

EL PERIPLO DE LA RAZÓN

EL RACIONALISMO MUSULMÁN
EN LA EDAD MEDIA

.....Autor



SEVILLA 2011

A mis padres

©

ISBN: pte

Depósito Legal:

Indice

Indice

INTRODUCCIÓN

Una buena parte de la historiografía europea ha considerado que el pensamiento racional era un fenómeno esencialmente suyo. Con un giro mental cuyo etnocentrismo es ocioso subrayar, los europeos han desdeñado sistemáticamente las creaciones intelectuales de los otros pueblos, asiáticos, africanos o americanos. Algunos sabios guardianes del espíritu filosófico en las universidades alemanas, llegaron incluso a insinuar que el pensamiento creador es un don repartido entre griegos y germanos¹. La belleza de la dicción en los autores de esa escuela historicista, su enorme erudición en el manejo de los datos y la profundidad conceptual de sus estudios, no nos pueden ocultar el sentido de las ideas, que buscan definir una esencia de la filosofía buceando en las cualidades espirituales de un pueblo inspirado por la genialidad. El mito de la superioridad indoeuropea subyace a esa comprensión de la

1. No resisto la tentación de transcribir el siguiente párrafo que Jaeger pone al comienzo de su *Paideia* como justificación de su trabajo: *Precisamente, en un momento histórico en que por razón misma de su carácter postrimero, la vida humana se ha recluso en la rigidez de una costra, en que el complicado mecanismo de la cultura deviene hostil a las cualidades heroicas del hombre, es preciso, por una necesidad histórica profunda, volver la mirada anhelante a las fuentes donde brota el impulso creador de nuestro pueblo, penetrar en las capas profundas del ser histórico en que el espíritu del pueblo griego, estrechamente vinculado al nuestro, dio forma a la vida palpitante que se conserva hasta nuestros días y eternizó el instante creador de su irrupción.* Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, F.C.E., 1957.

historia, pero es evidente que sus intereses no caminan en pos de la razón.

Esa forma de explicar la historia está extendida en el pensamiento europeo desde sus mismas raíces medievales y viene acompañada por la construcción de una ortodoxia en las ideas, que nos llega asociada a un imperialismo gestado ya en aquella época y que todavía sobrevive en nuestras manías culturales. La lucha de la Iglesia Católica para controlar la cultura europea durante los siglos finales del feudalismo, se manifestó en la represión de aquellas corrientes de pensamiento que habían nacido del contacto con la civilización islámica desarrollada al sur del Mediterráneo. Previamente habían sido destruidos los restos de un pensamiento no católico en la Europa medieval, mediante el exterminio de otras religiones: expulsiones de judíos en los principales países europeos, liquidación de los herejes albigenses y cátaros, destrucción de la cultura musulmana andalusí. Y si bien la Iglesia Católica fue incapaz de detener ese desarrollo del pensamiento que culminó en el Renacimiento, sí consiguió que los europeos olvidáramos la verdadera cuna de nuestros saberes y tendencias racionalistas. Por eso, aunque la intolerancia religiosa terminaría naufragando en la modernidad gracias a la reforma protestante y la revolución burguesa, una forma debilitada de esa misma intolerancia continuó existiendo en el pensamiento europeo bajo la forma de etnocentrismo cultural, acompañando al expansionismo colonial y presente en ciertas corrientes ilustradas que se apoyaron en la idea de Progreso.

Cierto que el orgullo ilustrado tiene motivos poderosos en el espectacular desarrollo científico de occidente. Pero eso no puede ser excusa para querer vivir de una mentira, cuyas consecuencias siempre serán nefastas. La labor dogmática de erradicar la memoria de los que quedaron marginados por su oposición a la ortodoxia, se extiende también a la desconsideración de aquellos pensadores que por no haber sido cristianos y europeos, no

merecen que se les tenga en cuenta en las historias oficiales de la filosofía ‘occidental’. Incluso los mejores herederos actuales de aquellas corrientes filosóficas –que como veremos es el materialismo dialéctico–, ignoran la verdadera dimensión de la tragedia, pues los muñidores del mito del Renacimiento ya se encargaron de ocultar el verdadero proceso histórico.

No es que el Renacimiento no haya sido valioso, muy valioso. Pero se entiende a menudo que el esplendor cultural de los siglos XV y XVI aparece como una vuelta a las fuentes del saber tras siglos de oscuridad medieval; lo que no es sino otra variante del mismo prejuicio etnocéntrico, que ha producido una auténtica insensibilidad hacia la verdad histórica. Gracias al redescubrimiento de la sabiduría griega por los europeos del siglo XV, la Razón habría sido rescatada del olvido para volver a brillar con todo esplendor ante la humanidad redimida de su ignorancia. Nada más lejos de la verdad; la continuidad del pensamiento racional no puede entenderse sin los siglos en que fue conservado y desarrollado entre los musulmanes de Siria, Irak, Persia o al-Ándalus, para ser luego traspasado a los europeos de la Baja Edad Media que prepararon el Renacimiento. No puede darse una explicación satisfactoria de la Escolástica cristiana sin la lectura de los sabios musulmanes y judíos de la Edad Media; tampoco puede comprenderse la revolución científica del siglo XVI, sin las aportaciones de la ciencia islámica entre los siglos VII y XII de nuestra era.

Los hechos sucedieron de modo muy contrario a como se explican tantas veces en las cátedras de la Universidad europea. Una bendita superstición occidental ha hecho descender el pensamiento moderno de un reencuentro de Europa consigo misma tras los oscuros siglos medievales, el descubrimiento del pensamiento clásico griego tras casi dos milenios de olvido. Por eso el nombre de Renacimiento, que damos a esa época histórica que comienza la modernidad, nos oculta el periplo asiático y

africano de la racionalidad. Esto es ya en sí mismo un prejuicio. A deshacer esa superstición está destinado este ensayo.

PRIMERA PARTE: LOS ANTECEDENTES

La filosofía islámica que se desarrolla entre los siglos IX y XII de nuestra era, desde la península ibérica hasta la India, bebe de fuentes muy antiguas, y especialmente de la antigua sabiduría griega, que incluye a los filósofos Platón y Aristóteles, tanto como a los científicos posteriores, Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, etc. Una segunda fuente de los estudios musulmanes es la filosofía neoplatónica, elaborada en Egipto y Siria, cuyos conceptos metafísicos sirven para espiritualizar la religión monoteísta y darle un contenido racional. En tercer lugar, los sabios musulmanes elaboran un sistema de pensamiento que debe justificar el orden social feudal y el papel esencial que la religión juega en ese contexto histórico. Por tanto, la tradición racionalista del pensamiento filosófico era ya milenaria, cuando fue adoptada por las élites políticas de la civilización islámica, para constituir el fundamento de su actividad cultural. En esta primera parte, una sucinta idea del desarrollo filosófico de la Antigüedad nos mostrará las raíces intelectuales de los pensadores musulmanes.

1. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO RACIONAL

El razonamiento argumentativo nació en la Grecia clásica. El arte de demostrar y convencer mediante el diálogo racional fue un instrumento principal, utilizado por los ciudadanos griegos para el desarrollo social.² En aquellas ciudades del siglo VI a.n.e. dedicadas

2. Esa idea viene desarrollada por un clásico sobre el tema, Jean Pierre Vernet en *Los orígenes del pensamiento griego*, así como en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*.

al comercio y la artesanía, sus habitantes se organizaron dentro de un nuevo sistema de relaciones sociales, bajo un orden democrático que establecía la igualdad ante la ley, *isonomía*, y la igualdad de palabra en la asamblea, *isegoría*. De ese modo se garantizaba la participación en las decisiones políticas para todos los ciudadanos en pie de igualdad. La ciudad griega se fundó en el debate público, la exposición de intereses y puntos de vista contrapuestos, como método para alcanzar el consenso colectivo sobre las leyes que regulan las costumbres y las conductas. Esa racionalidad del orden social fue volcada luego sobre la explicación de los fenómenos naturales y así nació la filosofía.³

El concepto de una ley natural, que determina el devenir armonioso de los acontecimientos cósmicos, proviene de la constitución de la sociedad dentro de un orden político fundado en la universalidad de la ley, idéntica para todos los ciudadanos varones y libres. Por eso —a pesar de la discriminación de las mujeres y de la institución de la esclavitud por deudas—, la constitución de la polis democrática consigue abolir las castas y los estamentos, las particularidades étnicas o religiosas dentro de una sociedad igualitaria; y al hacerlo puso las bases para la constitución del sentido común ciudadano en la sociedad griega antigua, como suma de las experiencias de todos y cada uno de los participantes en la vida social.⁴ La multiplicidad de interpretaciones que nos ofrece el

3. Un célebre fragmento que nos ha llegado de Anaximandro (filósofo de Mileto en el s.VI a.n.e.), dice así: *‘según la necesidad, pues, se pagan pena y mutua retribución por su injusticia según la disposición del tiempo’*, —lo que nos muestra cómo el lenguaje jurídico ha sido apropiado por los filósofos para explicar los fenómenos de la naturaleza—.

4. Se puede objetar que la sociedad griega tenía una estructura esclavista. Efectivamente existía la esclavitud por deudas, lo que hoy en día consideramos un atentado contra los derechos humanos. En Atenas, por ejemplo, los esclavos trabajaban en las minas de plata de Laurium; eran personas arruinadas que recibían de ese modo una manera de ganarse la

universo sensible, no son sino los distintos aspectos de la realidad, que tienen que dar lugar a una síntesis, a una descripción única y adecuada de los fenómenos naturales que es una suma de las experiencias particulares de los individuos, en la composición de los diferentes puntos de vista –del mismo modo que la multiplicidad de intereses en la *polis* debe dar lugar a un acuerdo común de convivencia–. Así las repúblicas helenas de los siglos VI al IV a.n.e. fueron la cuna de una nueva forma de pensar, que sustituía las alegorías religiosas y los mitos fundacionales por conceptos y principios racionales, en la construcción de la sociedad y en la explicación del universo que habitan los humanos.

1.1. RASGOS BÁSICOS DE LA RACIONALIDAD HUMANA

Una característica del pensamiento humano es por tanto la búsqueda constante de coherencia en muchos sentidos diferentes. Lo primero que descubrimos ahora es que los conceptos básicos del pensamiento humano son formales; eso significa que ciertas ideas pueden aplicarse a muchos aspectos diferentes de la experiencia. Los conceptos abstractos, las formas del pensamiento, vienen dados por los códigos de los lenguajes con que comunicamos nuestra experiencia. Así tenemos el concepto de *ley* con sus dos aspectos significativos: su vertiente normativa, como condición para las acciones futuras de los ciudadanos, y su versión descriptiva, que explica las tendencias permanentes de los fenómenos naturales. Eso sucede por una maravillosa

vida. De ahí deriva la opinión de Aristóteles de que *‘esclavo es quien no sabe manejar su propia vida’*. Pero en la Ciudad Estado la mayor parte de la población estaba constituida por trabajadores libres. Para la dinámica política de las clases en la sociedad griega ver Arthur Ronsenberg, *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*.

capacidad metafórica y metonímica, poética en definitiva, que tiene la mente humana, asociando de forma multívoca sus imágenes mentales; pero también por la capacidad abstractiva, que consiste en asignar muchos objetos diferentes a un mismo signo referencial. En definitiva, 'ley' significa universalidad, y se requiere una buena capacidad de elevarse mentalmente por encima de la experiencia cotidiana inmediata y concreta para poder concebirla.

Pero esto no nos explica todavía a la razón. Ya el psicoanálisis lacaniano ha definido el deseo como una función de coherencia de la psique humana; ésta es una unidad funcional que se vive como persona dentro del medio social –el cual constituye a su vez una integración funcional de numerosas personalidades diferentes–. En ese rasgo del ser social, que busca la coherencia para poder realizarse en los dos niveles, individual y colectivo, es donde radica la racionalidad humana, que tiene un claro carácter intencional. Es decir, conseguir la coherencia es un proyecto personal –como diría Kant, la libertad del alma es un postulado de la Razón práctica–.

La idea moderna de Progreso tiende a identificar esa racionalidad con la expansión de la especie humana en el dominio de la naturaleza a través del desarrollo de los productos culturales; pero debemos tener en cuenta –en los tiempos de caos civilizatorio en que vivimos–, que la conservación de la especie es también racional. Por tanto, aunque nuestro estudio se haga desde la noción tradicional de una racionalidad expansiva –sin duda discutible y discutida, pero que pertenece a la propia naturaleza humana como especie biológica–, será necesario hacer una interpretación de las ideas conservadoras, o mejor conservacionistas, como parte de la racionalidad global de la humanidad, para obtener una idea de Razón que supere los condicionamientos de la civilización capitalista y su estrecha idea de Progreso.

La historia de la filosofía es una crónica del desarrollo de la razón humana, entendida como diálogo entre puntos de vista contrapuestos –esto es lo que se ha denominado *dialéctica* desde la antigüedad–. La razón es por tanto una capacidad para sumar las experiencias individuales en una experiencia colectiva, capacidad que se nos da a través del lenguaje y que hace posible el desarrollo científico y artístico de la humanidad. Por eso, incluso desde el punto de vista de la conservación de la especie, la razón es expansiva, una conquista de nuevas posibilidades de vida. El proyecto humano en la naturaleza. Esa racionalidad teleológica es el fundamento para construir una historia de la filosofía, que desentrañe las claves del pensamiento de cada época, su orientación fundamental y los conceptos básicos que interpretando diferentes aspectos de la realidad han condicionado el progreso o la decadencia a lo largo de los siglos. Y por eso la filosofía es una historia que puede arrojar luz sobre el presente, mostrándonos lo que somos como humanidad.

1.2. LA RAZÓN COMO FORMA DEL PENSAMIENTO EN EL MODO DE PRODUCCIÓN DE LA CIUDAD ESTADO

En el mundo griego, el descubrimiento de la razón estuvo relacionado con la democracia como forma de la organización social. Las actividades propias de la ciudad, la artesanía y el comercio, también contribuyeron a ello, pero en sus orígenes la razón humana está asociada a las condiciones democráticas del orden social, pues sólo éstas permiten la libertad de expresión y la igualdad de palabra que son necesarias para el debate público, el contraste de pareceres y la libre circulación de la información. Y un elemento de esa democracia fue el laicismo, la ausencia de una religión dogmática. Aunque los tribunales de la polis condenaron

a varios filósofos por sus enseñanzas impías contra las creencias religiosas establecidas, no es difícil descubrir los motivos políticos que subyacían a esos juicios. El desarrollo de la democracia no se dio sin tensiones y conflictos políticos, y en la turbulenta historia de las luchas intestinas dentro la polis, hubo varios filósofos entre los condenados a la pena capital –es decir, la condena al suicidio–, como Anaxágoras y Protágoras –amigos de Pericles–, Sócrates –acusado de conspirar contra la democracia–, y el propio Aristóteles –por connivencia con el poder macedónico–, todos ellos sólo en Atenas. Únicamente Sócrates llegó suicidarse, los demás prefirieron el exilio, puesto que además no eran atenienses.⁵

A pesar de esas condenas por motivos religiosos, la ausencia de religión dogmática con una casta sacerdotal que vela por la pureza de la fe, dio a la cultura griega una libertad de pensamiento que hizo posible el empuje inicial del pensamiento racional. La educación de las jóvenes generaciones jugó un papel fundamental en el desarrollo del orden democrático. Incluso los proletarios y las clases menos pudientes procuraban a sus hijos los elementos fundamentales de su formación intelectual, como preparación y garantía para la participación acertada en los asuntos públicos. Además el arte griego –junto con las religiones de salvación que proponían la reencarnación de las almas–, jugaba un importante papel en la formación de la conciencia moral. Dentro del arte debemos considerar especialmente la tragedia, que alcanza una enorme efectividad a la hora de plantear problemas fundamentales del alma humana. El éxito de la República

5. Sin duda, es un rasgo de elevación cultural y sensibilidad humana, el que las ciudades griegas no mataran a los condenados a muerte, sino que les invitaran al suicidio. Circunstancia que era aprovechada por los reos para escapar. Que Sócrates no hiciera lo que era usual y se bebiera la cicuta que lo llevó a la tumba, ha sido siempre uno de los tópicos más queridos de la filosofía.

democrática depende de una ciudadanía culta, moralizada por el arte y capaz de tomar decisiones acertadas a través del diálogo colectivo, lo que exige una conciencia personal bien formada.

Además como las actividades propias de la polis democrática, la artesanía y el comercio, conllevan una exploración del mundo natural y social. El artesano necesita conocer la *physis*, los procesos naturales, para poderla dominar mediante su técnica, *téchne*; el comerciante ha reconocido la variedad de las costumbres y las instituciones humanas, y aprende a relativizar las creencias particulares. Esas formas urbanas de vida permiten incrementar el caudal de experiencias y conocimientos, que se poseen en común gracias a la libertad de expresión y comunicación. La filosofía nace en el foro de Mileto, entre viajeros y mercaderes, empresarios y trabajadores manuales, gentes curiosas e inquietas, ávidas de novedades y experiencias.

1.3. LA RACIONALIDAD COMO ORDEN SOCIAL EXPANSIVO

Dos siglos y medio después del nacimiento del modo de pensar conceptual, las victorias militares de Alejandro Magno y la consiguiente expansión cultural del helenismo por todo el mundo antiguo, llevaron la filosofía –el amor a la sabiduría–, a todas las civilizaciones mediterráneas, Egipto, Siria, Asia Menor, Chipre, Cirene, Roma,... De ese modo, el arte de razonar discutido por los ciudadanos griegos se convirtió en el modo de pensar de las clases dominantes de los Estados antiguos. Las geniales ideas de los griegos convencieron a los intelectuales antiguos en todas partes, en aquellas naciones que fueron derrotadas por las armas tanto como en las que triunfaron militarmente. La filosofía se convirtió en aliada del Estado imperial para la construcción de un sistema económico a gran escala: un modo de producción

que explotaba grandes haciendas agrícolas y desarrollaba enormes factorías donde trabajaban millones de esclavos.

Unos cincuenta años antes de que Alejandro cruzara el estrecho de Dardanelos con diez mil hombres para conquistar Asia, en la Academia de Atenas Platón (428/27-348 a.n.e.) ponía las bases del método científico de conocimiento, y un discípulo suyo, Eudoxo de Cnido (408-355 a.n.e.), proponía la primera hipótesis contrastable empíricamente –la teoría geocéntrica que explicaba el movimiento de los cuerpos celestes–, dando origen a la astronomía. Se trata de un salto fabuloso del pensamiento, desde las leyendas mitológicas a los conceptos explicativos. Doscientos años de tradición filosófica habían permitido esa conquista de la mente humana. Se ponía así en marcha el primer programa de investigación de la naturaleza, que habría de ser continuado por los siglos y los milenios, soportando periodos de estancamiento y cambios revolucionarios, hasta la extraordinaria astronomía de nuestros días.

El preceptor de Alejandro en la corte Macedonia, Aristóteles (384/83-322 a.n.e.) –discípulo de Platón–, consiguió junto con sus seguidores impulsar importantes avances científicos en la Antigüedad: biología, lógica, metafísica, política, ética y estética, fueron algunas de las materias que se desarrollaron en su escuela. En ella se perfeccionó la teoría geocéntrica, ajustando el modelo y añadiendo explicaciones físicas, que consideraban un universo esférico de éter rodeando a la Tierra. Las esferas celestes giraban alrededor del centro cósmico, que se encontraba en la Tierra, y en su movimiento arrastraban los astros observables en el cielo: las estrellas, el sol, la luna y los cinco planetas conocidos entonces: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. El éter que componía esas esferas celestes era un material sutil y elástico, capaz de soportar las enormes presiones centrífugas que se producían por el veloz movimiento circular de las esferas celestes. Y más allá de lo observable se encontraba el Primer Motor Inmóvil, causa

última de todo el movimiento cósmico, hipótesis necesaria para una mentalidad que no podía explicarse el incesante cambio del mundo material, porque necesitaba postular la eternidad de las ideas y del alma. También era evidente para estos sabios antiguos que las cosas no pueden moverse porque sí, al azar, sin sentido, pues el universo se muestra con un orden y una armonía que sólo una Inteligencia Suprema podría hacer posible.

Aristóteles y su escuela –llamada *peripatética* por su costumbre de pasear mientras daban las lecciones– desarrollaron la biología, comenzando una extensa investigación empírica, que se ayudó con la clasificación y la ordenación de las especies vivas. Una significativa anécdota cuenta que Alejandro Magno enviaba a su maestro animales exóticos de los países que iba conquistando, lo que nos indica la importancia que dieron los griegos a la expansión de su cultura y sus conocimientos. Por lo demás, en plena Ilustración Kant afirmarí, con evidente exageración, que la lógica fundada por Aristóteles no había avanzado un paso desde su creación –con ignorancia de la lógica estoica, o de las discusiones medievales sobre el silogismo, por ejemplo–. Ese interés por la ciencia, que llegó incluso a iniciar la exploración experimental del mundo natural, marcó una rápida evolución de la filosofía hacia el materialismo entre los peripatéticos.

Cierto que las principales escuelas de la época antigua eran materialistas: entre los filósofos que las fundaron, Epicuro (341–270 a.n.e.) fue el más sabio, el estoico Zenón de Citio (335–264 a.n.e.) el más logrado, el cínico Diógenes (413–327 a.n.e.) el más admirado. Entre sus seguidores se discutió la ciencia y se hizo avanzar el saber; gracias a ellas la filosofía penetró en el mundo romano. Para ese materialismo antiguo, la naturaleza de las cosas era la ley cósmica que definía su desarrollo –como lo es hoy en día para nuestra forma científica de pensar–. Pero el éxito de esos sistemas de pensamiento se agotó con el hundimiento del mundo antiguo. En el siglo III de nuestra era, la estrella de Platón volvió

a brillar con fuerza, y su idealismo construyó el puente de tránsito para la razón hacia el mundo medieval teológico. En Europa comenzó a penetrar la luminosidad de la enseñanza platónica, confundida ahora con el mensaje religioso de la salvación de la humanidad por la divinidad.

En el Oriente Medio y el norte de África las cosas trascurrieron de otro modo: allí se perpetuó el espíritu científico de Aristóteles; y esto es lo que Occidente ignora: la ciencia aristotélica fue practicada por las escuelas helenistas y después fue conocida y desarrollada por los sabios de cultura musulmana, en lengua árabe o persa, y por los sabios judíos –o bien cristianos y también sabeos–, que convivieron con ellos en paz durante siglos. En las centurias centrales del medioevo, el árabe sustituyó al griego como lengua de cultura, ya fuera en literatura, ya en ciencia y filosofía. Astronomía, geografía, medicina, biología, lógica, matemáticas, política, etc., fueron cultivadas por los sabios de aquella civilización; y con estas ciencias, la filosofía asociada a la investigación empírica, así como la metafísica, la política y la ética, instrumentos conceptuales para racionalizar la religión, el gobierno y la moral. No se puede olvidar que Aristóteles y su escuela, con Teofrasto (372-288 a.n.e.) y Estratón (muerto en el 266 a.n.e.), hicieron aportaciones importantísimas en biología y la lógica –ciencias fundadas por ellos–; que la astronomía estaba ya madura y desarrollada en el mundo antiguo, hasta el punto de haberse propuesto la teoría heliocéntrica –que fue desestimada por considerarse poco plausible–; que la ingeniería había dado importantes pasos con Arquímedes (287-212 a.n.e.) y otros sabios egipcios y griegos; que Euclides (330-275 a.n.e.) había establecido con sus *Elementos de geometría* el modelo de una ciencia deductiva. En Alejandría el Museo y la Biblioteca se constituyeron como centros de saber y Ptolomeo (100-170) propuso la forma definitiva que el modelo geocéntrico iba a mantener durante los siglos medievales. Ese legado fue adquirido y desarrollado por sabios de la civilización musulmana en la Edad Media,

que continuaron la tradición de pensamiento que daría origen a la ciencia moderna.

No se trata de entender esa continuidad como un puente entre dos épocas, sino de darle a la Edad Media la entidad que se merece en la historia y comprender que el desarrollo del pensamiento racional no es una patente europea. Lo que algunos europeos poco ilustrados lamentaban es que todo eso se perdiera durante los mil años de feudalismo y predominio religioso. Pero esos lamentos yerran en la causa de su dolor: esos conocimientos no se perdieron..., la verdad es que nunca habían pertenecido a la cultura europea. Continuaron creciendo en el Mediterráneo oriental, donde estaban extendidos desde antiguo. Es cierto que en el siglo IV, al final del mundo Antiguo, y después de lo que voy a llamar la '*revolución cristiana*', se produjo una reacción antirracionalista que cortó de raíz el desarrollo del pensamiento conceptual, —y una película reciente de Amenábar, *Ágora*, nos lo ha vuelto a recordar—. El ascenso del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, fue una *revolución pasiva*,⁶ que se caracterizó por una actitud de intolerancia y fanatismo que estaban en continuidad con la decadencia del modo de producción esclavista. Es decir, permitió a las élites de ese sistema imperialista continuar con su dominación, cambiando la forma de dominio. Se sustituyó el modo de producción esclavista por el feudal sin cuestionar el orden clasista, y fueron solo las invasiones bárbaras las que impusieron una renovación de las clases dominantes.

Y ahí se acaba la historia de la filosofía medieval para nuestros eruditos europeos. En aquellos siglos Europa era una región atrasada, cultural y económicamente, y esa parece ser la causa del desinterés por lo que pasó entonces. Pero lo que no se cuenta

6. Utilizo este concepto de Antonio Gramsci: revolución pasiva es cuando las clases dirigentes pueden cambiar la forma de su dominación, sin dejar de ser dominantes.

—lo que no se quiere saber, según parece—, es que un par de siglos después, del cristianismo nació una herejía tolerante y amante del conocimiento, el Islam, que fue adoptada con júbilo por los sufridos cristianos sometidos a la dictadura dogmática de las Iglesias oficiales, y que avivó los rescoldos de la sabiduría antigua para crear la gran hoguera del saber medieval.

2. LAS RAÍCES DE LA FILOSOFÍA MUSULMANA: EL PERIODO TEOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

La organización de la sociedad en grandes Estados imperiales exigía una visión coherente e integrada de la totalidad a través de un conjunto ordenado de ideas racionales. En eso consistieron los grandes sistemas de pensamiento en el mundo antiguo, y especialmente el estoicismo jugó el papel de hacer inteligible la acción política de las élites dominantes en el Imperio Romano. Pero en su evolución a través de los primeros siglos de nuestra era, esos sistemas de ideas abandonaron la forma filosófica para constituirse en la matriz teológica de las religiones monoteístas, que caracterizaron la visión del mundo de las clases dominantes del feudalismo. Los condicionantes de esa evolución son varios. Primero, la difusión de la filosofía racional entre las culturas antiguas, dio origen al sincretismo que caracterizó a la cultura del Helenismo: la variedad cultural se unifica a través de una moralidad pública común, revestida de simbología religiosa. Además, la necesidad política de unificar la cultura de las clases populares y la ideología de las dominantes en un sistema único de ideas, para evitar la ruptura del orden interno de la sociedad. Y en tercer lugar, todo ello dentro de una organización económica que potencia el comercio y la industria a gran escala, superando el

esclavismo nacido a partir de la expansión de la Ciudad Estado antigua. Veamos más en detalle esa evolución.

La civilización griega se caracterizó por supeditar el manejo del mundo material a una concepción de los fines humanos, individuales y sociales, que perseguía la felicidad personal a través de la armonía en las relaciones sociales. La investigación sobre la naturaleza, sobre el conocimiento humano o la vida social, estaba supeditada al objetivo político de conseguir una ciudadanía virtuosa en un Estado justo. La filosofía es propiamente eso: la visión de los fines superiores de la acción humana, como parte de la vida social. Durante su periodo de formación en las pequeñas repúblicas independientes, el método del conocimiento era un arte de la argumentación, crítico con las ideas establecidas tanto como con las aportaciones de los diferentes pensadores, un permanente debate entre sabios: Heráclito contra Pitágoras, Parménides contra Heráclito, Demócrito contra Parménides, Platón contra Demócrito, Epicuro contra Platón, etc. Se delimitaba así el ámbito del error y la tradición de pensamiento iba creciendo en agudeza y seguridad. Pero cuando el helenismo se expandió por todo el Mediterráneo, para constituirse en la cultura superior de las clases dominantes del mundo antiguo, la filosofía se convirtió en un instrumento de la organización del Estado. No quiere decir esto que se perdiera el talante crítico, pero el pensamiento se hizo escolástico para poder ser útil a las necesidades de la burocracia estatal. El estoicismo –y parcialmente también el epicureísmo o el platonismo– fue adoptado por los administradores imperiales, como ideología racionalizadora de la vida política y social.

Los Estados imperiales del helenismo, y posteriormente el Imperio Romano, basaron su sistema productivo en el trabajo de millones de esclavos, dentro de enormes factorías o grandes latifundios de cultivo extensivo. Justificando ese orden económico hay una ideología que considera natural la institución de la esclavitud –Aristóteles fue uno de sus muñidores–. Por eso, la

idea estoica de un orden cósmico justo, armonioso y racional, tenía mucho de argumentación justificativa de una realidad social cruel; y por eso la actitud básica del sabio estoico ante la vida social es un idealismo ético que se aísla del mundo, aun cuando su doctrina fuera oficialmente materialista. Ese idealismo tiene su justificación en haberse constituido como el núcleo del pensamiento racional entre los señores del mundo mediterráneo antiguo: las clases superiores están convencidas de la legitimidad de su dominación, porque tienen acceso a una concepción racional de la naturaleza cósmica tanto como de la personalidad humana: los señores lo son, sobre todo porque conocen y practican las técnicas para dominar las pasiones anímicas. Y al mismo tiempo que esas técnicas de autocontrol les cualificaron para ejercer su función dominante de dirigir el orden social, también sirvieron para aminorar y hacer más tolerable la opresión de la clase subalterna esclava.

El derecho, como instrumento para construir una administración consistente de los bienes privados y públicos, fue la gran aportación romana a la civilización; pero posiblemente Roma no habría llegado a ser la capital del Imperio sin el estoicismo de sus gobernantes, que dotaba de racionalidad a su acción política personal adecuándola a los requerimientos legítimos. Y sin unos funcionarios educados en la moralidad estoica, la administración romana no habría sido nunca el sistema relativamente estable que duró más de trescientos años, para dar origen a la teocracia cristiana después.

El poder político nace de las relaciones económicas, pero las funciones de dirección social requieren determinadas capacidades intelectuales —y también morales—, sin las cuales la decadencia del orden social se vuelve intolerable. El estoicismo proveía al funcionario estatal romano de una ética fundada en la virtud, que le hacía indiferente frente a las tentaciones del poder y la corrupción por la riqueza. Pero esa moral para élites

se distanciaba radicalmente de las clases subalternas a las que se ofrecía una religión oficial basada en el culto al emperador. Quizás porque las clases subalternas estaban sometidas a esclavitud, la distancia del esclavo con respecto a su amo hacía imposible una identidad de ideas entre ambos; a pesar de que el estoicismo se esforzó por dar un trato de dignidad humana a los esclavos, no se puede minimizar la enorme explotación que el sistema introduce.

El sistema era inviable a largo plazo y acabó hundiéndose en medio de sus contradicciones. En ese proceso secular, el idealismo ético estoico fue necesitando reforzarse cada vez más intensamente, conforme el Estado imperial se desgastaba y se desorganizaba, y esa necesidad dio origen a una evolución intelectual que llevó a recuperar el platonismo y que desembocó finalmente en el cristianismo. El agotamiento del esclavismo y la disminución de la productividad de la tierra, plantearon problemas que hicieron inviable ese orden social. Y comenzó la transición al feudalismo; eso sucedió en el siglo III y se hizo necesaria la adopción de una nueva ideología para la clase dominante. La renovación ideológica provino de la religión prevalectante entre las clases populares, puesto que la moral es el conjunto de las instituciones, las costumbres y las virtudes del pueblo.

En cierto modo, el desarrollo y la adopción de la religión cristiana en el Bajo Imperio fue una consecuencia de las necesidades organizativas de la administración imperial romana en el cambio del modo de producción esclavista hacia el feudalismo. Y la consagración del cristianismo como religión oficial por la élite romana fue una revolución controlada, que le permitió continuar con su dominación al tiempo que liquidaba los restos del pensamiento libre e independiente todavía existentes en la cultura imperial. Sin embargo, quedaron las herejías como testimonios de una actividad intelectual autónoma por parte de las clases subalternas, y esas herejías dieron origen finalmente al Islam. Fue

entonces cuando se produjo una segunda *‘revolución religiosa’* monoteísta en Oriente Medio, que provocó unas segundas *‘invasiones bárbaras’* en el sur del ámbito mediterráneo: la expansión musulmana. Con la diferencia de que el Islam asimiló la cultura filosófica y científica que existía en Oriente, al mismo tiempo que se expandía hacia el este, constituyendo así un desarrollo civilizatorio de importantes consecuencias. Tenemos que ver con más detalle ese proceso, que tiene dos secuencias: en primer lugar, el camino de la filosofía antigua hacia la religión; y en segundo lugar, el significado del triunfo del cristianismo, como prólogo a la expansión del Islam.

2.1. LA FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA

La constitución de la filosofía de la naturaleza entre los presocráticos se muestra paralela a la formación ética de la subjetividad personal; con la filosofía aparece un sujeto consciente que toma decisiones racionales y dirige su conducta en orden a lograr sus fines naturales. Para ciertos sectores –los pitagóricos y los platónicos–, en ese proceso han jugado un papel importante las creencias en la reencarnación del alma, que fueron difundidas en la cultura griega durante su época de formación –tal vez por maestros orientales provenientes de la India–. Pero el cauce principal de la filosofía griega permanece ajena al influjo religioso durante siglos: será el arte en sus diversas variantes –plástico, dramático, musical–, el encargado de transmitir los ideales y las formas de valorar a la conciencia individual. No obstante, durante los primeros siglos de nuestra era, paulatinamente la conciencia religiosa va a penetrar cada vez más profundamente en esa mentalidad antigua.

Hay varios problemas que necesitan ser resueltos por las personas y por la sociedad de forma coherente y racional. Quizá

el más decisivo desde el punto de vista ético-político que estamos tratando es el desarrollo armonioso de la personalidad individual dentro del orden social justo. La buena socialización de la persona dentro de su medio social es un factor decisivo para su bienestar psíquico y el desarrollo de sus potencialidades, para su felicidad en definitiva. Ese deseo de socialización aparece a través de la conciencia personal, y se manifiesta por una intencionalidad subjetiva, como deseo de felicidad que se funda en el bien moral y se plasma en la ética como dirección racional de la conducta. Pero esa coherencia se debe realizar en el marco necesario de las relaciones de producción dentro de la sociedad, relaciones que organizan la producción económica de forma más o menos consistente a través de la división del trabajo, y constituyen el fundamento del orden político.

La justicia se produce cuando los ciudadanos pueden acceder a la plenitud de su vida moral en libertad. Pero el medio social no es transparente: en la cooperación social aparecen situaciones de explotación y opresión que permanecen más o menos ocultas por los velos de la ideología. Por eso, al participar del proceso social la persona pierde la noción de su verdadero papel en ese orden económico y realiza su acción de forma coactiva; cuando la persona se integra de ese modo en el orden social, se produce su alienación, deja de ser dueña de sus actos; al mismo tiempo, los trabajadores producen la riqueza para que otros la disfruten. Esa alienación de los trabajadores se corresponde con otra alienación simétrica en la inhumanidad de las clases dominantes, animalizadas por los vicios derivados de la riqueza y brutalizadas por la crueldad necesaria para explotar a los subalternos.

Esa situación de opresión social es la causa de las confusiones de la conciencia. Podemos comprobar en el desarrollo del pensamiento a través de la historia, que la finalidad subjetiva de felicidad

y justicia, se vuelve progresivamente autónoma del sujeto que la produce, de modo que acaba proyectándose fuera de la persona como una realidad trascendente; hasta el punto de ser concebida como más real que las percepciones del mundo sensible.⁷ El *ego trascendental* de los valores e ideales de la conciencia, se proyecta fuera de la subjetividad, en un ente supremo que constituye la esencia de la realidad: el mundo espiritual del pensamiento se infla en detrimento de la experiencia del mundo sensible, acentuando la importancia de las relaciones con la divinidad, para reforzar la vida interior de la persona que lucha por dominar su propia realidad moral.

En buena medida esa evolución consiste en la creación de instrumentos de control de la subjetividad por la colectividad, a través de la moral definida por la autoridad. El uso de esos instrumentos de control por la Iglesia –sacramentos, ritos, ceremonias, etc.–, está justificado por la idea de transcendencia en sus diversas variantes. La operación de la transcendencia ya está planteada por Platón: las ideas eternas, que el alma racional debe alcanzar, están más allá del espacio y el tiempo e informan el mundo de la materia para constituir los objetos, son el modelo a partir del cual están diseñadas las realidades naturales. El sabio que conoce las ideas está capacitado para ejercer el gobierno de la sociedad. Las virtualidades contenidas en esa idea platónica sólo se dieron a conocer con el paso del tiempo y atraviesan toda la historia de la filosofía. Aunque la escuela fundada por Platón, la Academia de Atenas, evolucionó hacia el escepticismo con Carnéades (214-129 a.n.e.), la influencia del idealismo platónico se extendió mucho más allá de sus herederos directos.

7. Platón en el conocido *mito de la caverna* expresa esta idea de manera metafórica, afirmando que la Idea de Bien preside el mundo de las ideas. *La República*, libro VII.

El platonismo se transformó en religión del Estado ptolemaico de Egipto, donde existía desde antiguo la creencia en el alma. En ese sincretismo podemos ver el origen de esa tendencia hacia la espiritualidad de la vida religiosa, que se refuerza con el neoplatonismo hasta convertirse en una religión filosófica; ésta pretendió ser la alternativa al cristianismo durante una centuria hasta desaparecer absorbida por las religiones monoteístas –si bien su influencia se mantuvo en las zonas orientales hasta el siglo VII, para después renacer en la filosofía islámica–. La enorme influencia que el platonismo ejerció como factor de racionalización de los contenidos de la fe religiosa en el judaísmo, primero, y luego en el cristianismo y el Islam, hizo posible la pervivencia de la filosofía como tal, y por eso el neoplatonismo filosófico del siglo III representa el paso desde el modo antiguo de pensar hasta el medieval.

La evolución en el Mediterráneo occidental fue ligeramente diferente; aquí se hizo más hincapié en los mecanismos legales de control social, en el derecho y la administración garantizados por el poder represivo del Estado. Mientras el platonismo y la ciencia aristotélica se desarrollaban en el Mediterráneo oriental, el estoicismo –y en menor medida el epicureísmo– fueron intensamente adoptados como ideología por las clases dominantes romanas con el objetivo de racionalizar el gobierno imperial. El estoicismo suponía que el *Logos*, la sabiduría, es una realidad cósmica inmanente al mundo material –*fuego eterno que se enciende y se apaga según medida*, según la sentencia de Heráclito–; y de ahí que el ser humano extraiga su sabiduría del propio cosmos, como parte de la naturaleza gobernada por el *Logos*. El sabio aprende a vivir según la naturaleza.

Pero el ataque escéptico de los académicos de Atenas, consistía precisamente en señalar que no hay garantía alguna de que podamos conocer las leyes que rigen el orden universal –en caso de que éstas existieran–; pues no hay garantía de que aquellos prin-

cipios racionales que descubrimos con la mente sean también los principios de organización de un universo material, independiente del alma espiritual humana. En consonancia con esto, se dice que Carnéades, el escéptico director de la Academia platónica en el 155 a.n.e., afirmaba cínicamente el poder romano como fruto de una voluntad de poder que corresponde a las naturalezas fuertes y bien constituidas, en un sentido muy cercano al de los sofistas combatidos por Sócrates en los *Diálogos* platónicos. Ese irracionalismo no fue aceptado, y el estoicismo superó la crítica cuando los filósofos de esta escuela, Panecio (185-110 a.n.e.) y Posidonio (135-50 a.n.e.), reforzaron sus teorías con ideas provenientes de la tradición platónica y aristotélica, para apoyar la organización del Imperio Romano introduciendo ciertos elementos de trascendencia. Quedaba claro que –salvo abandonándose a la irresponsabilidad–, el ejercicio del poder exigía fe en la racionalidad, el orden y la armonía constitutivos del cosmos, lo cual resulta comprensible para la inteligencia humana.⁸

La fe filosófica de los patricios romanos no tenía las mismas dimensiones que la fe religiosa de los plebeyos romanos en su Estado, manifestada en el culto al emperador. Pero de todos modos esa fe ambivalente se impuso como norma en todo el Imperio Romano y sólo entró en crisis al cabo de los siglos, con el agotamiento del modo de producción esclavista. Cuando esa vía entre en vía muerta ante los fracasos de la administración imperial romana, la necesidad de reforzar el poder político mediante su sacralización, así como el deseo de preservar un ámbito moral para la sociedad

8. Esa clarividencia de los patricios romanos, al rechazar el irracionalismo de Carnéades, es un síntoma más de su inteligencia práctica. Por el contrario, la adopción de una ideología similar por la aristocracia ateniense –los sofistas Gorgias y Calicles– llevó al desastre de los Treinta Tiranos: el escepticismo de Carnéades era un regalo envenenado para los patricios romanos. El viejo republicano Catón supo ver el engaño.

clasista, sustrayéndolo a las críticas escépticas, son las causas históricas que conducen a la transformación de la filosofía en religión monoteísta.

2.2. LA EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA HACIA LA RELIGIÓN

La filosofía en el mundo antiguo era una concepción de la realidad natural, que se fundaba en el desarrollo de la conciencia personal a través de la meditación y el conocimiento de sí mismo: *conócete a ti mismo*, era el lema inscrito en el frontón del oráculo de Delfos, una de las instituciones religiosas más importantes del mundo griego antiguo. Ese conocimiento de sí mismo se traduce en técnicas de meditación y exploración de la vida interior, que permiten el autocontrol racional de la conducta. Esa herencia ética explica el éxito de la filosofía entre los antiguos: el conocimiento de las técnicas del alma permiten al funcionario del Estado esclavista actuar conforme al deber definido por las leyes, evitando que la pasión por el poder desborde su comportamiento, que se deslizaría de ese modo hacia la irracionalidad. En medio de una corte corrupta por la riqueza y el vicio, el funcionario de la administración imperial está éticamente adiestrado para ejercer su cargo con ecuanimidad y justicia. Para alcanzar la sabiduría y la felicidad, Epicuro recomienda huir de los placeres artificiales y buscar la amistad de todos, también los esclavos y las mujeres. Séneca (4-65), alto funcionario romano, recomienda a su amigo y discípulo Lucilio que posea las riquezas sin dejarse poseer por ellas, como si no las tuviera, pues *sólo gozamos los bienes que estamos dispuestos a perder*. Reclama el trato humano hacia los esclavos y una vida apartada del vulgo y sus placeres groseros. El filósofo Epicteto es un esclavo liberto, educado en el amor al saber con Musonio Rufo por deseo de su patrón. El

emperador Marco Aurelio (121-180), filósofo estoico, promueve la virtud, la ética del deber y el amor a la humanidad en medio de las guerras y las ocupaciones políticas —entre las que contaba la represión del cristianismo, como religión que no aceptaba el culto al emperador y rechazaba los dioses, una religión atea en su opinión—.

Por eso, en cierto modo la filosofía clásica es tan incomprendible para la mentalidad moderna occidental; pertenece a un mundo tan extraño para nosotros como la filosofía budista que se ha desarrollado en el Lejano Oriente. Hoy se carece de experiencias de la vida interior, se desconoce la virtud, indiferentes ante la felicidad de estar en paz con uno mismo. Igual que un monje budista o taoísta, el sabio estoico se ocupa de manejar su vida emocional y pasional, busca planificar su propia personalidad conforme a un designio racional. Su filosofía consiste en un saber sobre sí mismo, basándose en una epistemología materialista que define tres momentos del conocer a partir de la experiencia: la sensación, la percepción y la razón. La razón puede intervenir sobre la percepción para definir la realidad, impidiendo que el mundo externo afecte la paz de espíritu del sabio; y la ética consiste en el ejercicio voluntario y consciente de esa capacidad. La indiferencia ante las pasiones es garantía de un cumplimiento estricto y justo del deber, definido por la ley del Estado al que sirve.

Su idealismo consiste en pensar que esa ley imperial es justa, como el orden cósmico es perfecto y racional, incluso cuando en casos particulares perjudica al ser humano; pues ese mal es inevitable consecuencia de las leyes que dirigen el devenir natural. El sabio estoico alcanza así la *apatía*, la indiferencia ante las pasiones. Sin embargo, no se le puede ocultar la injusticia y la maldad del orden social esclavista, no puede ser ciego voluntariamente sin grave engaño; y así necesita reforzar su fe en la

racionalidad constitutiva del universo. Probablemente esa sea la causa de que en el desarrollo de la doctrina, el funcionario estoico requiera cada vez más fuerzas psíquicas para mantener su voluntad erguida ante los contratiempos y heroicamente íntegra ante las pasiones; de modo que se vuelve hacia la trascendencia para apoyarse en su lucha por el autodomínio: es la creencia en un mundo del espíritu, autónomo e independiente del mundo material sensible, que contiene el modelo perfecto y puro sobre el que está construido éste otro de la fortuna veleidosa y corruptible.

Platón no habría definido con claridad la realidad trascendente de su mundo de ideas; una interpretación inmanente de las ideas platónicas, como formas constitutivas de la realidad, es posible –así lo hizo Aristóteles–. El neoplatonismo desarrolla esa comprensión inmanente, si bien la escuela neoplatónica de Roma rechaza el materialismo aristotélico y adopta el punto de vista de que la realidad es espiritual; elimina la trascendencia del mundo de las ideas como realidad extra-sensible, pero convierte su espiritualidad en la esencia universal. No obstante, una intuición de la trascendencia, como radical separación entre el mundo ideal y el material, también es posible a partir de Platón, y ese es el camino que lleva al cristianismo y la postulación de la absoluta trascendencia divina, en consonancia con el Dios de la Biblia hebrea. Las fuerzas históricas que han conducido ese proceso son materiales, en el sentido de encontrarse inscritas en las relaciones sociales necesarias para la producción material de la vida humana. La debilidad de la conciencia humana y la escasa racionalidad del orden social, preñado de contradicciones entre las clases sociales, incitan al filósofo a salvaguardar una esfera de los valores situándola más allá del mundo social: Dios eterno y todopoderoso, espíritu puro, garantiza la verdad de los ideales humanos.

La trascendencia ofrece la esperanza de una vida eterna, como compensación por los padecimientos en esta vida presente. Al mismo tiempo, crea una esfera propia para los valores e ideales, independiente del mundo material, de modo que éstos queden protegidos de las veleidades caprichosas del individuo irracional y la caótica historia humana. En el epicureísmo –Lucrecio (96-55), por ejemplo– encontramos una visión materialista que se resiste a rendirse ante la trascendencia divina, y observa el proceso histórico en toda su problematicidad, donde el desarrollo de las fuerzas productivas viene acompañado por las profundas alienaciones evidentes en la acción humana; ante esa problemática, nos invita a desentendernos de esa realidad, refugiándonos en nuestra vida privada. Pero los estoicos no tienen esa posibilidad, porque forman parte de la vida pública romana; necesitan reforzar la creencia en la razón constitutiva del mundo, para continuar en el fiel servicio del deber administrativo prescrito por las leyes. De aquí que en el estoicismo final está expedito el camino para la adopción del monoteísmo cristiano, aunque para eso será necesaria una transformación doctrinal de la filosofía hacia el neoplatonismo.

Eso va a significar también que la racionalidad se separa del debate público sobre los fines sociales y se convierte en instrumento del poder; los ideales que expresan los objetivos de la acción humana se constituyen como dogmas sagrados: en un proceso cada vez más acentuado, la filosofía viene a ser sustituida por la religión. Ya el estoico Panecio recomendaba a los gobernantes romanos crear una religión popular para imbuir los valores cívicos en los ciudadanos, reservándose la filosofía para los gobernantes. Ese consejo puede haber sido el origen del posterior culto al emperador. En todo caso refuerza el dominio de las élites gobernantes sobre la sociedad, quienes utilizan todos los recursos para crear consenso sobre su dominación política

y poder así definir las orientaciones de la práctica humana según las necesidades del orden social vigente. En ese desarrollo de la filosofía, los ideales y los valores que constituyen la razón son reforzados mediante la operación metafísica de declararlos trascendentes al mundo material en el que transcurre la vida humana. De ese modo la filosofía se convirtió en religión a través de un proceso que duró alrededor de 300 años y que dio origen a la civilización cristiana.

2.3. LA SÍNTEISIS ECLÉCTICA DEL PLATONISMO MEDIO EN EL CAMINO HACIA LA RELIGIÓN MONOTEÍSTA

En el área oriental del Mediterráneo, el eclecticismo del *platonismo medio* prepara ese camino de espiritualidad. Es una filosofía sincrética: los principales pensadores de este momento, Antíoco de Ascalona (s.I a.n.e.), Eudoro de Alejandría (s.I), Plutarco de Queronea (45-125) y Albino (s.II), nos muestran una inclinación a beber de todas las fuentes de la filosofía clásica griega: se toma la lógica y la ciencia aristotélicas para combinarlas con la cosmología del platonismo popular y las aspiraciones religiosas del neopitagorismo, todo ello dentro de un marco estoico de pensamiento. Las matemáticas se toman como el modelo de la razón humana y se considera que la constitución del mundo sensible contiene una estructura racional; esa racionalidad matemática es vivida mística, espiritualmente, como transfiguración del Uno en la pluralidad de las percepciones. Se trata de una filosofía que permite sostener la investigación científica, combinándola con la introspección y el trabajo interior para una vida ética.

En ese desafío el sabio tiene que equilibrar la interpretación racional de la naturaleza con el conocimiento y desarrollo de su propia subjetividad ética. Y tras la crítica escéptica, es muy fuerte la tentación de unificar ambos campos de la experiencia en una

identidad mística y religiosa. Si no queremos caer en una creencia ciega, ¿cómo podemos demostrar la racionalidad matemática del universo? Y si no lo podemos demostrar, ¿cómo evitar caer en una creencia sin fundamento racional? Platón resuelve este problema declarando irreal el mundo de los fenómenos sensibles: sólo el mundo de las ideas eternas contiene la verdad auténtica, la estructura esencial del universo. La cuestión se reduce a la investigación de la racionalidad del mundo de las ideas por parte del sabio, lo que exige una filosofía de la mente que establezca los principios eternos del universo, puesto que éste es una manifestación del espíritu. Pero esa solución conduce al dogma. La filosofía se orienta cada vez más hacia la religión: se descubren los inteligibles puros –la Verdad, el Bien, la Belleza, etc.– y se alcanza el concepto de Uno como principio constitutivo de las ideas matemáticas; entonces los inteligibles se personifican y son objeto de veneración, configurando un nuevo panteón religioso. El Intelecto, el Alma del Mundo, el Bien, el Uno, conceptos de la metafísica platónica, toman el camino de la divinización: es la hipóstasis divina de las ideas abstractas. El concepto de causalidad es sustituido por el de generación: esa explicación mítica contiene, no obstante, una racionalidad alternativa aun no desarrollada: la explicación genética de la realidad procesual del universo.

Para superar la crítica escéptica se cae en el dogma: aparece la necesidad de reconocer la existencia de una divinidad trascendente y suprema, que es la fuente de todo ser e informa los principios constitutivos de la realidad material a través de la creación. Y para salvar el abismo entre la realidad trascendente ideal y los seres de la naturaleza física, el mundo se puebla de seres intermedios que van transmitiendo la existencia, como los peldaños de una escalera que descendiesen desde lo alto hasta el nivel más bajo, desde el Ser Supremo hasta los seres materiales,

desde la espiritualidad del Uno, el Intelecto, el Alma del Mundo –las ideas supremas que la religión monoteísta transformará en personas divinas, ángeles o inteligencias cósmicas–, hasta los seres materiales, el ser humano, los animales y vegetales, el ser inerte... Ya Posidonio habló del ser humano como lazo entre la divinidad y la naturaleza, el elemento más elevado de la jerarquía material, un gozne en la escala del ser. Con él se produjo la fusión de las ideas platónicas con el estoicismo dando paso a una nueva espiritualidad que acentuaba la importancia del alma personal. Esa tendencia al sincretismo filosófico se intensifica en el s. I a.n.e., al tiempo que Dios se identifica con el *demiurgo* del mito platónico de la creación. Antíoco estableció que las Ideas platónicas eran el pensamiento de Dios y considera idénticas la filosofía platónica y peripatética. Plutarco en *Sobre Isis y Osiris* comenzó la interpretación alegórica de los mitos de la religión egipcia, subrayando los aspectos metafísicos y religiosos del platonismo. Albino en *Didaskalikos* profundizó en la jerarquía metafísica, situando a Dios por encima de la Inteligencia, estableciendo el Primer Principio inefable que no puede ser conocido ni explicado.

La filosofía helenista se transforma progresivamente en una religión de la Razón bajo el Imperio Romano. En esa andadura el platonismo juega un papel principal, desarrollando una tendencia que ya había aparecido en los últimos escritos de Platón. Un segundo factor viene dado por la fusión de la cultura helenista con la religión judía entre los hebreos helenizados de Egipto, Siria y Palestina. Finalmente la influencia de las religiones de la luz iránias y el maniqueísmo de Zarathustra que se habían extendido con la dominación persa en los siglos anteriores a las conquistas de Alejandro.

2.4. EL JUDAÍSMO HELENIZADO COMO RELIGIÓN FILOSÓFICA

Un importante paso en esa evolución se produce cuando los hebreos asimilen la filosofía griega; una corriente influyente en ese momento es la filosofía judeo-helenística de Alejandría. La asimilación del racionalismo entre los hebreos se manifiesta en el movimiento esenio dentro de la propia Palestina, pero especialmente entre los judíos emigrados en Egipto y otras ciudades helenísticas. La Ley hebrea, la *Torá*, se había quedado anticuada en ese contexto histórico; por tanto había que adaptarla a los nuevos tiempos o bien abolirla y declararla caduca. El segundo camino, la abolición de la Ley mosaica, será seguido por Pablo de Tarso para dar origen al cristianismo (5/10 a.n.e.-67); el primero es la vía de Filón de Alejandría (25 a.n.e.– 50), quien mantiene la ley pero la reinterpreta de modo alegórico. Su objetivo es la vida espiritual humana universalmente considerada, para lo cual parangona la Ley de Moisés con la ley natural del estoicismo; de ese modo hay una equivalencia entre los preceptos de la *Torá* y las normas morales racionales, inteligibles para el ser humano. La función de la *Torá*, como la *paideia* griega, es la educación de la persona; por lo tanto debe ser superada con la madurez del conocimiento, aunque la mayoría no alcanza ese estado y permanece en el sometimiento a la ley.

Filón de Alejandría, el principal filósofo de la comunidad hebrea y la culminación de esa tradición en el helenismo, tiene el mérito de seleccionar los elementos más universales de la filosofía griega, en su intento de adaptarla a una cultura tan diferente como era la suya. Combinó la teoría platónica de las ideas con la doctrina estoica del *Logos* y con ideas del pensamiento oriental, como la existencia de seres intermedios y la *gnosis*, derivación del maniqueísmo iranio del Zend-Avesta. Se inspiró en el platonismo

para establecer la naturaleza de Dios como Bien Supremo, Idea de las ideas, Modelo de las Leyes. Su teología afirmó la absoluta trascendencia y espiritualidad de Dios: único, absolutamente simple, infinito y eterno; es también inefable –nada positivo podemos decir de Dios, pues su realidad es inalcanzable para nuestro entendimiento–. De ese modo, importantes corrientes del pensamiento posterior beben de las fuentes filonianas: la teología negativa del cristianismo, que va desde Clemente de Alejandría (150-215) hasta Juan Escoto Eriúgena (810-877), y que es la fuente de la mística, así como la importante filosofía musulmana, los místicos sufíes y la teología del Islam. Un ejemplo de esto se nos muestra en el tema de la soledad del sabio que fue desarrollado por el zaragozano Avempace en el s.XII y que es objeto de la reflexión de Filón: los que buscan a Dios aman la soledad, que es la auténtica vida del espíritu. Y esa actitud manifiesta la crisis del hombre helenístico bajo el Imperio Romano: el desgarramiento íntimo y la ruptura con el mundo, la desconfianza hacia las relaciones sociales, el hundimiento de una imagen del mundo segura e inquebrantable, son los síntomas de una enfermedad espiritual, cuyo único tratamiento conocido es la creencia religiosa en la existencia trascendental del bien.

La síntesis de judaísmo y helenismo que dará origen al cristianismo, tiene una importante referencia en la escuela alejandrina sistematizada por Filón y su influencia sobre los Padres de la Iglesia es enorme; también sobre los pensadores judíos e islámicos medievales. Interpreta la filosofía griega como una variante de la sabiduría oriental y afirma que los antiguos filósofos griegos plagiaron a los autores bíblicos –lo que se conoce como la *'teoría del latrocinio'*–. Según ésta, los filósofos habrían tomado sus ideas de la Biblia sin citar la fuente, de tal modo que el pensamiento racional había tenido su origen en la religión judía, y su desarrollo era perfectamente compatible con ella, siempre que se expurgase de sus

desviaciones y errores. Esa compatibilidad quedaba establecida por la afirmación de la existencia de un solo Dios, conclusión a la que habían llegado el pensamiento griego tras la crítica de la religión politeísta; el Dios de Filón corresponde al Intelecto del platonismo medio, inefable, incomprensible e innumerable. Con la diferencia de que la especulación filosófica había deducido la existencia de un solo dios con mucho esfuerzo y tras siglos de crítica intelectual; en cambio, la religión hebrea se fundaba en esa intuición desde mucho tiempo atrás. De ahí que Filón considerase que los filósofos copiaban sus ideas más importantes de los profetas hebreos.

Pero debe quedar claro que, para poder compatibilizar ambas tradiciones de pensamiento, se tiene que hacer una traducción de los mitos bíblicos al lenguaje racional, del mismo modo como diversos filósofos antiguos habían realizado una interpretación racional de los mitos griegos en su crítica de la religión; de ahí la afirmación de que Filón es más un filósofo racionalista que un religioso ecléctico. Comienza así una tradición de interpretación alegórica de la Biblia que será enormemente fecunda entre los pensadores neoplatónicos y los teólogos judíos medievales con Avicbrón (1020-1059) y Maimónides (1135-1204) como figuras señeras. Y comienza también así la disputa para situar la teología y la Revelación por encima del pensamiento racional –o a la inversa, construir una fe compatible con la razón–, la que será tan importante a lo largo de la Edad Media y para el pensamiento religioso posterior.

Pero Filón también se sitúa en el origen del neoplatonismo por su teoría metafísica, que puede ser clasificada como emanatista por su doctrina de los seres intermedios. Dios es el Ser único, simple y trascendente, que produce toda la realidad por sobrealabundancia de Bien. Se trata de una trascendencia imanente, una producción del cosmos desde dentro y no desde fuera como propone la teología cristiana. El cosmos emana de la

esencia divina, por pura bondad. Primero, se produce el *Logos*, que contiene las ideas del mundo –y que es probablemente el antecedente de la concepción del *Logos* en el *Evangelio* de San Juan–. Luego otros seres intermedios como la Sabiduría, el Espíritu y los ángeles. Aquí se manifiesta una creciente influencia del pensamiento oriental en la filosofía grecolatina, que culminará con el triunfo del cristianismo. A través de Filón de Alejandría la filosofía intensifica su acercamiento a la religión y esa evolución culmina en el neoplatonismo, que es ya propiamente una filosofía religiosa.

2.5. LA EVOLUCIÓN HACIA EL MONOTEÍSMO: EL NEOPLATONISMO

Fundado, según algunas fuentes, por Amonio de Saccas (175-242) en Egipto, sus principales figuras en el mundo romano son Plotino (205-270) y Porfirio (232-304), donde desapareció absorbido por el cristianismo. En el Mediterráneo oriental se mantuvo con fuerza –incluso dentro de los ambientes religiosos–, hasta el punto de constituir la columna vertebral de la filosofía medieval musulmana. Según algunos autores, no fue Amonio Sacas el que creó el neoplatonismo, sino Numenio de Apamea, filósofo sirio del siglo II de quien aprendiera Plotino sus ideas. Él habría sido el responsable de esa síntesis de platonismo, pitagorismo y judaísmo, que constituyó la principal corriente de pensamiento a finales del Imperio Romano. Sin embargo, Amelio (s.III), discípulo de Plotino, se encargó de refutar esa afirmación mostrando las diferencias entre ambas doctrinas.

La enseñanza de Numenio transcurrió en Antioquía, capital de Siria, y acusa influencias griegas, persas y judías; se trata de un monoteísmo panteísta que utiliza la idea de emanación: el dios Uno es la esencia misma, espiritual e inteligible, del universo. Las ideas que Plotino desarrolló en Roma con plena madurez

y coherencia, aparecen en Numenio en un estado más primario, y orientadas hacia la teología. Su filosofía es una metafísica del ser incorporeal que sigue la exposición cosmológica de Platón en el *Timeo*. Este texto establece la existencia de un Ser Supremo, el Uno, que es forma de formas, la esencia formal de las ideas; pues las ideas, en efecto, están compuestas con un contenido, mientras que el Uno es simple. Del Uno se engendra el Intelecto que contiene los inteligibles y éste a su vez engendra el Alma del Mundo, la cual produce la realidad natural. Esa tríada esencial del neoplatonismo –el Uno, el Intelecto y el Alma del Mundo– va a pasar íntegra a la filosofía musulmana medieval, la cual recibe y desarrolla la herencia del pensamiento tricotómico –que piensa las categorías asociadas de tres en tres, de tal modo que de cada una de ellas se puede pasar a las otras–. Por otra parte, también la trinidad cristiana –Padre, Hijo y Espíritu Santo– se construye a imitación de las tríadas filosóficas, y Agustín de Hipona (354-430), al aplicar el racionalismo neoplatónico a la teología cristiana, construye tríadas para interpretar la naturaleza creada.

Del mismo modo, la fijación de los atributos del Dios único ha comenzado entre estos filósofos. Siguiendo las indicaciones platónicas, Numenio establece que hay un único principio supremo que es perfectamente simple: *el Dios Primero, al existir en sí mismo, es simple... no es en modo alguno divisible*. Este ser eterno es conocido mediante la intelección, pues siendo incorporeal en su simplicidad es también inteligible; del mismo modo, el conocimiento del Bien es un movimiento que lleva de lo sensible a lo inteligible. En ese Dios Primero se identifican el Bien y el Uno como pura forma sin contenido material alguno; de él nacen los dioses Segundo y Tercero, ya asociados a la materia –en cuanto que la materia indica posibilidad y devenir–; éstos unifican la materia y son escindidos por ella en un proceso dialéctico. La misma materia emana del Uno en su Primera Hipóstasis, formando parte del *Nous* o Intelecto, y esa idea de una

composición universal de los seres por la materia, incluso en los entes más cercanos a la divinidad, forma parte del legado neoplatónico de Numenio en la teología medieval de la civilización musulmana.

El pensamiento descubre un ser permanente más allá de la mutación constante que acaece en los fenómenos sensibles; pero cuando profundiza en ese ámbito metafísico del ser eterno, llega a la conclusión de que éste es doble para salvar la absoluta inmutabilidad y perfección del primer principio. Aparece entonces una duplicidad: el Demiurgo imita el Bien y el Devenir imita al Demiurgo. A su vez el Demiurgo es doble con una parte de sí volcada en la inteligibilidad del Bien y la otra en la relación con el mundo sensible del Devenir. El mundo natural es por tanto un simulacro, el reflejo de un reflejo, la copia de una copia, lo que explica su imperfección e inestabilidad.

Por otra parte, esa metafísica viene a ser explicada mediante una alegoría que concede una mayor realidad al mundo sensible material. El Primer Dios, el modelo inteligible platónico, es el propietario de un campo –símbolo de la materia universal– y de las semillas de las plantas –símbolo de los inteligibles o formas de los objetos que están en la mente divina–; el Segundo Dios o Demiurgo ejecuta la plantación –lleva las formas al mundo material y las distribuye ordenadamente–; el Tercer Dios o Alma del Mundo representa la fructificación del campo, que es el devenir de los seres en el universo material. El símil biológico concede a la materia un valor de realidad y de hecho la materia ocupa lugares muy altos en la escala del ser, pues forma parte de la Segunda y Tercera divinidad. El Primer Dios, en cambio, está más allá de cualquier definición, siendo puramente inteligible. Este esquema metafísico resurgirá entre los filósofos medievales de la civilización islámica, que preferirán dar una explicación racional a los misterios de la fe.

El misticismo neoplatónico es también una herencia que será recibida en el ámbito cultural islámico; esta filosofía llama a hombres y mujeres a la vida espiritual, mediante la purificación, la contemplación y la visión estática. El alma se purifica de sus errores y pecados, para poder contemplar el mundo natural como un pálido reflejo de las ideas eternas, y acostumbándose poco a poco a la luz, llegar hasta la visión de la belleza en sí. Platón en *El Banquete* describe ese proceso como una ascensión del alma, impulsada por el amor a la belleza. El pecado es el olvido de su origen primero, en que cae el alma encerrada en el cuerpo material; se hace necesaria una conversión hacia el mundo superior, de modo que el alma se ponga en camino desde la multiforme experiencia sensible hacia los grados más altos de la comprensión de la realidad. Se trata de promover una ética centrada en los valores intelectuales del ser humano, elevándose hasta los conceptos más universales para entrar en comunidad con la existencia eterna. El fundamento de esa ética es una metafísica que subraya la trascendencia de la realidad divina, sin eliminar su inmanencia al mundo creado. De aquí surge la teoría emanatista, como una línea intermedia entre el panteísmo materialista estoico y la realización teísta de la filosofía en el cristianismo.

Si bien el neoplatonismo ejerce una influencia nada desdeñable sobre los filósofos cristianos, la teología cristiana rechazará toda explicación de la realidad que sea incompatible con el dogma y perseguirá cualquier desviación sospechosa. Orígenes (185/86-254), siendo el pensador más agudo entre los primeros cristianos, ha sido sospechoso de bordear el dogma teológico y sus escritos fueron expurgados —la mayor parte destruidos— por la ortodoxia a causa de sus tendencias neoplatónicas. Numenio impresionó a Orígenes, quien elaboró la teología dogmática especialmente en la doctrina de la Trinidad a partir de los conceptos triádicos de los neoplatónicos. A pesar de que la teología

cristiana procede a una simplificación de la metafísica emanatista, pues la creación del mundo por Dios a partir de la nada garantiza suficientemente su trascendencia frente al mundo material, en Orígenes hay una tendencia racionalista que le acerca a los postulados neoplatónicos. Así afirmará que toda la realidad creada –incluidos en ella los pecadores y los demonios–, vuelve al seno divino tras grandes sufrimientos por la lejanía respecto del Bien. Esa tendencia será fuertemente combatida por Agustín de Hipona y la ortodoxia católica, pues le priva al clero de uno de sus instrumentos favoritos de control de las conciencias, el miedo al castigo eterno.

Dios es el principio de toda la realidad; no hay un estadio pre-eterno en el cual él no sea principio. Hay una relación directa entre Dios y sus criaturas, por lo que se puede alcanzar una cierta comprensión de Dios a través del mundo visible y de las operaciones del intelecto humano: *Dios es participado por quienes tienen espíritu de Dios*. La función cosmológica de la metafísica es subordinada a la explicación de la salvación, la función soteriológica; en la explicación de la Trinidad, Orígenes sustituye la metafísica matemática de Platón por el esquema soteriológico de la salvación: el Padre es la Primera Hipóstasis o Persona de la Trinidad, creador del mundo; el Hijo, Segunda Persona, con funciones cosmológicas e intermediarias; el Espíritu Santo, la Tercera Persona, ejerce su acción sobre aquellos que se vuelven hacia los seres superiores y siguen los caminos de Jesucristo. La cosmología platónica se convierte en la sustentación metafísica de los dogmas cristianos, de modo que éstos alcanzan algún tipo de explicación racional.

La adopción de ese esquema conceptual para la explicación de las verdades teológicas, comienza una labor intelectual que fue continuada por los filósofos musulmanes, requiriendo un esfuerzo importante por encontrar una formulación metafísica compatible con la enseñanza coránica; pero durante los primeros

siglos del Islam, éstos jugaran con la ventaja de no tener que estar sometidos a una Iglesia dogmática, ni al integrismo religioso, y utilizarán el criterio de que la doctrina religiosa utiliza alegorías para enseñar la verdad al pueblo, verdad que se alcanza por la reflexión racional. La filosofía de Numenio ejerció una auténtica influencia en Oriente Medio; su enseñanza habría dejado una tradición neoplatónica independiente que se desarrolló en los límites de la civilización romana y fue continuada por la filosofía islámica. Esa corriente estableció en Harrán al norte de Siria una escuela que perduró hasta la conquista árabe, y que fue el único centro de estudios filosóficos que no se cristianizó al final del helenismo. Por eso recibió a la Academia platónica de Atenas cuando el emperador Justiniano la cerró en el 529; ésta permaneció al menos medio siglo entre los harranitas, antes de continuar su emigración hacia Persia. Ya bajo el Islam, los seguidores de la filosofía neoplatónica oriental fueron admitidos como una religión del libro bajo el nombre de “sabeos”, y sus enseñanzas constituyeron una de las vías por las que entró la filosofía en la civilización musulmana.

2.6. UNA FILOSOFÍA RELIGIOSA

El neoplatonismo jugó un papel primordial en la formación de la doctrina católica, así como en el desarrollo de las corrientes místicas durante la Edad Media cristiana. La idea de la inmanencia divina en los seres naturales conduce a un deseo de introspección para encontrar el mensaje divino que habita en el interior de la humanidad e interpretarlo mediante la conciencia personal. Agustín de Hipona, influido por el neoplatonismo, hablará del *Deus absconditus*, el Dios escondido en el alma humana, luz que ilumina su conocimiento de la realidad. La propuesta neoplatónica es presentar la contemplación de la esencia divina como el objetivo del ser humano, un camino místico de

carácter intelectualista, que tendrá una enorme influencia en la religiosidad de la Edad Media. Pero debemos diferenciar la propuesta cristiana, influida por la metafísica de Plotino y limitada a las verdades del dogma, del racionalismo filosófico musulmán proveniente del neoplatonismo oriental.

La vía mística pretende alcanzar un conocimiento directo de la esencia divina a través de la introspección de la vida interior por la conciencia. En términos neoplatónicos se entiende que a través de la vía mística, el Uno es cognoscible intuitivamente para el alma humana, pues es inmanente a ella. El Uno no es el resultado de una abstracción, como lo puede ser la unidad: no es así como se le puede conocer, pues está más allá de la intelección. En el sentido de que, del mismo modo que se puede contemplar lo inteligible cuando se ha eliminado lo sensible –lo que es propiamente la abstracción–, también se puede contemplar lo que es más esencial que lo inteligible, al eliminar a éste –lo que es una operación que está más allá de la abstracción, es una intuición–. Es una intuición que aparece cuando eliminamos lo inteligible, después de haber eliminado lo sensible por la abstracción. De ese modo, alcanzamos la visión de que todas las cosas pertenecen a una comunidad esencial de los seres en la existencia; pero al mismo tiempo eleva ese lazo de unión esencial al rango de realidad suprema, estableciendo una distancia eminente con las cosas mundanas particulares. Acceder a ella es alcanzar una visión esencial, trasfigurando la materialidad natural en un efecto de la perfección y la belleza divinas.

La ética se convierte en una mística de la ascensión del alma humana hasta la comprensión de la unidad esencial y su reintegración en ese medio divino. En el camino se ejercitan las virtudes cívicas y la purificación mediante ciertas prácticas ascéticas para romper el lazo que nos ata al mundo sensible de la materia. El ser humano debe huir del mundo material y asemejarse a Dios espiritual. El amor es el camino hacia el Uno,

pero el Uno no es amor, pues no es una voluntad; el amor nace de todo lo creado que tiende hacia su creador. El amor consiste en la búsqueda de lo Bello en sí, y ese amor al Bien conduce al misticismo. Es un misticismo intelectual y no psicológico, es decir, no tiene ritual; para alcanzar la comprensión de Dios utiliza las vías de la negación –el Uno no tiene los defectos observables en el mundo sensible–, de la analogía –el Uno es causa de las perfecciones visibles en los seres– y de la eminencia –el Uno posee en sumo grado esas perfecciones–. Ese conocimiento debe procurar el éxtasis que es una visión de la luz del Uno dentro de uno mismo, en el alma, y una contemplación del mundo natural desde el Principio. En esa situación extática desaparece la relación entre sujeto y objeto que caracteriza el conocimiento cotidiano de la realidad natural –podríamos compararla al sentimiento oceánico que permite al ser humano identificarse con la naturaleza suspendiendo las barreras del yo–. De esa manera el neoplatonismo se convierte en el antecedente de la exploración mística del alma humana, que tanta importancia tendrá en la cultura religiosa, cristiana e islámica; en ésta a través de los sufíes, los Hermanos de la Pureza y otras comunidades monacales y espirituales, como la escuela masarrí en al-Ándalus.

El Uno es un principio necesario que consiste en la tranquila autocontención y crea el mundo por la sobreabundancia de su ser. Esa creación no es voluntaria ni consciente; es un rebosar de la existencia, un desbordamiento de la potencia inmensa de la divinidad, una relación eterna del Uno divino consigo mismo, que determina la aparición de la realidad creada. No obstante esa afirmación radical de la trascendencia divina, los filósofos neoplatónicos se mantendrán en el paganismo, pues no renuncian a la inmanencia –no renuncian a la razón para abrazar la fe–, y su filosofar es un hacer compatibles dialécticamente esas dos interpretaciones del principio Absoluto, una trascendencia en la inmanencia. Su tríada platónica no es la Trinidad cristia-

na, pues no es una comunidad de personas, sino una jerarquía de niveles conceptuales en el mundo del espíritu; la existencia divina, la suprema razón no es una personalidad dotada de entendimiento y voluntad, como el Dios cristiano antropomorfo. Está más allá de esa imagen popular de la divinidad. Y esto lo rechaza el cristianismo, cuyo objetivo es una tarea imposible de mantener la unidad de creencias entre el pueblo y las élites, restañando las fisuras producidas en la sociedad por las diferencias de clase o estamento, las diferencias inducidas por la división del trabajo. Pero el racionalismo filosófico musulmán defenderá una visión intelectualista de la divinidad, mientras estuvo en su mano confrontar el integrismo religioso incrustado en la administración burocrática del Estado. Si es verdad que la deformación dogmática es propia de una burocracia rígida e inflexible en el ejercicio del poder estatal, esto no sucederá en el mundo islámico hasta el siglo XII, cinco siglos después de su fundación, y ocho siglos después que la Iglesia Católica fijara con dogmas los contenidos de la fe.

Según esa doctrina neoplatónica, la Primera Hipóstasis, el Uno, trasciende el concepto de ser que nos formamos a partir de los objetos, su característica es la simplicidad absoluta, pura existencia sin esencia inteligible; a partir del Uno que rebosa de realidad, se produce la Segunda Hipóstasis como una dualidad de Ser e Intelecto: del reposo del Uno se origina el Ser; de la contemplación del Uno, el Intelecto o *Nous*. Del mismo modo, se crea la Tercera Hipóstasis como Alma del Mundo, con dos partes, una superior orientada hacia arriba, hacia el Intelecto, y otra orientada hacia abajo, la naturaleza. La Naturaleza puede considerarse como una cuarta Hipóstasis, si bien se identifica con la parte inferior del Alma del Mundo.

El Uno es puro sujeto al que no se le pueden asignar los predicados, el Uno se conoce a sí mismo y se identifica con el Bien, de modo que se produzca la emanación del Intelecto y del

Ser; por tanto se le atribuyen esas perfecciones por analogía. La primera emanación, el Intelecto, es el Pensamiento o Espíritu, el *Nous*, nace como intuición o aprehensión inmediata del Uno por sí mismo; pero es una dualidad, pues es también Ser que emana del Uno, Ser que viene identificado con la materia, sustrato de la percepción sensible. La dualidad aparece también en la autocontemplación del Uno, como proceso en el que éste se desdobra, en sujeto contemplador y objeto contemplado; todo conocimiento requiere un objeto conocido por un sujeto. De la contemplación del Uno por el *Nous* se produce la multiplicidad, de ese modo el *Nous* contiene las ideas de clases e individuos y equivale al mundo de las ideas de la metafísica platónica; es imagen del Uno como la luna lo es del sol. Si el Uno es luz pura y divina que se expande por el universo, el *Nous* es el diamante que difracta la luz en los colores del arco iris. Con el *Nous* aparece la multiplicidad, aun siendo eterno e intemporal, y el *Nous* es como un foco que expande la luz originada en el Uno; esa luz que se va perdiendo en la oscuridad de la materia, llegando hasta lo más ínfimo del Universo, es el Alma del Mundo. Como en un juego de espejos que reflejan la luz recibida de otro espejo, el Alma del Mundo es una imagen del *Nous* y a su vez reproduce una imagen suya en la Naturaleza. En cierto sentido, el *Nous* también equivale al Demiurgo que en el *Timeo* platónico modela la materia fijándose en las ideas para crear el mundo; pero más precisamente, Demiurgo es el Alma del Mundo que plasma los objetos en la Naturaleza.

Al constituir el Alma del Mundo, las significaciones inteligibles del *Nous* se hacen temporales y aparece la infinidad de almas particulares. Ese Alma tiene una doble naturaleza, una superior intelectual y otra inferior sensitiva, de ese modo, produce el mundo corpóreo y ordena el universo. Los niveles inferiores se producen por contemplación de los superiores y no implican una caída desde el mundo superior al inferior, sino un debilitarse

la existencia, un difuminarse la realidad, un disolverse la luz en el infinito.

Esa metáfora de la luz utilizada por Plotino tiene el objetivo muy preciso de quitarle realidad a la materia, y será recogida por Agustín de Hipona y la teología católica posterior. La materia es identificada con el mal, pero no es más que una ilusión humana. El mal no existe como tal, ni por tanto la materia, puesto que el mundo es espíritu. El mal es la pérdida de realidad que se produce en la expansión del ser en la naturaleza; es por tanto no existencia, carencia de ser, lejanía respecto la fuente productora de realidad, ausencia respecto del Bien. Pero todo ser hasta el más ínfimo y perdido en la materialidad, es decir en la nada, participa del Uno. El argumento pasará a la teología católica para salvar el problema de la teodicea, es decir, la explicación del mal en el mundo. Dios es Bueno, perfección infinita, y omnipotente, creador de toda la realidad; esa esencia divina es contradictoria con la existencia del mal en el mundo: un Dios bueno no puede haber creado el mal; por tanto el mal no existe. El mismo argumento será utilizado de forma invertida por los ilustrados del siglo XVIII para mostrar la inconsistencia del concepto cristiano de Dios, cuando la crítica racional haga imposible ocultar la existencia del mal en el mundo.

Y aquí encontramos la principal diferencia entre Plotino y Numenio, pues éste último hacía nacer la materia de la Segunda Hipóstasis, y si bien eso podría interpretarse como la imperfección o carencia de ser que comenzaría ya aquí, en la primera separación con respecto del Uno, no fue esa la idea que tuvieron los racionalistas musulmanes o judíos, que elaboraron sus doctrinas en el mundo islámico. En el neoplatonismo oriental no se produce la identificación de la materia con el mal, sino que por influencia del aristotelismo se considera la materia como realidad universal y eterna, sustrato y posibilidad del ser, lo que dará pie

a una mejor consideración de los problemas del conocimiento natural. La materia es un nombre para designar el movimiento eterno de la realidad sensible, afirmando su realidad infinita e indeleble. Un concepto para subrayar el carácter procesual de los acontecimientos cósmicos, regulados por leyes inexorables y perfectamente racionales.

El problema que debe resolver esa metafísica consiste en la relación entre esa trascendencia del Uno y la multiplicidad de los seres finitos; para ello necesita establecer una serie de mediadores que hacen posible el tránsito desde la simplicidad absoluta de Dios hasta la complejidad del mundo sensible. Esa mediación viene dada en las religiones monoteístas por la creencia en los ángeles, identificados bien con las inteligencias puras sin mezcla de materia de la metafísica cristiana, bien con las inteligencias cósmicas de la filosofía árabe. En Oriente la metafísica neoplatónica se fusionó con la concepción cosmológica de Aristóteles y la teoría geocéntrica de la astronomía científica, para constituir la visión del mundo de las élites del mundo islámico. Como se ha señalado ya, esta cosmología pasará íntegra a los filósofos musulmanes y se verá reproducida por la filosofía de al-Farabi (872-950) o Avicena (980-1037) en su elaboración de los conceptos fundamentales de la física medieval.

Es en ese sentido que los filósofos musulmanes abrazan el racionalismo, frente al irracionalismo de fondo que subyace a la teología cristiana. El análisis racional afirma la eternidad de la materia y del mundo creado, pues no se admite que pueda venir algo a partir de la nada: de la nada, nada se hace.⁹ De ahí nace la necesi-

9. Por eso Ernst Bloch ha podido afirmar que la metafísica medieval musulmana es el antecedente del materialismo dialéctico, es decir, un materialismo que sirve de fundamento a la exploración científica de la naturaleza sin perder el horizonte de los ideales racionales que constituyen la esencia del ser humano. Cf. *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1964.

dad de explicar la realidad por emanación: la realidad cósmica se origina en la sobreabundancia de la existencia divina, que rebosa realidad para formar el mundo; la razón defiende la inmanencia: el Uno es una interpretación intelectual de la realidad: la unidad de todo el cosmos en el ser constitutivo de toda existencia, la esencia de toda realidad no está en el más allá, sino en todas las cosas. La eternidad de la divinidad hace eterna la materia que nace de ella. Pero antes de meternos de lleno en esa comprensión cosmológica, veamos cómo se produjo el cambio en el modo de producción que trajo el feudalismo como orden social de la Edad Media.

3. LAS RAÍCES POLÍTICO-SOCIALES DEL ISLAM: EL ORDEN SOCIAL DEL FEUDALISMO

El neoplatonismo fue una síntesis de todas las escuelas del helenismo: platonismo, aristotelismo, estoicismo, neopitagorismo, gnosis, hermetismo más misterios y doctrinas soteriológicas. Esa síntesis acompaña a una crisis profunda del Imperio Romano, que dará origen a la instauración del cristianismo. En el orden económico, la solución de la crisis fue una transformación de las relaciones de producción entre las clases sociales, que instauró el feudalismo sustituyendo la fuerza de trabajo esclava por los siervos. Al mismo tiempo, en el terreno cultural se sustituyó la filosofía –como sistema de ideas dominante del sistema de clases esclavista en la Antigüedad– por la teología –ideología dominante del feudalismo–. La nueva forma de pensar, que acompañó a la instauración y desarrollo del sistema feudal, tuvo un carácter religioso: consistió en establecer un sistema de control sobre la conciencia de los fieles, fundándose en los ritos religiosos –que reúnen al pueblo en torno a la fe–, en los sacramentos –que mo-

delan la personalidad individual–, y una escatología –que refuerza la ansiedad por la salvación a través de la creencia en la vida futura del alma–. De ese modo, a través de la religión católica, la conciencia personal queda prisionera de las intenciones del clero eclesiástico, y en última instancia de las directrices del poder político que homogeneizan la sociedad y trazan su destino político.

Esa ‘*revolución cristiana*’ conlleva una transformación de la conciencia personal, que viene prefigurada por la utopía platónica de la república gobernada por los sabios. Para hacer efectiva esa utopía se requiere una conciencia cuya máxima aspiración consista en alcanzar un comportamiento moral adecuado a la función que debe desempeñar en el orden social. El fracaso de Platón a la hora de realizar sus ideas en la práctica, planteó la necesidad de una preparación de las masas que fue madurando a lo largo de los siglos. Al final del mundo antiguo, el cristianismo proporcionó la ideología y las instituciones para la continuidad del proyecto de organización clasista de la sociedad. Eso quiere decir también que la transcendencia del mundo espiritual constituye el eje en el sistema de ideas que acompaña a esa solución política que se apoya en la fe religiosa. Sustentar el poder estatal en la formulación religiosa de las cuestiones ideológicas, exigía dar un carácter sagrado a los ideales y los valores que fundan el orden social; o dicho de otro modo, asentar el dominio de la clase superior a través de orientar las intenciones de las clases populares hacia los valores espirituales –moralidad, intelectualismo, armonía–, consiguiendo el consenso acerca del orden social establecido.

Los dos parámetros que producen la cohesión social son la coacción política del Estado, que corrige las conductas desviadas, y el consenso moral conseguido por la Iglesia, cuya misión es promover las conductas adecuadas para sostener el orden social. Dicho en términos religiosos, el culto de *dulía*, que establece el miedo –el temor a Dios y al castigo eterno– como

principio rector de la conciencia, y el culto de *latría*, que mueve la conducta por el amor al Bien Supremo, a Dios. Agustín de Hipona (354-430), en su exposición de la *Ciudad de Dios*, presentó esos dos estadios de la formación social como dos sociedades distintas conviviendo en el mismo mundo terrenal, la Ciudad del Hombre y la Ciudad de Dios.

Cuanto mayor sea el éxito de la Iglesia en su función moralizadora, menos será necesario recurrir a la imposición política del orden social. De ese modo, se asegura la coordinación entre las instancias sociales a partir de la conciencia moral de los sujetos que las forman, y la sociedad puede funcionar sin especiales conflictos internos. Pero esa forma de dominación exige una completa aceptación de la fe dogmática que la Iglesia Católica defiende; esto es muy evidente en la filosofía de Agustín y los problemas que necesita resolver. En primer lugar, esa fe dogmática no es racional, no sólo porque exige una creencia injustificada que da una voltereta mortal por encima del raciocinio lógico, sino sobre todo porque, como se ha señalado, la razón es desde su mismo origen duda, discrepancia, debate, dialéctica. Por mucho que se empeñe Agustín en demostrar la plausibilidad racional de los contenidos de la fe, carece de pruebas para sus afirmaciones. En segundo lugar, porque esa fe no basta para sujetar las ambiciones de los hombres, que entrarán en conflicto permanentemente a lo largo de la historia del cristianismo. Tanto los conflictos de clase, como la búsqueda de una mayor racionalidad en el orden social y espiritual, se manifestarán a través de las herejías, permanentemente renacidas y duramente reprimidas por el poder eclesial a lo largo de la Edad Media.

Para resolver los problemas fundamentales de la filosofía, el cristianismo no necesita elaborar una metafísica complicada; no la necesita, ya que para convencer utiliza el poder estatal y la represión violenta de la herejía. Combina con más o menos habilidad el consenso y la coacción, la buena fe y la represión.

Gracias a ello, puede justificar la trascendencia divina sin recurrir a intrincadas especulaciones metafísicas: Dios crea el mundo de la nada y lo dirige con su sabiduría, es la Causa de toda realidad, que no se confunde con su efecto, es Suprema Sabiduría que se revela al ser humano a través de su Iglesia. Dicho de otro modo: el cristianismo no necesita convencer mediante largas y tediosas demostraciones filosóficas: se vale de la fe, crea la confianza de la gente en el sistema social que representa, o amenaza con el castigo eterno a quien no cree –y con el castigo corporal también–. De ese modo, aparece un nuevo consenso, un nuevo pacto entre el poder político de las élites dominantes, a cuyo servicio se encuentra la religión, y el pueblo llano trabajador que forma la clase subalterna. El objetivo de la Iglesia Católica será mantener una homogeneidad de pensamiento entre las distintas clases a través del dogma. Y ese dogma, interpretado y controlado por la jerarquía eclesiástica, estará protegido mediante la represión violenta. La trascendencia metafísica, como símbolo del orden social, implica jerarquía y poder político, el mensaje divino interpretado por la jerarquía e impuesto por la represión estatal al servicio del dogma.

El cristianismo en su expansión por el mundo antiguo realizará una función de divulgación del platonismo entre las masas del Bajo Imperio Romano, y esa será una meritoria labor de elevación espiritual del pueblo llano. Pero cuando en el siglo IV se convierte en una religión estatal –y en el Imperio de Occidente la jerarquía eclesiástica se constituye en el Estado mismo–, su papel histórico cambia radicalmente, imponiendo violentamente su doctrina. Para evitar las discrepancias internas entre los súbditos de ese Estado, la Iglesia Cristiana recurre al dogma, como creencia compartida por toda la cristiandad que unifica las diferentes clases sociales. La fe sustituye a la razón, la trascendencia a la immanencia. De ese modo, a través de los símbolos cristianos se vulgarizan los contenidos platónicos de forma sesgada, se difun-

den los valores espirituales entre las masas como algo inalcanzable, y se preparan los espíritus para una educación moral de carácter servil. La simbología cristiana tiene como objetivo modelar los sentimientos de las gentes, constituidos como motivaciones fundamentales de su acción moral por encima de la razón.

Por otra parte, Gramsci ha subrayado que el objetivo fundamental de la Iglesia cristiana es mantener la unidad de culto dentro de la sociedad, evitando que la ideología de la clase dominante se distancie de los sentimientos de la clase subalterna. En cierto modo, la estrategia cristiana es plausible, y ha tenido un éxito notable en ciertos aspectos; pero no es posible equiparar las creencias y la conciencia de la clase subalterna a las de la clase dominante sin algún grado de falsificación de los ideales y los valores. Ahí radica la enorme ambigüedad del mensaje cristiano: ¿qué igualdad o fraternidad puede haber dentro de una sociedad escindida en clases? Inmediatamente, desde el mismo momento en que la Iglesia accedió al poder estatal, nacieron dos cristianismos, el de la jerarquía y el de la plebe –y comenzaron las persecuciones de las herejías–. La revolución cristiana quiso unificar a todo el género humano en una fraternidad universal, pero para ello tenía que haber acabado con las clases sociales.

El mayor mérito del cristianismo es haber llevado la civilización al norte de Europa, pues el pensamiento racional todavía no había penetrado en Europa aparte de Grecia y el sur de Italia, y apenas había arañado la cultura de las élites gobernantes romanas. Un nivel más atrasado del desarrollo de las fuerzas productivas, explica el éxito europeo del catolicismo romano o la ortodoxia griega. Pero difícilmente podía resultar aceptable la actitud cristiana en Oriente y norte de África, y ese el secreto del triunfo del Islam. La solución que dio el Islam a ese problema –el del estatus de la filosofía racionalista y la investigación científica dentro de la cultura de una sociedad unida por lazos de religión–, en el medio cultural de Oriente Medio desarrollado y

científico, se parece a la propuesta estoica de Panecio a las élites del Imperio Romano: la filosofía como ideología de la clase dominante, que promueve la religión para el pueblo con el objetivo de facilitar el gobierno. Esto sirvió para continuar el pensamiento racional en la Edad Media durante cinco siglos, hasta que los problemas internos de la civilización musulmana hicieron estallar esa posibilidad. Fue entonces, y no antes, cuando la antorcha del saber pasó a la cultura europea.

3.1. EL TRASFONDO ECONÓMICO DEL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO

Según una tesis defendida por Max Weber, la decadencia del modo de producción antiguo, se debió al agotamiento paulatino de las riquezas naturales, la pérdida de fertilidad del suelo, los cada vez más bajos rendimientos en las extracciones minerales, el agotamiento de recursos pesqueros y forestales, etc.; pero especialmente el modo de producción esclavista entró en crisis cuando se agotaron los esclavos, que eran producto de las guerras de conquista romana. Los miembros de la clase explotada no se reproducían porque su estado de degradación se lo impedía, y era necesario mantener la población de trabajo esclavo a base de guerras y ataques punitivos. Pero el Imperio comenzó a estancarse y retroceder desde el siglo tercero por el empuje de los pueblos bárbaros no sometidos al poder imperial. De ahí que la producción basada en la fuerza de trabajo esclava tuviera que ser sustituida por nuevas relaciones de producción. La desaparición de la esclavitud fue, pues, un elemento necesario del nuevo orden social feudal; los esclavos fueron sustituidos por los siervos de la gleba en la transición hacia el nuevo modo de producción. Y fue ese un factor que favoreció el auge y la victoria del cristianismo, pues puso una remodelación de las costumbres y las

instituciones, para adecuarlas a la nueva situación económica que dio origen al feudalismo –lo que exigía una nueva forma de pensar–.¹⁰

Ya desde los siglos II y III se introducen formas de propiedad de la tierra que sustituían el esclavismo. Se refuerza la función económica de las grandes haciendas, que arriendan las tierras a los colonos y que se hacen autosuficientes con artesanos que producen lo necesario para la vida diaria. Sustituyendo a los esclavos de los latifundios, esos colonos darán origen a los siervos de la gleba del sistema feudal. Con el final de la economía esclavista se hunde la vida de las ciudades –se ha descrito las ciudades del Imperio Romano como ‘colonias de zánganos’ que parasitaban el trabajo esclavo–. La crisis del endeudamiento privado deprime la actividad económica, las asociaciones gremiales se burocratizan y son asimiladas por la administración, se rompe la autonomía municipal y las ciudades son supervisadas por funcionarios del Estado –se ha dicho también que el Imperio Romano fue una federación de ciudades autónomas y su hundimiento está relacionado con la pérdida de ese carácter urbano–. En el siglo III el ejército deja de ser fiable y se producen las primeras oleadas de invasiones germánicas, las ciudades se despueblan y el centro de gravedad de la vida social se desplaza al campo. En una larga transición de dos siglos Europa queda sometida al nuevo orden feudal.

10. Max Weber, en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1980, 3ª edición revisada. Dentro de este mismo volumen, E.M. Staerman, “La caída del régimen esclavista”, ha señalado que la clase subalterna mantenía una lucha sorda que hacía ineficiente el esclavismo, lo que constituye un factor añadido a las causas señaladas.

3.2. EL IMPERIO SE HACE CRISTIANO

El cristianismo en su adaptación al helenismo moderó el ímpetu revolucionario del judaísmo mesiánico que profesó Jesús, por lo que un sector decisivo del movimiento cristiano funcionó en la práctica como un partido reformista.¹¹ Precisamente por eso, el cristianismo fue una religión ampliamente extendida de la que participaban al lado de los proletarios romanos, una parte significativa de las clases medias, especialmente en las regiones subordinadas a la dominación romana, y seguramente también numerosos grupos de esclavos. En el siglo III importantes sectores de la administración y la aristocracia romana se convirtieron al cristianismo¹², lo que muestra toda la ambigüedad de esta religión como instrumento para la reconciliación entre las clases sociales. Los Padres de la Iglesia recomendaban obediencia y resignación a los esclavos, lo cual no es la mejor receta para llevar a cabo una lucha necesaria para la emancipación de la clase subalterna. Pero la dignificación la persona humana –incluso en las situaciones más degradadas de existencia como la esclavitud: Cristo murió en la cruz–, era un mensaje del Evangelio que debió ser atractivo para las clases más desfavorecidas. Y eso hizo del cristianismo una ideología revolucionaria por su mensaje ético y moral, si bien pacifista y moderada desde el punto de vista político; su triunfo en el IV acompañó la organización de un nuevo de producción económica: el feudalismo. Esa coincidencia temporal no puede ser fruto de un mero azar.

El cristianismo primitivo se desarrolló entre las capas urbanas de la sociedad romana. Fue durante la crisis del siglo III

11. Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, siglo XXI, 1984.

12. J.M. Blázquez, en AA.VV. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, cap.XIV, Madrid, Cátedra, 1995.

cuando se convirtió en religión masiva entre los campesinos de Oriente, a causa de los movimientos de anacoretas y monjes que proliferaron en Egipto y Siria. El monacato es un movimiento de rechazo a la Iglesia oficial vinculada al poder político; se trata de un fenómeno de masas en el mundo rural, que representa la protesta social transformada en un movimiento religioso. Los anacoretas son individuos solitarios que se enfrentan al diablo en el desierto, como hizo Jesús según el Evangelio, ganando así la santidad. En muchos casos se trata de individuos huidos o en rebeldía social, que intentan escapar del servicio militar o no quieren pagar impuestos, incluso gente que ha cometido crímenes. Pero en la imaginación popular la aparición de ese hombre santo que vive por fuera del templo sagrado, significó el final de la religión clásica. Posteriormente, Pacomio (287-346), Antonio (251-356) y Basilio (329-379), reunieron a esos hombres en comunidades de trabajo y oración bajo reglas de convivencia comunitaria, y los monasterios adquirieron grandes propiedades transformándose en unidades de producción económica ya propiamente feudal. En Occidente el monacato comenzó con Prisciliano (340-385) en Hispania y Martín de Tours (316-397) en la Galia, jugando el papel de conversión de las masas campesinas en el IV, y más tarde se desarrolló como institución feudal en el momento de la descomposición de la sociedad romana por las invasiones bárbaras.

Al mismo tiempo que se desarrolla la crisis de la economía esclavista y la decadencia política del imperialismo romano a lo largo del IV, se crean las fuerzas que harán posible el cambio en el modo de producción y la organización de nuevas relaciones sociales. La administración romana es sustituida por la organización eclesiástica y el Estado imperial cede su lugar a la Iglesia Católica. Más tarde en el V, las invasiones de los pueblos germánicos acabaron definitivamente con la organización imperial en

Europa y aceleraron un proceso de feudalización que ya había comenzado en los siglos anteriores. La crisis económica y social llevará al retroceso de las ciudades, a la pérdida del comercio y la industria, y a una fractura del Estado burocrático que se quiere evitar mediante la nueva religión.

En el 313 Constantino legaliza las instituciones cristianas; el mismo emperador desarrolló una labor legislativa que habría de dejar fuera de juego al modo de producción esclavista; sus decretos fueron decisivos para el desarrollo de la nueva economía fundada en el latifundio autosuficiente, que eliminaba la preeminencia de la vida urbana.¹³ Al mismo tiempo, Eusebio de Cesarea (265-339) desarrolla una nueva filosofía política –o más bien una teología política: el *césaro-papismo*–, de modo que la religión pasa a ser un instrumento de legitimación del poder estatal. Constantino funda una monarquía cuya legitimidad reside en el derecho divino, es el representante de Dios en la tierra; el cristianismo se convierte en el soporte del poder imperial y la Iglesia en un instrumento de la política estatal. A partir de ese momento, comienzan las persecuciones de los paganos y los herejes; la estructura de la dominación se mantiene, aunque cambia la ideología de los dominadores. En realidad, el principal beneficiado de esa trasmutación no fue el cristianismo, sino el Estado que se vio reforzado tanto en Roma como en Constantinopla –la ciudad fundada por Constantino que luego tomó el nombre de Bizancio–.

A través de los acontecimientos de los siglos IV y V la estructura institucional de la Iglesia sustituyó a la administración imperial en la organización de las relaciones sociales dentro del ámbito mediterráneo. Los obispos, como jefes de las comunida-

13. E.M. Staerman, "La caída del régimen esclavista", en AA.VV., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, 1980, 3ª edición revisada.

des cristianas, pasan a constituir la dirección de las ciudades: un personaje polivalente, a la vez sacerdote, político, retórico, jurista y juez. Son reclutados entre las antiguas clases aristocráticas urbanas, que consiguen gracias al cristianismo reforzar su papel político y su influencia en el nuevo orden social –Juan Crisóstomo (347-407), Gregorio Nacianceno (329-389) y Basilio de Nisa (330.379), los Padres Capadocios son un buen ejemplo de ello-. Son la guía de la clase dirigente local y defensores de las clases subalternas; independientes unos de otros, son mediadores entre el poder central de la administración imperial y el poder local de la ciudad autónoma; la elección se hace mediante un proceso democrático en el que participa el pueblo y los clérigos. Pero en el proceso de construcción de esa estructura institucional las comunidades cristianas se jerarquizaron, perdiendo sus rasgos más democráticos, y acumularon riqueza que quedó en manos de los obispos, eliminando los aspectos comunistas del mensaje primitivo. En los siglos siguientes la Iglesia Católica convertirá Europa occidental en una civilización teocrática, donde el papa detentará la autoridad suprema.

3.3. EL CRISTIANISMO COMO FACTOR IDEOLÓGICO DEL CAMBIO SOCIAL

El cristianismo pudo aliarse al poder político por su ambigüedad constitutiva: por un lado, se trataba de un movimiento pacifista que acepta el orden social, y en los escritos de los primeros cristianos encontramos llamamientos a la obediencia y la resignación; los Padres de la Iglesia sacralizan el poder político en sus escritos. Por otro, es una religión popular destinada a los más pobres, donde la predicación de la mansedumbre aparece junto a la crítica de la riqueza y el poder político. Esa ambivalencia sirve para contemporizar con el orden social injusto esclavista de

la civilización mediterránea y más tarde para construir un orden clasista feudal; frente al sufrimiento y los dolores de este mundo ofrece un consuelo espiritual: la vida eterna en Dios. Se debe desenmascarar esa ambigüedad: la función social de la religión como ideología al servicio de la clase dominante; especialmente notable es el papel ideológico de la Iglesia Cristiana –Católica u Ortodoxa– en el feudalismo, al justificar la dominación clasista; y posteriormente una papel extremadamente reaccionario desde finales de la época feudal.

Esa ambivalencia ideológica del cristianismo está reconocida expresamente: se trata de la doble legalidad que rige los destinos humanos. Según Clemente de Alejandría, la ley que organiza el orden social justifica la propiedad y la distribución desigual de la riqueza; el que se atiene a ella es justo, sin pertenecer a la comunidad de los santos; pero la ley de Cristo promueve la desposesión de los bienes de este mundo y la donación de las riquezas por amor a Dios y al prójimo. Hay por tanto dos formas de ser cristiano y cada cual debe elegir la que le corresponde, una imperfecta, los que se atienen a la ley humana y están apegados a las cosas de este mundo, y otra perfecta, los que siguen la ley divina y buscan la vida espiritual en la unión con Dios. De ese modo, al mismo tiempo que el cristianismo se identifica con las aspiraciones y formas de vida de la clase subalterna mediante la glorificación de la pobreza, da validez al orden social vigente fundado en una distribución de la riqueza en función del mérito social; sólo aspira a iniciar un camino de educación de la clase dominante en los valores de la solidaridad social, la caridad fraterna, de modo que aprenda a valorar negativamente las riquezas.

La insuficiencia de la revolución cristiana consistió en no abolir las relaciones de dominación entre las clases. Los Padres de la Iglesia se acomodaron al Estado y hacia el año 300 Lactancio prepara el acceso de los cristianos al poder político,

reinterpretando en clave cristiana la moral racional inscrita en la naturaleza humana según los estoicos. El Decálogo hebreo es el equivalente al derecho natural estoico que orla las leyes romanas con una retórica de la igualdad y la libertad naturales del ser humano. El papel ideológico del estoicismo será ahora asumido por la teología cristiana, en un proceso que conducirá a la organización teocrática de la sociedad. Como ejemplo de adaptación de la moral cristiana a las tareas políticas, encontramos la aceptación del servicio militar. Los primeros fieles rechazaron la milicia por violar los mandamientos morales que prohíben el homicidio, haciendo objeción de conciencia; a partir de la inserción de la estructuras eclesiales en el Estado imperial, el ejercicio de la guerra será reconocido como una ocupación legítima de defensa de la comunidad creyente.

Sin embargo, otra corriente dentro de los cristianos rechaza como falsa esa justificación de Clemente: no puede haber una doble ética y una doble ley –se trata de un dualismo que embota la fuerza revolucionaria del mensaje cristiano–; el uso de los bienes ha de ser común a todos, la posesión de bienes privados es un delito. Basilio de Cesarea, seguido por Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, dentro del grupo de intelectuales de Antioquía y Constantinopla, resalta la carga social del mensaje evangélico. Los bienes pertenecen a todos, pues todos tenemos la misma naturaleza, y la riqueza es una apropiación de bienes públicos, un culto a lo inútil y al engaño, produce insatisfacción, tristeza e infelicidad. Hay una sola ley inscrita por Dios en la naturaleza humana, que es el goce colectivo de los bienes naturales; el ataque a la propiedad privada es directo: Juan Crisóstomo llega a afirmar que la riqueza es fruto del robo, origen de la guerra, no es buena para nada; la riqueza sólo es un bien cuando lleva en sí el mecanismo de la donación. Bajo esa inspiración el feudalismo reconocerá un doble derecho de propiedad: el derecho campesino de uso de la tierra para obtener los frutos de su trabajo, y

el derecho de usufructo del señor feudal, que es un servidor de la comunidad en su papel de administrador y guerrero con las retribuciones correspondientes. Además el sistema multiplicará los bienes comunales de apropiación colectiva con titularidad pública.

Pero esa revolución tiene un carácter eminentemente moral: consiste en el control de la conciencia por las instituciones religiosas. En el terreno político sostiene una ingenuidad engañosa: si bien acompaña al final de la esclavitud como modo de producción del mundo antiguo, fía la consecución de sus objetivos utópicos a la buena voluntad de las gentes, dejando intactas las estructuras de clases en la división funcional del trabajo; se trata de una revolución a medias, una revolución pasiva. Pero no puede dejar de observarse, que en la interpretación de la historia como desarrollo de las fuerzas productivas, el feudalismo es una etapa en esa evolución. El cristianismo y posteriormente el islamismo, como ideologías religiosas del modo de producción feudal, han jugado un papel clave en la socialización de la humanidad moderna, instaurando entre las masas importantes principios morales. En la predicación monoteísta, y a través de los símbolos e instituciones de las Iglesias Cristianas y el Islam, se ha hecho popular la ética platónica: *‘es más infeliz el que comete una injusticia que el que la padece’*. A lo que se debe añadir que la radicalidad del mensaje utópico de los primeros creyentes no ha sido olvidada entre sus continuadores a lo largo de los siglos. En el siglo IV, Basilio cita a Platón: *‘si cada uno tomase sólo lo que le sirve para sus necesidades y dejase lo restante para el que lo necesita, ninguno se haría rico, ninguno se haría pobre, nadie estaría en la miseria’*.

Tal vez por haber sido causa coadyuvante de la formación del feudalismo, se pueda hablar de la expansión del cristianismo primitivo como un modelo de transformación social, en el que una moral revolucionaria eleva a la clase subalterna hasta constituirse en el sujeto de la historia. La afinidad del cristianismo

con las clases subalternas del Imperio Romano es indudable, y se manifiesta especialmente en su mensaje comunista y dignificador de la persona humana, frente a las relaciones sociales degradantes, como la esclavitud y las costumbres licenciosas. Los valores comunistas –rechazo de la riqueza y la propiedad privada, democracia de base participativa e igualitarismo radical entre los hombres, sociedad fundada en la personalidad moral consciente y crítica del Estado como organización de la violencia, etc.– están hondamente enraizados en el cristianismo, como se manifiesta en el *Evangelio* y en la organización de las comunidades cristianas primitivas, de la que ya hemos hablado; lo mismo puede comprobarse con una lectura de la *Utopía* de Tomas Moro, santo mártir de la Iglesia Católica en el siglo XVI. Además después del Renacimiento las sectas protestantes en ruptura con la Iglesia de Roma serán el fermento de la revolución burguesa. Lo más asombroso es que esos valores se truequen en sus contrarios en la práctica de las Iglesias Cristianas y de tantos individuos que se llaman nominalmente cristianos. En esa falsa conciencia podemos descubrir el significado de la palabra ‘*ideología*’.

La discusión del carácter del cristianismo que hemos seguido aquí, puede rendirnos un balance ambiguo: como movimiento político sólo fue revolucionario en su etapa nacionalista israelita de confrontación con la dominación romana, como aspiración utópica al Reino de Dios. Destruída la Comunidad de Jerusalén constituyó un movimiento religioso con una nueva moral, fundada en el amor al prójimo, pero incapaz de transformar las estructuras sociales injustas. Por eso pasó a jugar un papel cada vez más conservador de aceptación del orden social clasista, lo cual se hizo evidente cuando la Iglesia Católica se fusionó con el Estado romano. Sin duda, al ofrecer una satisfacción vicaria en el otro mundo, la moral cristiana y los símbolos religiosos del cristianismo tienden a hacer más llevadera la opresión social y excluyen la resistencia ante la dominación. En ese sentido es el

'opio del pueblo, las flores que disimulan las cadenas' –en expresión de Karl Marx–. Al mismo tiempo, en el núcleo de la doctrina siguen presentes los valores comunistas y democráticos, aunque en un mundo espiritual de ideales; por eso, el cristianismo ha supuesto un avance moral y una toma de conciencia para las clases subalternas, pues insiste en la sociabilidad humana y en la cooperación entre los seres humanos. Es cierto, que propone una vida ilusoria en el más allá que confunde a los creyentes; pero también es cierto que un cristianismo auténtico puede proporcionar una conciencia ética al ser humano, convencido del amor al prójimo, y haciendo suya la tesis clásica de la ética racional: *'quien es tirano consigo mismo es tirano también con los demás'*. Y en ese sentido su moral es revolucionaria en el sentido de la tesis de Marx que afirma que *'el resultado de la historia es la humanidad socializada'*; el movimiento cristiano ha supuesto un paso importante en esa dirección. Sólo que ese cristianismo auténtico será necesariamente herético.

El Islam bebe de las fuentes cristianas y de su moral revolucionaria –Juan Damasceno lo calificará de herejía del cristianismo–. Por eso, puede entenderse como una expansión de esa revolución cristiana hacia Oriente, que jugará un papel importante en el desarrollo científico y cultural durante el Medievo. Será esa herejía que rompiendo el poder de la Iglesia sobre las conciencias de las gentes, proporcione una moral superior a la cristiana, más tolerante y adecuada a las necesidades culturales de las zonas orientales del Mediterráneo, más desarrolladas que las europeas. Al menos en sus primeros siglos de existencia y hasta la reacción integrista del siglo XII, el Islam será la civilización científica y filosófica más avanzada de la época. Por eso, a menos que pensemos que la humanidad se reduce a Europa, o que el desarrollo filosófico se limite a lo que pensaron gentes europeas, la Edad Media no puede ser vista como una etapa oscurantista, según nos ha querido mostrar la historiografía moderna, sino

como una fase en la que se producen importantes innovaciones y desarrollos culturales. Y gran parte del ámbito mediterráneo se vinculará a la cultura musulmana, como medio para mantenerse en contacto con la civilización más avanzada de su tiempo, la que se desarrolló en Oriente Medio.

3.4. LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESTADO TEOCRÁTICO CONTRA LAS HEREJÍAS

La civilización cristiana se funda en el refuerzo de la conciencia personal a través de la educación en los valores sociales y el apoyo moral de la institución religiosa. El objetivo de los sacramentos y las ceremonias litúrgicas es, primero, la formación de una personalidad capaz de tomar decisiones morales adecuadas para la vida social; pero además, el seguimiento y el control de la conciencia por la Iglesia y sus ministros, sirve para armonizar las relaciones personales con la comunidad, evitando desviaciones que puedan generar conflictos y rupturas de la convivencia. En la interiorización de una personalidad divina y trascendente, el individuo es puesto delante de los valores e ideales sociales, a los que tiene que responder de manera positiva, aceptándolos y practicándolos; mediante el llamado a la oración, es interpelado a realizar un diálogo interior por el que su conciencia se identifica con los principios morales vigentes en su medio social; en la revisión periódica de su conducta mediante el examen de conciencia, el cristiano aprende a conocerse para adecuar su conducta a los valores morales; la codificación de los preceptos y las normas morales por las instituciones eclesíásticas, facilita a los fieles la respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? Por otra parte la burocratización de la jerarquía eclesíástica y la administración de la gracia divina a los fieles, que permite la salvación mediante los sacramentos, tiene por objetivo evitar incoherencias y contradicciones para facilitar la construcción de un orden

social racional y armonioso, fundado en la conciencia moral de los ciudadanos.

El objetivo del magisterio de la Iglesia consiste, por principio, en establecer una sociedad fundada en el consenso y la cooperación voluntaria entre los ciudadanos, conseguida mediante la persuasión; se quiere eliminar así la coacción política, el conflicto y la explotación entre los seres humanos. La máxima que rige la moral del cristiano exige la cooperación voluntaria y altruista de los creyentes, al afirmar *'amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo'*. La moral del amor al prójimo, fundada en el amor de Dios, Padre bondadoso de la humanidad, debía ser suficiente para conseguir esos objetivos a partir del consenso de los fieles. De hecho sirvió para aglutinar a las clases subalternas del Imperio Romano, haciendo posible de ese modo una profunda transformación de la organización social. Todo sería perfecto si la naturaleza humana no fuera material y corruptible; y como no dejaron de denunciar los cristianos críticos desde el mismo momento de la conquista del poder, la institución eclesiástica se corrompe por efecto del poder y la riqueza.

Al asumir las tareas propias de la dirección política en el nuevo contexto creado por la revolución social que habían impulsado, los cristianos se encontraron con una serie de problemas típicos que provienen de la organización del poder. Cuando Teodosio declaró la catolicidad del Imperio Romano, la legislación imperial determinó acabar con el paganismo, cerrar los templos, destruir los ídolos y anular los privilegios de los sacerdotes paganos. Tras la promulgación de esas leyes y en el proceso de aplicación surgieron tumultos y se cometieron abusos por parte del pueblo exaltado, y encabezado en ocasiones por las autoridades eclesiásticas. En uno de esos tumultos fue asesinada la filósofa neoplatónica Hipatia de Alejandría; fue el golpe de gracia a la antigua religión: las masas que asesinaban próceres cristianos en los primeros siglos del Imperio

Romano, ahora se volvían contra los filósofos paganos; hasta tal punto la estructura social se había mantenido intacta. En la perpetración de ese crimen puede verse simbolizado el aspecto más siniestro de la Iglesia y el cristianismo fanático, su intolerancia hacia la libertad de pensamiento y el consecuente rechazo de la investigación científica. Además la misoginia propia de una religión que hereda y desarrolla el orden patriarcal.

Pero la dificultad más importante consistió en adaptar la organización eclesial a la nueva situación de poder. Es en ese contexto que debemos entender las palabras de Ambrosio, obispo de Milán: *“la pobreza, que para nosotros es un honor, es considerada por los paganos como un ultraje. Nosotros creemos que los emperadores nos ayudaban mejor cuando nos perseguían que ahora cuando nos protegen”*. Es la intuición de que el acceso a las tareas de control social por parte de los ministros de la Iglesia pervertía el mensaje cristiano. La función social que desempeña el gobernante determina sus actitudes y sentimientos.

Los problemas de la integración de la Iglesia y el Estado fueron numerosos y produjeron importantes disidencias, que se manifestaron como herejías en ese ambiente cultural de predominio de la religión y la fe sobre el debate racional. A través de las herejías podemos entender las fuerzas sociales que modelaron el dogma ortodoxo, para alcanzar un máximo de coherencia interna, y cómo determinados aspectos del cristianismo primitivo fueron marginados por considerarse utópicos. Por otra parte, en la época de máximo esplendor de la Edad Media, entre los siglos VII y XII la civilización cristiana fue inferior a la islámica, desde el punto de vista económico, político y cultural; de modo que las soluciones que se dieron al problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, tanto en el catolicismo romano como en la ortodoxia oriental, no fueron las más exitosas para aquella época. Ni después: para entrar en la modernidad fue necesaria la Reforma Protestante que cambió esencialmente

las relaciones entre la religión y el Estado. Esa superioridad del mundo musulmán medieval tiene que ver con la ausencia de dogma y su tolerancia hacia las otras religiones, lo que permitió un notable desarrollo científico-técnico, así como la importante expansión comercial que puso en conexión el Extremo Oriente con las regiones más occidentales del mundo entonces conocido.

Entre las tensiones manifiestas dentro del mundo cristiano al acceder al poder, una típica fue creada por aquellos disidentes que rechazaban la fusión de las antiguas estructuras estatales imperiales con el esquema cristiano de la organización social, lo que dio origen herejías como la de Donato, obispo del norte de África, que podía tener un trasfondo nacionalista, buscando la independencia con respecto al poder centralizado en Roma. Una segunda fue la contestación al carácter represivo del Estado y a la tendencia al abuso del poder político, que se mostró en el juicio y ejecución del obispo español Prisciliano. La tercera, el tratamiento de la libertad de opinión y las variantes religiosas aceptables dentro de la ortodoxia, que se puso de manifiesto en las discusiones con aquellos disidentes que ponían en peligro la estructura clasista y el sistema de control social establecido, como fueron Arrio por un lado y Pelagio por otro. En definitiva, cuando el poder romano adoptó la religión cristiana como oficial, interpretó que la discrepancia en materia religiosa era peligrosa para sus intereses de control social y puso así de manifiesto que el ideal cristiano de comunidad moral universal era una utopía irrealizable a gran escala, porque los intereses políticos y las pasiones humanas interferían en su consecución. La revolución cristiana, simbolizada por la Comunidad de Jerusalén, se quedó a medias; tendía a la extinción del Estado esclavista y la abolición de la propiedad privada, sustituido por una sociedad regida por el principio comunista de distribución de los bienes, *‘a cada cual según su necesidad, de cada cual según su posibilidad’*, tal como

aparece explicado en los *Hechos de los Apóstoles*. Una sociedad civil donde la cooperación se conseguía gracias al desarrollo de la conciencia moral sin necesidad de coacción política. Esa forma utópica de vida social quedó relegada a la vida espiritual, al Reino de los Cielos y a la Comunión de los Santos, la comunidad mística de los fieles.¹⁴

Podemos establecer cuatro criterios para comprender la discriminación entre ortodoxia y herejía, que funcionaron como condicionantes históricos en la definición del dogma católico. El primero es la posición de subordinación de las mujeres en la sociedad, la Iglesia Católica adoptó los criterios patriarcales para definir la ortodoxia –es el caso de los *maniqueos*–. El segundo es la congruencia entre las élites y la plebe, evitando la quiebra interna de la sociedad y disimulando las diferencias y antagonismos de clase bajo la fraternidad universal de los cristianos –el caso de los *gnósticos*–. El tercero es el mantenimiento de las estructuras jerárquicas de la sociedad y la continuidad de las élites sociales del antiguo Imperio Romano –el caso de los *priscilianos* y *arrianos*–. El cuarto criterio es la subordinación de la conciencia individual a la moral social controlada por la Iglesia –el caso de los *pelagianos*–. A esos criterios se puede añadir uno que manifiesta la diferencia entre el catolicismo de la Iglesia Romana y la ortodoxia de la Iglesia Ortodoxa Oriental, que es la forma adecuada de organizar las relaciones entre Iglesia y Estado, afirmando la preeminencia de la autoridad moral del Papa, obispo de Roma, en el catolicismo, o bien la superioridad del Emperador como autoridad civil entre las Iglesias de Oriente

14. Se puede observar que la organización comunista de la Comunidad de Jerusalén era inviable económicamente, pues sus miembros vivían en la espera de Jesús resucitado despreciando el trabajo; de ese modo tenían que sobrevivir con las aportaciones económicas de las demás comunidades cristianas.

que mantienen una mayor independencia entre sí y una mayor libertad de conciencia.

A lo largo de toda la Edad Media surgirán herejías, cuyo objetivo es abolir las clases sociales y establecer un orden social equitativo y fraterno. Y al comienzo de la modernidad será necesaria una herejía protestante para abrir el camino de un nuevo modo de producción. Pero desde la época de las Cruzadas podemos observar la aparición de un nuevo criterio de ortodoxia: la confesión cristiana debe ser compatible con la expansión imperialista de los Estados europeos –el caso de los albigenses o cátaros de carácter pacifista–.

Una disidencia surgió entre aquéllos que no querían aceptar la nueva situación de complementariedad entre los cuadros dirigentes cristianos y la administración imperial. Los *donatistas* rechazaron el orden social que se estaba gestando con el entendimiento entre la Iglesia católica y Estado romano. Agustín de Hipona fue el encargado de suministrar la doctrina que pusiera fin a la querrela: el poder político debe estar sometido a la institución religiosa como un instrumento para alcanzar sus fines temporales. Los enemigos de la Iglesia, condenados por herejía, son entregados al brazo secular para recibir el castigo correspondiente; dicho de otro modo, el poder político se ve justificado en su acción represiva por la bendición del Clero. Con eso no hizo más que sancionar filosóficamente lo que ya había sido la práctica con el emperador Teodosio, quien admitió humillarse frente a las autoridades eclesiásticas, ante Ambrosio obispo de Milán (340-397), y hacer penitencia por sus pecados y errores de gobierno –había ordenado acuchillar a los ciudadanos de Tesalónica por un motín contra su autoridad–. La conciencia de los cristianos puede estar tranquila: la Iglesia en su misión del salvar a la humanidad, controla los excesos del poder estatal que representa la ciudad terrena del pecado.

También el emperador Máximo, colega de Teodosio, fue amonestado por las autoridades eclesiásticas debido a su trato hacia Prisciliano, torturado y ejecutado bajo la acusación de herejía, además de prácticas litúrgicas poco ortodoxas. Pero no queda claro en que consistió su herejía –que perduró en la península Ibérica durante siglos–. Por el tipo de acusaciones de las que fueron reos, parece que fueran un antecedente de los ‘alumbrados’ o ‘iluminados’, herejes del siglo XVI que consideraban la sexualidad una forma de oración. Sus acusadores convencieron al tribunal que los juzgaba de que practicaban brujería y ese fue el motivo de que fueran decapitados los principales dirigentes de la secta herética. Las acusaciones de obscenidad y de prácticas criminales habían sido típicas contra los cristianos en los primeros siglos y uno de los motivos por los que se azuzaban las persecuciones contra ellos. En numerosas ocasiones los escritores cristianos, los Padres apologistas, tuvieron que refutar esas calumnias en cartas públicas al emperador. Quizás fuera el motivo por el que la ejecución de Prisciliano, sus compañeros y compañeras, fuera vista por los principales teólogos del momento –Ambrosio de Milán, Martín de Tours y el papa Siricio– como una equivocación que retrotraía al pasado, continuando con un tipo de represión que hubiera debido desaparecer en la nueva situación.

En realidad, Prisciliano representaba la mentalidad tradicional del cristianismo revolucionario, frente a la adaptación de la Iglesia a las estructuras sociales de la sociedad clasista. Pide romper con los valores del dinero, el poder, la fama y el placer, que crean una sociedad corrompida basada en el engaño, el poder y la avaricia. Propugna una sociedad fundada en los valores evangélicos de la fraternidad libre entre iguales, un sistema social basado en el amor y el compartir. Afirma la pobreza voluntaria como fuente de felicidad. Fustiga a los obispos corruptos, que

consiguen llevarlo ante los tribunales que firman su sentencia de muerte. Ejemplo de lo poco que habían cambiado las estructuras clasistas de la sociedad mediterránea con la conversión del imperio esclavista al cristianismo feudal.

La idea clásica que afirma la autonomía moral del ser humano, reapareció en el siglo IV como la herejía *pelagiana*, que afirmaba que la persona puede salvarse con sus propias fuerzas. Pelagio (354-420/40) era un monje inglés que afirmaba que el pecado original no se trasmite de padres a hijos; con ello establecía la capacidad del cristiano para llevar una vida moral y alcanzar la felicidad a través de la virtud y el dominio del carácter, sin el auxilio de la Iglesia. Parece evidente que esa opinión suscitaba el peligro de que los creyentes quedaran fuera del control de las instituciones. Además según éste, la Gracia divina es natural, se encuentra infusa en la naturaleza entera y por tanto reside también en el hombre como uno de sus atributos. Con lo cual defendía la libertad humana, que es su creatividad permanente para modificar la realidad, y que debe entenderse como elemento determinante del proceso histórico. La historia contiene la posibilidad revolucionaria de realizar la justicia en un mundo nuevo sin opresión. Esa interpretación de la figura de Cristo suscitó enorme interés y también muchas dudas. La Iglesia era una institución que se estaba transformando en una burocracia episcopal al servicio del despotismo; de modo que triunfó la versión más conservadora frente a las aventuras teológicas de Pelagio. Sus ideas eran más propias de ciertos filósofos estoicos o epicúreos que de los teólogos cristianos y, condenado en el Concilio de Éfeso (431), no se le permitió continuar con sus enseñanzas. El *pelagianismo* fue otra de las herejías que Agustín de Hipona combatió para establecer la ortodoxia de la Iglesia Romana, eliminando el viejo espíritu revolucionario del cristianismo, y para ello se inventó una teoría extraña, el *traducianismo*, según

la cual el pecado original se transmitía a través del acto sexual en la concepción humana. Y es que Agustín optó por la ambición política, renunciando a un tiempo al uso autónomo de su razón y a la sexualidad, lo que le llevó al repudio de su compañera; para ello fue convencido por su madre santa Mónica y el obispo de Milán, san Ambrosio.

El *arrianismo*, una herejía condenada por el concilio de Nicea en el 325, afirmaba que sólo había un Dios, y por tanto el Hijo no era una persona divina, sino que había sido creado por Dios, siendo a su vez el creador del Espíritu Santo, primero, y de todas las demás cosas, después. Esta visión de la Trinidad cristiana –difundida por Arrio, un presbítero de Alejandría–, está emparentada con la filosofía neoplatónica, que tuvo una enorme influencia en la Iglesia Oriental. Frente a la racionalización del dogma que proponían los hereéticos, la Iglesia Católica opuso el misterio incomprensible de la Trinidad: un solo Dios con tres personas divinas. En la teología de Arrio latían las esperanzas mesiánicas de una revolución popular ayudada por la Providencia divina, tal como se simbolizan en el libro del *Apocalipsis*; esas esperanzas de liberación se reflejan con fuerza en la lucha de los santos dirigidos por el Mesías contra la ciudad terrenal corrompida por el pecado. Después de la condena Arrio fue expulsado de la Iglesia oficial, pero su herejía pasó a las tribus godas que invadieron el Imperio Romano, y pervivió en el reino visigodo de la península Ibérica hasta la conversión al catolicismo ortodoxo en el siglo VI. Además la Iglesia Oriental adoptó una versión diferente del dogma trinitario que la Iglesia de Roma, según la cual el Hijo es de ‘semejante naturaleza’ que el Padre, pero no de la ‘misma naturaleza’, como reza el dogma católico.

Frente a esas herejías, la jerarquía eclesiástica defiende la sociedad de clases del Imperio Romano, pues ya en ese momento coinciden los intereses del clero sacerdotal con el orden impe-

rial; Agustín de Hipona defiende una organización autoritaria de la Iglesia, modelada sobre la organización estatal jerarquizada. Tras algunas vacilaciones primeras, la doctrina de la institución eclesial establecida por Agustín aceptó la violencia del Estado para combatir a los herejes: admitió torturas y ejecuciones, para someter a los herejes como habían hecho los emperadores romanos con los primitivos cristianos. El éxito de las medidas represivas aplicadas a los donatistas, le llevó a formular una curiosa teoría según la cual el amor divino se manifestaba a través de la coacción violenta contra los disidentes para obligarles a volver al redil de la comunidad.

¿Qué es lo que se está dilucidando en esos matices de apreciación acerca de la naturaleza divina, para que la ortodoxia haya visto la necesidad de depurar la doctrina y expulsar a los que no aceptan el dogma? En la cuestión de las herejías yace el problema de la organización social, tal como lo concibe la mentalidad cristiana; en definitiva es una cuestión de coherencia institucional. Las normas morales, provenientes de Dios e inscritas en la naturaleza humana, deben bastar para establecer las relaciones sociales justas; pero en una sociedad multicultural y cosmopolita es necesario que esas normas sean desarrolladas por la autoridad, ante la dificultad de establecer consensos dialogados entre personas muy alejadas entre sí. En la desconfianza acerca de la naturaleza humana podemos ver problemas reales de la organización social, problemas de comunicación y cooperación, que son resueltos de forma simplista y al modo jerárquico y autoritario de la tradición.

En la disputa teológica se establecen las normas morales e institucionales que organizan la sociedad; entonces el hereje es el vencido, sus propuestas son desechadas y con suerte escapa con vida; el ortodoxo es el vencedor, sus propuestas son asumidas y el poder se le rinde. No hay una ortodoxia antes de establecer el dogma; eso es una ficción. Ahora bien, es verdad que el

cristianismo, una vez alcanzado el poder, optó por las versiones más conservadoras, limitando severamente las posibilidades revolucionarias que están en el núcleo duro del cristianismo, por cuanto la predicación de Jesús de Nazareth puede entenderse como la de un revolucionario anti-imperialista. El caso del Islam, como variante del monoteísmo que genera una civilización más avanzada al menos durante un periodo de cinco siglos, nos indica que las opciones adoptadas por la jerarquía eclesiástica cristiana no siempre fueron las mejores.

Por otra parte, la necesidad de depurar el dogma deriva de la exigencia de mantener una sociedad unida, bien organizada y coordinada; esta exigencia provenía más bien de los planteamientos propios del poder político, en cuanto le corresponde la responsabilidad de mantener una sociedad bien ordenada, y utiliza la religión como instrumento para desempeñar su función mediante el consenso, ahorrándose medios represivos. A partir del IV las instituciones religiosas se incrustarán durante un milenio en el Estado y el poder político en Europa oriental y occidental. Como veremos ese modelo será rechazado por las élites del Mediterráneo oriental, que acabarán adoptando la religión musulmana a partir del VII.

Con la fusión de la Iglesia y el Estado, la institución religiosa acepta jugar una función ideológica para conservar las estructuras sociales de dominación; entonces viene a ser utilizada para justificar la coacción de la que se sirve el estado en la organización de las relaciones sociales. Los pensadores cristianos se habían preparado para desempeñar ese papel ideológico desde los primeros momentos, pidiendo la obediencia al poder político y sacralizando las relaciones sociales de dominación. El cristianismo se convierte así en el opio del pueblo, porque ayuda a los creyentes a soportar mejor su situación de opresión ofreciéndoles la redención en otro mundo. La simbiosis entre Iglesia y Estado fortalece a ambos. La Iglesia Católica, representante de Dios

en la Tierra, se arroga el derecho de dictar la vida moral y las normas de convivencia que deben ser obedecidas sin apelación posible con lo que crea el consenso social necesario. El Estado se encarga de eliminar los elementos más díscolos para sostener las relaciones jerárquicas y proteger a la sociedad frente a las invasiones extranjeras.

3.5. LA DIFERENCIA ORIENTAL

Quizás convenga terminar con una evaluación de lo que hemos llamado la revolución cristiana. ¿Fue una revolución pasiva, en el sentido que permitió a las clases dominantes mantener su hegemonía social? ¿O fue un significativo avance histórico para las masas explotadas del mundo mediterráneo? En primer lugar, si bien los miembros de las clases subalternas fueron mayoritarios en las primeras comunidades cristianas, éstas fueron asimilando cada vez más a miembros de las clases medias y altas. El carácter de clase del movimiento cristiano fue cambiando a medida que se desarrollaba y con ello la ideología del mismo. De ese modo, la Iglesia aportó nuevas formas de ejercer el poder para la clase dominante, cuando se institucionalizó en el siglo IV: la organización eclesial. Pero tanto en Oriente como en Occidente, es dudoso que apareciera un nuevo grupo de poder y una nueva clase dominante entre los ciudadanos de la sociedad mediterránea; puede que hubiera oportunidades para el ascenso social, durante el proceso de cambio, pero los nuevos dirigentes compartieron su autoridad con la vieja aristocracia. En ese sentido fue una revolución pasiva, incluso aunque hubiese supuesto una mejora en la condición de los miembros de las clases subalternas.

La aparición de un nuevo grupo de poder en Europa occidental estuvo relacionado con la llegada de los bárbaros; cuando la administración romana se desplomó y la antigua clase

dominante fue desplazada de su hegemonía por las invasiones bárbaras que establecieron los nuevos Estados medievales y reorganizaron el poder político y económico en Europa. Entonces la Iglesia Católica pasó a ser la única autoridad en Occidente y el Papa la máxima expresión de esa autoridad: la sociedad se organizó como una teocracia.

En cambio la Iglesia Oriental no tuvo que soportar esas invasiones y evolucionó de otra manera. Más arriba se ha hablado de pequeños matices metafísicos en la interpretación del dogma trinitario, que tenían un significado político y organizativo. Entre los orientales no hay una asamblea cristiana cuyo representante sea superior a las demás, como sucede con el obispo de Roma en Occidente. Las Iglesias de Alejandría, Antioquía y Bizancio, no reconocieron la autoridad superior del Papa y se acogieron a la protección del Emperador, que mantuvo el control de la situación. Se produjo así el Cisma de la Iglesia Oriental, donde las disputas teológicas apenas disimulaban el trasfondo político. Pequeños matices en cuestiones filosóficas pueden tener importantes consecuencias en la forma de la organización social. Mientras que en Occidente la versión romana del catolicismo podía ser adecuada para el progreso de los europeos, por su situación de atraso en el desarrollo de las fuerzas productivas, en Oriente el Estado resultaba más necesario por la mayor evolución económica y cultural. Para la Iglesia Oriental el Emperador es el Sumo Sacerdote, lo que significa que la Iglesia está subordinada al Estado. Eso redundó en una mayor libertad de conciencia, donde el orden político del Estado retiene los mecanismos de organización social. Y ése será el modelo que adopte la civilización musulmana, cuando los pueblos orientales se sacudan el yugo cristiano.

Tal vez por esa peculiaridad oriental, la autoridad represiva del Estado cristiano no pudo sostenerse. La persecución de la libertad religiosa y de conciencia en la época de Justiniano (527-565) acabó con la Academia de Atenas y llevó a la expulsión

de nestorianos y herejes. En ese hecho debemos ver el prólogo de una nueva herejía que se extendería rápidamente por todo el mundo desarrollado, hasta el punto de configurarse como una nueva religión más avanzada: el Islam.

La decadencia de la civilización esclavista era insoportable para los propios romanos, y su final previsto por sus mejores intelectuales desde mucho tiempo antes. De alguna manera el cristianismo contribuyó a ello con su ideología milenarista revolucionaria, aunque nunca se expresó el propósito deliberado de transformar políticamente la sociedad. Pronto al mensaje cristiano del amor y la pobreza le sucedió lo que le había sucedido al derecho natural estoico: sirvió de retórica para adornar los discursos oficiales, mientras la práctica oficial se alejaba cada vez más de los planteamientos revolucionarios iniciales. Por otro lado, la reconstrucción de las estructuras de represión del Estado Romano por los emperadores cristianos en contra de la opinión de muchos creyentes, nos manifiesta las enormes tensiones que la nueva ideología suscitó en los ámbitos del poder. Finalmente el hecho de que el cristianismo haya supuesto una vida espiritual para millones de gentes a lo largo de dos mil años y que todavía pueda jugar un papel revolucionario en algunos lugares como ideología de las clases subalternas, es una prueba la profundidad histórica de sus ideas y sus símbolos, y manifiesta también la enorme ambigüedad de su mensaje.

II

EL ESPLENDOR CULTURAL DE LA EDAD MEDIA

1. LA ECLOSIÓN DEL HUMANISMO RACIONALISTA MEDIEVAL

El racionalismo filosófico estaba extendido por todo Oriente Medio cuando los árabes conquistaron la zona predicando el Islam. En Siria la filosofía griega era bien conocida ya desde la época del helenismo –casi mil años antes–, pues los griegos se establecieron allí fundando la ciudad de Apamea, de donde provenía el estoico Posidonio. En Antioquía estuvo la capital de uno de los principales reinos helenísticos con una importante escuela neoplatónica, cuya influencia se hizo sentir en Oriente a través de las derivaciones establecidas en Harrán, mezclándose con los antiguos cultos astrales de los babilónicos. Más tarde, dos hechos hicieron que la filosofía viajara hacia oriente en los siglos V y VI: la expulsión de los monjes nestorianos que se refugiaron en Persia y el cierre de la Academia platónica por Justiniano en el 529, que hizo peregrinar a los intelectuales griegos hacia Mesopotamia y Persia. Estos filósofos difundían un neoplatonismo que adquirió fuertes rasgos orientales, judíos, caldeos y persas.

Esos territorios se encontraban bajo el Imperio Bizantino, cuyas características organizativas se diferenciaban del occidente europeo, en el sentido de que aquí el emperador era a la vez sumo sacerdote; lo cual viene a indicar una cierta continuidad con la estructura de la administración romana, enlazando incluso con la forma del poder político en los antiguos reinos helenísticos.

De ese modo, la religión se convierte en instrumento del orden social dirigido por el Estado bizantino, y no a la inversa como pretendía la Iglesia romana medieval. Pero la libertad de cultos que existió bajo la dominación imperial, iba a desaparecer con el cristianismo. La influencia de éste se hizo notar en Oriente –tanto como en el área occidental del Mediterráneo–, por la persecución de diversas herejías del momento: monofisitas, nestorianos, arrianos, etc. La intolerancia de la nueva religión se manifestó también contra la libertad de pensamiento y de manera especial en el asesinato de Hipatia y la quema de la Biblioteca de Alejandría. Sin embargo, el predominio cristiano duró apenas tres siglos en estas regiones, pues pronto sus pueblos se convirtieron a la religión musulmana.

¿Por qué tantas naciones abrazaron el Islam en unas pocas décadas, abandonando el cristianismo y la protección de Bizancio? Creo que se puede responder a esa pregunta apelando a dos causas principales, una de carácter superestructural o ideológico, y otra económica. Podemos hacer aquí la observación de que los factores culturales también tienen un papel determinante en la historia, si bien ese papel no es decisivo, pues éste corresponde a los factores económicos; eso es especialmente cierto en el modo de producción feudal propio del Medioevo.

La primera causa del éxito musulmán en el momento de su expansión, fue su mayor tolerancia acerca de los fundamentos de la fe y demás cuestiones ideológicas. Esa apertura, que también era un deseo de aprender y experimentar, permitió una mayor libertad de conciencia, lo que viene a reforzar el carácter semi-laico del Estado en su papel de coordinar la actividad social; se trata de un Estado confesional que permite una amplia divergencia de opiniones en materia religiosa y apenas interviene en las disputas acerca de las diferencias sectarias, salvo caída en la ilegalidad manifiesta. Siendo un Estado que se reconoce en el Islam, tiene obligación de proteger las diversas religiones que

caen bajo su jurisdicción. Esa tolerancia vigente durante siglos en el mundo islámico dará a los musulmanes la oportunidad de proseguir la investigación científica iniciada en el mundo antiguo, y desemboca en un racionalismo filosófico que pondera el valor de la razón sin menospreciar la importancia del sentimiento.

La verdadera religión –nos dirán los pensadores musulmanes– es el amor a la humanidad y, por tanto, sus fundamentos universales descansan en la naturaleza humana más allá de las religiones particulares; esa afirmación de racionalismo filosófico es ya por sí sola un rasgo de la superioridad del primer Islam sobre el cristianismo medieval. Un punto de vista que en muy breve tiempo se extendió por Oriente, el Norte de África y el sur europeo, entre aquellas poblaciones que habían sufrido la intolerancia dogmática del cristianismo institucional. Las características religiosas del Islam, donde no hay dogmas ni jerarquías eclesiásticas, crearon una cultura que favoreció la libertad de pensamiento y la investigación científica durante los primeros siglos de su existencia –al menos, hasta la aparición del integrismo religioso, como consecuencia de las alteraciones que sufrió el Islam en los siglos XI y XII, tras los ataques promovidos por las cruzadas cristianas en Palestina y la península Ibérica–.

A eso debe añadirse una religión sencilla, sin las complicaciones teológicas del cristianismo, con mandatos simples y claros, al tiempo que con un profundo significado social y personal: la higiene –expresión del cuidado del cuerpo–, la peregrinación a la Meca –necesidad de permanecer culturalmente abierto a otras formas de existencia humana–, la oración colectiva e individual –reconocimiento de la vida espiritual personal y la vida comunitaria–, el ayuno –control de los deseos carnales–, la limosna –generosidad en la solidaridad social y la redistribución de los bienes entre los miembros de la comunidad de los creyentes–, y como resumen de todo ello, la *yihad* o lucha moral por alcanzar el bien. Esas normas morales serán interpretadas

de forma racionalista por los sabios musulmanes: así, el ayuno y la higiene de los preceptos alcoránicos servirán de fundamento para una medicina de carácter preventivo, basada en la dieta y la alimentación controlada.

El mandato moral de la peregrinación a la Meca pone en contacto civilizaciones distantes, sirve de apoyo al comercio y fue aprovechado por los andalusíes, por ejemplo, para formarse intelectualmente en las escuelas de pensamiento de Oriente Medio. Éste fue uno de los caminos por el que la filosofía penetró en Europa. Por otra parte, la enorme actividad comercial que desarrollaron los árabes, exige una apertura de mentalidad hacia las otras culturas y formas de pensamiento, de modo que los musulmanes reconocen la validez relativa de las normas morales provenientes de las religiones anteriores; de ese modo, el Islam es capaz de adaptarse a circunstancias culturales tan diversas como las que se produjeron en los desiertos y sabanas de África hasta las estepas del centro de Asia y las selvas del sudeste asiático, pasando por una enorme variedad de culturas, lenguas y paisajes.

La segunda causa, con seguridad la más determinante del éxito del Islam, fue el desarrollo económico que los árabes aportaron al mundo civilizado, y que consistió por una parte en abrir las rutas comerciales desde el lejano Oriente hasta la punta más Occidental del mundo Antiguo. Recordemos que China e India se convirtieron en potencias manufactureras durante la Edad Media y que en los primeros siglos de la Edad Moderna eran el centro de la producción industrial del mundo –más o menos como está sucediendo de nuevo en nuestros días–. A lo largo de las rutas comerciales, desde al-Ándalus hasta Indonesia, por todo el cinturón del trópico de Cáncer, los Estados fundados por los árabes establecieron organizaciones administrativas que hicieron posible el comercio a larga distancia y el florecimiento de la industria y la artesanía, regulando pesos y medidas, acuñando una

moneda única –el *dinar* de oro– que facilitó la equivalencia en los intercambios, asegurando las rutas comerciales frente al robo y el crimen, facilitando la igualdad en los intercambios comerciales mediante precios regulados por la administración, promoviendo la convivencia pacífica y la resolución razonable de los conflictos.

Por otra parte, los musulmanes realizaron una revolución agrícola que aplicó a la producción de alimentos los conocimientos científicos en biología, en medicina y en física, generando un incremento de productividad que permitió el desarrollo de las fuerzas productivas durante el medioevo en una ancha franja de países. De ese modo la civilización humana continuó avanzando durante el medioevo –y no retrocedió como nos quieren hacer creer los historiadores etnocéntricos–. Por poner un ejemplo que es nuestro, recordaremos el extraordinario florecimiento agrícola y artesanal de la península ibérica en la Edad Media bajo el califato andalusí.

El Estado musulmán imita el modelo bizantino, donde el Califa es al mismo tiempo el jefe religioso de la comunidad, con la ventaja de una mayor libertad de pensamiento y de expresión de las creencias. Se trata de un orden social donde los lugares preeminentes están ocupados por la élite árabe guerrera y una aristocracia comercial: al lado de un feudalismo agrario, fuertemente tradicionalista y religioso, se desarrolla un capitalismo comercial, racionalista y laico, que se apoya en la administración del Estado. En Oriente Medio las ciudades reciben un nuevo impulso para su desarrollo, bajo los gobiernos progresistas de califas y emires musulmanes. Esa composición de la clase dominante explica las tensiones vividas por la cultura islámica, a lo largo de su historia. El Estado absoluto centralizado organiza una importante actividad mercantil y artesana en la economía musulmana. Al tiempo, coexiste con las clases feudales y campesinas que todavía forman la mayoría de la sociedad.

La economía musulmana utiliza la fuerza de trabajo esclava, pero *al-Corán* contiene normas respecto de la esclavitud que tienden a suavizar la servidumbre y garantizar los derechos personales del esclavo: puede ganar su sustento y conseguir su emancipación con el trabajo; en caso contrario el amo estaba obligado a mantener al esclavo y no se le puede obligar a ganar dinero para sus amos –la explotación directa está prohibida por la moral religiosa–. También *al-Corán* afirma la igualdad de todas las etnias humanas, no hay razas superiores ni inferiores; sin embargo, la influencia de Aristóteles introdujo la teoría del carácter natural de la esclavitud. Por esas condiciones impuestas a la práctica de la esclavitud, a pesar de que el comercio de esclavos se mantuvo en el mundo musulmán hasta bien entrado el siglo XIX, podemos considerar que la religión islámica intentó mejorar la situación de éstos mediante preceptos morales que limitaban las prerrogativas del amo.

En los primeros momentos de expansión del Islam, predomina la racionalización económica y el progreso cultural y social, la religión se subordina a la organización política de los intereses públicos. La religión es concebida por los gobernantes como un medio de elevar el nivel moral y cultural de su pueblo, y como instrumento para manejar el orden social, lo que vendrá a ser expresado entre los grandes pensadores de la civilización musulmana como el predominio de la razón sobre la fe: la verdadera religión es aquella que está de acuerdo con la filosofía racional. La razón viene dada por el Estado en la creación de un orden social justo, donde la religión puede colaborar inculcando sentimientos sociables y buenos en las personas, pero que fundamentalmente viene establecido por la administración equitativa de los bienes públicos.

A mitad camino entre los factores superestructurales de carácter ideológico y los factores económicos determinantes, se encuentra la ciencia, que si bien es un modo de pensar, también

es una fuerza productiva cuando el conocimiento se aplica en las técnicas de producción y a la mejora del rendimiento de la fuerza de trabajo. La cultura musulmana heredó la ciencia antigua que se había desarrollado en las grandes ciudades del Medio Oriente durante la época helenista y romana, especialmente en Alejandría; gracias a la libertad de pensamiento que permitía la nueva religión, los sabios orientales conservaron y aumentaron los conocimientos astronómicos, físicos, químicos, médicos y sociales de la Antigüedad, mediante la observación empírica y la experimentación controlada, y extendieron la cultura científica hacia oriente y occidente, al tiempo que promovían la educación de amplias capas sociales y establecían una moral de la solidaridad entre todos los seres humanos.

El desarrollo cultural y económico de la civilización islámica se tradujo en un conocimiento científico en el dominio de lo social, que fue compendiado por Ibn Jaldún (1332-1406) en su libro sobre la *Historia Universal*, donde los conocimientos sobre la dinámica económica, se unen a la investigación sociológica y a la sistematización de la historia. El racionalismo musulmán alcanza aquí una madurez que sobrepasa el ámbito especulativo, religioso y filosófico, para pasar a la construcción de una ciencia práctica para uso de los gobernantes en la organización del Estado. Ibn Jaldún –un científico social cuya familia de origen andalusí había emigrado al norte de África–, se convierte en el ‘padre’ del concepto moderno de historia, gracias a estar formado dentro de una tradición racionalista; sus teorías explican cómo la reflexión fundada en la experiencia permite al hombre situarse por encima de los animales.

En su descripción del mundo islámico, Ibn Jaldún establece cómo los nómadas árabes, violentos y depredadores, se transforman en un pueblo capaz de fundar un imperio por la unificación religiosa. La consolidación del feudalismo en el Mediterráneo oriental, Oriente Medio y norte de África, necesitó de la domi-

nación de las tribus árabes, en un proceso similar y paralelo a la dominación de las tribus germánicas sobre la Europa meridional, bajo la égida de la Iglesia de Roma. Pero las favorables circunstancias en las que se desarrolla el Islam, promovieron la eclosión de una cultura humanista entre los musulmanes durante la Edad Media, construyendo una civilización que alcanzó altos niveles de organización y desarrollo cultural.

Los intelectuales islámicos fueron conscientes de la importancia del esplendor cultural de su civilización; por eso damos fe de las palabras de al-Biruni cuando afirma: *“Las ciencias de todo el mundo se han traducido a la lengua de los árabes y han penetrado en el corazón de este nuevo mundo, para seguir latiendo desde ahora como corazón universal de todo el gran organismo de la civilización”*.¹⁵ Durante quinientos años a lo largo del Medioevo nadie pudo hablar así con todo derecho y verdad, sino los musulmanes. Lejos de creer en el mito del Renacimiento, como una vuelta a las fuentes clásicas después del enorme hueco vacío de la Edad Media –mito que ha sido cultivado con fruición entre los historiadores europeos–, tenemos que mostrar cómo el surgimiento del racionalismo en la edad moderna es heredero directo de la cultura islámica. A menos que se crea en los milagros, no se puede entender el Renacimiento sin esa influencia que los sabios musulmanes y judíos de al-Ándalus ejercieron sobre la filosofía de la Baja Edad Media. Y naturalmente hemos de entender la cultura andalusí como parte de la civilización que se extendía hasta el Extremo Oriente más allá de la India, llegando hasta Filipinas.

15. Científico y filósofo persa, al-Biruni (973-1048), estudioso de la cultura india, vivió en Afganistán tras el dominio turco de Bagdad. La cita esta tomada de la tesis doctoral de Simón Haik, *Las traducciones medievales y su influencia*, Edición facsímil de la Universidad Complutense, Madrid, 1981, 203.

El Islam fue el receptáculo del desarrollo científico y cultural en los siglos centrales de la Edad Media. En sus primeros siglos de existencia, la religión islámica permitió una organización social capaz de admitir y expandir una cultura humanista, y ése es el factor que hizo posible la continuidad y el desarrollo del pensamiento racional en Oriente Medio. A través de esos filósofos y científicos que transportaron la antorcha de la razón, que iluminaba en Oriente desde la Antigüedad helenista, la filosofía volvió a ocupar un papel preponderante en la cultura medieval, para llegar a Europa al final de la Edad Media y permitir el nacimiento de la Edad Moderna.

1.1. LA EXPANSIÓN DE LA NUEVA RELIGIÓN

Tras su fundación por Mahoma en la península arábiga, como religión monoteísta continuadora del judaísmo y el cristianismo, el Islam se expandió rápidamente por las zonas tropicales, desde Filipinas en el lejano Oriente hasta la península Ibérica y el Magreb en la parte más occidental del mundo por entonces conocido; por el sur penetró en África hasta alcanzar los límites de la selva ecuatorial y por el norte penetró en las culturas esteparias del centro de Asia. Es posible que su penetración entre los cristianos se viera favorecida por la persistencia de las herejías arriana y donatista en el Mediterráneo oriental, en el norte de África y en la península Ibérica, así como por los intelectuales monofisistas y nestorianos refugiados en Oriente tras su expulsión del Imperio bizantino; en cierto modo, el Islam es una herejía del cristianismo que se expande con rapidez por su mayor liberalidad y sencillez –o si se prefiere una versión más auténtica de la revolución cristiana–. Su triunfo tuvo un carácter político entre gentes de aquellas regiones que desde hacía tiempo querían emanciparse de la tutela dogmática de la Iglesia católica. Por eso pudo favorecer su expansión el hecho de que el Islam fuera una religión

más tolerante que el cristianismo en varios aspectos: primero, en la ausencia de dogmas establecidos, pues en lo que respecta a las creencias de los fieles se limita a algunas afirmaciones generales; segundo, en la admisión de la licitud de las otras creencias monoteístas y sus respectivos cultos, pues admite y protege a las religiones del libro, cristianismo, judaísmo, zoroastrismo y sabeos; tercero, en su adaptación a otras realidades culturales y en su aceptación de la actividad intelectual y científica humana. En el Islam no hay una Iglesia que controle las creencias de los fieles y la organización social depende de un Estado que en muchos casos asume funciones religiosas. La tolerancia que preside los primeros siglos de expansión religiosa del Islam y que se encuentra entre las intenciones más profundas de los creyentes, se transparenta en los hermosos versos de uno de sus más insignes filósofos, Ibn Arabí (1192-1270) –quien, no obstante la belleza de sus ideas, fue a veces tachado de heterodoxo y de hereje por teólogos de la ortodoxia musulmana–:

Mi corazón es prado ¡ay! de las gacelas.

Mi corazón acoge todas las creencias.

Refugio para el monje,

templo para el ídolo,

Kaaba del peregrino.

Es tabla de la Torá

y libro al-Corán.

La religión del amor sólo sigo.

Esa búsqueda de un sentido religioso universal es un rasgo propio del racionalismo cultural que se desarrolla entre los intelectuales musulmanes. El filósofo piensa que todas las religiones contienen una parte de la verdad, pero escoge aquella que le acerca más al conocimiento racional; así dice Averroes (1126-1198): *el hombre sabio debe escoger la mejor de las religiones de*

su tiempo, aun cuando cree que todas son verdaderas. La convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos, es una realidad a lo largo de la historia del Islam, que sólo recientemente ha sido incorporada en Europa, tras siglos de luchas políticas por la tolerancia y la libertad de conciencia. Los filósofos ilustrados y los revolucionarios de la Edad Moderna, no dirán otra cosa que lo que había sido costumbre entre los musulmanes del Medievo.

Ese *irenismo* universalista, que se funda en el amor a la humanidad, conduce a una segunda característica de los intelectuales del Islam: la religión se encuentra al servicio del orden social, como instrumento para el desarrollo cultural del pueblo y como fundamento de la moral pública, que establece el consenso acerca de la dominación del Estado. Si bien religión y política aparecen fusionadas en el Estado musulmán, la propia aceptación de las diferencias religiosas conlleva la prioridad del poder político como factor de unidad social; el Estado musulmán no es laico, sino confesional, pero está obligado a atender las necesidades sociales de todas las confesiones de los súbditos. La decadencia del Islam comenzará el día que el integrismo quiera imponer el monolitismo religioso en la cultura musulmana, tal vez como consecuencia de las Cruzadas cristianas, pero seguramente por una involución burocrática del Estado islámico. Hacia el siglo XII parece agotado el impulso expansivo del fenómeno islámico, y en los sistemas políticos de cultura musulmana el autoritarismo religioso se hace con las riendas del poder al tiempo que se produce la burocratización del Estado.¹⁶ Hasta ese momento, la organización social que proponen los árabes en su predicación del Islam es un factor de progreso, en aquellos contextos históricos donde los gobernantes promueven el desarrollo

16. Valga aquí como explicación la observación de Manuel Sacristán en su comentario al pensamiento de Labriola: *la raíz última de la escolástica es el autoritarismo* (en *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Icaria, Barcelona 1982, 130).

científico y la filosofía racional, permitiendo una amplia libertad de pensamiento entre sus súbditos. Pero cuando la ortodoxia religiosa consiga controlar los resortes del poder político prohibiendo la libre circulación de ideas, y persiguiendo a los filósofos racionalistas y las instituciones civiles dedicadas a desarrollar la cultura humanista y la investigación científica, se produce una decadencia cultural que acompaña al declinar del *imperio de los árabes* –la expresión es de Ibn Jaldún– y su sustitución por el Imperio turco.

Al principio el Islam pretendió mantener la unidad política, entre tantas culturas diferentes que aceptaron su unificación religiosa, bajo la dirección de una capa dirigente de origen árabe; pero pronto se fraccionó en innumerables Estados independientes entre sí, reinos y califatos en frecuentes guerras intestinas. Esos Estados con rasgos teocráticos y organización feudal, estaban gobernados por jefes religiosos y políticos a la vez. Pero a pesar de las divisiones se afianzó una civilización universalista con la lengua árabe como lengua culta y la religión islámica como forma unitaria de la moral colectiva. En su momento de apogeo alcanzó un notable desarrollo, tanto económica como intelectualmente, y su prestigio cultural contaminó a occidente con sus ideas científicas y su método racional.

Esa superioridad cultural del mundo islámico en la Edad Media, estaba fundada también en un nivel más avanzado de las fuerzas productivas. El Imperio Romano en su zona oriental había sufrido menos la crisis del modo de producción en el siglo III que en occidente, porque el esclavismo nunca alcanzó allí la importancia que adquirió en Europa occidental y en el norte de África; la actividad económica hundía sus raíces en el pasado remoto de la ciudad estado, más antiguo que el sistema esclavista propio de los Imperios helenistas, y especialmente desarrollado por Roma. De ahí que continuara la vida urbana fundada en la artesanía y el comercio, lo que había desaparecido en las regio-

nes más occidentales. Los conquistadores árabes heredaron una civilización que se había feudalizado sin destruir completamente ciertos aspectos del antiguo modo de producción. Se mantuvo la importancia del capital mercantil, y el propio Mahoma pertenecía a una familia de comerciantes en La Meca; los mercaderes musulmanes pusieron en contacto a las antiguas civilizaciones asiáticas con el resto del mundo, desde la China hasta Andalucía, y desde las estepas del centro de Asia hasta las selvas africanas, pasando por la India, Persia, Mesopotamia, Palestina, Siria, Egipto,...

Al tiempo que se creaba una economía internacionalizada por los intercambios comerciales a larga distancia, la expansión del Islam produjo la revolución agrícola musulmana, también llamada la *‘revolución verde de la Edad Media’*, que consistió en la difusión de los cultivos, como el sorgo africano, los cítricos chinos, el algodón, la caña de azúcar y el arroz de la India, los árboles frutales, etc. Se trata de una agricultura para el mercado y la exportación, con rotación de cultivos y varias cosechas al año, que estaba planificada sobre el conocimiento científico de las plantas y su rendimiento; como ejemplo, el andalusí Ibn al-Baytar (1190-1248), botánico jefe del sultán de Egipto, estudioso de las plantas y de sus propiedades farmacéuticas, llegó a describir más de 1400 especies. Además los conocimientos físicos aplicados a la producción dieron lugar a sofisticadas técnicas de regadío –que incluían el manejo del agua sobre la base de los principios hidráulicos: noria, molinos, etc.–. Todo lo cual que condujo a un importante incremento de la producción agrícola, lo que tuvo consecuencias en toda la economía y la organización social: aumentó la población, crecieron las ciudades, se desarrolló la industria agrícola, se mejoró el vestido, etc. Por eso los califatos musulmanes fueron las principales potencias económicas de la Edad Media.

Si esa revolución económica en la agricultura explica el éxito del Islam, no puede olvidarse que ella no hubiera sido posible sin una nueva visión del mundo fundada en el racionalismo y la atención al conocimiento práctico. Los árabes recibieron la importancia del libro a través de la influencia greco-siria donde había pervivido; a través de ese reconocimiento alcanzaron la pasión por el estudio y la transmitieron junto a la predicación de la nueva religión. El amor al saber está presente en el libro de la revelación, *al-Corán*; una necesidad sentida por el propio Mahoma, que recoge así una aspiración de su pueblo: '*al principio Allah creó la Inteligencia*', dice el libro sagrado como un eco neoplatónico repetido de siglo en siglo. También la tradición del profeta nos lo muestra con un interés especial por la medicina y numerosas anécdotas sagradas se refieren a ella: *para cada enfermedad, Allah ha dado una cura*, dice Mahoma incitando a la investigación médica; una tanta importancia le concedió, que muchos musulmanes religiosos practicaron la medicina, lo que nos ofrece una visión de una religión centrada en los intereses prácticos por mejorar la vida material de los creyentes. Finalmente el estudio del lenguaje se encuentra anclado también en las preocupaciones religiosas. Según la fe musulmana el texto sagrado es una estructura sempiterna ajena a la historia, pero la verdad es que la tarea de fijación y conservación de las palabras del profeta, exigió un trabajo científico de primer orden en el terreno lingüístico: la preservación de la lengua árabe como idioma de la Revelación produjo una investigación que permitiera normalizar su uso, abarcando aspectos fonéticos, gramaticales y lexicales.

Así que mientras que las caravanas comerciales y las expediciones navales conectaban vastas regiones geográficas, los sabios musulmanes elaboraban notables conocimientos científicos en medicina, matemática, astronomía, geografía, química, lingüística, etc., heredando la tradición griega de investigación

natural, cuando el estudio de esas materias era muy precario todavía, o ni siquiera había comenzado en Europa occidental. Los viajes y los descubrimientos geográficos, la avidéz de conocimientos y experiencias, las relaciones con civilizaciones diferentes y costumbres diversas, el intercambio de cosmovisiones y vivencias espirituales, todo ello se combina para enriquecer la cultura de los musulmanes, ampliar sus horizontes intelectuales y vitales. La literatura árabe alcanzó una calidad notable con *Las mil y una noches*, donde Simbad el Marino es el prototipo del mercader árabe que descubre mundos nuevos e insospechados. La reflexión conceptual se fundó en esa riquísima experiencia del mundo y sus sabios se apoyaron en la vieja tradición racionalista filosófica, de modo que dieron a conocer a Aristóteles y al pensamiento de la Antigüedad de una forma original, que tuvo una enorme influencia en los siglos posteriores. A pesar de que su filosofía ha sido ninguneada en occidente por prejuicios culturales y por la persecución de teólogos reaccionarios, sin temor a equivocarnos podemos afirmar que el auténtico periodo clásico de la filosofía medieval se dio en la civilización musulmana.

Una falsa perspectiva y una visión etnocéntrica de la cultura han hecho de la Edad Media en la historiografía europea, una época oscurantista en la que el conocimiento sufrió un serio retroceso. Nada más lejos de la realidad. En esta época hubo un importante desarrollo de las fuerzas productivas en Oriente y un avance importante en el conocimiento del mundo natural por los científicos musulmanes que continuaron la tradición racionalista griega. El desarrollo filosófico pasó de Grecia a Oriente, especialmente Mesopotamia y Persia, y de ahí a la península Ibérica y luego al norte de Europa. Y quizás el momento más brillante del pensamiento medieval debemos situarlo en al-Ándalus en los siglos XI y XII, donde se dio una libertad y una altura del pensamiento que no se igualó en Europa del norte hasta varios

siglos después. Sólo para los ignorantes de esas realidades puede la filosofía medieval considerarse retrógrada.

1.2. AL-ÁNDALUS COMO EJEMPLO

Tomemos como modelo de las transformaciones que la religión musulmana introduce en la sociedad a su llegada, al-Ándalus, donde se desarrolló la cultura europea más brillante de su época. La llegada del Islam al sur de la Península fue una auténtica revolución económica y política, que apoyándose en la nueva religión transformó completamente la organización de la sociedad y la administración estatal en siete años. Se introdujeron técnicas agrícolas provenientes del norte de África y se establecieron relaciones comerciales y culturales con una vasta extensión de territorios comunicados por la nueva civilización. Aparte de los productos mediterráneos, cereales, vid y olivo, se estableció una importante horticultura de regadío mediante un sistema de acequias que todavía estaba en funcionamiento más de mil años después: arroz, azúcar, granados, agrios, algodón, verduras, almendros, higueras, manzanos,... Y ese desarrollo agrícola vino acompañado de una mejora de las condiciones de vida de los campesinos: el sistema de aparcería, contrato entre dos hombres libres, el propietario y el cultivador, en la cual el primero tenía derecho a una parte del producto, que no podía exceder la mitad del mismo; es una mejora notable respecto al colonato feudal europeo, heredado del Imperio Romano. Las exenciones a las que tenía derecho el señor fueron aliviadas en el nuevo orden social.

Cierto que la esclavitud continuó, con atenuantes por las medias legales de protección y las prohibiciones de los malos tratos a esclavos; el esclavo se convierte en una persona con derechos y obligaciones, que puede comprar su libertad. Ciertamente

también que las mujeres continuaron en situación de dependencia y subordinación, tratadas como menores de edad; y aunque mejoraron en algo sus condiciones legales, el enclaustramiento al que se les somete es un síntoma de su inferioridad social. Sin embargo, conocemos textos jurídicos de Averroes, la *Bidaya*, donde el filósofo expone una visión emancipadora de las mujeres: pueden ser funcionarios, tienen derecho a la herencia, está permitido salir a la calle sin velo, etc. Por eso, aunque de forma algo restrictiva, se puede afirmar que el Islam se presentó en la península Ibérica como una religión emancipadora, ya sea en el aspecto económico al permitir a los campesinos mejorar su situación, ya sea en el aspecto cultural atendiendo a la tolerancia respecto de las opiniones y las ideas; pero seguramente en esa limitada mejora podemos ver una parte del éxito musulmán.

Se dice que la ciudad de Córdoba llegó a tener medio millón de habitantes, 300 baños públicos, 28 arrabales,..., lo que nos da una idea de la riqueza urbana del mundo andalusí. Al lado de esa economía artesanal y mercantil se hizo necesaria la existencia de un Estado, que regulara la competencia y garantizase la seguridad comercial, y que al mismo tiempo fuera capaz de producir bienes públicos como el sistema de justicia, el desarrollo cultural, la atención médica, la seguridad y la defensa del territorio. En esos aspectos el Califato andalusí (755-1031) logró brillantes resultados prácticos durante casi tres siglos. Salvando las diferencias con el Estado semi-burgués del siglo XVIII, cuya administración mucho más desarrollada se cohesiona alrededor de la monarquía absoluta, se trata de un '*despotismo ilustrado*', donde los regentes del Estado son conscientes de su misión al servicio de la sociedad y mantienen a su lado un grupo de sabios consejeros y visires que orientan la acción de gobierno. Si bien son característicos del feudalismo los conflictos intestinos y las rivalidades entre los nobles y las distintas facciones de la clase

dominante de guerreros, el orden social andalusí en sus diferentes etapas se nos muestra como un anticipo de lo que será el Estado moderno. Una clase de funcionarios cultos, con amplios conocimientos en las tareas que les competen y una visión filosófica de la humanidad, harán posible la administración pública y el desarrollo cultural en el sur peninsular musulmán durante la época medieval.

La convivencia cultural entre religiones diferentes –entre musulmanes, judíos y cristianos–, en la sociedad andalusí se manifestó como un extraordinario fermento para la vida cultural. Así mientras que los judíos eran perseguidos y expulsados de las sociedades europeas de la Baja Edad Media, pudieron mantenerse en al-Ándalus durante más tiempo, hasta su expulsión por los Reyes Católicos en 1492, inmediatamente después de la conquista de Granada, el último reducto musulmán en la península ibérica. Es cierto que, como veremos que sucedió con Maimónides, en algún momento los judíos llegaron a tener dificultades; pero no menos cierto es que formaron parte de la cultura andalusí con pleno derecho y asimilaron las ideas filosóficas que aquí se desarrollaron, hasta el punto de que podemos identificarlos dentro de la misma corriente de pensamiento. Maimónides emigró a Egipto, donde ejerció como médico del Califa, siendo al tiempo jefe de la comunidad judía y uno de los más altos funcionarios del Estado.

Sobre la base de un campesinado que había mejorado sus condiciones económicas y un Estado que redujo su presión sobre la libertad de pensamiento o incluso promovió el desarrollo cultural, se levantó el edificio de la filosofía islámica, acompañando el despliegue de conocimientos empíricos que acompaña a las actividades urbanas. La importancia de esa burguesía intelectual es lo que explica el auge cultural del mundo islámico; y sobre esa base cultural trabajó la investigación filosófica, no sólo como una reflexión complementaria para el desarrollo científico, sino también como el intento de comprender la totalidad social para

poder encauzar y planificar su desarrollo. Los andalusíes aprovecharon la obligación religiosa de viajar a la Meca al menos una vez en la vida, para estudiar la avanzada ciencia y la refinada filosofía oriental, importando al mismo tiempo libros e ideas; vemos dos señalados ejemplos de este hecho con Ibn Masarra (883-931) y al-Kirmani (970-1066). Como explica el cadí toledano de origen andalusí, Said al-Andalusí (1029-1070) en su historia de las ciencias, los pueblos hispanos abrazaron el Islam y la cultura árabe para poder desarrollarse intelectualmente en contacto con las civilizaciones más avanzadas de la época; el progreso científico y cultural en la península Ibérica se debió a la arabización que permitió entrar en contacto con las culturas orientales.

De ahí que estos filósofos funcionarios puedan ser comparados con los estoicos del Imperio romano, en su papel de elaborar la ideología del Estado. La posición de esa élite de la administración estatal respecto de la religión es comparable a la de Panecio, cuando recomendaba establecer una religión popular como instrumento para la construcción de la cultura civil. Con la diferencia importante de que el estoicismo fue una filosofía elitista, mientras que la expansión de la religión monoteísta unificó las capas sociales alrededor de las creencias compartidas, y elevó el nivel cultural de las masas. El filósofo musulmán es un creyente convencido, y si bien tiene una visión intelectualista de los asuntos de la fe, se siente en comunión con su pueblo a través del sentimiento religioso. Y estos filósofos se nos muestran más libres y confiados en la razón humana, sobre todo en las grandes formulaciones de al-Farabi (872-950), Avicena (980-1037) y Averroes, seguramente por las mejoras sociales que introdujo el Islam en su momento de expansión.

A través de la perspectiva que se ha mostrado más arriba sobre su contexto histórico, se puede apreciar cuál es la importancia que se debe conceder a los sabios musulmanes en la historia de la filosofía y en la sociedad de su tiempo. Pero ¿cómo se articuló

el racionalismo filosófico con las estructuras del poder político?, ¿cuál fue su contenido de clase?, ¿cuál su horizonte utópico? Esos sabios, altos funcionarios de los Estados feudales con predominio de la aristocracia árabe y religión musulmana, son consejeros encargados del gobierno político: médicos, juristas, musicólogos, científicos,... Se trata de un feudalismo con características particulares frente al ruralismo europeo medieval, pues aquí se mantuvo la actividad de las ciudades con su economía mercantil y artesana, hasta el punto de que un observador de primera fila, como fue Averroes, afirme que el régimen político musulmán era una timocracia –literalmente el poder de los ricos–; es decir, que el poder político estaba en manos de una aristocracia mercantil, cuya forma política es el Estado califal absoluto.

Averroes en su *Explicación a la 'República' de Platón* utiliza los términos técnicos de la filosofía política que elaboraron los griegos clásicos, Platón y Aristóteles, para describirnos una sociedad urbanizada con predominio del capital mercantil y una importante población dedicada a los oficios artesanos. Eso no impide que la mayor parte de la actividad económica girase alrededor de la agricultura; incluso es en ese aspecto donde la organización económica alcanzó sus mejores resultados. De ahí una permanente lucha política en el Estado musulmán entre dos clases oligárquicas, la aristocracia urbana y comercial frente a la aristocracia rural y agrícola. Y ese conflicto político se manifiesta como las tendencias centralizadoras de la élite comercial urbana y la búsqueda de la autonomía de los señores feudales del agro. Complementariamente también se nos muestra en la oposición cultural e ideológica entre las corrientes racionalizadoras de la vida social en sentido filosófico y las corrientes tradicionalistas agrupadas alrededor de la religión.

El fracaso y decadencia de esa brillante civilización a partir del siglo XIII, se produce tras varios siglos de luchas políticas, en las que los musulmanes intentan sin conseguirlo, construir un

orden político adecuado al desarrollo cultural y económico de su sociedad. Primero el califato omeya se hunde al desarticularse los mecanismos de control de los poderes públicos, fundados en las relaciones entre los grandes clanes familiares: el Estado careció de instituciones sociales bien consolidadas y a lo largo del califato la aristocracia árabe se transformó en oligarquía. Sólo esa falla del sistema político explica la política militarista de Almanzor, que destruyó los reinos cristianos, pero también fue un desastre para los musulmanes, pues desarticuló aún más los fundamentos del Estado califal y a largo plazo le costó a la cultura andalusí la soberanía política. Resulta una paradoja que la campaña militar victoriosa de Almanzor diera comienzo a la descomposición del califato cordobés, pero la propia política de guerra era una salida desesperada ante la descomposición del Estado islámico en al-Ándalus. Tras ésta se hizo imposible la reconstrucción de una administración centralizada independiente, por la incapacidad para encontrar un mecanismo eficaz de control del poder político. Los dos ensayos principales de unificar el sur de la Península con el norte de África, los almorávides y los almohades, resultaron fallidos.

De esas experiencias, Averroes sacaría la conclusión de que no es bueno que los militares gobiernen el Estado. Su testimonio nos muestra el desastre de al-Ándalus como consecuencia de la inestabilidad política, que llega incluso a recalar en la tiranía. Se trata de sociedades en constante evolución para adaptarse a los avatares de la historia, así que los sistemas políticos también cambian; durante las *taifas* o estados independientes andalusíes, nos dice Averroes que el régimen político se convirtió en demagogia –el poder de los pobres cuando oprime a la minoría rica–; lo que seguramente quiere decir que el poder político llegó a pasar en algunas situaciones a las manos de la pequeña burguesía urbana. La sociedad política andalusí se dividió en veintiséis Estados y ello le dio a los reinos cristianos la oportunidad para la revancha.

Algunos arabistas consideran la etapa de taifas como una de las más ricas en el desarrollo de la cultura andalusí, por la completa libertad de pensamiento sin los límites del Estado centralizado. Baste pensar en la riqueza cultural de la taifa de Zaragoza durante el siglo XI y los primeros años del XII, cuyos filósofos y poetas tuvieron que emigrar tras la conquista cristiana; y el igualmente notable caso de Toledo con científicos de primera talla, cuyo legado fue transmitido a Europa en los siglos siguientes a su conquista. Las taifas –veintiséis regiones agrupadas cada una de ellas alrededor de una ciudad importante–, hubieran podido dar lugar a un desarrollo social similar al de la ciudad-estado griega, lo que no fue posible por la presión de los reinos cristianos que impusieron fuertes contribuciones que dislocaron su economía y acabaron sometiéndolas. Las pequeñas repúblicas urbanas independientes existieron también en la Italia medieval –especialmente Pisa y Venecia–, con la diferencia de que estas capitales soberanas andalusíes no llegaron a perdurar como tales, en buena medida por la presión militar de los reinos cristianos. Una ciudad-estado, una república, sólo tiene sentido si es plenamente soberana y necesita la paz para conseguirlo, pues al ser un Estado pequeño no puede sobrevivir a la presión de los vecinos más fuertes; lo que no fue posible en las condiciones medievales de la península Ibérica. Y no siendo posible el sistema de pequeños estados independientes, se intentó construir un Estado fuerte con los almorávides.

Los reinos y repúblicas de taifas alternaron con los intentos de reconstruir un Estado unificado con los almorávides y los almohades a lo largo de los siglos XI y XII y marcaron la decadencia y el final de al-Ándalus. La incapacidad para organizar el orden social magrebí e imponerse a los reinos cristianos en la península ibérica, es el síntoma más evidente de una civilización que ha alcanzado ya el máximo de su desarrollo y comienza su retroceso. El Islam, en efecto, es una civilización feudal y los

tiempos históricos señalaron su final exigiendo un nuevo modo de producción que tardaría todavía siglos en establecerse en el norte de Europa. Es, sin embargo, en esa etapa de decadencia política cuando se produce el mayor esplendor cultural y filosófico entre los andalusíes, lo que puede ser tal vez entendido bajo esa intuición hegeliana que dice que *la lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer* –la conciencia filosófica llega tardíamente a la humanidad, una vez realizados los hechos históricos que marcan el apogeo de una cultura–.

Para contrarrestar esa presión cristiana, los almorávides construyeron un imperio acabando con la independencia de las ciudades andalusíes. Pero, si bien contaron con un filósofo de primera talla con Avempace (1082-1138), hicieron una interpretación rigorista de *al-Corán*. Fue en aquellos años cuando se produjo la reacción antirracionalista de Algazel (1058-1111) en la teología islámica, que sirvió para impulsar una cultura integrista y conservadora entre los musulmanes. Es reconocido el enorme impacto que tuvo sobre la cultura musulmana, la crítica escéptica de este filósofo persa contra las capacidades racionales de la humanidad, hasta el punto de que Averroes consideró necesario hacer una crítica de esa crítica para recuperar el racionalismo filosófico. Entretanto el integrismo desarticuló todavía más la sociedad andalusí, al perseguir a judíos y mozárabes cristianos.

Derrotados los almorávides en el Magreb durante el siglo XII, se producen las segundas *taifas*; ahora el sistema político se convirtió en tiranía, explica Averroes con una opinión que puede sonar a interesada, para justificar la dominación almohade, pero que tiene su justificación en los reyezuelos militares que dominaron algunas taifas. El desorden político y la presión de los reinos cristianos del norte peninsular, condujeron a la ‘*revolución almohade*’, que intentó reconstruir la administración unificada de la época califal, apoyándose en el saber de una granada élite de

sabios y científicos, entre los que cuentan los andalusíes Abentofail (1110-1185) y Averroes, como más destacados.

El imperio almohade fue el resultado de una reforma religiosa, llevada a cabo por Muhammad ibn Tûmart (1080-1130), como un intento de volver a los orígenes del Islam, a través de una concepción teológica de carácter racionalista, que quedó recogida en su *Profesión de fe*, donde –como señala Andrés Martínez Lorca– demuestra un importante *dominio de la lógica y el razonamiento silogístico*.¹⁷ Se trata de una reforma religiosa con raíces populares, que quiere volver a las fuentes del Islam para revitalizar a la sociedad musulmana. Los dirigentes bereberes de ese movimiento son personajes cultos que reconstruyen la administración estatal basándose en un sistema fuertemente jerarquizado, y organizado en círculos concéntricos de funcionarios instruidos en las escuelas o *madradas* musulmanas. Ese racionalismo religioso se transformó en un impulso reformista de la organización social, fundándose en la vida moral y la austeridad en la vida pública, que movió a las masas musulmanas del Magreb y el sur peninsular.

También fue incapaz el Imperio almohade de contener el avance cristiano, y en buena medida ello se debió a la desarticulación cada vez más profunda de la sociedad andalusí. La persecución de judíos y mozárabes se hizo intolerable. La burocratización y militarización del Estado erosionó las bases de la

17. En esa *Profesión de fe*, estaría recogido también el argumento del motor inmóvil para demostrar la existencia de Dios, que proviene de la metafísica aristotélica y sería posteriormente recogido por Tomás de Aquino como la *via manifestor*, la demostración más evidente de la existencia de Dios. También utiliza la prueba de Dios como Ser Necesario, fundándose en la contingencia de los seres creados, usada por Avicena, y que posteriormente será tercera vía tomista. Martínez Lorca, Andrés, *Espacio, Tiempo y Forma*, Revista de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED, Serie III, t. 17, 2004, 399-413.

convivencia. Las cortapisas y censuras al racionalismo filosófico se cebaron con personas tan cercanas al califa como el propio Averroes. En el siglo XIII al-Ándalus cayó bajo la dominación cristiana, excepto el pequeño reino nazarí de Granada.

Los continuos cambios de formas de gobierno, que no son sino formas experimentales de organización social y que no lograron mantener un orden eficaz permanente, no fueron un obstáculo para el desarrollo de una cultura avanzada en los terrenos científico y literario. Fue la conquista cristiana a partir del siglo XIII, la que terminó con ella; y seguramente fue también la presión cristiana desde el XI lo que constituyó un obstáculo poderoso para la reorganización del mundo musulmán andalusí. Siendo la cultura más avanzada de su tiempo, estaba al mismo tiempo expuesta a la agresión de sus vecinos del norte. La situación de al-Ándalus era ciertamente singular por la permanente presión de los reinos cristianos y la Reconquista en la península Ibérica; singular, pero no única, pues otro frente de guerra se abrirá a partir del XI en el Próximo Oriente con las cruzadas, y en el XII, a consecuencia de esa presión militar, el mundo islámico sufrirá una crisis profunda que puede explicar, al menos parcialmente, el brusco final de su espléndido desarrollo cultural.

Por tanto, los cuatro factores más fundamentales que en mi opinión condujeron al estancamiento de la civilización musulmana, son: a) agotamiento del impulso religioso revolucionario que dio origen al Islam; b) la burocratización del Estado y la creación de una capa de funcionarios con intereses específicos de clase; c) el giro intelectual característicamente antirracionalista que se produce en la teología musulmana, cuando la escuela *asariya* de Basora pasa a representar la ortodoxia islámica con Algazel, frente a la escuela *mutazilí* del califato abasí de Bagdad; d) el ataque cristiano organizado en las Cruzadas, la guerra de civilizaciones.

El modelo que persigue el Estado andalusí depende de las aspiraciones de las diferentes clases sociales. El predominio de

los grandes propietarios agrícolas y comerciales en la época del califato y en los sistemas imperiales, se corresponde con el absolutismo monárquico, que dado el carácter racionalista de la cultura islámica medieval se manifiesta como un despotismo ilustrado, tomando la *República* de Platón como ideal utópico, según refieren los análisis políticos de filósofos como Averroes en al-Ándalus y al-Farabi en Bagdad: una sociedad gobernada por los sabios, considerando al profeta Mahoma como el mayor de ellos. El hecho de que en esa sociedad convivan comunidades de diferentes creencias religiosas, otorga al Estado un carácter laico de intermediación entre los diferentes intereses políticos y permite una importante libertad de pensamiento.

En ese ambiente de libertad intelectual se produjo el último florecimiento filosófico en al-Ándalus; pero la suerte ya estaba echada: el imperio almohade se debilitó en el siglo XIII por la actividad de los sectores religiosos conservadores, y la conquista cristiana puso punto final al esplendor cultural, científico y filosófico, de la cultura musulmana en el sur de la península Ibérica. Al caer los territorios musulmanes de la península ibérica bajo la dominación cristiana, la población del sur peninsular se convirtió en masa al cristianismo y el pensamiento racional y la investigación científica languideció aquí por los siglos dentro del Estado integrista católico. Hasta ese momento, las ciudades andaluses constituyeron la base política y económica de un brillante desarrollo intelectual durante los siglos XII y XIII, cuyo esplendor irradió por Europa durante los siglos finales de la Edad Media e hizo posible el paso a la modernidad.

1.3. LA FILOSOFÍA COMO PROYECTO POLÍTICO

El horizonte utópico que animaba esa intención emancipadora, que se ha mencionado en el primer Islam y en la filosofía islámica, es la *umma* –la comunidad de los creyentes, unida por

la solidaridad y las relaciones fraternales—. Es decir, unas relaciones sociales que se fundamentan en la vida moral de las personas conscientes, con un sentido religioso parecido al cristiano. Pero en comparación con el cristianismo y su ideología centrada en la construcción de una conciencia personal dependiente del clero, el Islam ha subrayado la participación colectiva en la vida social y comunitaria. Sin instituciones eclesiásticas de control sobre la subjetividad, el Islam deja que la comunidad realice el juicio moral sobre el comportamiento de los creyentes; la garantía de una conducta moral no está en el clero, sino en la presión social colectiva. Frente al individualismo que es perceptible en el cristianismo, y que dará origen al desarrollo del liberalismo moderno, el Islam es comunitario y centra en el bien público el objetivo de la acción colectiva. Por poner un ejemplo, el mandato moral de la limosna tiende a la redistribución de la riqueza entre los miembros de la comunidad, corrigiendo los desequilibrios sociales evidentes que se crean en una sociedad de mercado; pero no es una institución política sino un mandato moral.

El carácter racionalista del pensamiento musulmán medieval, tendía a construir un orden social justo y equilibrado —aunque incapaz de superar su carácter clasista—, que tuvo sus mejores resultados en el crecimiento económico y el desarrollo cultural. Es pertinente desde el punto de vista de la filosofía, que ese carácter social y racional de la vida humana se traduzca metafísicamente en un pensamiento que subraya la inmanencia del mundo del espíritu al de la materia. Pues si por un lado la idea de inmanencia entre esos filósofos musulmanes está emparentada con el materialismo científico y el racionalismo en el orden social, por el otro, viene a ser la intuición de que el mundo de las ideas se desarrolla a partir de la base material de la vida social; o dicho en términos más sociológicos, la idea de que los valores con que juzgamos el mundo y las ideas con que comprendemos la realidad, brotan de las relaciones sociales y tienen en ellas

su verdad y su realidad práctica. Esa comprensión no explícitamente formulada por los filósofos musulmanes, está claramente intuida en sus exposiciones, que utilizan un lenguaje aristotélico modificado para pensar un materialismo no mecanicista ni vulgar. Si a ello añadimos el impulso que la nueva religión dio a la investigación científica en todos sus aspectos, entonces se nos aparece con claridad el papel de continuadora y transmisora de la cultura científica que tuvo la civilización islámica. El resultado de esas orientaciones fue que el concepto de materia adquirió en la metafísica un relieve que no había tenido desde los filósofos presocráticos. Como señaló Ernst Bloch, lo importante de estos filósofos fue su construcción de la idea de materia, a través de la cual se abrió el camino de la ciencia moderna.¹⁸

El prototipo del sabio musulmán es un miembro de la corte del Califa, que domina numerosos saberes –derecho, medicina, astronomía, física, lógica, matemáticas, metafísica y teología–, y a quien se le pide consejo en diversas materias a la hora de tomar decisiones. Es un personaje radicalmente distinto del sabio medieval cristiano, generalmente un monje retirado de la vida pública o, como mucho, profesor de la universidad, dedicado esencialmente a la teología y la defensa e interpretación del dogma. El musulmán es un hombre dedicado a los intereses prácticos de la sociedad, interesado por el funcionamiento del mundo natural, amante de la buena vida y cumplidor de sus deberes religiosos.¹⁹ Esas características de su posición social y de su forma de vivir, determinan un modo de hacer filosofía y un punto de

18. La filosofía musulmana es un miembro ilustre del linaje filosófico que condujo hasta el materialismo dialéctico del siglo XIX: Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1964. En este sentido, también es interesante que la sociología y la historia modernas puedan encontrar en Ibn Jaldún un importante precedente.

19. Una anécdota de la vida de Avicena cuenta que tuvo problemas con la guardia del Califa persa por su afición a las mujeres y al vino.

vista en el que predomina la reflexión sobre el mundo terrestre y la vida humana, más que la visión del mundo espiritual.

El pensamiento político de esos sabios reconoce que los instrumentos del gobierno son dos: la coacción y el consenso, y que la mejor forma de construir las relaciones sociales consiste en establecer la cooperación entre los miembros de la sociedad, intentando reducir el empleo de la violencia. El poder político se basa en el acuerdo entre los musulmanes, de modo que la religión es considerada un instrumento para la educación del pueblo, al tiempo que para la formación de consenso entre los ciudadanos. La comunidad religiosa perfecta, *umma*, es el ideal de sociedad fundada exclusivamente en la justicia y la fraternidad, donde no es necesario el empleo de la coacción para hacer cumplir las leyes, y por tanto los jueces están de más. La existencia de jueces es una prueba de la imperfección de la sociedad, dirá Averroes, quien fue juez y descendiente de una familia de jueces de la ciudad de Córdoba. En cambio, una sociedad justa estará gobernada por filósofos y sabios, que conocen en qué consiste la justicia gracias a su visión filosófica de la armonía universal.

En el aspecto político, el Estado islámico no careció de un sistema de poderes diferenciados en busca del equilibrio. No sólo porque la existencia de una capa de sabios funcionarios que rodea al califa y se encarga de dirigir la administración; sino especialmente por el eminente papel que los jueces o *cadíes* juegan en la sociedad islámica a la hora de administrar justicia y aplicar la ley. En efecto, un importante aspecto cultural que impulsó la investigación racional fue el Derecho. Desde el comienzo de la revolución cultural islámica se investiga la ley y se desarrolla una ciencia jurídica basada en la verdad revelada y la tradición, pero también en principios racionales que establecen la unicidad y la consistencia en el sistema legal como garantía de su eficacia. Además los califas abasíes de Bagdad, que sustituyeron a los omeyas de Damasco, vieron la necesidad de construir un Estado

que administrara de forma justa la vida social de los creyentes musulmanes, tanto como las demás profesiones religiosas. El califato abasí en el siglo IX es un Estado modernizador que se funda sobre la tradición religiosa del Islam, recién acabada de surgir en forma revolucionaria desde las entrañas del desierto, y que al mismo tiempo recoge la actividad científica y filosófica del helenismo que todavía perduraba en el Mediterráneo oriental. La religión sirve para elevación moral del pueblo, mientras que la filosofía permite mejorar la acción de gobierno, sistematizando la estructura social y buscando la coherencia jurídica para evitar las arbitrariedades y las injusticias. Al mismo tiempo se encomienda a los filósofos un programa cultural que mejore la educación de la población y con ella la calidad vital de las masas.

La filosofía es, por eso, también un movimiento social, que penetra en los estratos sociales a través de la educación y la formación intelectual del pueblo llano. Entre el sabio encumbrado en la cúspide del Estado y el campesino analfabeto de la aldea más remota, hay una estratificación de los conocimientos que dan sentido al mundo natural y hacen posible la cohesión social. Entre el visir filósofo y el maestro de escuela coránica hay un sin fin de grados de cultura y numerosos intelectuales, doctores y científicos, que hacen posible la creación de una rica civilización ilustrada. A lo largo de esta exposición citaremos a los Hermanos de la Pureza, como una asociación de sabios educadores en contacto con el pueblo llano, que, siendo profundamente religiosos, al mismo tiempo se convirtieron en investigadores científicos y propagadores del conocimiento entre las gentes sencillas. En regiones de civilización antiquísima y largas tradiciones de estudio e investigación que se remontan a 2000 o 3000 años antes de nuestra era, como Egipto y Mesopotamia, una de las primeras preocupaciones de los nuevos Estados surgidos con el Islam será el desarrollo intelectual del pueblo, elevando los niveles cultu-

rales de la población. La tarea de la filosofía será la de construir una síntesis coherente de los conocimientos, ayudando a una expansión del saber entre los ciudadanos. En ese sentido, los siglos de esplendor de la cultura musulmana son también una época de Ilustración.

1.4. LA MÍSTICA ISLÁMICA

Hay cuatro problemas importantes en la teología musulmana: la relación entre la unidad divina y la pluralidad de sus atributos; el problema de la libertad humana en relación con la ciencia universal de Allah; el premio y castigo en la vida eterna; y la legitimidad del poder político. Los filósofos resuelven el primero de esos problemas mediante la doctrina emanatista por influencia neoplatónica, solución que es rechazada por los teólogos ortodoxos por caer en el panteísmo. En cuanto al segundo, el emanatismo neoplatónico que constituye la base doctrinal del racionalismo filosófico, conduce a una concepción determinista de la realidad, y como consecuencia a la idea de predestinación; es ésta una de las principales disputas teológicas entre los musulmanes. El tercer problema nos remite a la escatología musulmana sobre la vida eterna, que es muy rica y también tema de debate. Finalmente, la legitimidad del poder político proviene del consenso de los musulmanes, que le conceden sus prerrogativas para organizar la vida social —es decir, que el poder reside en la comunidad de los musulmanes—.

Las coincidencias entre la teología musulmana y la cristiana son tan amplias que San Juan Damasceno afirmaba que el Islam es una herejía cristiana que niega la Trinidad y la divinidad de Cristo. Aunque esa opinión no estuviera fundamentada por la realidad, el parecido entre ambas se manifiesta especialmente —aunque no sólo— en el dogma escatológico, la idea de una vida

futura en el más allá para el alma; ambas religiones establecen cuatro estados después de la muerte: el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo –este último recibió el nombre de Seno de Abraham entre los primeros cristianos y hasta el siglo XV no se generalizó el nombre de limbo, proveniente de la *Divina Comedia* de Dante Alighieri quien lo inventó a partir de fuentes islámicas–. El murciano Ibn Arabí o Abenarabi, quien emigró a Palestina y murió en Damasco, escribirá extensamente sobre ello y será la fuente de inspiración de la *Divina Comedia*.²⁰ Un viaje místico por esos lugares escatológicos es narrado en el *Futuhat* de Ibn Arabí, como una alegoría de la redención moral de la humanidad; después de conocer el limbo, el infierno y el purgatorio, Ibn Arabí llega al cielo donde contempla la visión beatífica de las almas, prendidas en el rayo de luz divina que les aporta la suprema felicidad. La vida gloriosa consiste en la epifanía de la divinidad, representada como un foco luminoso; esa luz perfecciona la aptitud del entendimiento humano para ser capaz de elevarse a la visión beatífica. Esa visión engendra un gozo o deleite que produce éxtasis en el alma, la pérdida de la memoria y un sopor o cuasi inconsciencia que adormece el alma. Los elegidos gozan de grados diversos de percepción según el grado de conocimiento alcanzado y según la intensidad de su amor, pero esas diferencias no producen tristeza o envidia. Esa concepción de la vida de ultratumba será recogida por Santo Tomás y retratada por Dante, y más tarde pasará a formar parte de la dogmática cristiana.

20. Miguel Asín Palacios ha demostrado que la inspiración del Dante proviene de fuentes árabes y su libro repite incluso literalmente pasajes de las narraciones de Ibn Arabí sobre los viajes de ultratumba. *Dante y el Islam*, Madrid, Voluntad, 1927. Esta observación es un dato relevante para justificar la tesis que aquí se defiende: el Renacimiento europeo es una continuación de la cultura musulmana andalusí.

La mística es una técnica psicológica que promete al iniciado alcanzar los estados beatíficos del alma en la contemplación de la divinidad, cuando todavía se encuentra formando parte del cuerpo en la personalidad terrestre. Para ello exige el cumplimiento de una moral ascética muy estricta y la renuncia a cualquier interés por las realidades mundanas. El ascenso hasta las realidades divinas se realiza mediante la meditación y la oración; en el caso de eremitas, monjes y derviches, eso se consigue apartándose del mundo y sus tentaciones, pero en el Islam hay un movimiento místico que se inserta en las experiencias de la vida cotidiana ordinaria: son los sufíes. Es a causa de este movimiento sufí que la mística juega un papel importante en la cultura islámica, exhortando a los musulmanes a una vida de santidad. Como religión, el Islam es sobre todo un movimiento espiritual, que persigue la unión con la divinidad presentida a través de la naturaleza, más que interesar a las gentes en las realidades políticas y económicas en las que se ve envuelta toda la realidad humana; la personalidad humana tiene un aspecto moral e intelectual que es lo que el Islam propone desarrollar a sus fieles, con una actitud muy sensible hacia la dimensión comunitaria del ser humano.

Desde ese punto de vista, hay tres elementos básicos del Islam: a) los datos de la Revelación, que configuran la tradición y la ley; b) la verdad espiritual como realización personal; y c) la vía mística que sirve de lazo de unión entre ambas. El sufismo, como materialización de esa vía mística, constituye un fenómeno de capital importancia en el Islam que hace fructificar el mensaje espiritual del profeta. Su objetivo es la contemplación de la divinidad en todo lo que hay, consiguiendo modelar la conducta personal sobre el modelo de *al-Corán*, para conseguir un estado de oración perpetua y alcanzar la presencia infinita de Alláh. Entre los sufíes orientales se menciona al-Basri (muerto en el 728) que propone la unificación del ser divino con lo humano en un acto trascendente de amor. También, al-Hallay quien pretendía supe-

rar el esoterismo propio de la enseñanzas místicas, para darlas a conocer al pueblo, ganándose con eso la animadversión de los sufíes, tanto como de los teólogos ortodoxos y la corte califal. Se le acusó de panteísmo, por confundir lo humano y lo divino en su concepto de unión mística con Allah. Fue procesado, encarcelado y martirizado en Bagdad en el año 922. Finalmente, otro mártir sufí, al-Suhrawardi (1155-1191) fue condenado a muerte por afirmar que Allah puede enviar nuevos profetas. De origen persa y confesión shií, tuvo una enorme influencia al resucitar la antigua religión de Zaratustra, identificándola con la filosofía de Platón y la sabiduría hermética, también muy extendida en el mundo islámico a partir de Egipto. Expone el sistema peripatético a través de la lógica, la física y la metafísica, pero el objetivo fundamental es dar a conocer la filosofía de la luz.

Después de Algazel o al-Gazali, teólogo y místico con una enorme influencia en el mundo islámico, el murciano Ibn Arabí es el más conocido entre los filósofos islámicos que escribieron sobre mística; pero en realidad es el último continuador de una serie de místicos importantes que vivieron en al-Ándalus medieval: Abenmasarra, Abenhazem, Abenalsid, Abenalarif, Abentofail. El primero de ellos, Ibn Masarra o Abenmasarra (Córdoba 883-931), fundador de la escuela masarrí extendida en toda la cultura andalusí. Después de exponer sus primeras doctrinas, tuvo que exiliarse al ser acusado de heterodoxo por criticar la doctrina del libre albedrío y negar la realidad física de los castigos del infierno –se trata de una recuperación de las doctrinas neoplatónicas defendidas también entre los teólogos cristianos, como es el caso de Orígenes–. En su viaje a Oriente –para realizar la peregrinación a la Meca–, entró en contacto con los círculos esotéricos y se inició en las ideas del sistema neoplatónico islámico, que afirma la concordancia entre el conocimiento especulativo y la tradición religiosa. Por tanto, recibe las influencias de la filosofía oriental, Filón, el gnosticismo

y el neoplatonismo, que introduce en al-Ándalus. Allah crea el mundo por emanación: es luz, verdad y bien, que se difunde por la realidad, y el objeto del ser humano es alcanzar la unión espiritual con el elemento divino.

A la vuelta a Córdoba fundó un cenobio o comunidad de vida monacal, pero explica su filosofía de modo secreto y alegórico, para evitar tener problemas de nuevo con los ortodoxos. Su doctrina negaba que pudiera haber una ciencia teológica de la divinidad, fiando el conocimiento de Allah a la intuición directa, lo que se alcanza mediante la vida moral, las prácticas de introspección y la catarsis personal. La intención es el aspecto decisivo de nuestros actos a la hora de juzgarlos moralmente, y pueden ser meritorios, pecaminosos o indiferentes; se debe evitar el pecado y hacer las buenas obras. De ese modo la persona puede ascender hacia lo divino, pues el alma está manchada por su contacto con el cuerpo y la materia, necesita purificarse para ascender a su elemento propio, la vida del espíritu. La felicidad consiste en liberarse de todo lazo material, lo que se consigue mediante la vida ascética y el desprecio de los placeres del mundo sensible. El examen de conciencia y la confianza en el ser divino, junto con las prácticas de mortificación, ayuno, pobreza, humildad, oración, etc., son el camino del reencuentro con la divinidad. El alma purificada mediante la práctica del autoexamen y las reglas de conducta moral, refleja la sabiduría divina como un espejo pulimentado refleja la luz.

Otro importante pensador relacionado con los masarríes, al-Kirmani (970-1066), viajó a Oriente para realizar estudios matemáticos y médicos, tras lo cual importó a la península ibérica la filosofía neoplatónica de los *Hermanos de la Pureza*, asentándose en Zaragoza donde ejerció como primer funcionario o gran visir de la corte taifa independiente. Entre los seguidores andalusíes de la Hermandad de la Pureza durante el siglo XI, se encontraban también intelectuales judíos como Ibn Paquda y Avicibrón

(1021-1059), lo que muestra el grado de integración alcanzado entre ambas comunidades. Los masarríes fueron condenados por los califas omeyas y se organizaron como secta esotérica con dos escuelas, una en Córdoba y otra en Pechina (Almería) donde más tarde destacaría el sufi Abenalarif (1088-1141). Eran sospechosos de heterodoxia, por sus tendencias comunistas pidiendo la abolición de la propiedad privada. El cisma de Ismail al Ruyani radicalizó las tendencias comunistas afirmando que todas las cosas que se poseen en este mundo son ilícitas, la propiedad es el producto de un robo a la humanidad. Negó la vida futura, la resurrección de los muertos y el juicio final; por el contrario, el mundo de la creación es un conjunto perfecto y eterno que perdurará para siempre.

Mientras la mística consista en un camino de perfección moral, nada se le puede objetar desde el punto de vista del pensamiento racional; los místicos islámicos no han expresado menosprecio hacia el conocimiento conseguido mediante la observación empírica sistematizada por la ciencia. La filosofía neoplatónica, que es el sustrato de la metafísica islámica, contempla la complementariedad entre el conocimiento científico y la vía espiritual de la introspección apoyada por símbolos y alegorías de carácter religioso. Pero el problema surgirá cuando la mística sea utilizada como instrumento para el ataque contra la razón y éste será el camino seguido por Algazel, con el objetivo de situar a la teología por encima de la metafísica y el pensamiento racional; para ello busca la alianza de los sufíes. De ese modo construirá una reorientación del pensamiento islámico, el cual desde los siglos XII y XIII abandonará el importante interés por la ciencia que había distinguido su primera época, para centrarse en la especulación religiosa. Lo que vendrá unido a una mayor intolerancia religiosa, y actos públicos de carácter inquisitorial como la quema de libros.

1.5. EL DESARROLLO CIENTÍFICO ENTRE LOS MUSULMANES

La filosofía islámica es un discurso comprometido con la ciencia, el desarrollo y el progreso, cuyo principal objetivo es conciliar la razón con la fe, hacer compatible el desarrollo científico con los principios de la religión. Puede esquematizarse someramente la dialéctica que la reflexión musulmana atravesó en su desarrollo: las primeras formulaciones desarrollan la pasión intelectual de Mahoma; posteriormente, la acentuación del racionalismo en al-Farabi y Avicena, la reacción ortodoxa en Algazel y la respuesta final de Averroes, como el canto del cisne de esa época dorada de la ciencia islámica –un final que resonó con fuerza en la cultura europea y fue el comienzo de un nuevo impulso intelectual en sus universidades–. Esa dialéctica manifiesta una tensión fundamental en el plano social entre tradición y progreso, que no fue siempre fácil de conjugar para los protagonistas. Pero tuvo también consecuencias en el desarrollo del conocimiento y las orientaciones de la investigación científica. Además de un brillante escéptico cuyas argumentaciones repetiría David Hume siete siglos y medio después, Algazel fue un místico que se encerró en una torre para poder disfrutar de sus visiones divinas, y su influencia sobre los intelectuales musulmanes les apartaría del camino del saber empírico y la filosofía racionalista. Algazel afirmaba que los sentidos no nos muestran la verdad; ni tampoco los entes de razón. La auténtica verdad está dentro de nosotros y es un rayo de luz divina que nos ilumina por dentro. Esa teología es una invitación a nuestro conocimiento interior y a la remodelación de nuestra personalidad para ponernos en relación con la divinidad.

En cambio Avicena y Averroes construyeron su reflexión filosófica sobre un amplio conocimiento empírico de la realidad, que sistematizaron en formulaciones metafísicas. Esa labor tuvo

un amplio eco entre los científicos medievales y perduró hasta bien entrada la Edad Moderna. Los investigadores musulmanes tenían a su favor la inquietud intelectual de Mahoma, recogida en *al-Corán*. Se dice aquí en efecto: *la tinta del sabio es más preciosa que la sangre de los mártires*; y eso debía ser, sin duda, un importante estímulo para la investigación y una garantía de su reconocimiento social. El esfuerzo para conocer la verdad no es sólo fruto de la curiosidad por saber, es también en sí mismo una actividad bendecida por el Profeta como un modo de acercarse a Allah.

La escuela teológica predominante en los primeros siglos del Islam –y especialmente durante el califato abasí de Bagdad– son los *mutazilés*, cuya reflexión filosófica consiste en el intento de hacer inteligibles los contenidos de la fe, con el convencimiento de que a través de la razón se puede llegar a conocer las verdades religiosas reveladas. Para ello adoptan los principios racionales de la filosofía heredada de la civilización helénica, y utilizan una técnica dialéctica para la discusión teológica, que se llama *kalam*. Esa especulación afirma la absoluta unicidad divina, hasta el punto de no poder adscribirle ningún atributo –lo que parece una herencia del neoplatonismo–; de ese modo se elimina el antropomorfismo de la representación popular de la divinidad, y por lo tanto se afirma el carácter simbólico y metafórico del lenguaje sagrado de *al-Corán*. Otra afirmación de un importante calado racionalista es que la salvación humana depende de la razón, lo que hace obligatorios el estudio y la adquisición de conocimiento para el ser humano. La verdad es accesible al ser humano antes de la Revelación divina y ésta no tiene otro objeto que facilitar el conocimiento a todos los seres humanos. La expresión de esa forma de pensar es claramente perceptible en los grandes pensadores del siglo XII andalusí, como en la novela filosófica de Abentofail y en la reflexión de Averroes: *en nuestra religión es cosa obligatoria el estudio de los filósofos antiguos*.

Sobre esa base teológica se desarrolla la investigación naturalista y su aplicación tecnológica en la revolución económica medieval. El método de la ciencia islámica es la analogía y buena parte del pensamiento filosófico tratará de sus condiciones de validez. La analogía es un tema que aparece ya en el pensamiento platónico con su uso frecuente de alegorías poéticas de enorme éxito en la tradición filosófica; recordemos la comparación que el mito de la caverna establece entre la luz y la sabiduría: el sol productor de la luz en el mundo visible es una metáfora de la idea de Bien que orienta o ilumina el conocimiento intelectual humano. También Aristóteles trata el tema, pero ya desde el punto de vista del análisis lingüístico que forma parte de su metafísica: la analogía es el empleo de una misma palabra para dos realidades distintas, pero que tienen algún punto de semejanza o que poseen caracteres o funciones similares; es el caso del uso de la palabra ‘ser’: el ser se utiliza propiamente para la substancia y derivadamente para los accidentes. Más tarde la analogía fue estudiada por los neoplatónicos y pasó a la primera filosofía cristiana como instrumento para el conocimiento de la esencia divina. Entre los musulmanes además de su aplicación lingüística y teológica, el uso de la analogía en el derecho sirvió para racionalizar el sistema jurídico y mejorar los códigos legales fundados en la tradición. Gracias a ese método de trabajo sistemático Averroes pudo, por ejemplo, establecer en plena Edad Media normas favorables a la libertad de las mujeres.

Según la definición de Ábed Yabri, *“una analogía es válida de un término ausente por otro presente, cuando ambos comparten en su naturaleza común un elemento que represente de manera intrínseca uno de sus caracteres constitutivos fundamentales”*.²¹ Por tanto el científico tiene que descubrir un elemento cons-

21. Mahomed Ábed Yabri, *El legado filosófico árabe*, Madrid, Trotta, 2001.

titutivo que sea compartido por los objetos análogos, lo que consigue mediante el análisis y la clasificación. El análisis es el procedimiento racional: la enumeración de las características y peculiaridades de los objetos investigados. La clasificación es el estudio pormenorizado de esas características descubiertas por el análisis racional, lo que para los científicos musulmanes consistía en la experimentación. Es decir, esos científicos mediante el análisis teórico y la práctica de la experimentación poseían ya en la Edad Media la clave de la investigación científica moderna, y fueron ellos quienes se la legaron a los científicos europeos, como en su momento reconocerá el científico inglés del siglo XIII Roger Bacon.

En ciencias naturales, el análisis racional distinguía entre aquellas características de la realidad que son investigables por el método científico y las que no lo son: sólo son científicas las materias cuantitativas, es decir, aquéllas a las que se les aplica los números –una idea que proviene de los antiguos pitagóricos y que fue recogida por Platón en su explicación de la ciencia–. La idea de Galileo de que *‘el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos’*, estaba ya perfectamente formulada en la reflexión de Maimónides y expuesta en su *Carta a los rabinos de Marsella*: la verdadera ciencia astronómica trata de las magnitudes cuantificables de los astros: movimientos, distancias, figuras, número, tamaño, etc.; en cambio la astrología no es más que una creencia religiosa, ridícula desde el punto de vista de monoteísmo judío. La distinción entre ciencia y religión, y el criterio de demarcación entre ambas, es uno de los problemas fundamentales de la filosofía judía y musulmana, el que realmente subyace al problema de las *‘dos verdades’* –la verdad de la razón y la de la fe–, que ha sido desfigurado por la Escolástica católica medieval en Europa, para acusar a estos pensadores de falsedad incoherente.

Los musulmanes utilizaron el sistema ptolemaico para las explicar los fenómenos celestes y consiguieron catálogos de estrellas que superaron a los griegos en el número y la precisión de las observaciones. Ya los Omeya fundaron en el año 700 un observatorio astronómico en Damasco, reuniendo allí a un grupo de científicos. También los Abasíes de Bagdad llevaron científicos a su corte que se dedicaron a la traducción de las obras griegas al árabe en la ‘Casa de la sabiduría’ fundada en el 828 y a la observación de los astros en un observatorio fundado en el 829. El *Almagesto* de Ptolomeo fue traducido aquí al árabe durante el siglo IX, junto con las obras de medicina de Hipócrates y de Dioscórides. Los *sabeos* –astrólogos cuyas creencias fueron admitidas como religión lícita por sus conocimientos científicos– trabajaron en el observatorio de Bagdad, bajo la teoría de Ptolomeo fusionada con la metafísica neoplatónica de la emanación, y una creencia en la divinidad los cielos regidos por las inteligencias astrales, que fueron interpretadas como los ángeles para hacerlas compatibles con el monoteísmo islámico. El principal entre ellos fue al-Battani (858-929), descubridor de los cambios en la excentricidad de la trayectoria del sol, lo que traducido en términos modernos significa que la órbita terrestre es una elipse variable; gracias a ello logró una determinación precisa del año solar (365 días, 5 horas, 46 minutos y 24 segundos).

La ciencia penetró en Europa a través de la península Ibérica cuando los castellanos ocuparon Toledo y más tarde el valle del Guadalquivir. El *Almagesto* de Ptolomeo fue traducido del árabe al latín en Toledo hacia 1175 por Gerardo de Cremona, siendo esta versión más fiable que la traducción directa del griego al latín realizada en Sicilia en 1160. En esta ciudad existió una escuela de investigación científica y filosófica desde el XI, gracias al cadí Said al-Andalusí y al astrónomo Azarquiel (1029-1087). Said al-Andalusí, historiador de la ciencia antigua y musulmana a la vez

que astrónomo, se preocupó de reunir el grupo de científicos a los que facilitó los medios para su investigación. Azarquiel, por su parte, perfeccionó el astrolabio introduciendo la azalea, que permitía usar este instrumento de observación en cualquier punto terrestre y facilitaba de ese modo la navegación. Bajo su dirección se elaboraron las tablas astronómicas que fueron conocidas por los europeos como el modelo de investigación sobre los fenómenos celestes; los astrónomos musulmanes consiguieron un importante grado de precisión en el cálculo de las posiciones de los astros, hasta el punto de que se dice que todavía Laplace en el siglo XVIII seguía utilizando sus observaciones.

En el siglo XII y en los siguientes se tradujeron las obras de los astrónomos musulmanes, las enciclopedias médicas, los libros de geografía y los conocimientos matemáticos. Entre los científicos de al-Ándalus, Azarquiel, Avempace, Averroes, Abentofail o Abubacer y Alpetragius, criticaron la teoría ptolemaica de los epiciclos, arguyendo que un planeta no puede girar sobre un punto, sino que debe hacerlo sobre un objeto sólido –intuición de la existencia de gravedad–. Fue esa pléyade de científicos la que transmitió la tradición de conocimiento racional a los europeos durante la época medieval y su influjo se hizo sentir en profundidad hasta el punto de originar la corriente de pensamiento que daría origen al Renacimiento y posteriormente a toda la modernidad.

La medicina árabe tuvo un auge extraordinario. Rhazes (865-925) escribe el *Libro Completo*, donde se abarca toda la medicina griega, india y del oriente medio entonces conocida. Avicena por su parte expuso sus conocimientos médicos en el *Canon de medicina* a partir de los estudios de Galeno, que tanto éxito tuvo durante siglos; en el XVII todavía se estudiaba en las facultades de medicina de Montpellier y Lovaina. Avicena conocía las causas geológicas que modifican el paisaje terrestre, el pluto-

nismo o acción de los volcanes y terremotos, y el neptunismo, la erosión por el agua y el viento. A partir de las observaciones de los fósiles marinos en las montañas, concluye que esa parte de la tierra ha estado sumergida bajo las aguas antiguamente. Otro importante médico Ibn al-Nafis (1213-1288) es el descubridor de la circulación menor de la sangre, que hace posible su oxigenación a través de los pulmones, aunque su descubrimiento no se publicó y quedó desconocido. Entre los numerosos conocimientos que desarrolló Averroes cuenta también la medicina, pues fue discípulo y amigo del médico andalusí Avenzoar (†1162) y atendió al califa almohade como médico de cabecera. Avenzoar escribió un famoso libro que denominó *Kitab al-Taisir* (*Libro de particularidades*), que fue motivo para que Averroes escribiera su *Kitab al-Kulyat* (*Libro de generalidades*), un compendio de medicina teórica conocido como *Colliget* entre los europeos con enorme repercusión y fama durante siglos.

Avicena aparece relacionado con una secta sufí, los Hermanos de la Pureza, que afirmaban la igualdad de todos los hombres y bajo ese principio desarrollaron la educación y expandieron la cultura, preparando enciclopedias con todo el saber acumulado. Los Hermanos de la Pureza escribieron el corpus fundamental de la alquimia islámica, cuyas ideas elaboraron en conexión con una mística religiosa, según la cual el hombre es un microcosmos que reproduce en pequeña dimensión la estructura de todo el universo. En lugar del razonamiento deductivo y geométrico se dedicaban a la investigación empírica, estudiando cuantitativamente los fenómenos. Finalmente la secta fue prohibida y su *Enciclopedia filosófica* fue quemada públicamente. Esta obra es una de las aportaciones más importantes de la ciencia musulmana de la época; constaba de 52 epístolas, de las cuales 14 estaban dedicadas a matemáticas y lógica, 17 a ciencias de la naturaleza y psicología, 10 versaban sobre metafísica y 11 sobre mística,

astrología y magia. La doctrina adoptaba un punto de vista ecléctico, recogiendo la influencia de aristotelismo neoplatonizante, además del gnosticismo cristiano y hebreo, combinados con ideas sufíes, ismailíes y mutazilíes. En este terreno de la alquimia, los científicos musulmanes hicieron grandes progresos en la preparación de sustancias y en los procesos químicos, con métodos perfeccionados para evaporación, filtración, destilación, etc. Y gracias a la experimentación consiguieron importantes conocimientos prácticos sobre farmacia y toxicología que fueron utilizados en principalmente en la medicina. Uno de los desarrollos de la industria musulmana, relacionada con la alquimia, fue la fabricación del papel, una técnica que llegó desde China, primero a Samarcanda en el siglo VIII y de ahí al resto de la civilización islámica, que la llevó a Europa a través de la península Ibérica.

Cuando Bagdad cayó en manos de los turcos, muchos científicos emigraron a Egipto donde se fundó una Casa del Saber en el Cairo. Allí trabajaron Alhazén (965-1038) especialista en óptica, el astrónomo Ibn Yunus (†1150) quien preparó las tablas astronómicas hakimíes –llamadas así por el califa al-Hakim–, y los médicos Maimónides, que llegó de al-Ándalus, y al-Nafis, quien conoció la circulación de la sangre pasando por los pulmones. También en el Cairo existió una excelente escuela de matemáticas. Algunos de los progresos más importantes de las matemáticas se deben a los sabios árabes, como el uso del álgebra y la transmisión de las cifras decimales que provienen de la India. El sabio musulmán al-Juwarizmi (780-850) adoptó el álgebra y la matemática india, junto con el sistema numérico decimal basado en los guarismos del uno al nueve más el cero, que hoy utilizamos. El uso de esas figuras se generalizó entre los matemáticos islámicos y a partir de ellos se difundió entre los cristianos. La primera aparición conocida de las cifras modernas en Europa se produce en el monasterio de Ripoll durante el siglo X, bajo la influencia de la cultura andalusí.

2. LOS FILÓSOFOS FUNCIONARIOS: EL DESARROLLO DEL RACIONALISMO FILOSÓFICO EN ORIENTE

El pensamiento musulmán tiene como fundamento la fe religiosa monoteísta, que afirma la unidad del género humano por referencia a la divinidad creadora de la realidad. Esa creencia se hace plenamente consecuente cuando admite la pluralidad humana dentro de su unidad fundamental: la unidad del género humano está producida por sus capacidades racionales para elaborar un pensamiento coherente y dominar la materia gracias al conocimiento científico de la realidad. La fortaleza de la especie humana consiste en sumar las experiencias individuales en una experiencia colectiva, que está a disposición de cada uno de los seres humanos a través de la comunicación y el lenguaje, dentro de la sistematización científica del conocimiento. Por eso el símbolo monoteísta de una sola divinidad para una sola humanidad, no es más que un punto de apoyo que viene a ser superado por la reflexión consciente. La convicción más importante de estos filósofos es que la razón está por encima de la fe en el descubrimiento de la verdad; la razón es razonabilidad y actividad práctica, convencimiento y cooperación.

La religión enseña lo mismo que la filosofía, pero con símbolos que todos pueden entender, incluida la gente iletrada del pueblo llano; es una forma de sabiduría sencilla para la gente ocupada con sus quehaceres cotidianos, trabajadores manuales, comerciantes, campesinos, guerreros,... La creencia religiosa no es más que una comprensión elemental de los valores morales, reconocidos con más extensión y profundidad por la sabiduría. Los religiosos hablan mediante mitos y parábolas para las gentes simples, exponiendo así las enseñanzas de las verdades fundamentales que el pensamiento racional construye y desarrolla de forma más compleja. Recogiendo una tradición de interpretación alegórica que se remonta a la Antigüedad griega y que fue elabo-

rada por los judíos helenistas y los neoplatónicos, musulmanes y judíos medievales desarrollan una hermenéutica de la fe: los símbolos religiosos deben comprenderse como verdades metafóricas a la luz de un análisis racional. Una alegoría religiosa es como un jeroglífico o un sueño, que hay que descifrar mediante un código particular. El núcleo racional de ese simbolismo es la moral popular que los hombres practican mediante sus costumbres sociables. La religión es una máscara de la moral colectiva, una envoltura alegórica que encierra las verdades fundamentales de la vida cotidiana, y sus contenidos pueden y deben verterse en conceptos filosóficos racionales. Así, por ejemplo, Avicena interpreta la sura 36 de *al-Corán*, donde se establece la creencia en la resurrección de los muertos, negando que deba entenderse en un sentido literal. En los filósofos islámicos la demostración sustituye a la inspiración.

Dos elementos principales constituyen la base de la filosofía musulmana. Por un lado, un factor especialmente importante para el desarrollo científico fue la difusión del pensamiento aristotélico, como marco de comprensión y compendio de conocimientos empíricos de la ciencia antigua. Si bien el pensamiento de Aristóteles era una filosofía de la *polis* que no jugó un papel central en el helenismo, la escuela peripatética fundada por éste se especializó en la investigación empírica y parte de sus teorías fueron asumidas por los pensadores de otras escuelas más cosmopolitas. Por eso, una tradición científica y lógica que bebía de las fuentes aristotélicas continuó desarrollándose en el mundo antiguo, y todavía estaba en activo cuando los árabes se expandieron en el siglo VII y fundaron el califato de Damasco. Muchas obras clásicas de la filosofía y la ciencia griegas fueron traducidas a lenguas siríacas, para pasar desde éstas al árabe; muchas otras pasaron directamente a través de los griegos emigrados por problemas religiosos. Las obras de Aristóteles fueron vertidas a la

lengua árabe por cristianos de Bagdad y por los filósofos de la escuela de Harrán –apelados ‘*sabeos*’ entre los musulmanes–, de modo que sus ideas se difundieron por toda la cultura islámica.

Por otra parte, en Antioquía y en otras ciudades sirias que fueron lugares de desarrollo intelectual en el helenismo tardío, se cultivó la filosofía neoplatónica que fue adoptada por los filósofos musulmanes para establecer una interpretación racionalista de la religión monoteísta. De ese modo, mientras las prácticas religiosas musulmanas daban origen a una racionalización de la moral, la filosofía islámica realiza una síntesis de la metafísica neoplatónica de carácter estético y místico, y el aristotelismo más científico. La lógica y la metafísica aristotélicas enmarcaron la investigación empírica, mientras las categorías neoplatónicas daban cuenta racional de las creencias religiosas islámicas; y esa triple síntesis pasó a formar el núcleo del pensamiento especulativo de los intelectuales musulmanes, los cuales tuvieron que adaptar las categorías filosóficas a su cultura y situación histórica. Cuando esa brillante filosofía fue conocida en el Occidente cristiano, los intelectuales europeos quedaron deslumbrados durante varios siglos y esa luz iluminó un desarrollo intelectual que desembocaría en el Renacimiento y la revolución científica.

Gracias a ese periplo la tradición filosófica no se interrumpió. Primero se expandió por Oriente llegando hasta Persia y Mesopotamia desde Siria, y luego de ahí a al-Ándalus en los esplendorosos siglos de la civilización musulmana en la península Ibérica, para finalmente entrar en el mundo cristiano desde el siglo XII, en la labor continuada de la Escuela de Traductores de Toledo que floreció en la corte de Alfonso X el Sabio; las ideas filosóficas de la Antigüedad llegaron hasta Europa desde el sur de la península Ibérica, para hacer germinar el pensamiento racional, gozando de la enorme importancia de la que disfrutaron al final de la Edad Media. De la mayor importancia es que las

ideas aristotélicas, recibieron especial atención por los filósofos orientales, de modo que sobrevivieron a su eclipse de la época helenística. Ese aristotelismo estaba unido al interés por el conocimiento empírico de la naturaleza y en su metafísica aparece el concepto de materia que tan importante resulta como categoría fundamental para la investigación científica.

En sus primeros pasos, la filosofía islámica intenta conciliar la concepción racionalista sobre el hombre y el universo con los principios de la fe y la tradición. La escuela teológica de los *mutazilíes*, fundada en el siglo VIII, adoptó un fuerte racionalismo para justificar la fe islámica y fue elevada a enseñanza oficial bajo el califa abasí al-Mamun a principios del siglo IX. La conciliación racional entre las creencias religiosas particulares en el bien común colectivo, favoreciendo el desarrollo cultural y científico, es sentida como una necesidad derivada de la organización social a partir del Estado. De ahí que los califas financien la traducción de los textos griegos, impulsando la investigación científica, y que los filósofos sean en su mayoría funcionarios de la corte y se encuentren muy implicados en la vida política de su presente histórico –reproduciendo en la administración pública un esquema orgánico que se dio ya en el Imperio romano con la filosofía estoica–. Así el primer filósofo del mundo islámico, también importante matemático, al-Kindi (800-872), a pesar de que a veces descrito como un Rousseau oriental por su forma de vida apartada en el campo, se encuentra plenamente imbuido de los problemas de su tiempo.²² Su objetivo es alcanzar la verdad mediante un equilibrio entre la religión y la filosofía, criticando al clero religioso por sus inconsecuencias e ignorancias.

Esa síntesis entre la filosofía y el Islam, entre el pensamiento racional y el monoteísmo de origen semita, que reproduce la sín-

22. Mahomed Ábed Yabri, *op.cit.*

tesis cristiana, tiene delante de sí un obstáculo: el racionalismo filosófico no se aviene con la exigencia de la fe de renunciar al uso de la crítica y la duda para examinar todas las verdades. Los filósofos musulmanes intentaron quitarle importancia y restarle fuerza a esa contradicción, y en general estuvieron inclinados a reconocer la superioridad de la razón sobre la fe; establecieron la prioridad de la demostración argumentativa sobre la creencia subjetiva, la cual es considerada como un instrumento para la instrucción del pueblo a través de símbolos y parábolas. Se trata de un programa humanista que pretende unir a una sociedad compuesta de numerosas etnias y lenguas, por medio de la cultura fundada en la capacidad racional de la humanidad para llegar a una convivencia pacífica, en la complementariedad de las experiencias sobre la naturaleza que permite multiplicar los conocimientos, en la variedad de aptitudes y habilidades humanas que permiten aumentar la riqueza colectiva. La superioridad de la razón se demuestra además porque la propia religión islámica, demostrando su nulidad para el objetivo que se había propuesto de unir a los creyentes, estaba dividida en multitud de sectas y confesiones que dificultaban establecer el orden social e introducen la confusión en los espíritus. En esas circunstancias la razón viene a ser el árbitro de las numerosas creencias en disputa y así lo entendieron los gobernantes árabes que dieron a los filósofos un lugar de honor en su Estado.

2.1. AL-FARABI (TURQUESTÁN, 872 - DAMASCO, 950): EL SISTEMA DE LA FILOSOFÍA MUSULMANA

Después de al-Kindi, al-Farabi fue un importante científico y musicólogo, además de filósofo; de familia persa –o según otros autores turca– y profesión religiosa chií, vivió la mayor parte de su vida en Bagdad, en la corte abásida, donde estudió la filo-

sófia antigua, ocupó importantes cargos políticos y se dedicó a la investigación, aportando numerosas contribuciones en varios campos científicos; también escribió un tratado clásico sobre la música, basado en las matemáticas y en principios racionales, que nos lo muestra como un importante pensador con variados intereses y capacidades. Su método quiere combinar la estrategia religiosa, retórica y dialéctica, con la estrategia filosófica demostrativa, como instrumentos complementarios en el descubrimiento de la verdad. Al-Farabi, llamado el '*Segundo Maestro*' por la tradición musulmana, es considerado aquí como el mayor filósofo después de Aristóteles; participó en la traducción de las obras aristotélicas y tomó de ahí su noción de entendimiento y de método científico, para construir una síntesis con la idea neoplatónica de emanación y con el sistema de creencias islámicas, asignándolas de ese modo un nuevo contenido. La filosofía racional y el sufismo místico se sintetizaron de ese modo en los pensadores orientales, para inspirar las direcciones del desarrollo cultural durante la Edad Media.

2.1.1. *La superioridad de la razón sobre la fe*

El concepto de *emanación* del mundo a partir del Uno aparece en el neoplatonismo del siglo III, de modo que la conciliación entre la filosofía y la religión monoteísta era un camino allanado durante siglos. Esa metafísica religiosa, que piensa la naturaleza como una emanación del ser divino, se fusiona con la visión geocéntrica del mundo y la teoría astronómica de Ptolomeo —es decir, el sistema científico de la época—; la visión integrada y coherente del universo que ofrece la ciencia, se combina con el sentimiento natural de la divinidad modelado por la religión monoteísta, para elaborar un sistema completo del universo, en el cual las esferas celestes eran la residencia de las intelligen-

cias emanadas del Uno divino, los ángeles de la teología y las creencias populares de raíz oriental. Esa exposición contenía, sin embargo, sus contradicciones: la religión monoteísta contiene la creencia en una creación del mundo a partir de la nada y no puede prescindir de ella, siendo así que entre los principios de la razón, no es el menos importante la idea de que *'nada se produce a partir de nada'* y como consecuencia la materia es eterna. Los filósofos islámicos y judíos medievales intentaron eliminar esa contradicción afirmando una creación desde la eternidad; algunos además afirmaron que la materia también forma parte de la divinidad, pues se encuentra presente en toda la realidad. Pero en todo caso, para ellos la razón era una capacidad humana más importante que la fe, y subordinaron ésta a aquélla.

Esa es la posición de al-Farabi, quien utiliza un argumento basado en la génesis histórica para negar la contradicción entre la filosofía y la religión: el Islam es la religión cristiana enmendada y transferida a los árabes –reconocido por el profeta en *al-Corán*–; a su vez el cristianismo es una derivación de la filosofía griega, con el objetivo de instruir al vulgo; por tanto, la filosofía griega también es el origen del Islam. En realidad los contenidos de la religión son símbolos de las ideas racionales de la filosofía, por lo que no puede haber conflicto entre ellas, aunque los hombres de religión no se percaten de ello. Por tanto, hay una prioridad histórica de la filosofía sobre la religión; pero además hay también una prioridad racional, basada en el método argumentativo, cuya exposición demuestra el profundo intelectualismo de al-Farabi. Ese método se aplica ahora al terreno moral: la religión es virtuosa cuando se parece a la filosofía, en cambio una religión extraviada se aparta de la verdad racional. Pues todas las leyes de la religión virtuosa caen bajo los universales de la filosofía práctica; y esta última tiene la ventaja de que da demostraciones de sus leyes, de ahí su superioridad.

El significado de esa filosofía es claramente político: al-Farabi representa las fuerzas avanzadas y aperturistas del mundo islámico medieval. Su objetivo es la unificación de la sociedad bajo un Estado centralizado, pero considera que eso debe hacerse a través de la administración racionalizada de la corte califal y una cultura científica y racional que comparta toda la humanidad civilizada. El acuerdo entre los seres humanos es posible: la conciliación entre fe y razón, entre la religión y la ciencia, tiene un modelo en su libro sobre la *Conciliación entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. No puede haber contradicción entre ambas, pues la Inteligencia de todos los seres humanos es una sola y la misma: *el entendimiento agente colectivo produce las ideas y las infunde en el entendimiento pasivo individual* –aparece aquí la doctrina, que proviene de Alejandro de Afrodisia (ss. II-III), de una capacidad colectiva de la humanidad para producir las ideas, que está separada de las personalidades individuales y es eterna–. El entendimiento personal o memoria es pasivo, se limita a recibir y guardar las ideas elaboradas por el entendimiento agente o Inteligencia; ese *entendimiento activo* o agente es como el sol que con su luz permite al ojo ver las imágenes de las cosas, una Inteligencia cósmica emanada del Ser Divino, a través de la cual el ser humano se pone en contacto con Allah. Esa idea será una de las principales características del pensamiento medieval en el ámbito musulmán, y seguramente una manera acrítica o simbólica y pre-científica, de entender el papel que el lenguaje juega en la formación de las capacidades intelectuales humanas; de ahí se desprende la existencia de una razón común a toda la humanidad, propia de la naturaleza humana –lo que el racionalismo contemporáneo ha determinado como la existencia de universales lingüísticos, que subyacen a la gramática de todas las lenguas–. Esa forma de entender el conocimiento también puede asimilarse a la mística sufí –en el sentido de que lo divino es interior a la humanidad e ilumina el alma de las personas

puras—, sin perder el mayor empeño en la investigación científica racional y empírica.

Un Estado fundado en la racionalidad legal para una sociedad culta y emancipada, es el objetivo de la reflexión de al-Farabi; y propone una utopía de sociedad perfecta en su libro *La ciudad ideal*, apoyándose en la *República* de Platón, pero introduciendo las modificaciones que adaptaban el modelo a la religión musulmana. Las dos fuentes de inspiración son la utopía platónica y la comunidad religiosa del profeta: el modelo de organización es platónico pero la ley es islámica, la *sharía*; las ideas de Platón vertidas en el molde de Mahoma. El gobernante es un sabio que dirige colegiadamente el orden social, rodeado de ayudantes con grandes conocimientos prácticos, cuyo objetivo es concertar la doctrina religiosa con las normas establecidas; la sabiduría va unida al gobierno para garantizar el orden racional de la sociedad. Por lo tanto, la ciudad ideal es la ciudad de la verdad y el conocimiento, que se contrapone a la ciudad de la ignorancia, y entre ambos extremos está la gradación de ciudades reales existentes, errantes y perversas, en un mundo a mitad camino entre el ideal y la nada. La ciudad en la que se desarrolla la vida humana, parece alejada del modelo diseñado.

La teoría política busca unificar la sociedad que empezaba a resquebrajarse por la falta de control religioso y la diversidad cultural. La diversidad étnica y religiosa, la proliferación de sectas y la indisciplina de las regiones, amenazan la unidad política del mundo islámico. La integración de la religión en la filosofía es el medio para erigir el Estado califal sobre los cimientos del consenso universal. Al-Farabi busca la cohesión en el ámbito intelectual a partir de la tradición y la razón; esas dos fuentes de pensamiento representan los dos elementos fundamentales de la sociedad islámica de la época: las estructuras feudales agrarias y las organizaciones urbanas comerciales. Por eso cuando se afirma que la religión es un símil de la filosofía para el pue-

blo iletrado, lo que se pretende es dar mayor relevancia a las actividades urbanas, comercio e industria, y al Estado creado a partir de ellas, como unificación de sociedades diversas en una civilización cosmopolita. Su programa político busca el desarrollo de una economía mercantil, apoyándose en el Estado como instrumento de la racionalización legal de las relaciones sociales y en la difusión de una cultura científica, que domine la variedad de opiniones religiosas. En definitiva, el programa político de al-Farabi propone reconstruir el poder central, regenerando la sociedad y el Estado a partir de la sabiduría política, y su confianza en la razón tiene rasgos utópicos, que le hacen pensar en la posibilidad de traer el reino de Allah a la tierra mediante el dominio humano de la naturaleza y la organización racional de la sociedad humana. Se trata de elevar el orden social en la tierra para emular el orden cósmico universal: la sociedad perfecta es inalcanzable, pero la ciudad terrena se puede acercar al modelo en un grado determinable, y puede ser mejorada o empeorada según las costumbres ciudadanas. El tipo de sociedad que se alcanza, no es por tanto, indiferente a las directrices políticas y al desarrollo cultural, así como la felicidad depende de la vida moral de hombres y mujeres. Una sociedad puede apartarse de ese ideal, produciendo una enorme infelicidad entre los seres humanos.

La metafísica de al-Farabi es un modelo abstracto de ese orden social: el significado de la emanación es pensar la realidad como un reflejo del mundo ideal, participando de su esencia perfecta en una determinada medida. Es claro que los numerosos disturbios políticos –con asesinato del califa incluido–, así como los abusos de los poderosos y los militares, muestran una realidad muy apartada del ideal armonioso de una sociedad justa y reconciliada. Pero el concepto contenido en la metafísica es más un modelo funcional de la organización social y una propuesta de acción, que una descripción de la realidad

histórica. Hay una triple simetría que viene a ser justificada por la metafísica: el orden físico del universo entre lo contingente y lo necesario, que va desde las esferas eternas de los astros hasta la vida efímera de los seres minúsculos; el orden moral de la perfección humana entre el alma y el cuerpo, desde la eternidad de los modelos ideales hasta la corrupción material; y el orden social que constituye una unidad totalizada y funcional, constituido a partir de instituciones y actividades que se complementan y se componen de organismos y funciones más simples; éstas a su vez pueden entenderse en su composición, y así hasta alcanzar la individualidad de las personalidades singulares. De ese modo, nos encontramos ante una metafísica funcionalista, y todas las actividades de los seres existentes y sus partes, hasta la más minúscula, son necesarias en cuanto que ocupan un lugar imprescindible en la economía cósmica.

Tal vez se me permita ahora comentar la diferencia con la metafísica trascendental cristiana, con el objeto de comprender mejor de qué se está hablando. También esa metafísica cristiana de la trascendencia divina es metáfora de la realidad social: el orden social jerárquicamente establecido por las funciones políticas y la división social del trabajo. Es la sociología que parece subyacer a una teología como la tomista, que constituye en núcleo de la doctrina cristiana moderna. El modelo metafísico de la divinidad, los espíritus puros sin mezcla de materia, el ser humano y los seres terrestres, animales y plantas, es el modelo mismo que debe seguir la realidad social, con el monarca en la cúspide de la organización y las sucesivas clases, capas y grupos sociales; que acaban en los desheredados. Es el orden feudal, traspuesto al mundo abstracto de los esquemas conceptuales, los estamentos sociales, nobleza, clero, artesanos y siervos, pensados como trasposición material y sociológica de la realidad eterna del mundo ideal.

Diferente es la interpretación inmanente de la filosofía neoplatónica, donde la procesión de seres emanados del creador y su jerarquía que va desde el Uno hasta la poquedad de la materialidad sensible, representa niveles de existencia distinguibles por sus modos de acción y sus producciones: el ser social como organización funcional de las instituciones, compuesto de personalidades conscientes que asumen activamente su participación en el todo. La prioridad ontológica del Uno, traduce la intuición aristotélica de la unidad de las estructuras funcionales, como los seres vivos o las sociedades, que se piensan como modelos del Cosmos. Ese *holismo* de Aristóteles dice que *el todo es superior a las partes*, es decir, que las propiedades de la totalidad constituida no pueden darse por separado en los elementos que la componen.

Esta metafísica afirma la creación necesaria de la realidad por el Uno. Si bien el Uno resulta desconocido desde nuestro punto de vista humano, necesariamente limitado por la contingencia, es un supuesto indispensable del pensamiento racional. La necesidad de la creación es un postulado para una comprensión racional de los acontecimientos cósmicos: la existencia de leyes universales por las que se rige el devenir cósmico, que pueden ser conocidas por el ser humano. Así que los seres contingentes lo son de forma necesaria –de modo que la lógica que subyace a la realidad tiene una formulación especial, que tenemos que examinar–. En primer lugar, desde el punto de vista moral y psicológico, se puede señalar que la creación necesaria del cosmos por el Uno divino, elimina el problema del libre albedrío; en realidad, éste se hace irrelevante, porque se transforma en un problema del conocimiento: no la cuestión de si podemos elegir entre hacer el bien u obrar mal, sino el problema de saber en qué consiste el bien. Se trata del reconocimiento de las constricciones de la conciencia a la hora de tomar decisiones, el hecho de que el ejercicio de la libertad está en dependencia de los condicionamientos que constituyen la vida de cada persona-

lidad humana. La ética de al-Farabi es intelectualista, en la mejor tradición del racionalismo filosófico: el mal es la ignorancia, para obrar el bien, hay que conocer la verdad.

Como les sucede a los demás pensadores de la filosofía islámica, la situación de al-Farabi es ambigua. Por un lado, representa los intereses de la clase dominante islámica y ofrece argumentos ideológicos para su justificación y sostenimiento. Por otra parte, representa fuerzas dinámicas y progresistas de esa sociedad que buscan un orden racional y justo, a través de la expansión de la cultura hacia todas las capas sociales; de ahí que interprete la religión como el primer acceso de las gentes sencillas en su camino hacia el conocimiento. Quizás se pueda criticar ese programa reformista como insuficiente porque no elimina las relaciones de explotación que se producen en la situación dependiente del campesinado y a través del capitalismo comercial. Pero estos filósofos fueron un síntoma del progreso social producido por la revolución islámica, e inspiraron una práctica de la fraternidad universal que rindió notables frutos culturales a lo largo de varios siglos.

2.1.2. La distinción entre esencia y existencia; la lógica trivalente

Para mejorar la descripción de la realidad y construir el conocimiento de forma rigurosa, la ciencia requiere un lenguaje perfeccionado mediante la formalización, de tal modo que se defina con precisión semántica los términos utilizados y las relaciones sintácticas que éstos mantienen entre sí. La construcción científica requiere una serie de operaciones propedéuticas, que establezcan los conceptos fundamentales, los métodos de investigación, los límites y los objetivos del conocimiento. Aristóteles encomendó esa tarea a la metafísica y la lógica, de modo que la

metafísica establece los principios generales de la experiencia, dentro de los que se enmarca la investigación, mientras que la lógica consiste en la definición sintáctica precisa de los términos que empleamos en nuestro lenguaje y sus relaciones internas.

La metafísica antigua de carácter aristotélico tenía como misión establecer los rasgos fundamentales de toda realidad, que podamos conocer a través de nuestra experiencia del mundo; esos rasgos se expresan como categorías, y sobre ellas se asienta la investigación científica de los hechos empíricos. Para establecerlas, Aristóteles investiga la lengua hablada, de modo que las categorías son descubiertas a partir del lenguaje común, considerando que el lenguaje contiene una descripción verdadera y correcta de la realidad, y que por tanto esas categorías representa los rasgos característicos de la realidad –como dice metafóricamente Aristóteles: *el alma es de alguna manera todas las cosas*–. La investigación metafísica de Aristóteles versa sobre las propiedades del ser, porque la palabra ‘ser’ se aplica a todas las cosas, es máximamente universal, dando como resultado que el ser se puede pensar como sustancia –que se corresponde con el sustantivo o nombre gramatical, el sujeto de la oración–, o como accidentes –todas las demás categorías gramaticales como cualidad, cantidad, modo, relación, lugar, tiempo, acción, pasión–. El ser se dice propiamente de la sustancia y derivadamente de los accidentes. A su vez las sustancias están compuestas de materia y forma: la materia es su posibilidad de existir como objeto para nuestra percepción sensible; la forma es el estado actual de la sustancia, tal como es captada por el entendimiento humano a través de sus capacidades para la abstracción –es decir, la definición y la clasificación de los objetos según su forma–.

Al-Farabi –y con él la filosofía musulmana– recogió la enseñanza aristotélica, subrayando el papel de la materia, es decir, prestando atención a la realidad empírica como fundamento de la investigación científica. Pero introdujo una importante innovación

conceptual que tendría profundas consecuencias en la filosofía medieval: la distinción entre esencia y existencia. Esa innovación aparece cuando se traducen los libros de Aristóteles al árabe: por ser ésta una lengua semítica no posee un equivalente al verbo 'ser'. La metafísica aristotélica consiste en una investigación del ser –'einai', sustantivizado en 'to on' el ser o el ente en griego, de donde viene 'ontología', ciencia del ser–, porque pretende descubrir los principios de todas las cosas, es decir, de todas las ciencias; y esos principios deben poderse distinguir en las propiedades del ser. Pero el verbo 'ser' con sus múltiples funciones gramaticales es propio de las lenguas indoeuropeas, las lenguas semitas carecen de él. Ello obliga a una traducción compleja de la metafísica aristotélica: la función gramatical del verbo 'ser' se traduce según las circunstancias por dos palabras árabes que cubren aproximadamente su campo semántico, y que luego serían vertidas al latín medieval como 'esencia' y 'existencia'. El vocablo 'esencia' se utiliza para designar las características definitorias de un objeto o naturaleza, tal como pueden ser descubiertas por el entendimiento; el vocablo designa 'existencia' su presencia actual en el tiempo, así que pueda ser percibido de algún modo entre los objetos que componen el universo. De esa manera es cómo apareció una nueva lectura 'existencialista' de Aristóteles entre los árabes, que luego será heredada por la Escolástica cristiana.

Al-Farabi aprovecha esa circunstancia lingüística con el objetivo de distinguir entre Allah y las criaturas. Pues la esencia de Allah coincide con su existencia; la existencia pertenece a la esencia de Allah, que es por eso el Ser Necesario; en cambio en los seres creados la existencia es como un accidente que se añade a su esencia por la actividad divina, son los seres contingentes. Ese argumento ha tenido enorme éxito entre los teólogos monoteístas y constituyó uno de los ejes para la reflexión medieval, tanto islámica, como hebrea, y más adelante también para la escolástica cristiana. Pero a diferencia con los teólogos cristianos,

al-Farabi –influido por la teoría neoplatónica según la cual Allah crea *necesariamente* la realidad–, afirma que *la existencia no es puramente accidental en las criaturas, sino necesaria al mismo tiempo que creada y contingente*. Es una formulación metafísica, pre-científica, de un principio de economía fundamental para el pensamiento científico: la naturaleza no hace nada en vano.

Ya he señalado las implicaciones morales y políticas de esa idea determinista sobre la conducta humana. Se trata un punto de vista característico en el periodo clásico de la filosofía musulmana, a través del cual se ofrece una perspectiva sobre la realidad que inspira confianza en las capacidades de la razón humana, tanto como en los designios de Allah. Al mismo tiempo, se subrayan las determinaciones que condicionan el devenir natural en forma de leyes cósmicas, las cuales pueden ser comprendidas por la razón humana y adecuadamente representadas por el lenguaje.

Para entender bien esta cuestión, y en general todo este capítulo dedicado a la filosofía islámica, hay que saber cómo al-Farabi y los filósofos musulmanes enfocaron la lógica a partir de su estudio en Aristóteles. Pues esa metafísica se traduce en una construcción lógica del lenguaje, que es utilizado para la descripción científica del cosmos. Es decir, la lógica consiste en una depuración sistemática del lenguaje para hacer posible la conceptualización científica. La metafísica, como análisis previo de las categorías lingüísticas, contiene los rasgos básicos de la realidad que podemos conocer a través de los sentidos; y a través de su plasmación lógica, los principios de la metafísica hacen posible la construcción de una ciencia racional.

La ciencia aristotélica se construye sobre una lógica bivalente, que asigna dos valores de verdad a los enunciados: una oración puede ser verdadera o falsa, según se adecue a la realidad observada empíricamente, o no. Una proposición descriptiva representa un hecho contingente, que puede suceder o no suceder, y por tanto puede representarse por esos dos valores. Para hablar

de cosas del pasado que conocemos por experiencia, resulta útil una lógica con sólo dos valores de verdad: algo es verdadero o falso –según sea un suceso observable o no–, no hay una tercera posibilidad. Eso se conoce también como el *principio del tercero excluido*. Y así se descubren los tres axiomas fundamentales de una lógica bivalente: identidad –una cosa es idéntica a sí misma–, no contradicción –no puede ser y no ser al mismo tiempo– y tercero excluido –es o no es–.²³ El requisito para poder construir una lógica de ese tipo es la definición precisa de los nombres involucrados en el razonamiento, evitando la ambigüedad y polivocidad del lenguaje cotidiano; y ése es el camino por medio del cual se ha desarrollado la moderna ciencia lógica formal, cuyo objetivo es construir un lenguaje científico como instrumento de transmisión de conocimientos empíricos. La ciencia busca leyes universales que son equivalentes en el pasado y en el futuro, trata de los hechos que no cambian en el tiempo, sino que se mantienen permanente idénticos, considerados en un plano abstracto. Se trata de una lógica basada en el discurso informativo, que nos sirve para describir la realidad conocida –llamado ‘*apofántico*’ por Aristóteles–, y que se distingue del expresivo con el que damos a conocer nuestros estados internos o el apelativo con el que queremos modificar las conductas de los otros.

Cuando dejamos de lado la descripción científica de la realidad, lograda mediante el análisis del lenguaje y de sus relaciones con la experiencia sensible, y buscamos un discurso prescriptivo, para orientar las acciones humanas hacia finalidades deseables por su bondad intrínseca, se utiliza un lenguaje expresivo que no puede someterse a los principios de la lógica bivalente. Dado que las acciones humanas se desenvuelven en el plano de la

23. El descubrimiento de tales axiomas está expuesto en el *Poema alegórico* de Parménides en el siglo V a.n.e.: ‘el ser es..., no es posible que sea y no sea..., es o no es’.

libertad consciente –por contraposición de lo que Aristóteles llama ‘*actos del hombre*’ que tienen un carácter necesario–, se hace necesario distinguir entre lo que se mantiene igual en la naturaleza y puede ser explicado por la legalidad científica, y lo que puede ser modificado por la acción humana. En este caso, la categoría de ‘*posibilidad*’ viene a sustituir a la categoría de ‘*contingencia*’, como lo que está inducido por la acción humana –donde la acción humana se convierte en un agente causal–.

Por eso, el propio Aristóteles explorando las posibilidades del lenguaje, señalaba que hay varios tipos de lógica: al lado de la lógica formal silogística que él emplea en la descripción científica, establece una lógica modal con tres valores de verdad: lo posible, lo necesario y lo imposible –al que se le puede añadir lo contingente como un cuarto valor–. Si queremos establecer una lógica que dé cuenta de estadios futuros, y no sólo de situaciones conocidas en el pasado, necesitamos una lógica trivalente en sus diferentes versiones: modal, deóntica, temporal, etc., –puesto que el futuro tiene siempre un margen de incertidumbre–. Para que una lógica de estas características tenga sentido, es necesaria una voluntad moral de racionalizar la conducta humana, esto es, la voluntad de dirigir la conducta personal y social hacia fines racionales, y el deseo de explorar las posibilidades de racionalidad humana hacia el futuro incierto y desconocido, que se considera esencialmente diferente del pasado. En tales circunstancias se debe hacer valer un principio de prudencia –del que carece la civilización actual, por ejemplo–. O bien, dicho de otro modo, el problema de la decisión racional es distinguir qué es lo que permanece inmutable en los acontecimientos, y podemos predecir en el futuro gracias a la experiencia pasada sistemática organizada por la ciencia, y qué es lo que puede ser cambiado por voluntad propia humana; aquí es donde entra el concepto de ‘necesariamente contingente’, que acuña al-Farabi. Esto es,

ni más ni menos lo que algunos filósofos contemporáneos han llamado dialéctica.²⁴

Una lógica trivalente tiene tres valores: verdadero, falso, e indeterminado o intermedio. Todo depende de las definiciones que están en la base del sistema científico y lo que con él se quiere representar; hoy en día, por ejemplo, se ha construido una lógica llamada *intuicionista*, que prescinde del principio de tercero excluido. Pues bien, la lógica que vemos aparecer en los textos que los filósofos musulmanes dedicaron a la metafísica, tiene la característica de ser una lógica trivalente o lógica modal.²⁵ Lo cual es útil, si se quiere distinguir la metafísica como explicación de la racionalidad de los valores y los ideales –por tanto, garante de la racionalidad futura de la acción humana–, frente a la ciencia cuyo objetivo es hacer inteligible la experiencia y acumular conocimientos que provienen siempre del pasado.²⁶

Hay una lógica trivalente que proviene de Aristóteles y fue desarrollada por la tradición filosófica europea, a través de los estoicos y la escolástica. La teología cristiana utilizó esas categorías para oponer el Ser Necesario identificado con Dios, con el ser contingente o ser creado. Sin embargo, la metafísica judeo-musulmana medieval, heredera del determinismo neoplatónico, no opone lo necesario a lo contingente al modo de los teólogos cristianos, sino que establece tres categorías de seres: el ser necesario, cuya existencia no puede no darse, Allah o Yavéh; el sólo posible accidentalmente –para lo que se utiliza el término

24. Por eso Ernst Bloch argumenta que esta metafísica medieval judeo-musulmana es el antecedente del materialismo dialéctico, *op.cit.*

25. Mahomed Ábed Yabri, *op.cit.*

26. Se puede observar aquí la profunda irracionalidad de la civilización industrial moderna, que prescinde de cualquier proyección futura de las actuales tendencias destructivas de la naturaleza viva del planeta Tierra, y que deriva del reduccionismo científico-técnico de la realidad.

técnico de 'contingente'–; y el ser que pertenece a las dos categorías a la vez, posible y necesario, necesariamente posible. Y la realidad que percibimos sensiblemente pertenece a esta tercera categoría, porque la emanación no es un acto libre de la voluntad divina, sino una creación necesaria y completamente determinista del universo material. El uso de esta lógica trivalente no se dirige a describir la experiencia pasada, sino a comprender nuestra conducta futura como una acción a la vez necesaria –determinada por los acontecimientos causales del pasado– y posible –determinada por nuestras decisiones personales–. Es decir, se trata de un uso moral de la metafísica, bajo la idea de que nuestra conducta está determinada por los acontecimientos sin dejar de ser libre y consciente –tal como propugna la ética intelectualista de al-Farabi, en línea con la tradición de la ética clásica griega–.

Esa sutil distinción tiene, por tanto, importantes consecuencias de tipo moral. Frente a la concepción cristiana de la libertad como '*libre arbitrio de indiferencia*', que entiende la elección personal como una decisión desligada de condicionantes efectivos, y que explica el mal moral como consecuencia de un acto deliberado de la voluntad humana en pecado original, la metafísica musulmana tiende a explicar la decisión personal como consecuencia de un proceso causalmente determinado, entendiendo los condicionantes biográficos e históricos que pesan en las acciones humanas y explicando el mal moral como un resultado de la ignorancia. Así se hace evidente el mandato moral del conocimiento, la interpretación simbólica de la religión como instrumento de elevación cultural del pueblo, la obligación de explicar esos símbolos al pueblo, etc.

En cierto modo, esa lógica trivalente se corresponde con la dialéctica como modo de pensar la realidad natural: la realidad como síntesis de opuestos, tal como aparece en Heráclito o Lao-Tsé, por poner dos ejemplos paradigmáticos. En la Escolástica la veremos reaparecer en la metafísica de Duns Escoto, en el Re-

nacimiento alemán viene de la mano del místico Jakob Boehme y finalmente toma forma moderna idealista con Hegel. En todos ellos la inmanencia y la dialéctica aparecen como conceptos complementarios del sistema de pensamiento. Si Hegel siguiendo a Heráclito, une los conceptos del ser y la nada para entender la realidad como devenir, los sabios islámicos y judíos medievales, en dependencia de la religión revelada y de las características estructurales de la lengua semita, unen la necesidad y la contingencia, para producir el concepto de lo *'contingentemente necesario'* o *'necesariamente contingente'*: la emanación como creación necesaria, el universo como un desarrollo determinado por leyes universales y necesarias provenientes de la actividad divina inmanente a la naturaleza. Se trata de una forma de pensamiento con una honda raigambre naturalista y racional, que ha estado presente en todas las épocas de la filosofía. Su objetivo es pensar las cosas concretas en su dimensión temporal y en su cualidad individual, evitando las abstracciones propias del entendimiento humano que obstaculizan la decisión racional, las generalizaciones que pierden los detalles cualitativos de la realidad presente que tan importantes son para la vida moral.

Pero es claro que esa descripción metafísica está en dependencia del lenguaje que se utiliza como referencia. Tal vez el redescubrimiento de la filosofía por los europeos del Renacimiento, su deslumbramiento por los sabios griegos que de alguna manera condujo a la ciencia moderna, se debió al hecho de que la lengua de los clásicos griegos era tan indoeuropea como el latín que fue la lengua científica en aquella época. En cambio la lengua árabe introducía categorías extrañas a la mentalidad europea, modelada sobre el latín, que generaron no pocas confusiones, y quizás hasta conflictos internos entre los intelectuales y el poder político y religioso.

2.2. AVICENA (IBN SINA; AFSANA, 980 – HAMADÁN 1037), LA MADUREZ LOGRADA

Cuando Tomás de Aquino escriba su importante opúsculo *De ens et essencia*, citará a dos filósofos musulmanes como las máximas autoridades de la sabiduría; además del Filósofo (Aristóteles) y el Comentador (Averroes), el tercero es Avicena, quien creó el sistema filosófico mejor estructurado de la cultura islámica. Ese dato bibliográfico nos debe dar una idea de la importancia de los filósofos musulmanes como vehículos y continuadores de la tradición racional en el pensamiento. Pero debemos tener en cuenta que la reflexión de Tomás de Aquino es reactiva, se hace en contra las doctrinas de los filósofos materialistas para salvaguardar la primacía del dogma católico y tratar de combatir esas doctrinas, que se expandían entre los estudiosos europeos minando la autoridad de la Iglesia. Que una doctrina filosófica sea peligrosa para el orden establecido no es de extrañar, como se puede observar con el problema de las herejías. Pero ¿cuáles son los principios metafísicos de Avicena que lo hacen tan subversivo para el orden trascendental establecido? Hay tres doctrinas de su filosofía que son incompatibles con la teología cristiana dogmática: a) la eternidad y sustancialidad de la materia y el mundo constituido por ella, frente a la desvalorización de la realidad sensible por el espiritualismo clerical; b) la inexorabilidad de las leyes causales como fundamento para el conocimiento científico de la realidad, frente a las creencias en la magia y los milagros: la trascendencia no interviene en la realidad material –o sólo lo hace a través de la acción humana en cuanto realidad interna a lo humano–; c) la subordinación de la fe, a la razón: la creencia subjetiva religiosa está por debajo de la verdad objetiva de la ciencia; por tanto, se afirma la validez del método científico de investigación frente al predominio de la verdad establecida por

la autoridad religiosa. En conjunto, la sabiduría de Avicena es un materialismo racionalista que le creó no pocos problemas con los poderes de este mundo.

Nació en una región perteneciente al antiguo imperio persa, hijo del gobernador de la provincia. Avicena fue un niño prodigio con una extraordinaria memoria e inteligencia, que recibió una esmerada educación y quien, según escribió en su autobiografía, no había nada que no hubiera aprendido a la edad de 18 años. Más tarde ocupó diversos cargos en diversas ciudades, como médico y visir, teniendo que padecer las alternativas de la agitada vida política de su país, sin dejar de investigar y trabajar en sus libros. Es considerado como uno de los más grandes pensadores de la historia y uno de los científicos más importantes en medicina. Escribió 99 textos, entre los que cuenta su importantísimo *Canon de Medicina*, que fue traducido e impreso 8 veces en Venecia en el siglo XVI y que todavía era usado en los estudios universitarios europeos en el XIX.

2.2.1. *La concepción materialista de la inmanencia*

Muchos textos de Avicena se han perdido, como la importante *Filosofía oriental*, donde afirmaba su fe panteísta, inspirándose en el neoplatonismo: *Allah es el alma del cosmos*, que penetra como un fluido la naturaleza, para mantener su unidad y cohesión. El universo es visto por el médico Avicena como un cuerpo orgánico, como una unidad funcional: el modelo de la realidad es el organismo vivo. No hay una trascendencia sobrenatural más allá del universo material, pues el cuerpo celeste es el propio Allah, que con su giro eterno mueve y dirige toda la realidad. Es la teoría aristotélica del Primer Motor, depurada de sus tentaciones espiritualistas; la propia materia es la fuente de su

movimiento y contiene los principios de su autoorganización.²⁷ Su metafísica defiende así un materialismo no mecanicista, que intuye la emergencia de realidades ontológicas complejas a partir de la simplicidad mecánica de la materia inerte. Pues el médico Avicena necesita explicarse la vida para poder conservarla, trata con problemas prácticos urgentes como son la enfermedad y la salud, y busca una teoría funcionalista de la realidad para ser eficaz; no puede inventarse fuerzas mágicas o demoníacas como causa de los fenómenos, ni reducir su práctica a una interpretación mecánica de las fuerzas naturales. De esa visión certera de los problemas vitales se deriva el enorme éxito de sus escritos médicos de Avicena, el *Canon de Medicina* y el *Libro de la curación*, que iluminaron durante siglos la práctica de la medicina.

Como estudioso de la medicina, Avicena unió la tradición greco-romana de Hipócrates y Galeno, con la medicina islámica y los conocimientos de las escuelas indias *Sushruta* y *Charaka*. La teoría resultante, llamada *Unani*, se basa en la idea de que hay cuatro humores principales en el cuerpo, bilis, bilis negra, sangre y flema, de modo que la salud depende del adecuado equilibrio entre ellos. Estableció que la práctica del ejercicio físico es fundamental para la salud; recomendó los baños de agua fría, los masajes y la higiene corporal; respecto de la dieta aseguró que *nuestra salud depende de que la nutrición sea apropiada para nosotros y la regulemos en cantidad y cualidad*. Investigó enfermedades infecciosas y contagiosas y explicó sus causas y remedios. También describió diversas alteraciones psíquicas, alucinaciones, insomnio, vértigo, pesadillas, epilepsia, etc., y estudió enfermedades mentales como la melancolía y las fobias.

27. Seguimos la interpretación de Ernst Bloch, en el libro citado. Sin embargo, Yabri (en *op.cit.*) ha hecho una evaluación radicalmente diferente del pensamiento de Avicena que no comparto, y que me parece ideológicamente vinculada a las rivalidades entre sunníes y chiíes.

Avicena fue funcionario de los emiratos persas y practicó la medicina tanto en la corte, como entre el pueblo; es fama que atendía a los pacientes pobres sin cobrarles nada. Por eso, la reflexión de Avicena está directamente ligada al surgimiento y desarrollo de un Estado persa independiente, aunque toma como modelo el impulso cultural que se desarrolló en Bagdad a favor de una racionalización de la cultura. La mayor parte de sus libros están escritos en lengua árabe, que era la lengua científica de su época; un pequeño número en cambio fue escrito también en persa. El nacionalismo de Avicena parece relacionado con su *Filosofía oriental*, cuya inspiración parece situarse en el simbolismo y las expresiones místico religiosas de la secta *ismailí*, una rama de la variante chií del Islam. Sus familiares, padre y hermano, pertenecieron a los Hermanos de la Pureza, aquellos científicos empiristas con un programa de educación popular, que al mismo tiempo defendían la igualdad radical de todos los seres humanos y apoyaban posiciones independentistas frente al califato abasí de Bagdad –donde más tarde se quemaría la *Enciclopedia* de este movimiento humanista–. Por eso, el aspecto místico de Avicena tal vez pueda relacionarse con sus pasiones nacionalistas, como hace Bloch, pero sabemos por otra parte que es una característica esencial del pensamiento islámico. Ese misticismo no puede equivocarnos acerca del auténtico significado de la filosofía de Avicena, como un esfuerzo de interpretación racional de la realidad en un sentido científico y humanista.

Toma sus ideas de al-Farabi para desarrollarlas más ampliamente, construyendo un sistema de pensamiento que despertó admiración en los filósofos medievales. A partir de la distinción entre esencia y existencia de aquél, fue el primero en desarrollar un importante razonamiento para la demostración de la existencia de la divinidad, el *argumento ontológico*: basta pensar la esencia de la divinidad como no contradictoria para que de

ello se derive necesariamente su existencia. La esencia de Allah es existir y todos los demás seres existen por Él. De ahí deduce Avicena que la materia es eterna, pues a una causa eterna, el Ser Divino, le corresponde un efecto eterno, el universo material. Como al-Farabi, pensaba que Allah crea necesariamente la realidad, lo cual tiene una lectura determinista: todo es necesario por la existencia de Allah, –que es la interpretación teológica del pensamiento de Avicena–; pero también tiene una lectura panteísta: como todas las cosas son necesarias, por sí mismas emerge a partir de la realidad de Allah, quien constituye su unidad orgánica, integrada y coherente.²⁸ Por lo tanto el mundo ha sido creado desde toda la eternidad, ‘*el mundo es eterno en esencia y creado en su existencia*’. Veámoslo con más detalle.

2.2.2. *La metafísica organicista de Avicena*

El sistema filosófico se divide en tres partes: a) los estudios propedéuticos que son la lógica y las matemáticas, ejercitan la mente en el método científico y preparan para el conocimiento racional de la realidad; b) la enciclopedia, el compendio científico natural donde se describen los resultados alcanzados en todo tipo de investigaciones; y c) la metafísica que contiene los principios de la explicación del mundo, obtenidos a partir de la reflexión sobre los conocimientos empíricos. La coherencia del pensamiento de Avicena consistió en proyectar su práctica médica sobre una ontología que dibujaba su método conceptual. Así aparece la *Metafísica*, obra admirada en su tiempo por

28. Una concepción teológica que podría ser interpretada desde una ontología emergentista contemporánea, tal como Teilhard de Chardin ha defendido la aparición de Dios como un resultado de la evolución cósmica, una emergencia de la realidad espiritual a partir de la historia humana.

constituir un modelo de sistema filosófico, cuando los escritos de los grandes clásicos griegos todavía andaban perdidos. Ese sistema metafísico es un resumen sintético de sus conocimientos empíricos y de su método de trabajo científico, y por serlo sirve de fundamento a la ulterior investigación científica, especialmente en el terreno médico. Tanto como en él se contiene el sistema de valores que inspira la acción humanista del filósofo: una actividad que tiene como fundamento un empirismo naturalista fundado en principios racionales, la confianza acerca de la capacidad del entendimiento humano para descubrir la verdad mediante la investigación.

La *Metafísica* comienza con una introducción en la que se va exponer el carácter racional del conocimiento. Avicena se pregunta qué le pasaría a un hombre que no tuviera ninguna relación con el mundo por habersele privado de cualquier tipo de sensaciones. Ese hombre pensaría, y al pensar descubriría ciertas ideas: el ser, la causa, lo necesario, lo uno. En la intuición del ser descubriría su propia existencia; de las otras nociones se desprende la existencia de Allah, el Uno, Ser Necesario y Causa Eficiente. No es difícil reconocer en esa narración el principio mismo del racionalismo: existen ideas que son independientes de la percepción sensible, mero producto de nuestro intelecto, las ideas innatas evidentes para la intuición intelectual de todo ser humano. Es la misma deducción que hará Descartes seis siglos más tarde para poner el fundamento del racionalismo europeo, con la diferencia de que Avicena no pone tanto énfasis en la subjetividad personal. Pues esas ideas que la conciencia posee no provienen de sí misma: el entendimiento agente que produce las ideas, es colectivo y eterno; sólo el entendimiento pasivo, que retiene las ideas en la memoria, es individual. Y si ahora traducimos esa epistemología de Avicena a nuestra fraseología moderna, diríamos que el pensamiento humano no es sólo el resultado de los procesos del cerebro individual, que produce esa

excrecencia a causa de su volumen especial o de las circunvalaciones de la materia gris; el pensamiento racional se hace posible por el lenguaje como instancia colectiva de la humanidad. Las ideas que tomamos como nuestras son un producto de la vida social; la conciencia tiene una realidad propia en la medida en que participa de una realidad más amplia de carácter colectivo.

Esta es la causa de que el ser humano descubra inmediatamente a la divinidad que lleva dentro de sí, al reconocer que sus ideas le han sido proporcionadas por una inteligencia colectiva que trasciende su individualidad y que es la condición misma de su subjetividad. Una deducción mucho más natural en la metafísica de Avicena que en el juego conceptual del *Discurso del método* cartesiano, donde la aparición de Dios resulta un tanto forzada, con el objetivo de resolver los problemas del solipsismo cristiano, que considera de una manera un tanto artificiosa –y en última instancia irracional–, al alma individual en relación directa con su creador. Ese entendimiento agente es una Inteligencia cósmica que ilumina el alma de toda la humanidad proporcionándole el conocimiento intelectual de la realidad. Es universal, por tanto; ninguna secta, religiosa o no, tiene su monopolio.

En su adaptación de la metafísica aristotélica, Avicena establece la distinción propia de la teoría *hylemórfica*: la composición dual de la realidad. Los dos principios metafísicos de la realidad natural son materia y forma. La materia es pensada como una realidad independiente, en donde reside la potencia para existir: *la materia absoluta es su propio receptáculo sin tener composición*. Las formas necesitan un receptáculo para existir, por eso el receptáculo es la posibilidad de su existencia. Ese receptáculo, materia prima o absoluta, está antes que la forma, puesto que la forma es en acto y, para ser, necesita haber sido antes posible. La posibilidad de existir de la forma se da en la materia. De ahí se desprende la eternidad de la materia que es la substancia bajo el aspecto de la potencia. Esa materia prima es

como arcilla fresca que puede adoptar miles de formas diferentes en manos del alfarero que fabrica los cacharros de la cocina, o como madera nueva que el carpintero modela para hacer sus muebles. Otro argumento para establecer la eternidad de la materia es que Allah crea necesariamente el mundo, por lo que su existencia necesaria se transmite también a la realidad material existente, como necesariamente creada.

Siguiendo la lógica trivalente que es propia del pensamiento islámico, los seres se clasifican según Avicena en tres categorías modales: el Ser necesario, el ser contingente y el *'ser posible por sí, pero necesario por otro'*. La creación es necesaria, según los presupuestos neoplatónicos heredados por la filosofía islámica, así que el estatus de la realidad sensible que conocemos, es la posibilidad que se realiza necesariamente. Es una terminología que tiende a la introducción de la causa final en la explicación de los fenómenos; esa finalidad es necesaria, como lo son las funciones corporales en los seres vivos. Se trata de conceptualizar el concepto de función y su correspondiente concepto de estructura funcional, que da origen a una totalidad integrada con propiedades emergentes, según la explicación aristotélica del ser vivo como sistema holista. Esa explicación funcionalista es propia de las ciencias biológicas.

Otro concepto elaborado según esa lógica trivalente es el que nos habla del ser *'temporalmente eterno y esencialmente temporal'*, que es la propia materia prima: la materia existe por siempre, pero cambia permanentemente, de modo que el tiempo existe por la materia y viceversa; la materia es tiempo y el tiempo es materia. En la física, según al-Farabi, el estado de los cuerpos puede ser el de *'movimiento'* –que cae bajo la categoría del tiempo–, el de *'reposo'* –nos da el espacio–, y el *'movimiento de apoyo o reposo variable'* –la existencia de la cosa en el espacio en dos momentos diferentes que es la propia realidad del mundo sensible–. Más tarde, Averroes se apoyará en esa concepción del

tiempo como resultante del movimiento, para demostrar su eternidad, pues si suponemos un tiempo creado, podemos preguntarnos qué había antes de su creación; pero al preguntarlo estamos hablando ya en términos temporales, por lo que el tiempo es un *a priori* de nuestro conocimiento sensible del universo natural. En definitiva, la lógica trivalente nos dice que las abstracciones analíticas, que nos sirven para interpretar la experiencia sensible separando sus diversos aspectos, deben volver a unirse en un concepto que represente una síntesis adecuada para la descripción del mundo real. Se trata de las primeras aproximaciones al método de análisis y síntesis, que con su desarrollo histórico culminará en la revolución científica del Renacimiento.

Por tanto, el Ser Necesario es espiritual, como sistema de relaciones de los cuerpos materiales –en cuanto ‘alma del mundo’ que emerge de la totalidad cósmica para sostenerla en su unidad integrada y coherente–; y aunque la materia es meramente posible, la realidad es la creación necesaria del mundo por Allah –el principio espiritual–, y tanto la materia como los seres materiales participan de Su necesidad. Esa lógica trivalente tiende a evitar el dualismo de los seres espirituales y los seres materiales, entendiendo el cosmos como una realidad unitaria e indescomponible, donde lo espiritual no es más que el orden de las relaciones sistemáticas entre los elementos simples que componen la complejidad real. Más que una realidad intermedia entre los dos opuestos de materia y espíritu, el cosmos es la realidad unitaria de materia y espíritu. De ese modo la materia, como posibilidad que se realiza necesariamente y receptáculo de las formas, deja de ser el elemento meramente pasivo de la realidad: *todas las cosas tienden al ser por su deseo natural y su amor innato, este amor es la causa de su existencia*. De lo que se deduce que Allah, como Causa Eficiente de toda la realidad, es el amor a la existencia de los seres de este mundo, y como Causa Final de todos los seres, es la existencia misma que éstos anhelan

en comunión cósmica; pero también que la Causa Cósmica es ese amor que reside en la materia como posibilidad de existir, la cual de ese modo adquiere rasgos divinos. Hay una tensión, una energía en los seres de este mundo que buscan su realización en la existencia. Lo que existe es la 'forma material', la forma que existe en un receptáculo material y que no puede prescindir de ese receptáculo para existir, como tampoco *la materia no puede existir sin forma alguna*. De ahí la necesidad mutua que lleva a la unión de ambas. Hay una energía que lleva a la existencia de los seres y esa energía, amor a la existencia, es intrínseca a ellos mismos, producida por la necesidad de la forma por la materia y de la materia por la forma.

Pero ese deseo puede frustrarse: el mal se da cuando algo que está en potencia, se ve privado de la perfección al realizarse; el mal es la materia en la medida que no alcanza el pleno desarrollo de la forma. Si la materia es la morada del no-ser, lo es solo como posibilidad no realizada. De ese modo, el mal es relativo a lo particular o individual en la medida en que éste no alcanza la existencia; puesto que en la materia y en la forma *hay un amor innato* por la unión de ambas, que puede quedar insatisfecho cuando la fuerza poderosa que lleva a la producción de lo real selecciona lo que es apto para existir. Pues *los verdaderos seres son aptos para la perfección extrema* y toda la realidad se encamina hacia ella: *la materia desea ardientemente la forma ausente y se abraza estrechamente a aquélla por la cual existe*. Como el Tao de Lao-Tsé, la energía que construye la realidad mundana es una fuerza material que late en el abismo más profundo del cosmos, aspirando a configurarse en la riqueza de las formas materiales, eclosionando en la mirada de los seres, en la felicidad de una pasión por existir por fin materializada. Es índice de una profunda penetración psicológica por parte de Avicena, el haber situado el origen del mal en la frustración de las potencialidades existenciales; es decir, no en la incapacidad o la insuficiencia

para ser que residiría en la materia, sino en la sobreabundancia de la potencia y en la lucha por existir dentro de la comunión eterna del cosmos.

Se trata de un pensamiento fuertemente inmanentista, que no niega la trascendencia divina y la espiritualidad de las formas separadas, pero que las subordina a la unidad profunda de toda la realidad. Pues hay también formas separadas, que están completamente libres de materia como el alma y la inteligencia, y éstas constituyen el segundo estrato de lo real. Esas formas espirituales aparecen relacionadas con ciertas formas que son materiales, pero que pueden abandonar la materia en ciertas condiciones. Así el alma humana que se reúne con otras almas en el cielo después de la muerte, según una antropología similar a la platónica reelaborada por el estoico Posidonio. Pero también hay otras almas e inteligencias que habitan en las esferas celestes y se encargan de su movimiento; en la cúspide del sistema, el Alma del Mundo es Allah, de donde proviene la Inteligencia Suprema como su primera emanación y luego en sucesivas emanaciones todas las demás sustancias separadas. Así aunque Avicena admite el ser espiritual separado de la materia, éste siempre está en relación con algún aspecto material del universo, incluido el propio Allah al que se identifica como el alma del mundo. Pues lo espiritual es propiamente la relación entre objetos complementarios, la unión de funciones que se fusionan en la unidad, el amor por la existencia.

2.2.3. El problema de la finalidad en la explicación del orden cósmico y en la naturaleza humana

Por tanto, el ser puede mostrarse de tres maneras: a) en los seres concretos que constituyen el mundo sensible, b) en el espíritu de las formas separadas, y c) como ser intencional, que es el factor común de los dos anteriores. El ser humano es el

gozne entre dos mundos, el espíritu y la materia, y esa cualidad de vivir entre dos mundos se nos muestra como síntesis procesual en el tiempo: la experiencia sensible, que nos ofrece el mundo de los cuerpos materiales y concretos, está dirigida hacia una finalidad ideal por un proyecto personal y consciente, esto es lo que constituye la intención. Es éste un tema fundamental en toda la filosofía medieval.

La intencionalidad es propia de la subjetividad humana, que busca la realización de sus ideales a través de la práctica material. El ser intencional constituye el lazo de unión entre el espíritu y la materia, lo que podría tener una consecuencia muy importante: el espíritu actúa en la materia a través de la intencionalidad humana para alcanzar sus finalidades. Eso es puro idealismo, porque el sabio islámico no renuncia a los ideales, al tiempo que realiza su investigación científica fundándose en una ontología materialista. Ese idealismo viene acentuado por la visión del mundo como una entidad ordenada, armoniosa y total *–holista* en sentido aristotélico–, establecida por la realidad divina inmanente. Esa finalidad objetiva y necesaria del proceso cósmico, que se autoproduce en la creación natural, se corresponde con la finalidad subjetiva de la conciencia intencional humana.

Pero ¿no estamos vistiendo de modernidad a Avicena? Le hemos visto asignar una finalidad de existencia a la materia, *‘un amor innato’* por las formas que le confieren el existir. Por tanto, ¿no hay aquí una visión antropomórfica del mundo, o al menos un uso alegórico de la personalidad humana proyectada sobre el cosmos? Quizás debemos ver aquí la analogía del microcosmos con el macrocosmos, propia de los alquimistas medievales entre los que se encontraban sus familiares de los Hermanos de la Pureza. Podemos pensar en la materia como una energía dirigida a su realización, en ciertas formas prescritas en el devenir determinista del cosmos, una realización preformada y necesariamente producida por Allah, Alma del Mundo.

En la intención, la finalidad precede a la realidad existente, es el motor y causa de la realidad, como cuando se dice que las esencias aman la existencia; antes de que existan los seres concretos son puestos por la intencionalidad, esto es por el deseo y la voluntad –por utilizar un lenguaje que aparecerá en Avicibrón como un eco occidental del pensamiento avicénico–; aunque en el tiempo real del universo material el fin sea posterior, la preeminencia metafísica de la finalidad es anterior. De ese modo, Avicena sigue la teoría de las cuatro causas aristotélicas: el agente o principio del movimiento, la materia o posibilidad, la forma inteligible y el fin o causa final a la que tiende todas y cada una de las realidades de este mundo.

Al subrayar la importancia de la causa final puede verse un rasgo de idealismo en Avicena, como en los filósofos de la Grecia clásica. Y del mismo modo que en Aristóteles la finalidad es comprendida a través de la observación de la vida con la agudeza propia del científico, esa visión de Avicena también puede interpretarse como un resultado de su práctica médica, en donde los organismos vivos son comprendidos como estructuras en equilibrio funcional cuyo objetivo definido consiste en mantenerse con vida; es decir, que en las ciencias de la vida predomina el concepto de *función*, la actividad dirigida al fin de la sobrevivencia, y por tanto el modelo metafísico de los conceptos biológicos necesita plasmar la idea de un sistema funcional.

Pero tanto en el filósofo griego como en el persa, el equívoco aparece al confundir en una sola, dos formas diferentes de *teleología* –actividad dirigida a una finalidad–, que hoy sabemos distinguir una: la funcionalidad propia de las funciones vitales, cuya finalidad envuelve necesidad –y puede denominarse ‘*teleonomía*’²⁹,

29. Así lo hace Jacques Monod en su libro *El azar y la necesidad*, sobre los principios de la biología.

con la intencionalidad de los sujetos humanos; y otra que toman decisiones para dirigir su acción hacia la consecución de ciertos objetivos que se han reconocido como buenos. La construcción de fines a través de ideales y valores es un elemento esencial de la práctica humana, que Avicena puede estar aquí intuyendo sin la necesaria claridad analítica; y confunde esa propiedad de los sujetos conscientes con la funcionalidad de las estructuras holistas. No hay distinción entre los fines decididos por la conciencia subjetiva y los fines necesarios puestos por la naturaleza.

Pero hay una explicación para esa indiferencia. El equilibrio es la clave de la vida, y todo cuerpo biológico se esfuerza por mantenerse dentro de las constantes vitales; es lo que podemos llamar una finalidad necesaria o *teleología objetiva*. Diferente es la finalidad que aparece en la persona que toma decisiones, para alcanzar unos objetivos conscientes; llamamos *sujeto* a una persona que establece sus fines autónomamente. Lo que falta en los filósofos medievales –como por otra parte en Aristóteles– es la noción de persona autónoma como sujeto de su propia trayectoria moral. Para ellos los fines humanos son naturales y objetivos, independientes de su voluntad; la persona debe alcanzarlos con su actividad moral, para ser feliz el sujeto necesita lograr su plenitud a través de sus fines naturales. Por tanto, esa confusión no resulta extraña, si tenemos en cuenta que para el racionalismo islámico, la intencionalidad humana establece sus fines de forma necesaria, por el determinismo cósmico que rige toda acción. Tal vez podamos situar en este punto el debate filosófico entre los musulmanes deterministas, que defienden la predestinación, y los que niegan ésta afirmando en consecuencia la existencia de un margen de libertad humana para la decisión. Éstos últimos abogan por una subjetividad que elige los fines de su acción de forma autónoma. Por lo demás en el pensamiento científico social, tendremos que esperar hasta la dialéctica marxista para encontrar claridad suficiente en estos temas.

2.2.4. *Materia, vida, espíritu*

La materia es movimiento, posee la energía para el cambio permanente y eterno. No necesita de otro para existir: es increada y a partir de ella se puede crear todo. Lo que necesita es una Causa Final, la forma, un principio de equilibrio, armonía y perfección, que orienta su movimiento hacia el orden cósmico; va de ese modo de la unidad informe del caos que no puede existir, hacia unidad sistemática de las formas diferenciadas en el cosmos orgánico universal. Puesto que posee el amor por la existencia, encierra la capacidad de engendrar la realidad. En esa tensión febril se prefigura la *natura naturans* de Spinoza, la naturaleza creadora que vendrá a ocupar el lugar vacante del dios monoteísta trascendente. Es una materia, que –como indica Bloch– en ciertos aspectos está muy por encima del concepto de materia mecánica que predomina en la ciencia ‘occidental’. La importancia de ese concepto es la comprensión de que el movimiento de la materia no es puramente mecánico, ya sometido a las leyes deterministas de la causalidad física o a los azares de los choques atómicos; por el contrario está orientado hacia la plenitud de una naturaleza ya incoada en su mismo principio, desde la eternidad de su aparición. Como Leibniz señalará para el racionalismo moderno, el determinismo proviene de la finalidad de perfección a la que está destinado el universo entero; con la salvedad de que Avicena contempla cómo esa perfección que puede frustrarse, incluso considerando que constituye el anhelo más poderoso de la realidad existente. El universo en toda su extensión es visto como un sistema orgánico en el que todas las partes se corresponden, para alcanzar su máximo de potencialidad, su máximo de existencia. Allah es el principio motor de esa cosmología, la energía que despliega las partes, la perfección lograda de su movimiento, la unidad profunda de todo lo que existe. Es el propio universo en toda su extensión.

Un nuevo concepto de materia empieza a germinar en Avicena: la materia es potencia como posibilidad, puede adoptar cualquier forma que esté predeterminada en la creación divina; pero es también potencia en sentido de capacidad activa para constituir el mundo formado. De ese modo, Allah puede verse como un mero inductor de un proceso cósmico ya predispuesto en la materia eterna. La potencia divina queda absorbida por la materia activa, como el semen que hace fructificar el vientre materno y se desarrolla en un cuerpo vivo. Es ésta una materia viva, pues posee una finalidad inscrita; su movimiento no es meramente mecánico, está ordenado en el sistema cósmico por una finalidad que viene a darle forma; su actividad es un desarrollo predispuesto para adoptar ciertas formas esenciales, que ya estaban inscritas en su origen seminal; es una materia informada por un código interno, ordenada por leyes funcionales que rigen su evolución y orientada hacia un futuro determinado de antemano. Y es así como la visión organicista del médico Avicena se proyecta en la realidad cósmica. El cuerpo vivo es el modelo de la realidad. Lo cual no está reñido con el respeto escrupuloso por la causalidad descubierta mediante la observación empírica, convenientemente interpretada por la razón. Pues del mismo modo que los movimientos y las afecciones del ser vivo tienen una explicación causal físico-química de tipo mecánico y otra explicación funcional basada en las necesidades orgánicas, esas correlaciones de hechos que llamamos causas y efectos son puestas al servicio de una realidad superior, la totalidad orgánica del universo que constituye un ser animado, habitado por Allah, Alma del Mundo.

Y contra las leyendas de la religión revelada, el cuerpo no resucita. Lo que sucede es que hay una forma del alma racional que es imperecedera: se trata de la razón común a todos los seres humanos que debe distinguirse del entendimiento individual de cada uno. En la vida colectiva de la humanidad aparece una emergencia del ser espiritual, que no muere con el cuerpo. Pero

ese espíritu es la comunidad de todos los seres humanos por la razón colectiva. De ese modo, Avicena desarrolla la doctrina del entendimiento agente de Aristóteles, que era oscura e indefinida en ese autor, y que fue precisada por Alejandro de Afrodisia. El entendimiento pasivo o paciente, es individual y permanece ligado a la materia, su función es recoger las elaboraciones del entendimiento agente y guardarlas en la memoria. En cambio, el entendimiento agente es la razón común, activa y capaz de extraer los conceptos e ideas a partir de la experiencia sensible; por eso es único y representa así la unidad de la humanidad. Eso es entender el espíritu: el alma individual es apenas un grado de la organización de la materia, pero la unidad de las conciencias en el ente social es ya una realidad espiritual. Es la razón colectiva, el lenguaje que abstrae las formas inteligibles contenidas en las sensaciones que captamos mediante los sentidos. Una interpretación sencilla y moderna de esa idea sería identificar el entendimiento agente con el lenguaje, verdadero artífice del conocimiento de los seres humanos, puesto que les permite desarrollar una experiencia compartida de la realidad sensible. El lenguaje es inmortal, pues permanece en la vida colectiva; aunque no se puede pretender que sea eterno –o esa pretensión es interpretable–. En cambio, el entendimiento pasivo no es más que la memoria personal que muere con el cuerpo.

De ese modo en la filosofía de Avicena está delineada la teoría *emergentista* que será fundamental en la filosofía del siglo XX, aunque en este filósofo todavía aparezca mezclada con ideas mítico-religiosas. La materia es capaz de producir la vida, porque contiene una potencialidad activa y creadora. La vida produce el espíritu, porque se hace humanidad como actividad colectiva realizada unitariamente a través del proceso de conocimiento. La razón activa o fuerza eficiente del conocimiento, ilumina nuestro entendimiento haciendo surgir la imagen del cosmos, y es el ór-

gano rector de lo humano mediante la abstracción de las formas inteligibles por las que conocemos la realidad.

Esa interpretación del conocimiento se inserta en una mitología astral derivada del emanatismo neoplatónico, y también adoptada por la Cábala judía: el entendimiento agente es un elemento del espíritu divino, es el término inferior de una serie de inteligencias cósmicas que van desde el Ser Supremo hasta el ser humano, pasando por los espíritus planetarios. Así, mediante la unidad de su intelecto, la humanidad participa de la esencia divina. El Intelecto Agente está en contacto permanente con las almas de todos los seres humanos, ilumina el entendimiento individual y pasivo para llevarlo a la comprensión de la realidad.

Esa teoría del conocimiento constituye, al mismo tiempo que una alternativa al profetismo, un peligro para las instituciones clericales y los poderes establecidos, pues se basa en la idea de la racionalidad de todos los seres humanos y su capacidad para conocer la realidad. La doctrina contiene una creencia en la unidad del género humano frente al sectarismo de las religiones; de ese modo promueve la tolerancia y el entendimiento entre todos los seres humanos, puesto que la verdad es la totalización común de la entera experiencia humana. A través del entendimiento agente se crea una comunión entre las conciencias de todos los hombres, regidas por los mismos valores e ideales más allá de las creencias particulares. La razón colectiva nos provee así de una ley moral natural en la que la justicia es el valor central. La moral universal es el contenido auténtico de las religiones particulares y está muy por encima de sus símbolos y sus ceremonias, de los cuales tiene que desprenderse para encontrar su verdad práctica: la convivencia humana. Esa ley natural establece la igualdad natural de todos los seres humanos como miembros de la comunidad racional. Y esa igualdad sitúa a la justicia en el eje central de sus exigencias morales, como equilibrio de las relaciones humanas y como razón común activa del género humano.

2.3. LA REACCIÓN ANTIRRACIONALISTA: LA FE POR ENCIMA DE LA RAZÓN

A pesar de su esfuerzo por conciliar la razón con la fe y de la sinceridad de sus convicciones religiosas –matizadas por la voluntad de pensar racionalmente la fe–, la convivencia entre los filósofos musulmanes y las instituciones políticas aconsejadas por el clero religioso no fue siempre pacífica. En el siglo XII se produce una crisis religiosa de enorme calado histórico que deja su impronta en el fecundo desarrollo económico y cultural del mundo árabe. Es posible que el origen de esa crisis religiosa tuviera su origen en factores económicos y políticos de la época. Por un lado, el agotamiento de la impronta progresista de la revolución islámica, en cuanto instauración de un modo de producción feudal que desarrollaba las fuerzas productivas, a través de la revolución agrícola y la expansión del comercio. También la burocratización del Estado, acompañada de autoritarismo y la sobreexplotación de las clases subalternas trabajadoras, campesinos y esclavos –lo cual se muestra como insatisfacción social que conlleva la inestabilidad política y los conflictos políticos–. Además, la agresión que sufrió el Islam por parte de los países europeos cristianos a través de las cruzadas, en un doble frente: la conquista de Tierra Santa y el avance de los reinos cristianos en la península Ibérica. El humanismo universalista de al-Farabi recibe una refutación inapelable con las invasiones cristianas. Tal vez fuera éste un motivo añadido para que, en esos momentos de gran tensión religiosa por causa de las guerras que se producen con la civilización cristiana, los gobernantes musulmanes se apoyaran en corrientes integristas que establecieron actitudes de fanatismo e intolerancia moral en la vida cultural –en al-Ándalus, por ejemplo, éste parece haber sido un importante motivo de inestabilidad política–. Así podemos encontrar a místicos ortodoxos como Algazel, quien escribe *Incoherencia de los filósofos*

fos, donde se declara a favor del conocimiento intuitivo de la divinidad, menospreciando la investigación científica, y donde defiende la trascendencia, buscando eliminar el panteísmo que asomaba sus orejas en los textos de los sabios musulmanes. *Donde luce el sol no se ven las estrellas*, decía, queriendo indicar que el sol es *al-Corán* y las estrellas los pensamientos filosóficos.

Las imágenes que nos presenta la metafísica son un espejo del orden social; la metafísica expone el modelo de sociedad que habrá de seguir el intelectual orgánico a la clase dominante. De ese modo, la postulación de una radical trascendencia divina ha jugado un papel conservador en Oriente como en Occidente; en ese sentido lo mismo se podría afirmar de la idea de inmanencia, o de cualquier otra, siempre que sirva para justificar la división social del trabajo. Sin embargo, no es así, y del mismo modo que se puede distinguir entre unos modelos de sociedad que son más racionales que otros, también podemos suponer que las ideas metafísicas correspondientes serán más o menos adecuadas para la racionalidad humana. Hemos visto cómo la utopía alfarabiana cumplía con esa función evaluativa de las sociedades humanas. El irracionalismo, en cambio, negará cualquier posibilidad de organizar coherentemente la sociedad; y ni siquiera permite establecer esa función evaluativa de forma racional.

La crítica de la razón comienza cuando se afirma la imposibilidad de un acuerdo entre los distintos puntos de vista presentes en la vida social humana: teniendo en cuenta que un rasgo de la razón es la existencia de perspectivas alternativas –en debate sobre la explicación de la realidad y los objetivos de la acción humana–, la irracionalidad consistirá precisamente en negar la posibilidad del diálogo racional –como hicieron los sofistas aristocráticos en la Atenas del siglo V a.n.e.–. Eso ya no es un punto de vista, sino la negativa a sumar las experiencias de todos en el conocimiento de la realidad, la voluntad de permanecer irreductiblemente individual frente a una humanidad que

se encamina hacia su plenitud. El irracionalista no necesita a los demás hombres para comunicarse con la divinidad: su vida personal está integrada por la transcendencia. Ese solipsismo busca encontrar la verdad en la relación directa con la divinidad, la iluminación del entendimiento personal por la luz que viene de lo alto. Es el *'asalto a la razón'* que tantas veces se repite en la historia humana.³⁰

Dos son las cuestiones que ese *'asalto'* plantea: primero, si existen causas históricas que lo expliquen; y segundo, cuáles son las causas que obraron en la historia de la civilización musulmana. Empezando por la segunda, más arriba se ha hablado de aquella guerra de civilizaciones que fueron las Cruzadas cristianas en la Baja Edad Media, como una posible explicación inicial. Pero sin duda obraron causas más profundas que pueden observarse en el desorden político y la inestabilidad de los Estados musulmanes, las continuas luchas intestinas por el poder, las rivalidades y guerras entre Estados vecinos, las disputas religiosas y el fraccionamiento de la comunidad musulmana en sectas divergentes. A ello se añade la incapacidad de los califas para dirigir una administración de funcionarios, los cuales adquieren una relativa autonomía para imponer sus intereses a las decisiones políticas de los gobernantes. Esa autonomía se traduce en la corrupción del Estado, cuando la recaudación de impuestos va a parar a las manos privadas de los funcionarios venales, y como consecuencia se incrementa la explotación del campesino.

30. Pues, en efecto, no otra cosa es la posición de los sofistas aristocráticos en los *Diálogos* platónicos, la misma que puede verse en Cleantes frente a los estoicos, y que reaparecerá más tarde en la crítica escéptica de Hume como justificación del conservadurismo burgués. *El asalto a la razón* es el título de una obra del filósofo húngaro, Georg Lukács, donde analiza el irracionalismo en la Europa moderna, con sus terribles consecuencias.

nado y los trabajadores. En definitiva, todo parece indicar que el impulso renovador y progresista de la revolución islámica se había agotado casi completamente hacia el siglo XI, y desde ese momento comienza una larga decadencia que coincide con el final del modo de producción feudal.

En cuanto a la primera cuestión, tal vez podría indicarse que el giro escéptico en la cultura filosófica se produce en momentos de agotamiento histórico, al acabarse los procesos de avance progresista en el desarrollo de las fuerzas productivas y el orden social. Sin pretender demostrar esta tesis, se pueden señalar como ejemplos de ella, primero, el escepticismo que Cleantes ofrece a los dirigentes romanos en el siglo II a.n.e. –que no fue aceptado por éstos, pero es sintomático del estado de ánimo entre los atenienses–; además, el escepticismo que David Hume acuña en el siglo XVIII para dar fe del final de la revolución liberal democrática una vez que la burguesía se ha asentado en el poder. En cambio, el escepticismo sofista que aparece en los *Diálogos* de Platón, es refutado ampliamente por éste –o por su maestro Sócrates, tanto da–, como consecuencia del fracasado intento de hacerse con el poder en el golpe de Estado de los Treinta Tiranos, por parte de los representantes políticos de la aristocracia ateniense que había alentado esa sofística.

Es evidente que la solución dada al problema del agotamiento del desarrollo progresista de una forma cultural, varía en cada ocasión y para cada civilización. En el caso del Islam, el refuerzo de la religión y la intensificación de la piedad sufí, parece haber sido el camino elegido para conseguir una relativa estabilización de los logros alcanzados. En el orden político, corresponde con el ascenso del Imperio turco. Y en el plano metafísico ese cambio de época civilizatoria se manifiesta por la crítica del racionalismo filosófico, el abandono de la idea de immanencia de la divinidad en la naturaleza y la postulación de

la trascendencia de la divinidad espiritual inconmensurable con el mundo material.

¿Por qué la idea de inmanencia acompaña las épocas de progreso, mientras que la trascendencia es una típica metafísica conservadora para una sociedad decadente? En primer lugar, por una cuestión de confianza en la ciencia: ese concepto de trascendencia absoluta de la divinidad, que aparece como explicación de las religiones monoteístas, está al servicio de una defensa de la libertad divina, que no está atada ni tan siquiera a sus propias leyes; lo que trae como colofón la negación de una racionalidad en las leyes rectoras del universo, que fuera accesible al entendimiento humano. La creación del universo se hace en cada momento, y eso explica la existencia de milagros: el orden cósmico cambia según los designios divinos que son inescrutables y solo pueden ser conocidos por la revelación; la verdad es transmitida por Allah directamente a sus elegidos y eso explica la profecía. No hay lugar para una ciencia rigurosa; a lo sumo para un empirismo titubeante e inseguro, pues únicamente se reconocen dos fuentes de conocimiento: la intuición sensible y la intuición mística. Y si bien esa actitud puede dar lugar a descubrimientos importantes, deja a los científicos sin dirección y sus hallazgos pueden ser objeto de usos inaceptables moralmente.

En segundo lugar, el orden jerárquico de la trascendencia rompe los lazos que atan a la divinidad con sus criaturas, suspendiendo el orden racional de las obligaciones y los derechos, para sustituirlo por el designio divino y la acción de una providencia, que si no es arbitraria, sí incomprensible: la trascendencia explica las excepciones de la legalidad universal. Se trata evidentemente una metáfora del orden social absolutista: quien controla las excepciones mantiene el poder real, puede evadir la ley universal. Esa interpretación de la metafísica, que subraya

las limitaciones de la razón humana, tiene como objetivo poner a los pueblos a merced de las disposiciones de la autoridad, que queda con las manos libres para actuar del modo que le parezca más conveniente. La visión inmanentista de Avicena establecía las relaciones multívocas de los elementos que forman tanto el sistema cósmico, como el orden social o el funcionamiento corporal; en su metafísica, el todo es la unidad del sistema, depende de la integración de las partes, de su adecuado funcionamiento y su coherencia interna. En cambio en la contemplación trascendental de la divinidad aparece la independencia de Allah, su omnipotencia y libertad absolutas, como un espejo del orden social donde el gobernante elude su responsabilidad con respecto a la ciudadanía y reclama un poder absoluto sin límites.

Es cierto que el sistema racionalista tiene sus debilidades; con toda su coherencia y su integración, Avicena confunde la funcionalidad de las estructuras sociales con la capacidad moral humana para fijar los fines de la acción personal por medio de una decisión consciente; la subjetividad humana desaparece en ese esquema, absorbida por el determinismo de la leyes inmanentes –algo similar a lo que sucede en la filosofía de Hegel–. La libertad y autonomía del individuo que establece sus propios fines no cabe en el orden sistemático establecido. Tal vez, ese defecto sea suficiente para desmontar el sistema y volver a comenzar desde el principio, y la lección que podemos extraer de toda esta historia, es que para dar ese paso adelante, primero la reflexión tiene que retroceder hacia atrás.

La concepción racionalista de la realidad es heterodoxa, y el racionalismo teológico de los mutazilíes es en cierto modo sorprendente, cuando realizan la hazaña intelectual de casar los principios racionales con los religiosos, siendo que éstos requieren una fe sin fisuras por parte de los fieles. Ahora frente a la visión racionalista se opone la idea monoteísta de la radical trascendencia de Allah, cuyo objetivo implícito es la construcción

de un régimen teocrático; por eso entre ambos conceptos de la divinidad se entabla una lucha nada banal, puesto que por detrás de las ideas se libra una batalla por el poder político y la forma de organización social. El poder clerical se funda en la noción de transcendencia, y ésta se impone por el consenso como por la represión, de modo que la evolución de la comunidad religiosa lleva a la construcción de un poder jerárquico que monopoliza las relaciones entre los fieles y la divinidad. Las premisas autoritarias e irracionales de la afirmación teológica de la transcendencia pueden estudiarse en la historia de la institución eclesiástica, pues al establecer la absoluta omnipotencia divina –y a través de la constelación de ideas que acompañan a ese concepto–, da plena libertad de acción al poder religioso en la dirección de la vida social. En sus orígenes y su primera expansión, al retomar la senda racionalista neoplatónica, el Islam aparece como una rebelión contra ese poder monolítico de la Iglesia cristiana asentado sobre las conciencias de los fieles; sin embargo, a partir del siglo XII la situación se modifica con la consolidación de las instituciones políticas y religiosas en el movimiento islámico; los dirigentes de la comunidad apelan de nuevo al concepto de la transcendencia divina para aferrar las riendas políticas del Estado autoritario. Esa concepción aparecerá en el mundo musulmán durante el siglo XII, con la adopción de la ortodoxia religiosa elaborada por el filósofo Algazel, a partir de la escuela teológica *asariya* de Basora. Hasta ese momento, la filosofía islámica había transcurrido por los caminos del racionalismo heredado del neoplatonismo oriental y la filosofía judía, en la construcción de un poder político independiente de la religión. Pero ese poder político se había visto prisionero de una burocracia estatal, que acababa imponiendo sus intereses de clase social y determinando la dinámica política en función de ellos. Finalmente esa administración pública se volvió tradicionalista y conservadora, por lo que en el plano de las ideas se produjo el amanecer del integrismo religioso.

2.3.1. *El criticismo de Algazel o al-Ghazali (Gazala, Khorasán 1058-1111): la razón en contra de sí misma*

Algazel es el tercer filósofo persa del gran periodo clásico del pensamiento islámico; es el mayor teólogo musulmán y el fundador de la ortodoxia. Profesor de la escuela de Bagdad y profundo conocedor de la filosofía griega, desarrolló la duda metódica y el escepticismo, cambiando el curso de la filosofía islámica, que abandonó la metafísica racionalista por la idea de una intervención directa de Allah en el universo –lo que en occidente se ha denominado ‘*ocasionalismo*’–. Escribió una abundante producción que podría haber superado los cien títulos; fue místico sufí y, según parece, se encerró durante años en una torre para disfrutar de la visión beatífica. Su labor filosófica puede compararse a la de Agustín de Hipona para la Iglesia romana, por su importancia clásica para el mundo islámico; una semejanza que aparece también en el principio que orienta su reflexión: el escepticismo sobre las capacidades de la razón humana, con el objetivo de afianzar la creencia religiosa y fundamentar la fe en las limitaciones del conocimiento humano. Incluso escribió sus ‘*confesiones*’ en un libro titulado *La liberación del error*, donde expone que la superación de su escepticismo epistemológico fue debida a ‘*una luz que proyectó en mi pecho la Altísima Providencia*’. La razón es ineficaz para conocer a Allah y comunicarse con Él, lo que podemos conseguir sólo a través de un conocimiento intuitivo de la divinidad que proviene de la fe. Consecuentemente en su libro sobre la *Incoherencia de los filósofos*, ataca el racionalismo y defiende la superioridad de la fe sobre la razón y la subordinación de la filosofía a la teología.

La influencia de Algazel en la cultura musulmana ha sido enorme, y por eso algunos comentaristas tendenciosos han afirmado que la verdadera filosofía islámica fue realizada por los

teólogos, ignorando la ingente labor de otros clásicos. Y si bien es cierto que la operación filosófica de Algazel parece plenamente moderna en cierto sentido, puesto que se funda en la crítica, no menos cierto es que su reflexión apunta al retroceso de la civilización islámica, en cuanto cultura progresista que desarrolla las fuerzas productivas dentro de un orden social más o menos racional. La filosofía de Algazel es así la expresión en el mundo de las ideas de la decadencia del modo de producción feudal. Agotado el impulso regenerador de la revolución islámica, habiendo realizado su función de desarrollo de las fuerzas productivas en la época de ascenso progresista del feudalismo oriental, comienza una época de languidez cuya tonalidad dominante vendrá dada por una mística resignación, una vuelta hacia el interior personal propiciada por la religión.

En el Islam no hay dogmas, así que la única manera que tenía a su disposición Algazel para atacar a los filósofos, era criticar la confianza en la razón, oponiendo a la filosofía de al-Farabi, y sobre todo de Avicena, argumentos escépticos que dejaban como sola opción la creencia en la fe revelada. De ese modo, como contrapunto –puesto que el escepticismo es siempre un momento fundamental del desarrollo del pensamiento–, la teología islámica se convierte en una fuente de la racionalización del pensamiento islámico –y en este sentido se puede comparar con la labor que hizo Hume respecto de la racionalidad ilustrada–. Algazel niega las ideas racionalistas: el principio de causalidad, la eternidad del universo creado, la razón como fuente de verdad superior a la fe, etc., obligando con ello a los filósofos a aguzar el ingenio para defender sus posiciones. Se ha subrayado también que Algazel adelanta fórmulas que aparecen en el pensamiento de Pascal, como el argumento de la apuesta infinita, que nos remite al paso del *Evangelio* donde se pregunta ‘¿de que le sirve al hombre ganar el mundo si pierde el alma?’.

En esa crítica contaba también la rivalidad política entre las distintas opciones que convivían en la sociedad musulmana, a) la tensiones entre el califato de Bagdad y los emiratos persas, pues Avicena es un típico representante del nacionalismo persa y un funcionario de los emiratos iraníes –Algazel también es persa, pero aparece vinculado al califato de Bagdad–; b) las diferencias entre las confesiones del Islam, pues tanto al-Farabi como Avicena eran *chiitas* y Algazel *sunnita*; c) las tensiones entre los diversos grupos de la clase dominante, la aristocracia rural de temperamento religioso y tradicionalista frente a la aristocracia comercial de talante racionalista; d) y seguramente también la necesidad de confrontar la agresión militar cristiana aunando fuerzas alrededor de la convicción religiosa. Todos esos factores se conjuraron para acabar con la tradición racionalista en la cultura musulmana durante el siglo XII.

En continuidad con la tradición teológica de al-Asari (Basora, 874-936), defiende una metafísica *ocasionalista*: la Causa Primera y Final de toda realidad es Allah, que interviene permanentemente en la creación para ordenar los acontecimientos. De ahí que se niegue la existencia de una relación de causa y efecto entre fenómenos naturales; lo que el científico considera como causa es tan solo una causa eficiente secundaria, pues toda realidad es producida directamente por Allah. Las correlaciones de hechos que establecemos mediante la observación no son sino costumbres y hábitos adquiridos por la experiencia; esas correlaciones mutarían, si estuviera en la voluntad de Allah cambiar la serie de los acontecimientos. Lo que significa que hay en el mundo un determinismo estricto de carácter teológico y que la libertad del ser humano se ve reducida a la aceptación de los hechos y el mero consentimiento ante los designios de la Providencia; desaparece toda la intrincación de la metafísica elaborada por racionalistas musulmanes, para justificar la complejidad de la acción humana de carácter racional. Es claro que

esa metafísica está conceptualizando el final de las expectativas despertadas por la revolución islámica medieval y sus tendencias racionalistas.

Podemos advertir en esta exposición que dado que el mundo de la metafísica es una representación esquemática de las relaciones sociales, el papel de una idea determinada está en función del sistema entero de relaciones sociales del que forma parte el filósofo que la enuncia. El resultado de la crítica de Algazel al racionalismo filosófico fue un cambio de dirección en los intereses intelectuales de los musulmanes, que dejaban constancia del agotamiento de la revolución económica y cultural y se encerraba en posiciones conservadoras. Lo que importa ahora es una razón al servicio de la teología, como justificación del orden social autoritario, y absorbida por la vida interior para la elevación moral de la personalidad. Se trata de una moral conservadora para una civilización en retroceso.

Dicho con palabras de Algazel, *‘el ser humano está a mitad camino entre el ángel y el animal, y lo que le distingue es el conocimiento... Con la ayuda del conocimiento puede elevarse hasta los ángeles, pero si se deja llevar por la ira y el deseo caerá al nivel de los animales’*. Por muy verdaderas que sean esas palabras, no deja de percibirse en ellas una adusta advertencia sobre el carácter dual de la personalidad humana; de ahí la necesidad de vigilancia sobre las tendencias naturales de la humanidad. Es de todos modos extraordinario, que este irracionalismo apele al conocimiento en contra de los instintos. Es la vieja sospecha sobre la naturaleza material, que pide al hombre volcarse en la vida del espíritu. La palabra conocimiento en Algazel se está refiriendo a la introspección, la exploración de la personalidad a través de los símbolos religiosos, lo decisivo es que la libertad se centra en la subjetividad individual que explora los mecanismos de su vida mental. Esta filosofía, pues, manifiesta una preocupación por la vida personal, que se manifiesta en el plano religioso y se

vuelve contra la metafísica racionalista como una vana gloria del entendimiento humano. Mientras que el determinismo racionalista explora las leyes de la creación, basándose en la confianza en las capacidades humanas, ahora la crítica nos revela que esas leyes son inaccesibles para el entendimiento humano, porque los designios divinos son inescrutables.

2.3.2. *La influencia de Algazel y el asalto medieval a la razón*

Después del éxito del ataque de Algazel al racionalismo, el pensamiento musulmán cambia de dirección. Los estadistas musulmanes prefirieron apoyarse en la ortodoxia religiosa para dirigir la vida social, antes que en la crítica racional y el debate público, porque ésta garantiza la fidelidad de los súbditos y evita la crítica social. La historia de al-Ándalus muestra que ese remedio fue peor que la enfermedad. Pues el peligro que se quería conjurar era la fragmentación de la sociedad islámica en pequeños Estados y Repúblicas –como de hecho llegó a suceder en algún momento por todas partes–, organizando una administración centralizada que garantizase el adecuado funcionamiento de la economía comercial mediante un Estado unificado y poderoso. Se anuncia la creación del Imperio turco. Como se ha señalado, la necesidad de ese Estado fuerte nace de la presión militar cristiana que se puso en marcha con las cruzadas, y que también tenía un aspecto económico de rivalidad comercial e industrial. La agresión conduce a un fuerte sentimiento de dependencia del individuo frente a la colectividad, lo que se manifiesta simbólicamente en la trascendencia divina: la acentuación en la radical contingencia del mundo creado y su dependencia respecto del Ser Necesario, expresa metafóricamente la subordinación de la gente del pueblo respecto del Estado. El proyecto de al-Farabi

incluía un humanismo universalista que quedó caducado con el desarrollo de una guerra secular entre el Islam y el cristianismo.

Los sabios musulmanes tuvieron que sufrir persecuciones e incomprendiones por parte de los gobernantes influidos por religiosos intolerantes. Un siglo después de la muerte de Avicena, sus obras hubieron de sufrir las críticas de los musulmanes ortodoxos y la *Enciclopedia filosófica* de los Hermanos de la Pureza fue mandada quemar por el califa de Bagdad en el año 1150. La misma situación se reproduce en al-Ándalus: el filósofo Averroes, jurista y funcionario de la corte califal cordobesa, amigo de los califas gobernantes, se verá condenado en su vejez por su actividad intelectual, exilado primero en Lucena durante dos años y luego en Fez donde murió. Sus escritos fueron quemados en vida del filósofo, en el 1196, al mismo tiempo que se extendía la prohibición de estudiarlo. El *Edicto de Córdoba* condenaba a la pena del infierno a quien enseñara que la verdad se puede alcanzar por la mera razón sin ayuda de la fe. Al mismo tiempo, se persiguió a judíos y mozárabes, tanto durante el imperio almorávide como el almohade, alterando profundamente los equilibrios sociales del Estado andalusí. Esa situación también afectó a Maimónides, el importante filósofo judío nacido en Córdoba, quien emigró con su familia a Egipto por problemas de confesión religiosa; sin embargo, en Egipto ejerció la medicina y la filosofía llegando a ser médico del Califa, además de un reformador religioso de primera importancia, aunque considerado heterodoxo por los judíos.

Esa persecución del pensamiento racional fue el prólogo de la conquista cristiana del sur Peninsular. Aunque el período clásico de la filosofía islámica prolongara su recorrido en al-Ándalus, donde hubo una pléyade de importantes pensadores, éstos constituyeron el final de la grandiosa civilización construida por los árabes. El siglo XI fue un auténtico '*Siglo de Oro*' de la poesía

peninsular en árabe y hebreo, y el siglo XII lo fue en filosofía y ciencia. Sin embargo, la sociedad musulmana acabó sucumbiendo ante las presiones que hemos descrito y su cultura científica y filosófica fue destruida con la anexión a los reinos cristianos del norte peninsular. Después de haber sido anexionada sucesivamente por los imperios norteafricanos, almorávide y almohade, que llegaron para combatir y refrenar el avance cristiano hacia el sur, la cultura andalusí sufrirá un colapso ante el avance cristiano. Y como sucede a menudo con la filosofía, la culminación de la reflexión árabe llegó al final, tras un brillante período de esplendor cultural que estaba agonizando.

Sin embargo, esas persecuciones no ahogaron el pensamiento de sus autores. Es cierto que limitaron la libertad de pensamiento en el ámbito islámico, pero la sabiduría de los filósofos musulmanes pasó a Europa y fructificó en la multitud de investigadores y pensadores europeos de la Baja Edad Media, que abrió a las puertas a la revolución científica del Renacimiento. La actividad filosófica andalusí continuó todavía, entre los numerosos discípulos y continuadores de Averroes; pero quizás el aspecto más destacable en el siglo XIII fueran las traducciones que se hicieron en Toledo para el rey cristiano Alfonso X y que dieron a conocer la filosofía musulmana en el mundo cristiano. Por otra parte, importantes pensadores andalusíes abandonaron la península: el historiador ibn Amira y el literato al-Qartajanní pasaron al norte de África, el pensador de origen murciano ibn Arabí (1164-1240), uno de los más prolíficos y de los más leídos entre los musulmanes, emigró a Palestina; un descendiente de musulmanes andalusíes, Ibn Jaldún (1332-1406) realizó en Túnez una notable labor sobre historiografía y sociología que pasó casi desapercibida hasta nuestros días. Pero el pensamiento languideció con el final del dominio árabe, sustituido por el poder turco. En Irán la tradición filosófica persa que bebe de las

ideas de Avicena no ha desaparecido nunca, pero esas aportaciones han quedado en una situación marginal con respecto a la corriente principal de la filosofía y desconectadas del debate intelectual en el pensamiento moderno. Después de Averroes el mayor avance intelectual y teórico se desarrollará en las universidades europeas, como una continuación de esta filosofía.

3. EL RACIONALISMO EN LA EUROPA MEDIEVAL: LOS PENSADORES JUDÍOS ANDALUSÍES

La tradición de pensamiento filosófico judío se remonta a la época helenista, y la aportación a la historia del pensamiento no es pequeña, si tenemos en cuenta que una de las raíces del neoplatonismo se encuentra en el pensamiento hebreo de la unicidad de Yahvé. De nuevo en la Edad Media andalusí volvemos a encontrar importantes filósofos de religión judía, que renuevan la tradición de Filón de Alejandría en un sentido racionalista y con una orientación panteísta. Los judíos participaron del esplendor cultural de la civilización islámica aportando su esfuerzo intelectual con resultados notables; además de tomar parte en el proceso de traducción que se desarrolló en los reinos peninsulares e hizo posible llevar la filosofía hacia Europa, la elaboración metafísica alcanzó una indiscutible altura con los pensadores andalusíes de credo judío. En especial merece destacarse la línea de pensamiento ateo-panteísta de raíz neoplatónica, que naciendo en Avicibrón y pasando por Giordano Bruno y luego Spinoza, fructificará entre los intelectuales alemanes del XIX.

Estos filósofos forman parte de una fracción especial de la pequeña burguesía urbana independiente, dedicada al comercio y la artesanía, y también de la gran burguesía en ocasiones a las finanzas –que es papel atribuido tradicionalmente a las gentes de religión judía, puesto que en el cristianismo está condenada

la usura como pecado mortal—. En muchos casos los sabios judíos son altos funcionarios del Estado islámico, desempeñando importantes cargos políticos, y su papel es equivalente al jugado por los sabios musulmanes. Ese grado de integración de la comunidad judía en la sociedad andalusí permite un importante desarrollo cultural que se manifiesta en especialmente en la poesía, pero también en la filosofía y la ciencia. Por eso, es artificial separar la filosofía judía andalusí de la musulmana: un pensador judío como Avicebrón se encuentra cercano al musulmán Abenhazem en su exposición de la filosofía —pues ambos siguen la estela neoplatónica tradicional entre los musulmanes, lo que se explica en parte por la coincidencia temporal—; en cambio, la reflexión de otro judío, como es Maimónides quien fue discípulo de Averroes, se realiza en plena crisis del racionalismo medieval, pues conoce la crítica de Algazel al racionalismo neoplatónico, así como la respuesta averroísta al mismo. Baste esta advertencia en la lectura de lo que sigue, donde he mantenido una división en atención a las afinidades religiosas, por motivos de comodidad expositiva.

Se ha hablado del siglo XI en al-Ándalus como un Siglo de Oro de la cultura sefardí, con poetas como el zaragozano Ibn Paquda —que escribió en 1040 una ética con el título *Guía para las dudas del corazón*—, y científicos como el tudelano Ibn Ezra (1089-1164) —quien también fue poeta y teólogo—. Su situación como miembros del Estado musulmán tiene consecuencias filosóficas: el pensamiento judío aspira al conocimiento racional de la verdad, confiando en el poder de la razón como la posibilidad de un acuerdo colectivo entre puntos de vista religiosos que son alternativos en la organización de la convivencia social. El objetivo de su reflexión es interpretar las creencias, los conceptos y las prácticas religiosas particulares del judaísmo, de modo que sean compatibles con las exigencias de la vida en común con

otras culturas y religiones. De ahí que una buena parte de sus ideas filosóficas consistan en la interpretación alegórica de las escrituras y su método de trabajo sea la hermenéutica bíblica. La aspiración de ese trabajo intelectual consiste en integrarse en una identidad humana universal a través de una metafísica racionalista, que recoja las particularidades de cada religión sin perderlas ni difuminarlas.

3.1. LA POESÍA METAFÍSICA DE AVICEBRÓN (IBN GABIROL, MÁLAGA, 1021 – VALENCIA, 1059)

Murió muy joven, a los treinta y ocho años; pero fue el poeta más grande entre los judíos medievales de Sepharad, imitando en hebreo la importantísima y bellísima poesía árabe de la época. Huérfano de padre y madre, y en discordia con la comunidad judía, tuvo que sobrevivir ganándose la vida con sus grandes dotes literarias. Uno de sus poemas religiosos, la famosa *Corona de Hierro*, es todavía utilizado como oración en el culto judío. Además cultivó la poesía erótica, elaborando artísticamente la pasión y el deseo propios de la vida sensual amorosa, dentro de una sociedad donde la libertad de costumbres en el terreno sexual parece haber sido corriente. Esa experiencia tiene su expresión en las ideas filosóficas, en el sentido de haber dado un importante lugar al concepto de materia dentro del esquema interpretativo de la realidad. Avicibrón fue un extraordinario metafísico, que trasmirió a Europa la filosofía neoplatónica oriental y es la fuente de la que beben directamente Duns Scoto y otros escolásticos; su influencia alcanza al pensamiento moderno a través de Giordano Bruno y Spinoza, y no es exagerado decir que éstos se limitaron a ampliar y desarrollar las intuiciones asombrosas de sus meditaciones sobre el mundo. Si bien su filosofía fue combatida

por los judíos ortodoxos, su vida meteórica ha iluminado a la humanidad durante siglos.

Su libro sobre metafísica se llama en latín *Fons vitae*, la fuente de la vida –también recibió el título *De Materia et Forma*, o incluso *De Materia Universalis*–. Es un diálogo entre un maestro y un discípulo, lo que subraya la enorme influencia neoplatónica que recibió su pensamiento.³¹ Una obra falsamente adjudicada a Aristóteles, la llamada *Teología de Aristóteles*, que es en realidad una paráfrasis de las *Enéadas* de Plotino, y otra de parecidas circunstancias, el *Liber de Causis* compendio de una obra de Proclo, parecen ser sus fuentes de inspiración. También inspirado por la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza –introducida en Zaragoza por el matemático y médico al-Kirmani, visir de los reyes de la taifa zaragozana–, pues la *filosofía oriental* emparentada con Avicena tuvo acogida en al-Ándalus, cuando los omeyas se hicieron independientes. Es decir, que Avicibrón bebe de las fuentes orientales y eso se manifiesta en su idea de que la materia es una emanación del Alma del mundo, cuyas implicaciones metafísicas ya había estudiado Avicena. Pero los conceptos de Avicibrón acentúan el materialismo implícito en el panteísmo tradicional de la filosofía judeo-musulmana medieval: la materia participa de todos los seres creados menos del Ser Esencial –puesto que éste no sabemos en qué consiste–, y por tanto la materia no responde al principio de individuación, sino al de posibilidad; en cambio, el principio de individuación viene a ser un nuevo concepto: la ‘*forma sensible*’ –que puede

31. Otro libro medieval escrito como diálogo entre maestro y discípulo es *Sobre la división de la naturaleza* de Juan Scoto Eriúgena (810-877), influido por el neoplatonismo oriental del Pseudo-Dionisio, pues tradujo sus obras del griego al latín, y cuya metafísica rozaba el panteísmo inmanetista, por lo que fue condenada por herética muchos años después de su muerte.

entenderse como equivalente al de esencia individual de los nominalistas—. Complementariamente, Avicibrón establece el concepto de '*materia universal*' –como hipótesis básica para la investigación racional del mundo sensible—.

Todo lo contrario será lo que afirme la Escolástica tomista, siguiendo una interpretación de Aristóteles que está en función de la teología de la trascendencia divina. Tomás de Aquino critica la filosofía de Avicibrón, por haber confundido la distinción de género y especie con la de materia y forma; pero en realidad no reconoce que Avicibrón está interesado en exponer problemas que son ignorados por la metafísica del ser transcendental. Deshaciendo las identidades de forma y espíritu por un lado, y de materia y cuerpo por el otro, el pensamiento de Avicibrón se nos muestra como un importante intento de superar la jerarquía que pone a las realidades del espíritu por encima de la realidad material, combinando la interpretación racionalista del mundo con una concepción del universo fundada en la experiencia sensible.

La fuente de la vida fue escrita en árabe, como lengua de cultura; pero también porque la filosofía es considerada como un terreno neutral, donde los creyentes de toda fe pueden debatir sus ideas sin renunciar a sus confesiones particulares. La filosofía es un espacio para el humanismo, para el encuentro entre las culturas en una sociedad multiétnica y multiconfesional. Precisamente por eso mereció el reproche de los teólogos ortodoxos judíos, que lo consideraban un libro ajeno a la Toráh, la Revelación. Sin embargo, Avicibrón no se despreocupó de las cuestiones religiosas, e incluso aplicó a las Escrituras el método de interpretación alegórica que se venía empleando entre los judíos desde Filón de Alejandría. Así lo hizo, por ejemplo, con el mito del Paraíso, explicando que el Edén representa el mundo superior, donde habitan Yahvé y los ángeles; el río que lo envuelve la materia universal, madre de todos los cuerpos, y los

cuatro brazos en los que éste está dividido, los cuatro elementos de Empédocles o bien las cuatro causas aristotélicas. El hombre es el alma racional; la mujer, el alma animal; la serpiente, el alma vegetativa o concupiscible; el árbol del conocimiento es el placer sexual, y el árbol de la vida, el conocimiento del mundo superior. Como en el mito platónico del alma, el hombre está desterrado del mundo superior y debe volver a él; el camino de regreso es la búsqueda del conocimiento, entendiendo la sabiduría como conocimiento de Yahvé, la plena felicidad. La perfección del alma es el conocimiento, su imperfección la ignorancia. El hombre debe partir de la oscuridad de su ignorancia para alcanzar la luz del conocimiento. Ese camino consiste para el alma en pasar de la potencia al acto de saber.

La metafísica que nos explica Avicibrón se apoya en conceptos emanatistas, pero los supera ampliamente. En todo su trabajo de reelaboración de los conceptos advertimos un talante creador que nos da como resultado una nueva concepción de la realidad. La verdadera esencia de Yahvé nos es desconocida e inalcanzable con los medios que poseemos en nuestra vida terrenal. Pues la Esencia Primera o Ser Esencial no es semejante al alma, porque Aquélla es infinita y ésta finita; nos es *imposible conocer el infinito*. Sólo podemos conocer al ser divino a través de sus obras, porque estamos en contacto con la Inteligencia que es semejante al alma y establece una mediación entre el alma y Yahvé. La Inteligencia se relaciona con el alma y hace posible el conocimiento de la verdad. Por lo tanto debemos aplicarnos al conocimiento de las cosas que están al alcance de nuestro entendimiento, lo que nos permitirá la comunicación con el mundo en el que mora la Esencia Primera. Como se ve, esta manera de exponer la tarea filosófica es perfectamente paralela al planteamiento del racionalismo musulmán que se ha explicado más arriba.

Tres son las partes de la ciencia: la ciencia de la materia y la forma, la ciencia de la Voluntad y la ciencia de la Esencia Primera. No hay más raíces de la sabiduría, pues *todo lo creado necesita una causa y algún medio entre ellos*. Lo creado es la materia y la forma, la causa es la Esencia Primera y el intermedio la Voluntad: esa imagen metafísica del cosmos es también la estructura de cada elemento que compone la realidad cósmica, en la identidad del microcosmos con el macrocosmos. Así en el ser humano la materia y la forma son el cuerpo, su voluntad es el alma y su esencia primera es la Inteligencia.

Toda realidad está compuesta de materia y forma. El mundo está creado con una simetría perfecta entre materia y forma, que recuerda la teoría de los modos de la substancia en Spinoza. Aunque en cierto aspecto Avicibrón mantiene la superioridad de la forma sobre la materia, en otros lugares reconoce la superioridad de la materia sobre la forma –subvirtiéndola las categorías metafísicas tradicionales–. La materia universal tiene una serie de propiedades inseparables que hacen de ella una realidad ontológica principal: existe por sí misma, tiene una sola esencia, sostiene la diversidad y da a las cosas esencia y nombre. La materia prima, pura posibilidad, es la forma que precede a todas las formas: esa materia universal es ya una forma, creada al mismo nivel que la forma universal; ésta, la forma universal, es el fondo común a todas las formas, la máxima abstracción siempre presente en el acto de conocer. Materia y forma universales son principios de la realidad, y como tales son conceptos espirituales, abstractos y complementarios, que se necesitan mutuamente.

La forma universal subsiste, por otro la materia prima, y puede perfeccionar su esencia en lo que es, dándole el ser; así expuesta la cuestión, la materia aparece como ontológicamente superior, por tener la posibilidad de existencia. Pero por otro, la materia es sólo potencia y en sí no tiene el ser, necesita unirse a la forma y en ese sentido depende de ella. En esa unión aparece la

realidad cósmica, cuyo término inferior es la *forma sensible* –un concepto que parece una innovación de Avicibrón en el pensamiento medieval–. Justamente lo contrario de lo que la doctrina clásica había enseñado, sobre la forma inteligible superior y la materia sensible inferior, la forma sensible es un intermedio entre ambos en el que no se distingue una relación jerárquica. A través de ese concepto, Avicibrón ha adoptado la lógica trivalente que es moneda corriente entre los clásicos de la filosofía medieval, y subvierte con ella los conceptos de la metafísica, para revalorizar la naturaleza material.

Además de afirmar filosofemas más convencionales en el neoplatonismo, como la idea de que *el cielo y todo lo que hay en él está sostenido por la substancia espiritual*, –en realidad hay muy pocos de éstos que no aparezcan transmutados en la operación intelectual de Avicibrón–, establece una gradación simétrica de la materia y la forma a partir de lo universal espiritual; ésta quiere comprender la realidad cósmica como un proceso que se encuentra en permanente cambio determinado por legalidades universales. De modo que todo lo que existe está formado por una materia universal espiritual –en consecuencia con su idea de que todo participa de la materia, pues todo cambia a través de una posibilidad que precede a su actualidad–; ésa mantiene la simetría en igualdad de rango con la forma universal espiritual. Lo que se designa aquí con el término ‘espiritual’ puede tal vez entenderse como la existencia conceptual de la materia universal; es una exigencia del pensamiento racional que interpreta la experiencia sensible como una producción continua del cosmos natural según leyes inteligibles. Por tanto, a la forma sensible, concreta e individualizada, que junto con la materia sensible determina la existencia de esencias individuales, se corresponde una materia universal, que necesitamos suponer conceptualmente y por ello es designada como una realidad espiritual paralela a la forma universal. Por eso su metafísica no es un dualismo, de tipo platónico

convencional o cristiano, una jerarquía en el que lo espiritual es superior y lo material inferior, sino un monismo substancial en el que lo material y lo formal son dos modos de manifestarse el Ser Divino Necesario como productividad infinita: lo posible y lo actual. El sistema emanatista comienza en el Uno desconocido que constituye la totalidad cósmica, a partir del cual la materia y la forma del espíritu universal son el inicio de un movimiento de despliegue que produce todas las restantes materias y formas de los seres, descendiendo hasta la última conexión de ambas –la individualizada forma sensible–, en las manifestaciones más concretas y elementales del ser.

Esa legalidad evidente en el cosmos, viene determinada por la Voluntad procedente del Primer Origen, la fuerza divina creadora de materia y forma, que las une para producir las realidades existentes. Es una fuerza del espíritu que está difundida de arriba abajo en el universo como el alma en el cuerpo, como la luz en el aire o la inteligencia en el alma. Mueve toda forma subsistente en la materia, todo lo penetra y todo lo contiene, y la forma le sigue y le obedece, por lo que las diferentes especies se realizan conforme a la Voluntad –con ese concepto Avicibrón retoma una explicación de la realidad por la causa final, que es convencional en el racionalismo filosófico desde el mundo griego–. Las formas están impresas en la materia formando las substancias compuestas del universo, de modo que las formas son el intermediario entre la Voluntad y la materia. La Voluntad como intermediario entre Yahvé y el Universo compuesto de materia y forma, equivale al Alma del mundo y manifiesta la potencia creadora de la divinidad. Manifiesta también que la realidad está orientada por los designios inescrutables de la divinidad, a la que podemos suponer una finalidad de orden eterno e infinito.

Avicibrón nos ha transmitido el concepto de materia que fue elaborado en Oriente, contribuyendo con ello al materialismo contemporáneo; pero la diferencia de esta filosofía con el

cientificismo moderno consiste en el mecanicismo dominante desde la revolución científica del Renacimiento: en éste aparece la tendencia a eliminar la finalidad como causa explicativa del universo material. Así sucede en Spinoza y en el ateísmo contemporáneo; pero un concepto de materia no mecánico, puede resolver algunas aporías del pensamiento moderno –como ha señalado Ernst Bloch en su obra sobre el racionalismo medieval–. Por tanto, al haber atribuido la dinámica cósmica a la Voluntad nacida de la Esencia Divina, el filosofar de Avicebrón pertenece al medieval, a la tradición avicenista que postula la unidad del cosmos como entidad real de la que emerge el espíritu. Sin embargo, en sus conceptos falta muy poco para que Yahvé sea identificado con la naturaleza –en sentido spinozista–, y su potencia creadora sea transferida a la misma realidad del mundo sensible en paralelo con el inteligible.

3.2. LA RAZÓN COMO INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA DE LOS CONTENIDOS RELIGIOSOS, SEGÚN MAIMÓNIDES (RABBI MOSE BEN MAIMON; CÓRDOBA, 1135 – EL CAIRO, 1204)

Maimónides nació en Córdoba, pero tras padecer en su juventud junto con su familia los inconvenientes de la persecución de los judíos por motivos religiosos, emigró a El Cairo, donde llegó a ser médico del Califa, al tiempo que el miembro más respetado de la comunidad judía y dirigente de la misma. Sus escritos, influidos por el neoplatonismo y el aristotelismo, son considerados heterodoxos.

Como todos los filósofos medievales, el problema fundamental que intenta dilucidar Maimónides, trata de las relaciones entre la fe y la razón. La Revelación manifestada en el libro sagrado proporciona los contenidos esenciales de la fe, pero

sus afirmaciones y exigencias pueden ser contrarias o aparecer como opuestas a los razonamientos humanos. Y es aquí donde se plantea el problema entre ambos. Las personas de temperamento religioso mantendrán las exigencias de la fe por encima de la razón humana, considerada como algo caduco y limitado. Otras de talante más racionalista preferirán interpretar las Escrituras a la luz de la razón, pensando que no puede haber contradicciones entre ambas; pero en caso de haberlas, la razón está por encima. Entre estas últimas se encuentra Maimónides, quien llegó a formular una *teoría de la falsedad necesaria*, refiriéndose a los textos sagrados, tanto se equivocaban éstos a la luz de su razón.

Guía de perplejos es un análisis de las Escrituras a la luz de los principios racionales. La persona perpleja es aquella que se enfrenta a los textos sagrados descubriendo en ellos contradicciones imposibles de aceptar. Por ejemplo, la maldad de Yahvé, su intención de hacer mal a las criaturas; o su corporeidad, voz, oído, vista, brazo, cabeza, corazón, etc., el antropomorfismo propio de la mentalidad arcaica. Se le atribuyen a Yahvé cualidades materiales y pasiones propias de la realidad humana. Ello es inadmisibles desde el punto de vista de la racionalidad, desarrollada por las investigaciones de los filósofos clásicos. Por tanto, hay que admitir que los textos sagrados utilizan un lenguaje metafórico, cuyo significado hay que desvelar mediante el análisis racional. De ese modo, Maimónides descubre un sentido oculto bajo el significado aparente de las alegorías bíblicas, que es lo que resulta realmente valioso. La narración es como un envoltorio del sentido auténtico, que descubrimos a través del análisis racional cuando se destapa el contenido que lleva dentro.

Maimónides afirma que el verdadero motivo para escribir la *Guía de perplejos* consiste en la exégesis de ciertos pasajes oscuros de la Escritura. Las alegorías de los profetas expresan una sabiduría de múltiple utilidad para aleccionar al vulgo, pero que a veces entran en contradicción con la razón humana. La *Toráh*

es divina cuando concuerda con la especulación filosófica, pero no lo es cuando se acomoda a la masa para inculcar enseñanzas no racionales. La razón sirve de criterio a la fe. Cuando Yahvé dice en el *Génesis*: '*hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*', no está hablando en sentido literal. El texto no nos dice que Yahvé tenga un cuerpo material; lo que se debe interpretar es que esa frase alude a la inteligencia del ser humano, la semejanza con Yahvé es respecto a la idea, la capacidad humana de participar en el mundo de las ideas. O en el mito del pecado original se dice que el conocimiento del bien y del mal se origina por el pecado; pero el conocimiento es un bien, de donde se deduce que el castigo por la falta cometida es un premio más que un daño. Maimónides explica que en realidad lo que sucedió es que nuestros primeros padres al prevaricar cedieron ante las apetencias imaginativas y los deleites corporales de los sentidos.

¿Por qué los profetas utilizan ese lenguaje infantil para manifestar la revelación? Porque sus visiones se dirigen a un público iletrado con un desarrollo intelectual muy pobre, al que se le debe inculcar ciertas normas morales útiles para la convivencia social. Ese público religioso es como un niño pequeño al que se le debe alimentar con leche y alimentos triturados, y no con vino y carne. Una descripción del entendimiento humano nos lo muestra falible e inadecuado para la comprensión intuitiva de la verdad; sólo se consigue alcanzar las verdades fundamentales a través de un gran esfuerzo. El hombre que desea conocer tiene que realizar una larga tarea intelectual de captación e investigación de la realidad, descubre después de mucho trabajo los principios de la demostración, aprende a reconocer lo verdadero mediante el uso prolongado de su raciocinio. Pero entre la gente corriente hay quien no se deja convencer por las demostraciones, hay que tener una predisposición natural para los estudios intelectuales y muchas personas de temperamento fogoso o sen-

sual no pueden seguirlos. Las virtudes morales son la base de las racionales. La perfecta racionalidad y la adquisición de la verdad sólo son factibles para el hombre respetuoso con la moral.

Los mismos desacuerdos entre los hombres de ciencia nos muestran que la plena demostración de la verdad rebasa las capacidades del entendimiento humano. Maimónides hace una investigación del entendimiento humano con objeto de establecer sus capacidades tanto como sus límites. Nuestra inteligencia puede comprender por naturaleza ciertas cosas perceptibles, pero hay otros aspectos del ente que no son perceptibles, como cuando se habla de los átomos; además hay entes y cosas que nuestro entendimiento es absolutamente incapaz de aprehender. La inteligencia humana tiene un límite que es absolutamente incapaz de franquear. Por tanto, el primer deber de una persona que se dedica a las tareas intelectuales es no engañarse: no se puede probar lo indemostrable; no se puede rechazar lo que no está probado como rechazable mediante la reducción al absurdo; no se puede penetrar lo que es imposible de conocer.

Bajo estos principios de una perfecta honestidad intelectual, Maimónides realiza una interpretación hermenéutica de los textos bíblicos. Se basa en una tradición que proviene de Filón de Alejandría, recogida y transmitida por los neoplatónicos y por los árabes después. Aunque Yahvé es inefable y su conocimiento está más allá de los límites del entendimiento humano, el concepto de la divinidad que proviene de un análisis racional de su concepto, contradice completamente la imagen que nos muestran las Escrituras. Yahvé es intemporal, por ser eterno su existencia es un presente continuo, todo lo que hace, lo hace simultáneamente. No tiene pasiones, ni movimiento, ni pasividad. Es simple, omnisciente, omnipotente. Esa filosofía afirma que el mundo es una emanación del Uno divino, cuya esencia consiste en existir. La esencia de la divinidad coincide con su existencia.

El mundo está completamente determinado a ser lo que es desde toda la eternidad, no puede ser de otro modo. Todo evento que sucede en el tiempo tiene necesariamente una causa próxima, que procede a su vez de otra y ésta también de otra, hasta que la serie llega a la Causa Primera de todas las cosas, es decir, la libre voluntad de Yahvé. Un argumento tomado de la tradición clásica que luego será utilizado por Tomás de Aquino en su demostración de la existencia de Dios, con la diferencia de que para la teología católica esa serie no implica determinismo cuando se admite la trascendencia divina. La teoría emanatista en cambio afirma la creación necesaria del mundo por una sobreabundancia de la naturaleza divina; por lo que se puede deducir que la creación no tiene ninguna finalidad intencional y que la divinidad no escoge entre alternativas.

Las cosas del mundo son posibles en cuanto que no tienen necesidad de existir; ésta sólo se da en el caso de Yahvé, Ser Necesario. Pero las cosas son posibles de forma necesaria, porque Yahvé crea necesariamente la realidad. Eso significa que el curso del mundo no puede ser de otro modo. Por tanto, la creencia en el libre arbitrio no es verdadera, y sin embargo es necesaria para que los hombres adquieran el sentido de la responsabilidad. Según Maimónides hay que mantener ciertas creencias falsas según el criterio de la razón, pero que son necesarias para la educación de los ciudadanos. Tal vez esto parezca una formulación de la *'teoría de la doble verdad'* atribuida a Averroes;³² éste, en efecto, señalaba que los legisladores utilizan historias ficticias por resultar necesarias para el vulgo en su búsqueda de tranquilidad. Ese

32. Parece que la teoría de la doble verdad –según la cual existen dos verdades, la religiosa y la racional– es del averroísta latino Siger de Brabante, quien interpretó de ese modo el esfuerzo de los filósofos racionalistas andalusíes para no chocar con la religión. Es claro que la importación de la filosofía al medio dogmático de la cultura medieval cristiana debía producir algunas distorsiones.

principio de doble verdad habría sido utilizado por Maimónides para disfrazar la auténtica naturaleza de su pensamiento, la tendencia racionalista y neoplatónica, que emerge en su discurso como la verdad simple y natural de las cosas. Pues además de ser claro y explicativo, Maimónides debía evitar que el ataque de los ortodoxos contra sus ideas fuera demasiado duro; éstos criticaron el racionalismo de su discurso por atender más a los principios filosóficos que a las exigencias de la fe.

La doctrina determinista es esotérica, sólo aparece en la *Guía de perplejos*; en todos los demás textos que nos quedan, Maimónides nos habla de la responsabilidad personal por nuestras acciones. La explicación de que el mal en el mundo tiene su origen en la libertad humana, proviene de la doctrina teológica ortodoxa. Pero esa manera de entender la acción humana, que sirve para cargar la existencia del mal en el deber de la conciencia, tiene dificultades para una plena y satisfactoria aclaración de dicha existencia del mal desde el punto de vista racionalista. Pues olvida los numerosos condicionamientos que limitan la acción humana y deben hacerla inteligible; por eso, según qué circunstancias tal vez sólo sirva para provocar más males que los que resuelve. Por el contrario, la manera neoplatónica de entender de manera determinista la creación –ese determinismo que ya hemos examinado como una consecuencia de la visión organicista del cosmos–, reduciendo la omnipotencia divina, sortea algunos graves problemas esenciales de la teodicea trascendental, como éste de la existencia del mal en el mundo, cuya causa primera sería Yahvé.

El inconveniente de ese racionalismo moral consiste en que su forma de ver elimina la responsabilidad moral, por eso sólo es recomendable para el sabio que tiene un perfecto dominio de su conducta. Por otra parte, tal vez se pueda observar aquí lo que ya se dijo más arriba de Avicena: ese determinismo nace de una confusión entre la finalidad necesaria de las funciones sistémi-

cas y las decisiones de la voluntad humana que tienen carácter finalista y derivan del mundo de ideales y valores creados por la subjetividad humana. De ahí que la posición de Maimónides, a caballo entre las dos interpretaciones del devenir natural –la determinación legaliforme de la naturaleza, como concepto propio de la tradición racionalista, y la indeterminación de la libertad humana, como concepto de la tradición moral religiosa–, sea una forma ingenua de definir las dos formas de finalidad que hoy en día podemos reconocer en la investigación científica del mundo social. Y la forma prudente en que encara el problema, tiende a reconocer la complementariedad de ambas explicaciones. Lejos de entender la teoría de la doble verdad como una demostración de hipocresía –al modo de los teólogos católicos que pretenden manipular la conciencia de los fieles–, podemos entender el núcleo racional de su enseñanza, como una formulación intuitiva de conceptos complementarios.

Para la teoría de la emanación el mal no existe, es simplemente carencia de bien. El ser es bueno y está en la esencia divina; todo ser existente procede de esa esencia a través de la emanación y es bueno por ser emanado y participar del Bien eterno. De esa forma se salva la esencia divina de las inconsistencias que nacen por reconocer al mismo tiempo la omnipotencia y bondad divinas –lo que será el blanco de las críticas ilustradas en el siglo XVIII europeo–.³³ El mal no es más que la falta de ser, algún tipo de privación de bien y no tiene existencia como tal. Maimónides lo explica con su interpretación del Libro de Job:

33. Recordemos que éste será el problema que los ilustrados, y en especial Voltaire, le plantearán a la teología dogmática: dios es omnipotente o bueno, no puede ser las dos cosas a la vez, pues el mal en el mundo se contradice con esa imagen de la divinidad. El optimismo metafísico queda desacreditado por la existencia del mal. Naturalmente Voltaire afirmó, para rematar la crítica a la Iglesia, que en esa alternativa él prefería un dios bueno.

la queja de Job no es justa, no está padeciendo un mal, sino que se ha visto privado de cosas que no son más ilusiones materiales y placeres sensibles. Job está manifestando su apego a felicidades imaginarias y su ignorancia del único bien que es el conocimiento de Yahvé. La ignorancia del bien es lo que acarrea la infelicidad, pues la mayoría de los males que recaen en los seres humanos provienen de ellos mismos. La teoría de la emanación de Maimónides explica la trascendencia immanente o la immanencia trascendente; se sitúa a mitad camino del panteísmo de los filósofos y la trascendencia de los teólogos, busca la síntesis de ambos conceptos, es la equilibrada vía de en medio que pretende salvar la religión y la razón al mismo tiempo. Como los filósofos islámicos, Maimónides participa del esfuerzo por crear una cultura humanista fundada en las capacidades racionales del ser humano, para mejorar su situación en el mundo. Para ello hay que acomodarse a la naturaleza de las cosas, tanto como a los preceptos de la ley: *los virtuosos y los sensatos conocen y penetran la sabiduría que resplandece en el universo.*

4. EL PERIODO CLÁSICO DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Como vemos en Maimónides, la filosofía que se desarrolla en al-Ándalus durante los siglos XI y XII no abandona la problemática de la conciliación entre razón y fe, a través de lo que los Escolásticos llamaron la *teoría de la doble verdad*; en ella se nos presenta, primero, el deslinde entre la verdad científica y la creencia religiosa, y segundo, la distinción entre la moral particular de cada religión y la moral racional universal propia de la naturaleza humana. Lo primero apunta a conceder la mayor libertad de pensamiento al investigador científico; lo segundo establece una naturaleza humana racional que es acreedora de la más alta consideración, por cuanto es portadora de un comporta-

miento moral. Tal planteamiento es una reflexión especialmente importante para evitar confusiones de orden social y político, permitiendo así la convivencia entre comunidades de diferentes confesiones. Los problemas surgidos entre éstas durante el periodo almorávide y almohade, fueron el acicate para la profunda y extensa reflexión de Maimónides sobre la cuestión, y seguramente influyeron también en el planteamiento filosófico de los musulmanes. Observamos en éstos una defensa de las capacidades racionales del ser humano, cuyas intuiciones básicas se ven confirmadas por la Revelación divina a los profetas.

Del mismo modo que en Avicibrón hemos descubierto una metafísica con ingredientes poéticos, que explica la experiencia estética de la vida humana fundándose en el platonismo, en el siglo XI encontramos con Ibn Hazm una reflexión sobre la belleza entre los musulmanes, que se complementa con un extenso conocimiento de la historia y el derecho. En segundo lugar, el esplendoroso desarrollo de las ciencias entre los andalusíes medievales, exige el planteamiento filosófico como reflexión sobre las ciencias tanto empíricas como formales, para establecer a través de la metafísica y la teoría del conocimiento, los fundamentos del método para el conocimiento racional. El siglo XII representará el máximo desarrollo filosófico andalusí con tres pensadores de primera talla, como fueron Avempace, Abentofail y Averroes. Especialmente Averroes explicó el aristotelismo, como la matriz del pensamiento científico en el mundo islámico, y tuvo una enorme influencia en los científicos europeos al final de la Edad Media y durante el primer Renacimiento. Es por eso que con ellos se alcanza el máximo desarrollo de la filosofía medieval, y pueden ser considerados como los *clásicos medievales*, a diferencia de una arraigada tradición eurocéntrica en historia de la filosofía que consideran la Escolástica cristiana como el paradigma de la reflexión medieval. La tradición filosófica en el occidente europeo es deudora de la sabiduría islámica y judía, ya

sea para continuarla aprovechando sus conocimientos, cuando ésta entró en crisis a partir del XIII, ya sea para refutarla como un pensamiento subversivo del orden social feudal europeo. Esa influencia es tan importante que se puede afirmar que el pre-Renacimiento fue consecuencia de la asimilación de la cultura y la filosofía islámica y judía por los cristianos católicos.

4.1. LA SABIDURÍA DEL AMOR DE ABENHAZEM (IBN HAZM, CÓRDOBA 994– MONTÍJAR 1064)

La filosofía se extendió rápidamente en al-Ándalus, el occidente islámico, gracias a los viajes a la Meca y a través de la escuela masarrí, de modo que ya en el siglo XI encontramos un importante sabio, Ibn Hazm o Abenahzem; profundo conocedor de la enciclopedia científica, escribe numerosos libros históricos, jurídicos, sobre ética y un famoso compendio sobre el amor, *El collar de la paloma*, una descripción de las costumbres musulmanas andalusíes, escrito bajo la inspiración del platonismo islámico. Abenahzem asegura en su libro, que fue educado en el harén del califa Omeya por mujeres, y que fueron ellas las que le explicaron *al-Corán*. Y a pesar de que en algún momento el autor critica el temperamento femenino, es seguro que el tono intelectual de su pensamiento está influido por sus intensas relaciones con el sexo opuesto desde la niñez. El libro contiene también elegantes poemas amorosos, y su sensualidad dulcifica el rigorismo moral de su ética, que recoge concepciones filosóficas tradicionales, clásicas, estoicas y cínicas: la virtud como término medio entre los excesos, la imperturbabilidad ante las pasiones, el recogimiento frente al mundo, consagrarse al trabajo, evitar placeres y riquezas buscando la vida humilde en la pobreza, etc. Perteneciendo a la clase más alta, habiendo vivido su niñez entre la opulencia del califato en el palacio de Medina Azahara de

Córdoba –pero habiendo también sufrido persecución y cárcel por motivos políticos–, esa norma de conducta resulta aconsejable para fortalecer el carácter ante las vicisitudes mundanas, y proporciona un camino moral hacia el goce de la beatitud en la presencia de Allah, donde el alma encuentra la serenidad, el único y definitivo reposo frente a la agitación del mundo. En ese trasfondo moral, se sitúa su teoría sobre el amor y la belleza: el amor es la causa cósmica universal que atrae a los seres entre sí y en el terreno espiritual impulsa la fusión entre las almas divididas por este mundo material. Cuando el amor se funda en la afinidad entre las almas es irresistible y sólo desaparece con la muerte. Consiste en que lo semejante busca a lo semejante, de modo que las almas dispersas por el mundo buscan unirse mediante las facultades racionales, el bien, la verdad y la belleza.

Su teoría recoge las ideas de Platón sobre la preexistencia de las almas y su fusión espiritual en el mundo superior de la belleza, *‘el alma desea apasionadamente todo lo que es bello y se inclina hacia las imágenes perfectas’* –lo que parece un eco de las enseñanzas de Diótima en *El Banquete* platónico–. La causa segunda del amor es la belleza, que atrae al alma hacia sí, y de ese modo la impulsa para aspirar a la verdad de sí misma, superando su estado actual dentro del cuerpo terrenal como algo incompleto e insuficiente. Abenhazem conoce el sustrato sexual que acompaña siempre a la atracción amorosa y la influencia erótica en la vida afectiva: el amor empieza de burlas y acaba de veras. Se trata de un racionalismo que si bien aspira al conocimiento de la verdad intelectual y la práctica de los valores espirituales, no renuncia a la vida corporal y encuentra en ésta el motivo de la existencia, aceptando y superando sus inconvenientes. De ahí que un verso describa la belleza de una mujer como la *Sublime Razón Verdadera*. Es una razón erótica, que sabe encontrar el máximo de satisfacción en la vida, apreciando la belleza sensual dentro del equilibrio y la armonía de la naturaleza sensible, sin

caer en el vicio y la fealdad de querer arrebatarla por la posesión destructiva; así nos muestra la superioridad clásica de la cultura musulmana andalusí para potenciar el vitalismo humano. Y frente a los críticos responde: *¿Cuándo vedó Mahoma el amor?*, señalando que no hay pasaje alguno de *al-Corán* que lo rechace.

Sin perder un agudo sentido de la realidad carnal humana, abocada a la muerte y la desaparición, Abenhazem exploró las posibilidades de la espiritualidad y la participación de la vida personal en el mundo superior de las ideas. Escribió miles de páginas y fue un notable historiador de la religión, que escribió una *Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas*. Como teólogo influido por el aristotelismo, se funda en la razón para encontrar la divinidad; elaboró la teología natural, fundándose en la distinción entre esencia y existencia, ambas idénticas en Allah –su esencia consiste en existir, como había establecido al-Farabi–.

Fiel seguidor del Califato omeya, que cayó cuando Abenhazem era joven, como jurista defendió las concepciones de la escuela *zahirí*, que postula la interpretación literal de los textos sagrados, rechazando la analogía que practicaron otras escuelas. Se trata de una concepción liberal de las normas jurídicas y morales, según la cual puede hacerse todo lo que no está prohibido por los textos sagrados. Tal vez podamos suponer que esa concepción está en consonancia con los intereses de las clases dominantes en una sociedad mercantil, que permite el desarrollo de las fuerzas productivas mediante la innovación técnica, la división funcional del trabajo y la redistribución de los bienes producidos por el intercambio a través del mercado. Como sabemos hoy en día, los conocidos problemas a los que conduce una sociedad regida por los intercambios mercantiles, como la acumulación de la riqueza en pocas manos y la injusticia en la redistribución, requieren de un Estado capaz de reequilibrar los mecanismos sociales. De modo que la solución *zahirí* –que

parece emparentada con el *laissez faire* moderno—, resulta insuficiente para resolver el problema planteado.

4.2. LA FILOSOFÍA LAICA DE AVEMPACE O IBN BAYYAH (ZARAGOZA, 1082 – FEZ, 1138)

El discurso que nos presenta Avempace es laico en el más pleno sentido de la palabra: sus ideas no pertenecen a ninguna confesión religiosa, sino a toda la humanidad. Tampoco se preocupa por explicar la fe ya sea de manera alegórica, exegética, o moralista; simplemente Avempace quiere establecer una forma de vida sabia y buena sobre principios puramente filosóficos. Su proyecto de una ética racional está en conjunción con la fundación del califato almorávide —del que fue un alto funcionario—, un Estado que pretendía reconstruir la vida social sobre los principios de la revolución islámica, de acuerdo a una interpretación de la religión basada en criterios racionales. Pero aunque Avempace anuncia el laicismo moderno con una anticipación de varios siglos, la inestabilidad social y política de al-Ándalus desembocó en la persecución de cristianos y judíos con graves consecuencias para la hegemonía islámica, que acabó desapareciendo en el siglo XIII bajo el empuje de la conquista cristiana —exceptuando el pequeño reino nazarí de Granada—. De nuevo la filosofía fracasó a la hora de hacer realidad sus principios racionales; tal vez por eso se nos muestra como una ideología al servicio del poder, justificando con las mejores intenciones la erección de un Estado represor. La reflexión de Avempace se nos aparece como ideología progresista y científica, abocada al fracaso por la falta de instrumentos racionales para comprender el orden social y la relativa inmadurez de las fuerzas productivas.

Hombre muy ocupado en los asuntos públicos, Avempace era médico de profesión, al tiempo que botánico y farmacólogo.

go pues utilizaba las plantas para la curación; fue maestro de Abentofail y amigo del califa almorávide, y sus obras abarcan setenta títulos de los cuales sólo unos pocos han llegado hasta nosotros. Además de algunos textos sueltos en los que comenta a Aristóteles, estudió la ciencia y la música, nos dejó un libro sobre la ética racional, *El régimen del solitario*, donde explica sus ideas sobre la conducta sabia y expone su concepción moral de la humanidad.

La palabra *'régimen'* quiere indicar *'la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto'*: se trata de analizar la acción intencional del ser humano. El *'solitario'* es el *'ser humano individual'*, cuyo objetivo es la felicidad, alcanzar la máxima perfección en su existencia. Establecer ese régimen requiere una investigación acerca de la naturaleza humana como parte del mundo físico y social en el que se encuentra. El sabio planifica su vida y ordena sus actos para su propia realización personal: *el hombre que realiza sus actos, movido tan sólo por el dictamen de la razón y de lo justo, sin hacer caso alguno del alma bestial y de sus estímulos pasionales, merece que estos actos suyos sean más bien divinos que humanos*. Se trata de una ética, fundada en la razón –como la de los clásicos– sin pedir ayuda a la fe; la personalidad humana fundada en la moral racional conduce a una divinización de la humanidad –y ése es el auténtico sentido de la vida espiritual–.

Las acciones humanas son de varios tipos: el primero está formado por los actos somáticos involuntarios, que no dependen de la conciencia humana; el segundo son los actos animales, de carácter instintivo, que tampoco caen bajo la decisión consciente; y el tercero son los actos racionales. Éstos pueden ser de dos clases: en primer lugar, los que tienen origen en el espíritu humano por medio de las afecciones pasivas intelectuales: se trata del conocimiento por medio de las ideas que provienen del intelecto agente, conocimiento que se produce también de ma-

nera involuntaria por la permanente interacción entre el espíritu humano y la inteligencia cósmica. Baste recordar para entender esto, que al menos en cierto sentido, el entendimiento agente puede asimilarse al lenguaje y que el aprendizaje del mismo es automático para el individuo. Finalmente una segunda clase de acciones racionales son aquellas que nacen de la reflexión y la decisión, cuando interviene la voluntad y el libre albedrío humano. Y éstas son las que dependen de nosotros y sobre las que podemos actuar para conseguir la vida buena.

La vida ética consiste en que el alma bestial obedezca al alma racional, lo que se consigue mediante la virtud. Avempace se funda en la psicología de Aristóteles, que está contenida en su teoría del alma, para establecer esa ética del carácter racional. El alma es entendida como la fuerza motriz del ser humano, porque contiene conceptos e ideas, que son formas o sustancias inmutables que mueven al ser humano a la acción –Avempace está describiendo así el mundo espiritual de los valores y los ideales como fundamento de la subjetividad personal y motivación racional de la acción humana–. La ética se funda en la metafísica, la cual debe definir cuáles de esas ideas conducen al ser humano hacia su propio fin, alcanzando la perfección intelectual. Esa es la ciencia de las *formas espirituales*. Entre las ideas contenidas en el alma están aquellas que provienen de las sensaciones, y están en la imaginación y la memoria; éstas son particulares pues se refieren a objetos materiales concretos. Además están los inteligibles materiales de carácter universal, que son abstraídos de las sensaciones y que por tanto tienen también un carácter corporal. Finalmente están aquellas ideas que provienen del intelecto agente; éstas además de ser universales no requieren materia para existir. Son las formas espirituales, que no provienen de los sentidos ni de la naturaleza, sino que son producidas por el entendimiento agente o '*reflexión discurrida*'. Es claro que esas ideas, que no dependen de la experiencia sensible, tienen que

estar inscritas en la naturaleza humana –en ese sentido serían innatas–, y derivan del ser social como emergencia de la historia –son producidas por el intelecto agente–. Podemos por tanto interpretar esas ideas de Avempace como una exposición de la filosofía racionalista, afirmando la existencia de los universales en cuanto producto de la naturaleza humana como ser racional, al mismo tiempo que residen en la conciencia subjetiva individual.

La naturaleza del hombre parece ser como el término medio entre aquellos seres eternos y estos otros cuerpos generables y corruptibles. Como el ser humano es un ser intermedio, está compuesto de varias realidades; los fines del solitario dependen de esa composición: hay una forma corporal que nos exige guardar y cuidar el cuerpo material; además está el espíritu particular constituido por el alma bestial y está el espíritu universal con las facultades cognitivas. La satisfacción de las formas corporales nos produce placer, pero el placer no proporciona la felicidad, porque está conducido por un fin de la vida corporal y no es un fin en sí mismo. El fin del ser humano es la ascensión a la perfección intelectual, lo que se consigue mediante la unión con el intelecto agente a través de los inteligibles abstraídos de las sensaciones materiales. De ahí que en el temperamento filosófico las funciones primera y segunda están al servicio de la tercera, el conocimiento más completo de la realidad, que se consigue mediante el estudio de las ciencias especulativas. El objetivo del filósofo es el gobierno de su inteligencia para alcanzar la perfección, alzándose al nivel más alto de la vida intelectual. Para ello analiza el mundo a la luz de la razón, convirtiéndose él mismo en una parte del intelecto y consiguiendo la felicidad. Por eso *el hombre es de las obras más maravillosas de la naturaleza*, pues en él existe la potencia racional.

El filósofo es solitario porque busca la salud del alma, que debe conseguir apartándose de la sociedad en la que no existe

el conocimiento especulativo. Sin embargo, como esa búsqueda es el intento de alcanzar el intelecto universal, que es numéricamente uno, al mismo tiempo quiere alcanzar la ciudad perfecta integrándose en la vida social. Aquí aparece el ideal utópico de Al-Farabi, citado por Avempace; la ciudad perfecta es la ciudad de los sabios, y el propio filósofo, en la medida en que alcanza la perfección intelectual, es la causa de la ciudad perfecta. Puesto que en ella cada ser humano es justo y sabio, puede prescindir de jueces y médicos: la dieta es suficiente para mantener la salud y los sabios pueden entenderse sin disputar. Mientras las ciudades humanas son imperfectas y en ellas predomina la pluralidad y la diversidad, lo múltiple que se opone a la naturaleza del alma, la ciudad perfecta busca la unidad por medio de la razón; en ella todos tienen la misma opinión: no puede haber discrepancias o disputas entre los sabios, a lo sumo intercambios de perspectivas y opiniones complementarias.

El intelecto agente produce el conocimiento y está en permanente comunicación con el ser humano, pero los seres vulgares no notan su existencia; es como el sol que ilumina el mundo del espíritu; pero ese sol puede haberse ocultado por diversas causas. Sólo los filósofos ven las ideas como son y ese conocimiento se produce de modo colectivo: ya que el intelecto agente es uno solo, los filósofos conforman una unidad en el conocimiento y son de ese modo uno sólo –como los miembros de una iglesia espiritual invisible que proponía Kant en el siglo XVIII–. Su objetivo es alcanzar la comunidad superando la multiplicidad; constituyen un solo intelecto y ahora todos unidos en un colectivo unitario no perecedero, alcanzan la eternidad en la ausencia del tiempo, puesto que lo anterior y lo posterior son uno sólo. La más perfecta forma de inteligencia es así la soledad del uno consigo mismo, la unidad de los filósofos en el conocimiento.

Todos los seres humanos que han participado en el desarrollo del conocimiento y alcanzado una inteligencia de los universales, constituyen de esa forma una comunidad de sabios que supera los condicionamientos naturales de la vida humana en el espacio y el tiempo. De ese modo participan de la esencia divina. Como la perfecta inteligencia del sistema universal del mundo es un atributo de Allah, los sabios buscan el máximo acercamiento a Él cuando estudian la ciencia universal. Mediante el conocimiento adquieren parte de su esencia y penetran en el mundo de la divinidad. Se trata de un ideal ilustrado de unidad del género humano por el desarrollo intelectual. Pero su defecto es no tener en cuenta la realidad social en la que se produce el conocimiento, realidad en la que el sabio vive compartiendo múltiples contradicciones con sus conciudadanos. El propio Avempace vive una situación histórica de persecución religiosa y no parece percibir que su discurso puede utilizarse en contra de sus propias ideas –por ejemplo, con la expulsión de Maimónides–. La incapacidad para reconocer esas contradicciones e intentar superarlas es el significado auténtico de *El régimen del solitario*, el apartamiento del mundo social en continuo conflicto civil, mediante un idealismo tan hermoso como inútil para las necesidades humanas. Sin embargo, Avempace acierta plenamente cuando afirma la necesidad de una personalidad humana ética y consciente, fundada en ideales racionales, como única garantía para la realización de una sociedad justa y equilibrada.

4.3. ABUCHÁFAR ABENTOFAIL (GUADIX 1110–MARRUECOS 1185): LA RAZÓN AUTOSUFICIENTE

El andalusí Abentofail critica en Avicena y en al-Farabi el abandono de la escatología ortodoxa musulmana que establece el mundo de ultratumba, pero en muchos aspectos escribe bajo

su inspiración y toma pie en sus ideas para escribir la novela filosófica, *Carta sobre los secretos de la sabiduría oriental*, que traducida como *El filósofo autodidacta*, tuvo una importante influencia en el racionalismo europeo moderno. El objetivo del libro es establecer *la perfecta conformidad entre los dictados de la razón y las enseñanzas de la tradición*, partiendo de la base de que la inteligencia humana es capaz de descubrir la verdadera esencia de la realidad, la cual por otro lado viene mostrada por la revelación. Se narra en él la historia de un hombre, *El Viviente, hijo del Despierto* (Hay Benjocdán), que vive en una isla desierta desde su nacimiento y, sin embargo, es capaz de desarrollar el conocimiento de la naturaleza y la sabiduría racional por sus propios medios; de ese modo se concluye que todo saber humano es producto de la inteligencia natural que caracteriza a la especie. Gracias a una curiosidad innata y su aptitud para la observación de todas las cosas, unida al razonamiento que le permite clasificar y ordenar sus experiencias, y a un ingenio práctico para la aplicación de las técnicas que sirven para remediar la inferioridad humana desde el punto de vista biológico, el personaje es capaz de descubrir las leyes fundamentales de la realidad y desarrollar toda una metafísica, que le lleva al conocimiento de la existencia de Allah.

Las ideas que aquí se desarrollan provienen de la tradición aristotélica, interpretada por los pensadores musulmanes: la extensión es la primera característica esencial de los cuerpos, que además poseen todos movimiento, bien hacia abajo, los pesados, o hacia arriba, los ligeros; ese movimiento da origen al tiempo. Todo cuerpo extenso se compone de materia y forma, lo que da respuesta a la perplejidad que surge de la contraposición entre la unidad y la multiplicidad en las cosas de este mundo. Los cuerpos terrestres son finitos, incluidos los astros, y los seres del mundo sublunar están sujetos a generación y corrupción. El mo-

vimiento y el cambio son propiedades en la materia. El mundo de los cielos permanece con un movimiento idéntico a lo largo del tiempo, acercándose al paradigma de la realidad eterna de dios. A partir de esa observación se plantea aquí una antinomia que la razón no puede resolver, según nos dice Abentofail: si el mundo es eterno o creado en el tiempo; pues ambas posibilidades son plausibles, pero frente a las dos se pueden encontrar objeciones importantes.

El alma vital es también un cuerpo material, *un vapor caliente contenido en el corazón*; todas las almas de los seres vivos, vegetales o animales, forman una realidad única que está fragmentada en los distintos cuerpos. Pues todo el universo es una unidad: *el orbe celeste en su totalidad, con lo que en él se contiene, es 'una sola cosa', unida y entrelazada en sus partes, ... todo ello semeja en gran medida a un individuo del reino animal, siendo las estrellas que resplandecen como los sentidos de este animal*. Esa metáfora del cosmos como gran cuerpo viviente, es propia de la metafísica musulmana medieval, como ya se ha comentado al explicar a Avicena. Y ese cuerpo requiere de un Alma del Mundo, un Agente capaz de moverlo, por lo que se alcanza la idea de dios, a la vez causa eficiente y final del universo sensible.

Abentofail no menciona la doctrina del entendimiento agente separado, para construir su parábola sobre el conocimiento humano; el objetivo del filósofo es subrayar la autonomía y superioridad de la razón, hasta el punto de que al encontrarse el solitario con un hombre religioso, éste reconoce la superioridad del primero y decide seguir sus enseñanzas. También podemos observar que se nos propone la idea de una naturaleza bondadosa del ser humano, no corrompida por la sociedad. Pero lo que parece dudoso en esa interpretación del conocimiento humano, es que sin lenguaje ni comunicación interpersonal puedan existir capacidades abstractivas, como las que muestra el personaje de Abentofail; las observaciones que se han hecho posteriormente

sobre niños abandonados demuestran que la inteligencia no se desarrolla fuera de la sociedad. Sólo si interpretamos el personaje de la novela como la propia humanidad, nacida de la naturaleza y abandonada a su destino en medio de ella, que partiendo de una completa ignorancia alcanza el saber y la verdad, nos damos cuenta de que la narración desenvuelve alegóricamente un punto de vista filosófico: la confianza en la razón humana, unida a la propuesta implícita de una metodología científica de carácter empirista, que funda el saber en la abstracción a partir de la comparación entre la igualdad formal y la diferencia material en los seres del mundo natural.

Las inferencias que nos presenta Abentofail a partir de los datos naturales conducen a establecer una metafísica hylemórfica de tipo aristotélico, correspondiente a la idea de un cosmos geocéntrico, la cual sirve de fundamento para la observación naturalista y constituye la base conceptual de la investigación científica medieval. A partir de esos postulados metafísicos y extrapolando sus leyes fundamentales, el personaje alcanza la idea de dios y sus atributos esenciales, enlazando el tema científico con el religioso a través de la reflexión moral. El comportamiento humano debe estar orientado al cuidado del mundo natural, evitando los daños que se puedan producir a los seres vivos como consecuencia de los deseos humanos, mediante una satisfacción regulada de las necesidades y la contención de las pasiones. Se recomienda abstenerse de los alimentos en la medida de lo posible, con lo que aparece el tema de la dieta, tan importante en la medicina musulmana. Se propone también una activa intervención para eliminar el sufrimiento de los animales y las dificultades a las plantas. Además de eso la higiene, para mantenerse libre de impurezas, aparece como elemento fundamental de la ética personal –en consonancia con el mandato religioso de las abluciones diarias–.

Se establece así que la ley moral natural está por encima de las religiones y puede conocerse por la mera razón; gracias a

ésta puede alcanzarse la sabiduría de la virtud sin otros apoyos externos, ni las muletas de la religión. Y aunque lo importante del precepto religioso es el núcleo moral que contiene, ese precepto debe someterse al escrutinio de la ley natural. Gracias a esa actitud soberana de la razón, la religión tiene muy poca influencia sobre la investigación científica. A la religión se le reconoce su propio campo de trabajo en la organización de las relaciones sociales, pero no debe interferir en la labor que realizan los sabios con el descubrimiento empírico del tesoro natural. Incluso las verdades morales contenidas en los símbolos religiosos pueden ser interpretadas y superadas racionalmente. No hay ningún misterio accesible sólo por la Revelación y que el entendimiento humano no pueda desvelar: el pensamiento humano puede alcanzar todas las verdades supremas.

Esa investigación de la realidad que hace el solitario personaje de la novela culmina en el encuentro con dios; la última parte del libro está orientada a explicar la mística como contemplación del *Ser verdadero* y preparación para la vida eterna. El descubrimiento del mundo espiritual, sin mezcla de materia, al que aspira el alma humana, es el inicio para un camino interior de elevación hacia el conocimiento del *Ser único, vivo y permanente*. En ese proceso se descubren las esencias inmateriales de los cuerpos extensos, así como las esencias divinas, que subsisten por el poder del Ser único y verdadero. Todas esas realidades están al alcance del ser humano que ejercita su razonamiento y domina éticamente su carácter.

4.4. AVERROES, IBN RUSD O ROCHD (CÓRDOBA, 1126 – MARRAQUECH, 1198): EL SISTEMA DEL SABER

Averroes, junto con Avicena y al-Farabi, debe ser considerado como la máxima figura de la filosofía islámica, aunque sólo

fuera por la enorme influencia que ejerció en los siglos finales del Medioevo europeo, dando aliento al primer desarrollo científico previo al Renacimiento. Forma parte de una familia de jueces de la ciudad de Córdoba de origen muladí o converso, y ya su abuelo fue un reconocido especialista en temas jurídicos, que dejó textos escritos sobre el tema. Su maestro fue Abú Yafar ibn Harún un médico de la ciudad de Trujillo, instalado en Sevilla, quien le introdujo en el interés por la filosofía. Más tarde, a través de la mediación de su amigo Abentofail fue protegido del Califa y participó de la revolución cultural almohade, cuyo lema '*volver a los principios*' —es decir, refundar el esplendor de la revolución islámica del siglo VII—, exigía una lectura directa de Aristóteles tanto como de *al-Corán*. El Califa encargó a Averroes la tarea filosófica de restaurar el pensamiento de Aristóteles en su pureza primitiva, como parte de su programa político y cultural, tarea que este filósofo realizó con una perfección reconocida unánimemente por los intelectuales de su tiempo, desde Maimónides a Tomás de Aquino. Y además con una agudeza plenamente moderna, que plantea los problemas esenciales del racionalismo, como se verá por la siguiente exposición.

Por otro lado, la situación de al-Ándalus se encontraba cada día más comprometida por la inestabilidad política y la presión militar de la cristiandad, que había proclamado la cruzada contra el Islam. El programa político de Averroes es el 'despotismo ilustrado', siguiendo las pautas de la propuesta platónica: un gobierno absolutista fundado en la sabiduría de los dirigentes y en la legalidad jurídica, que difunde una cultura racional, mediante la educación, la ciencia y el arte. La refutación de Averroes no vendrá dada por una argumentación más brillante, como sugieren los seguidores del tomismo, sino por los hechos históricos mismos que hicieron inviable su propuesta para una cultura racional. El racionalismo moderno partirá del despotismo ilustrado,

pero acabará defendiendo la democracia como instrumento para el control del poder político.

4.4.1. *La defensa del racionalismo*

La tarea cultural y política, que se había propuesto la revolución almohade, exigía restablecer la confianza en la razón, por lo que Averroes tuvo que entrar en la polémica interna de la filosofía islámica. En Oriente la crítica escéptica de Algazel a Al-Farabi y Avicena en su *Destrucción (Incoherencia) de los filósofos*, ridiculizó el pensamiento racional como una forma insuficiente para intentar alcanzar la verdad; además el racionalismo es inconsecuente dado que la verdad se encuentra ya en la Revelación coránica. Por tanto, Averroes tuvo que enfrentar esa crítica y demostrar a su vez su incongruencia, lo que hizo en su libro *Tahafut al-Tahafut*, que se puede traducir por la *Destrucción de la destrucción*, o bien la *Incoherencia de la incoherencia*. Y en ese proceso de reconstrucción de la razón encontró el medio para interpretar a Aristóteles en sus propios términos, dando lugar a una lectura de la obra aristotélica que predominaría en Europa del final del Medievo.

En primer lugar, tuvo que superar la lógica trivalente –con tres valores: verdadero, falso e indeterminado–, que predomina en el pensamiento islámico oriental; puesto que además la lógica utilizada en la ciencia natural es bivalente –sólo reconoce dos valores: verdadero y falso–, y admite la validez del principio de tercero excluido. Eso significa también sustituir las cualidades de las cosas por magnitudes cuantitativas, para establecer una ciencia sobre un fundamento matemático. Por eso rechaza los conceptos intermedios de Avicena, como ‘*el ser posible por sí, pero necesario por otro*’, pues lo posible no puede transformarse en necesario, –y en general significa también eliminar lo que

hoy se denomina ‘conjuntos borrosos’, cuyos límites no están bien definidos—. El resultado es una metafísica más apropiada a la investigación científica de la naturaleza, si bien se pierden los conceptos racionales que buscan interpretar científicamente la acción humana.

La lógica islámica además se combina con la analogía, que según Algazel es la búsqueda del término medio en el silogismo, puesto que la conclusión del mismo ya viene dada por la fe, debe ser la verdad revelada y contenida en *al-Corán*. La ciencia no puede descubrir ninguna verdad que no se encuentre establecida en la Revelación y lo máximo que puede hacer la investigación racional es intentar conciliarse con la fe. La respuesta de Averroes es la completa distinción entre dos niveles diferentes del conocimiento, la religión y la ciencia, que pueden dar origen a dos tipos de verdad distinta, la verdad de la fe y la verdad de la razón. La verdad religiosa está destinada a las multitudes que no son capaces de comprender los conceptos racionales y las demostraciones lógicas. La verdad filosófica es para aquellos que conocen la fuerza probatoria de las argumentaciones racionales. La verdad es universal, pero puede entenderse de varias formas –de ahí las técnicas de análisis racional basadas en la analogía y la interpretación–; cada de una de ellas es verdad en su propio nivel de validez, pero la autonomía de la razón en su propio campo es la garantía para evitar el dogma. Por eso el propio conocimiento científico tiene un valor religioso: *el culto más sublime que puede darse a Allah es el conocimiento de sus obras, que nos conduce a conocerlo en toda su realidad*.

Lo que sucede, dice Averroes, es que el pensamiento de Algazel está lleno de confusiones. Una confusión de enorme calado es la concepción antropomórfica de Allah propia del vulgo: los teólogos han convertido a Allah en un hombre eterno y para ellos el mundo está fabricado como los productos de un

artesano. Por eso aparecen contradicciones en el razonamiento entre la creación del mundo y su eternidad, así como entre lo finito y lo infinito, o entre causalidad y libre albedrío, etc. Sin embargo, Allah puede crear eternamente el mundo, como ya había advertido Avicena, pues el mundo es creado en cuanto a su esencia –que depende de la existencia de Allah–, pero eterno en cuanto a su existencia, lo que es más consistente desde el punto de vista racional pues ‘nada puede surgir de la nada’. Allah crea el mundo desde toda la eternidad. Además hay varios tipos de infinito, como el infinito de los números reales, que representa la cantidad continua, y el infinito de los números naturales que representa una cantidad discreta. Las contradicciones que puedan surgir en las matemáticas y en la razón en general, pueden siempre resolverse adecuadamente por medios racionales.

La importante cuestión de la causalidad es resuelta por Averroes de una forma completamente moderna que recuerda a Kant. Algazel había afirmado –como haría Hume más de seiscientos años después– que la noción de causa deriva de la costumbre. Nuestra percepción de una relación causal entre dos fenómenos proviene de la mera costumbre de que aparezcan juntos; en cambio, Allah puede suspender esa correlación produciendo un milagro. La respuesta de Averroes es formalmente idéntica a la que dará Kant para la modernidad: concede que la noción de causa deriva de nuestra costumbre de formar juicios, pero esa costumbre no es un acto irracional, sino todo lo contrario, establecer la causa es un acto de la razón al que el ser humano está abocado por su propia naturaleza. El entendimiento humano comprende la realidad cuando establece las causas de los fenómenos, y ésta es la esencia de la racionalidad humana. La cuestión, por tanto, es si esa comprensión del universo se corresponde con la realidad material del mismo; y Averroes afirma que sí, pues el cosmos es un conjunto de causas y efectos, y las cosas sólo pueden existir en conjunción –dicho de otro modo: Dios crea el mundo

en forma que resulte comprensible para el ser humano—. Lo que sucede es que el conocimiento humano es conjetural, se basa en posibilidades, pues sólo la ciencia que Allah tiene del mundo es necesaria. De nuevo la confusión de Algazel consiste interpretar todo conocimiento como ciencia divina que conoce con toda necesidad la realidad; pero el saber humano es un conocimiento contingente y parcial de la realidad.

Algazel intenta eliminar la causalidad para dar cabida a los milagros, los cuales sirven de apoyo a la creencia en la profecía. Pero Averroes admite la profecía como una realidad humana que no necesita de los milagros para ser aceptada y dar lugar a una fe. Su sentido racional es la confianza que despierta en el pueblo y que es necesaria para una vida social fundada en la cooperación entre múltiples personalidades con diferencias psicológicas, étnicas y culturales. La fe en Allah no es más que la confianza en el ser humano, y la misión de la profecía es promover esa fe. Por eso la doble verdad es una afirmación racional de los diferentes niveles de realidad ontológica en los que se mueve la existencia humana, pero no una afirmación hipócrita de labios para afuera, como fue entendido por los teólogos conservadores, que confían en el ritualismo para crear sectas excluyentes, opuestas y en conflicto. La verdad religiosa contiene los principios de organización social en los que Averroes cree; pero la propia tolerancia del Islam, sin dogmas y respetuoso con las otras religiones, implica una libertad de experimentación acerca de las formas de organizar esa vida colectiva. Y eso mismo, según Averroes, debe ser la explicación de la agitada vida política de la cultura andalusí.

La creencia en la profecía es un elemento esencial de la religión, junto a la creencia en un solo Allah y en el Juicio Final. El monoteísmo es entendido como una elevación espiritual de las masas hasta los principios racionales descubiertos por la reflexión metafísica: la unidad profunda del Cosmos, manifestada

en su armonía y belleza, en el orden de los acontecimientos que responde a las leyes eternas de su existencia. El Juicio Final es la creencia en una justicia cósmica que produce la armonía indispensable para la propia existencia del mundo. Todos los demás símbolos, ritos, ceremonias y conceptos de la religión, sólo son elementos de desarrollo de estos tres primeros, que sirven para explicarlos y afianzarlos. La verdad religiosa es válida para todo ser humano y no es incompatible con la verdad de la razón; por el contrario, la religión contiene los principios de la razón explicados de forma alegórica al pueblo –se trata de interpretar correctamente los símbolos religiosos–. La teoría de las dos verdades, propia de la filosofía islámica, no deriva de las dificultades de hacer compatible el discurso racional y el religioso –hay una verdad para el vulgo que es religiosa y otra para la elite que es racional–, sino que entiende la religión como parte del programa educativo de la humanidad, como un paso en el camino de la racionalidad. Averroes reduce la verdad religiosa a lo esencial, a lo que es imprescindible creer para no quedar fuera de la fe, y al hacerlo descubre su identidad con la verdad racional –la cual es válida para todos los hombres–; ése es el fundamento del humanismo musulmán como, tesis de la universalidad de la razón humana.

Del mismo modo, que hay dos formas de la verdad, hay que distinguir dos niveles de la realidad, el físico y el metafísico. Lo físico es el mundo que percibimos por los sentidos; en cambio, lo metafísico es una realidad construida por la razón humana. La sistematización de la experiencia sensible da origen a la ciencia; en cambio en la metafísica están contenidos los ideales de la razón. Esa distinción conlleva la crítica de Averroes al mal empleo de la analogía en la explicación científica, como una confusión de cosas diferentes: la experiencia sensible y los conceptos racionales.

Al distinguir entre lo físico y lo metafísico, Averroes establece dos niveles diferentes de la realidad humana: la experiencia sensible por la que conocemos nuestra realidad material, por una parte, y la razón con los fines y objetivos ideales de la acción humana contenidos en la reflexión filosófica, por otra. La primera se hace racional mediante el conocimiento empírico de las causas; definir con precisión los segundos se logra mediante la crítica racional de la creencia. En su respuesta a Algazel, Averroes rechaza el antropomorfismo como elemento de la creencia, para avanzar en la educación popular hacia una mayor plenitud racional de la vida colectiva. El culto musulmán manifiesta un rasgo de intelectualismo profundo al rechazar el uso de imágenes para representar la divinidad, lo que supone no hacer concesiones al sentimentalismo de las masas –si bien las restricciones que pone a la representación artística en general pueden considerarse absurdas, a causa de un rigor moral excesivo; de ahí que la tolerancia sea el complemento indispensable de la religión–.

Los campos de acción son diferentes: mientras la razón utiliza la demostración, la religión se dirige a los sentidos y la imaginación porque es un discurso dirigido a todo el mundo. Pues el contenido esencial de la creencia religiosa es corregir la conducta; en cambio, formar el pensamiento es la tarea de la razón. El objetivo de ambas es una misma verdad, conseguir la virtud; la religión conduce a los fieles directamente hacia ella, en cambio, la razón lo hace a través del pensamiento especulativo. Por tanto la filosofía y la religión son perfectamente compatibles y la especulación demostrativa no contradice la ley divina.

De ese modo, ha dado pasos de gigante para la práctica racional de la religión; se deben poner condiciones a la religión, una de las cuales es que debe ser siempre compatible con la razón, en dos sentidos: primero, en la aceptación tolerante de las diferencias, que intenta convencer por la superioridad de la conducta moral y entiende que el mal conlleva el propio castigo;

y además en los mandatos morales que resultan adecuados para alcanzar la plenitud humana. Ése fue el sentido auténtico de la revolución islámica en su momento histórico.

4.4.2. *El sistema de las ciencias*

El racionalismo de Averroes se manifiesta también en su concepción de la ciencia, que más que una colección de datos empíricos, consiste en la comprensión del orden y la armonía de las cosas y el mundo. Esa armonía tiene su razón de ser en el orden y la armonía de la Inteligencia divina, pues el cosmos es una manifestación de Allah. No es que provenga de Allah, sino que Allah habita en él. Averroes rechaza la teoría emanatista propia de la metafísica oriental, sustituyéndola por una idea cósmica de tipo panteísta. Allah es el Alma del Cosmos: *es necesario que exista una fuerza espiritual difundida entre todas las partes que componen el mundo*. Como el alma es la causa de la unidad y el movimiento del cuerpo, así es Allah con respecto al universo creado. Allah se convierte en una fuerza espiritual que se difunde por el universo en su conjunto, integra sus partes y mantiene su existencia.³⁴

Averroes fue capaz de señalar que la llamada *Teología de Aristóteles* era un libro espurio, cuya redacción no correspondía

34. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes. On Intellect*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, sostiene que la metafísica de Averroes es similar a la expuesta por al-Farabi y Avicena, y diverge en pequeñas particularidades: *Averroes' original Epitome of the Metaphysics advocates an emanation scheme that diverges Only in particulars from the scheme of Alfarabi and Avicenna* (223). Eso es cierto en términos generales, según mi opinión, si bien tanto Yabri como Martínez Lorca, han subrayado las diferencias que Averroes mantiene con los pensadores orientales, como matices importantes en la comprensión cosmológica y científica.

a Aristóteles, y rechaza el neoplatonismo implícito en él. Pero aunque en ese aspecto su metafísica es panteísta –interpretando la teoría aristotélica del Primer Motor según el inmanentismo, una línea tradicional en el racionalismo islámico–, la explicación hylemórfica de los seres, la teoría de las cuatro causas, la lógica silogística, los principios del conocimiento y su noción de ciencia, son aristotélicas. Por eso Averroes es sobre todo conocido por haber introducido a Aristóteles en Europa –y con esto puso en marcha el programa de investigación que daría lugar a la revolución científica–. Sus comentarios a la *Metafísica* fueron la fuente principal para el conocimiento del pensamiento aristotélico en Europa durante todo el Medievo y crearon una corriente filosófica denominada averroísmo latino. Pero su pensamiento subraya el materialismo científico sin bloquear el espíritu racional, por oposición al espiritualismo irracionalista de los teólogos dogmáticos; de modo que su pensamiento fue condenado repetidamente en Europa, y Tomás de Aquino dedicó la mayor parte de su trabajo intelectual a obtener una interpretación de Aristóteles diferente de la averroísta.

He aquí algunas de las ideas que Averroes expone en sus *Aclaraciones a la Metafísica aristotélica* y que nos muestran la interpretación materialista de la realidad. *En el seno de la materia, las formas van madurando como disposiciones latentes de la materia*, la cual retoma así el papel protagonista que habíamos observado en Avicena; de tal modo, Allah se reduce a ser la causa final del Universo, *limitándose a sacar a la luz las formas subyacentes a la materia*. Y de esas premisas se saca la consecuencia de un origen material del espíritu humano: *también las almas y los pensamientos están dispuestas ya en la materia*. Por lo demás, la forma del cosmos viene dada por la teoría geocéntrica según la cual el Primer Motor se encuentra alojado en los cielos y produce la realidad mundana: *el movimiento circular del cielo*

*hace surgir de la materia las formas eficientes alojadas en ella desde la eternidad.*³⁵

Ese Primer Motor, que crea el orden universal en el mundo natural, se identifica con el mismo Intellecto Agente, que produce los universales y los infunde en el entendimiento humano, que puede conocer así la realidad. De ese modo, el ser humano puede conocer la realidad, en contacto con la iluminación divina de su entendimiento: en sintonía con las afirmaciones de Aristóteles en su tratado *De anima*, Averroes puede indicar que *el intelecto tiene la virtud de llegar a ser todas las cosas*. Y por eso la ciencia es un camino hacia el conocimiento de la divinidad, hacia la salvación y la felicidad personal. El alma humana alcanza a vislumbrar la eternidad en cuanto que es pensamiento de los *inteligibles* eternos, mientras que es mortal con el cuerpo personal corruptible al que pertenece. El receptor de los inteligibles, que es el intelecto pasivo o potencial de los individuos, capta los inteligibles por la acción del intelecto agente; en ese aspecto los inteligibles, que constituyen el intelecto adquirido, son múltiples y corruptibles, pues mueren con el alma; ya que fuera del alma, más allá de su dimensión espiritual, los universales no tienen existencia sino por los cuerpos que los encarnan –que también son perecederos–, no son más que las formas inscritas en los cuerpos materiales en continuo cambio de generación y descomposición. Esta distinción entre dos formas de los universales, que vemos aparecer en Averroes, eternos en cuanto pensados por el Intellecto Agente, pero corruptibles en cuanto parte del alma humana, anuncia la exposición de Tomás de Aquino, según la cual los universales pueden ser *ante re* –en el pensamiento

35. Esta idea es subrayada por Bloch en la obra citada. También por Davidson: *the movement of the heavens heat sublunar matter to various negrees and thereby turn it into the four elements, and they mix the elements into a variety of configurations...* (*op.cit.*).

divino–, *in re* –en cuanto forma de los objetos naturales, y *post re*– abstracciones de la mente humana.

También Averroes explica la física y la biología aristotélicas, aunque su modelo de ciencia tiene un fuerte carácter axiomático, lo que da a la metafísica su carácter de piedra angular de su pensamiento. En medicina se mantuvo en el campo teórico sin entrar a fondo en las cuestiones prácticas, redactó varios tratados; el más conocido de ellos fue el *Colliget, Tratado de las generalidades de la medicina*, donde sistematizó los conocimientos provenientes de las obras de Galeno. Toma las prohibiciones alcoránicas como recomendaciones dietéticas y considera la dieta como el primer paso en el tratamiento de las enfermedades –el rigorismo moral tiene pues un sentido racional–. La higiene y la dieta forman parte de una medicina preventiva, cuya práctica encuentra la salud evitando las enfermedades y tiene su fundamento en un modo de vida ordenado a la perfección de la persona. Su influencia como médico teórico se dejará sentir en la Europa moderna, especialmente en la Universidad de Padua.

La actividad científica y filosófica de Averroes, en consonancia con su racionalismo, defiende que el conocimiento empírico está subordinado a los principios de la filosofía natural. El método científico es deductivo, se basa en el orden sistemático que gobierna el universo y que el ser humano puede descubrir mediante su razón y representar de forma lógica. Eso se traduce para la ciencia médica, en la idea de que el organismo sano es el que se adecua al orden natural, en cambio la rotura del sistema orgánico es la enfermedad. El cuerpo vivo es un conjunto funcional de órganos que se complementan entre sí. Cada órgano realiza una función, una actividad necesaria para que el sistema completo pueda mantenerse en vida. La función es más importante que el órgano, pues la causa final está por encima de la causa eficiente: *no se hizo la función para el órgano, sino*

el órgano para la función. El universo tiene una estructura *teleológica*, está orientado hacia una finalidad establecida por Allah, que es la belleza mediante la armonía y el equilibrio. El cuerpo humano, como parte de la naturaleza, es también una estructura ordenada a un fin natural inmanente, que es su pleno desarrollo vital de sus facultades.

La ciencia averroísta tiene carácter deductivo y sus fundamentos se encuentran en la metafísica aristotélica, que aclara el método científico exponiendo los principios generales del ser y los conceptos que explican racionalmente los fenómenos. De ahí las características principales del racionalismo de Averroes:

- la separación entre filosofía y religión, afirmando las especificidades respectivas del discurso religioso y del filosófico;
- un panteísmo de corte racionalista en el que Allah constituye el principio de unidad y armonía universales –que puede interpretarse también en la línea emanatista, pero abandonando los conceptos triádicos propios del neoplatonismo oriental–;
- la teoría del entendimiento agente o activo común a todos los hombres, divino y eterno –que es propia de la cultura islámica medieval–;
- el concepto de la divinidad equivale a un principio de confianza racional en las capacidades humanas: el Intelecto Agente que ilumina el conocimiento humano es también el Primer Motor que crea las formas naturales.
- concepción dialéctica de la razonabilidad humana, según la cual la verdad nace del debate público y la contraposición de ideas –como método para la sistematización de la experiencia colectiva que da origen a la ciencia–;
- conceptualismo: la razonabilidad implica la existencia de universales de carácter subjetivo, los inteligibles que son

- conceptos creados por la Inteligencia cósmica: los universales existen en la mente humana, no fuera de ella;
- materialismo: lo que existe fuera del alma son los individuos perceptibles por los sentidos;
 - el método científico se basa en el principio de causalidad –todo suceso tiene una causa, según el ‘principio de razón suficiente’–, como instrumento intelectual para el conocimiento racional del universo físico;
 - reconocimiento de los límites del saber tanto científico como religioso: potencialmente el intelecto humano es ilimitado para el conocimiento, pero tiene límites temporales en la actualidad –lo que necesita ser acompañado por una noción de progreso intelectual–.

Finalmente aquí hemos podido vislumbrar la idea ilustrada de un progreso de la humanidad hacia el conocimiento de la realidad universal, que había sido formulada en forma novelesca por Abentofail. Como veremos en la teoría política, Averroes concebía el proceso histórico como una experimentación de la naturaleza por la humanidad, que debía producir un conocimiento cada vez más ajustado del universo en el que se encuentra. Lo que nos confirma que aquellos andalusíes estuvieron adelantados a su tiempo, elaborando ideas y conceptos que marcaron el desarrollo del racionalismo europeo moderno; eso explica que su pensamiento dejara una fuerte impronta en los siglos que siguieron a su muerte, durante el final de la Edad Media y el principio de la Moderna.³⁶

36. Andrés Martínez Lorca en su *Averroes. El sabio cordobés que iluminó Europa*, ha expuesto con erudición y amplitud este tema, si bien con matices en su interpretación de la filosofía averroísta.

4.4.3. *La teoría ética y política*

En el aspecto político, Averroes, alto funcionario del Estado, era partidario de un califato fundado en normas legales que gobernase sobre una sociedad mercantil con hegemonía de la burguesía urbana. Lo bueno para el ser humano –*animal político y racional*, según la definición aristotélica– es la vida en sociedad, y todo lo que contribuya a hacer ésta más perfecta y armoniosa: la moral, la unión de comunidades diferentes, la variedad de puntos de vista que amplíen el saber, la riqueza de habilidades, capacidades y virtudes, que multiplican las satisfacciones humanas, etc. El poder político tiene la misión de poner orden y coordinar todas esas actividades y se funda en la ley y el derecho. Una sociedad perfecta, como es la comunidad religiosa del profeta, *umma*, no necesita el derecho, pues se basta con la moral personal para establecer las relaciones sociales justas; pero las sociedades en las que vivimos son imperfectas y en ellas vale el principio jurídico. Esa idea del imperio de la ley proveniente de la tradición platónica, casaba muy adecuadamente con su profesión, pues pertenecía a una familia de jueces muy conocidos en al-Ándalus, los Beni Rusd; su abuelo fue un jurista famoso, su padre fue su mentor directo y también sus descendientes continuaron la tradición familiar. De ese modo, Averroes es un jurista que ha reconocido las servidumbres de su profesión, como le conviene a un filósofo consecuente: Platón en su *República* ha afirmado que le corresponde el gobierno a aquél que menos desea gobernar.

En su investigación sobre la política la obra averroísta adopta un talante empírico propio del aristotelismo. Es esto una prueba notable de su profunda inteligencia y su dominio del método científico, porque los filósofos medievales de ámbito islámico –incluido Averroes–, desconocieron la *Política* de Aristóteles; en cambio, la *República* de Platón, de carácter más teórico y utópi-

co, fue comentada ya por al-Farabi y constituyó el libro fundamental de la reflexión musulmana sobre la constitución política de la sociedad. Averroes dueño del método a la vez empirista y racional de la filosofía aristotélica, utiliza las categorías políticas descubiertas en Platón para realizar una investigación de la rica historia política de al-Ándalus, en lugar de limitarse al uso meramente teórico de las mismas.

El ideal social de Averroes es la *umma*, la comunidad fraternal de los creyentes; pero considera que ésta no es posible nada más que en los tiempos de la fundación del credo religioso y entonces propone un modelo social alternativo: un Estado fundado sobre las normas legales que regulan la vida social. El poder legal, que hoy llamamos Estado de derecho, fue propuesto por Platón como posibilidad real tras su fracaso en la construcción de una sociedad utópica. Ese orden justo habría sido un ‘despotismo ilustrado’ –pues en la época no hubiera sido concebible una monarquía constitucional–; un orden social que tardaría todavía siglos en establecerse en Europa, y que fue inviable en al-Ándalus medieval por varios motivos: en primer lugar, la debilidad de los califas almorávides, que se entregaron a la timocracia y al hedonismo, la pasión por las riquezas y los placeres; en segundo lugar, la derrota de los almohades por los cristianos causada en parte por sus errores estratégicos cuando intentaron apoyarse en el integrista religioso –o fueron incapaces de superarlo–.

Como conclusión puede decirse que Averroes concebía el sistema jurídico como la forma de embridar el poder político, sometién-dole a un escrutinio racional, en sintonía con la importancia concedida al derecho y al papel social de los jueces en la civilización islámica. Pero el equilibrio de poderes en la sociedad andalusí estaba roto ya en su época y no encontró a mano las instituciones sociales que hicieran posible restituir esa función de control del poder político. Hubiera sido necesario

establecer una clara división de poderes y la independencia del poder judicial. En ese sentido la política almohade fue también avanzada, respetando el sistema judicial andalusí, si bien centralizó el poder político de los jueces reservándose el Califa el derecho a imponer la pena de muerte.³⁷ Pero el conflicto estaba inscrito en la misma sociedad, pues Averroes tuvo que sufrir la enemistad y las intrigas de sus propios compatriotas.

La existencia de un corpus jurídico extensamente trabajado, no fue capaz de dominar los órganos estatales que estructuran la violencia social al servicio de la norma, posiblemente por la fuerte jerarquización de los aparatos militares y de policía que acumulan el poder político; pero también por los conflictos internos a la sociedad civil, una vez abandonado el racionalismo y la confianza en el sentido común. La educación racional del pueblo más los mecanismos mercantiles de la economía, constituyeron una sociedad civil con una importante riqueza material, pero indefensa ante la violencia organizada.

En la crítica que Averroes –funcionario del Estado almohade, jurista y médico, además de filósofo– hace de la sociedad de su tiempo, contenida en su *Explicación a la ‘República’ de Platón*, señala que la forma política predominante en el mundo musulmán es la timocracia, el poder de los ricos y acaudalados comerciantes. Su interés de clase exige un Estado que asegure las vías de comunicación y garantice el funcionamiento de los mecanismos de mercado, regulando los precios y evitando el robo y el fraude; además los intereses generales piden una administración eficaz de los bienes públicos. Pero la timocracia es una de las formas que adopta la oligarquía, es decir, el gobierno de unos pocos cuando éstos buscan su propio interés en detrimento del bien público. El idealismo de los filósofos musulmanes consiste

37. Andrés Martínez Lorca, *op.cit.*, señala que de los 361 jueces de al-Ándalus, bajo el poder almohade 284 eran andalusíes.

en pensar que, gracias a la educación, la razón puede imponerse sobre las pasiones y los vicios derivados del poder de la clase dominante; si bien puede interpretarse la reflexión política de al-Farabi, Avempace y Averroes, como la constatación de esa dificultad en el orden social. Del mismo modo, puede explicarse la condena de Averroes como una consecuencia de los conflictos de una personalidad de recto carácter moral y profundo sentido de la justicia, frente a las clases dominantes de su época.³⁸

Averroes también señala que en otros momentos se produce la demagogia —el gobierno de la mayoría pobre—, refiriéndose al gobierno de los reinos de taifas en el siglo XI, cuando el califato se colapsa tras la muerte de Almanzor. En otras ocasiones, nos dice Averroes, predomina la tiranía, como cuando las segundas taifas descompusieron al-Ándalus tras el fracaso almorávide en la primera mitad del siglo XII; en ello encuentra nuestro filósofo una confirmación de aquella teoría de los clásicos griegos según la cual la demagogia se convierte en tiranía.³⁹ Pero debemos entender las palabras de Averroes teniendo en cuenta su posición de clase y su defensa del Estado almohade. No es fácil que un alto cargo del gobierno absoluto tenga confianza en la democracia, por mucho que su talante sea racionalista, afirme la libertad de pensamiento y afile su crítica en los males de su tiempo. Por otra parte, es cierto que algunos jefes militares se comportaron de

38. Martínez Lorca en *op.cit.* argumenta que la crítica de la tiranía que realiza Averroes, está dirigida en contra de las clases dominantes de la sociedad andalusí, que habían adoptado una ideología integrista y conservadora, de modo que intrigaban contra el Estado almohade revolucionario. La imposibilidad de realizar el proyecto político ilustrado derivaría entonces del desinterés de la burocracia estatal y los funcionarios corrompidos.

39. Miguel Cruz Hernández, *La crítica de Averroes al despotismo oligárquico andalusí*, en AA.VV., *Al encuentro de Averroes*, edición de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 1993.

forma tiránica, tras la descomposición del imperio almorávide, y los andalusíes tuvieron que soportar las campañas fraticidas entre ellos.

Quizás fuera esa crítica de la sociedad andalusí contenida en su teoría política la que le valiera la enemistad del sultán almohade, mal aconsejado por cortesanos envidiosos, pues Averroes era un funcionario leal sin más ambiciones políticas que cumplir bien sus tareas de Estado. O sus conclusiones revolucionarias en el terreno del derecho que le valieron la inquina de los juristas. Eso añadido a las presiones de los religiosos ortodoxos por su crítica a la teología de Algazel, que le hizo enemistarse con el clero musulmán. La propia revolución almohade acabó convirtiéndose en un integrismo, al contacto con las realidades sociales de su tiempo; defendía un credo progresista basado en la vuelta a los orígenes como racionalización de la vida social, pero se vio lastrada por los intereses particulares de las clases en pugna, que promovieron un error político muy grave, la persecución de cristianos y judíos en al-Ándalus. Lo que fue aprovechado por Alfonso I el Batallador para una incursión en donde se llevó una parte importante de la población mozárabe andalusí. Otro índice de que se habían desarticulado los mecanismos políticos y sociales que hicieron posible la brillante cultura medieval en el sur peninsular.

Como ya he señalado la situación de estos filósofos funcionarios es ambigua; por un lado constituyen una fuerza de la razón en la sociedad islámica que impulsa su evolución en un sentido progresista. Por otro lado, dependientes de un sistema de explotación injusto del que forman parte en su cúspide política, son una parte importante de su justificación. Tomando las ideas de Averroes en conjunto con las de Avempace y Abentofail, tal vez se pueda entender que éstos veían su situación actual como un camino hacia la perfección futura; por lo que dentro de su

posición defensora del orden vigente, es posible observar una importante crítica social en sus teorías, que resultó excesiva para el Estado andalusí. Por eso puede decirse que sus ideas no estaban hechas para su tiempo, sino que miraban al futuro; el humanismo de los filósofos, su convicción de que la razón común de todos los hombres debe ser el fundamento de una cultura laica más allá de las divergencias religiosas, no prosperó en un medio social reclamado por la guerra santa.

Ese ideal de regulación social que se fundaba en la economía mercantil y el Estado legal, fracasó por la falta de un mecanismo regulador del poder establecido; los funcionarios andaluces consiguieron regular el mercado, pero no supieron controlar el poder político por falta de instrumentos sociales adecuados. Las tesis jurídicas reformistas de Averroes no se llevaron a la práctica, y poco después de su muerte en 1198, al-Ándalus y su brillante cultura desaparecieron como realidad práctica para pasar a ser memoria viva de la humanidad: en 1212 la batalla de las Navas de Tolosa abre las puertas del valle del Guadalquivir a los príncipes cristianos, anunciando el fin de la más avanzada cultura del Medievo.

4.4.4. *La teoría jurídica*

En definitiva, una vez descartado el modelo utópico propuesto por la religión como irrealizable en la práctica actual de una sociedad, el problema social de alcanzar un sistema equilibrado y justo es fundamentalmente el control del poder político. No se trata ya de realizar el mejor sistema imaginable, sino de conseguir uno que sea lo menos malo posible. Es en ese sentido que Aristóteles señala que la democracia era el menos malo de los sistemas corrompidos de gobierno, idea que recoge la moderna filosofía política, escéptica con la idea de un gobierno bueno y

desinteresado. Pero Averroes no conoció la filosofía política de Aristóteles, y sí la experiencia directa de una idea platónica: la demagogia degenera a menudo en tiranía, lo que sucedió precisamente en los segundos reinos de taifas. Por lo tanto en la práctica, como juez que juega un papel clave en el orden social musulmán, Averroes defendió el derecho como instrumento de un orden social racional, que organiza las relaciones de la comunidad dentro de los límites establecidos por la ley. Los jueces en el Islam tienen una importante autonomía, y juegan un papel de autoridad popular, que los gobernantes no discuten.

Averroes se limitó a establecer la validez práctica del derecho, confiando en su capacidad para regular el poder político; con lo cual el problema de la racionalidad del orden político se nos convierte en la cuestión de la racionalidad del sistema legal y las instituciones que deben hacerlo valer. En el desarrollo de la ciencia jurídica de Averroes podemos observar la aplicación de las categorías racionales a la investigación de las leyes; pero al mismo tiempo, puesto que el derecho recoge el legado de una tradición de normas y costumbres que se remontan a la época del profeta Mahoma, en el campo del desarrollo legal podemos ver la tensión entre los datos de la Revelación y la aplicación de las categorías racionales. Escribió varias obras sobre el derecho, entre ellas la *Bidaya*, un estudio comparativo de las ideas de las diferentes escuelas jurídicas en el ámbito islámico, que ha tenido una enorme difusión en la cultura musulmana. Mientras que la mayoría de los juristas andalusíes, pertenecientes a la escuela *malikí*, eran rutinarios e inmovilistas, cerrados en la defensa de los principios de su propia tradición, dominados por una mentalidad racalcitrante en contra el libre pensamiento, Averroes se nos muestra con un espíritu abierto al diálogo con otras escuelas y a la tolerancia hacia las opiniones divergentes. Predispuesto a utilizar métodos racionales en la mejora del derecho, el estudio comparativo le sirve para construir un método de investigación

que pueda dilucidar los casos no contemplados por la ley. De ese modo aparece otro aspecto del racionalismo averroísta como la convicción de que la verdad surge del debate y la confrontación de ideas. A través de la contrastación de opiniones diversas se puede alcanzar un criterio personal, que permite emitir juicios válidos sin imitación servil de los modelos tradicionales. Bien entendido que todo pensamiento se hace siempre desde determinada tradición y que Averroes no renunció a la escuela *maliki* que había profesado su familia.

El tema de la ciencia jurídica es la cuestión de las fuentes del derecho. Generalmente se reconocen tres: a) leyes contenidas en la Revelación y en la Sunna (tradición del Profeta); b) consenso ideal entre los musulmanes; c) la analogía. La primera fuente deriva de las ideas contenidas en la predicación de Mahoma y aceptadas por los musulmanes. Viene a ser completada por la tradición y las costumbres de Medina, transmitidas de padres a hijos a lo largo de las generaciones. La segunda fuente podría originar una teoría del contrato, pero es considerada por Averroes como secundaria, por ser objeto de frecuentes manipulaciones, pues no se refiere a un contrato por venir, sino a un contrato ya realizado en el pasado y que obliga en el presente. La tercera es el método científico de análisis y clasificación, que tan espectaculares resultados tiene que rendir utilizada por una mente como la suya. Como la segunda fuente es poco apreciada por Averroes, su pensamiento se centra en la búsqueda de un equilibrio entre la tradición y la innovación racional. Sin embargo, bien utilizado como resultado de un debate racional sobre la actualidad, el consenso de los musulmanes –que expresa el principio de la soberanía popular que reside en la asamblea de los creyentes–, podría ser el fiel de la balanza de un equilibrio no artificial entre las otras dos. Pero de nuevo estaríamos hablando de la democracia, lo que no corresponde a la época que vivió nuestro filósofo: para dirigir con efectividad el orden social, el

consenso entre los musulmanes necesita instituciones consolidadas y procedimientos racionales que eviten la demagogia. A falta de éstos, la función de la judicatura juega un papel fundamental como autoridad popular, capaz en algunos casos de censurar al propio califa.

La palabra del profeta está recogida en *al-Corán* y contiene determinados problemas derivados de las divergencias de interpretación y que exigen el análisis cuidadoso de los textos. En la discusión de la Revelación, la aplicación de la racionalidad consiste en el análisis textual, que puede dar a divergencias diversas, originadas en la clasificación de los textos, los significados de la expresión, las diferencias entre lo literal y lo metafórico, los diferentes niveles de lectura, las contradicciones entre los textos. Un tipo de trabajo que se remonta al análisis crítico de los símbolos religiosos de la Antigüedad, que se nos muestra ya muy desarrollado en la ciencia jurídica islámica y que hemos visto usar a los filósofos judíos de al-Ándalus. La tradición está recogida en los *hadices*, que relatan los hechos y dichos del Profeta; éstos plantean el problema de su autenticidad y Averroes expone dos criterios de discriminación entre las tradiciones válidas y espurias: la aceptación mayoritaria y la variedad en sus orígenes. Una tradición que se remonta a un solo compañero del Profeta y con pocos seguidores no tiene fuerza legal. En cambio sí la tiene una tradición ampliamente aceptada y que fue establecida por un grupo numeroso de los primeros musulmanes. Por eso, en cierto modo el problema de la tradición remite a la segunda fuente del derecho, el consenso entre los musulmanes. Averroes demuestra que en numerosas ocasiones se trata de casos manipulados sin fuerza probatoria y la considera fuente espuria y secundaria.

La analogía es el método racional de investigación: descubrir verdades ocultas a partir de lo ya conocido. Sirve para rellenar las lagunas legales, aplicando el derecho en los casos no contemplados por la ley. Frente a los tradicionalistas que

piensan que todo caso legal está ya contenido en la normativa heredada adecuadamente consultada, Averroes señala que el método racional es imprescindible puesto que la codificación es un sistema finito, mientras que la realidad material es un proceso infinito, que por serlo no puede caber en lo ya establecido. De nuevo aparece una tensión entre la fe y la razón y el objetivo de Averroes es conciliar ambas, por ello afirma que la analogía es válida siempre que vaya reforzada por algún texto sagrado, pero se busca un subterfugio que refuerza el análisis racional: el texto sagrado es siempre interpretable, pues tiene carácter alegórico. Hay que comprender por la razón las expresiones de la Revelación que contienen un aspecto oculto al lado de otro explícito. El proceso histórico es así un proceso de descubrimiento de la verdad que incluye al propio texto alcoránico, cuyas virtualidades todavía no se han revelado completamente en el pasado.

La analogía tiene una forma débil, menos consistente, que es la similitud entre situaciones o casos. La forma fuerte es la analogía conceptual que se funda en la noción de causa. El razonamiento del jurista puede equivocarse, pero Averroes cita *al-Corán* para recordar que son disculpables los errores cometidos en el esfuerzo racional por entender y dominar la realidad; y si se acierta entonces la recompensa es doble. Claro que existe el peligro de arbitrariedad, por lo que se recomienda un buen uso de la razón, que encuentra sus límites en el sentido común. Hay que abandonar una analogía aparente en caso de causar daños mayores, y la analogía libre debe estar guiada por el interés común; el jurista mantiene una opinión personal que vela por el interés público. Y como ya se ha señalado ese criterio personal nace de la comparación entre diferentes puntos de vista. Por eso, el método racional en jurisprudencia, además del análisis comparativo que produce la analogía, es la dialéctica entendida como debate y discusión. Con la consecuencia de que no hay que condenar las opiniones contrarias, como hace la ortodoxia,

en lo que podemos ver un nuevo argumento crítico contra las posiciones de Algazel. Ni tampoco hay que dormir en el seno de la propia tradición de derecho, ignorando los descubrimientos de las otras tradiciones.

Averroes encuentra un oponente digno de su interés en la escuela zahirí, que en al-Ándalus fue introducida por Abenahzem. Según ésta, todo es lícito menos lo explícitamente prohibido por un texto sagrado. Averroes reconoce que en esa idea hay un principio válido en algunas ocasiones; pero para su gusto y formación peca por un excesivo liberalismo. Lo que no resta un ápice de su talante racionalista y librepensador, que pudo forjarse en el ambiente de libertad que se produjo en los reinos de taifas y después en la apertura intelectual con los almohades. Y ese talante se manifiesta en su aceptación de los textos y sus diversas interpretaciones, pero también en el reconocimiento del criterio racional como una intuición personal no sujeta a regla, pero que puede formarse con el estudio y la discusión.

Y esa actitud dio un fruto extraordinario para su tiempo en su posición acerca de los derechos de la mujer. Averroes estableció las condiciones para la libertad de las mujeres, afirmando la obligación del marido de cumplir las condiciones de la esposa; la necesidad de consentimiento de la mujer adulta para el matrimonio, a la que no se le puede impedir casarse con quien quiere; el castigo de los malos tratos matrimoniales, aprobando el divorcio por esa causa; la no obligación de usar el velo, aunque sea recomendable para mantener el pudor; y finalmente el reconocimiento de que las mujeres también pueden ejercer el cargo de juez. Cabe preguntarse por la finalidad de estas recomendaciones: o bien responden a una intención progresista por parte de Averroes, o bien pretenden defender unos derechos asentados en la vida pública de al-Ándalus desde antiguo; si tenemos en cuenta que la involución integrista del mundo islámico en el siglo XII, y leemos la poesía erótica de Abenhazem como una muestra

de autonomía en la situación de la mujeres, podemos sospechar que se trata de lo segundo, que las mujeres habían alcanzado cierta autonomía bajo la cultura islámica, pero ésta fue recortada posteriormente –al mismo tiempo que se eliminaba la libertad de pensamiento–. Recuérdese que uno de los motivos reconocidos de la predicación de Mahoma, fue impedir la práctica del asesinato de niñas recién nacidas entre los árabes pre-islámicos. En todo caso, las afirmaciones de Averroes constituyen toda una demostración de la fuerza del racionalismo para impulsar la emancipación humana.

EPÍLOGO

LA PROYECCIÓN HACIA ADELANTE

1. LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN MUSULMANA DEL SIGLO XII AL XV Y EL RETROCESO DEL RACIONALISMO

En el siglo XII el racionalismo musulmán comenzó a tener problemas con el autoritarismo religioso, azuzado por intereses políticos y luchas entre facciones opuestas. La tolerancia inicial se convirtió en luchas fratricidas por el poder político. Ya Abenhamuz, partidario del derrocado califato Omeya en el siglo XI, fue testigo de una quema de sus libros en Sevilla –tal como lo sería Averroes más tarde, en Córdoba el 1196–; pero se lo tomó con filosofía y escribió unos versos sobre el tema:

*Dejad de prender fuego a pergaminos y papeles,
y mostrad vuestra ciencia para que se vea quién es el que sabe.
Y es que aunque queméis el papel
nunca quemaréis lo que contiene...*

Los racionalistas, convencidos de la superioridad de la razón y de su carácter connatural para la humanidad, tal vez no se preocupen de las locuras humanas más que lo suficiente para evitar el desastre. Tampoco se molestarán ni poco ni mucho por las discrepancias –excepto cuando éstas envuelvan mendacidad manifiesta, y sólo si ésta se propaga entre las masas por métodos violentos–; puesto que la esencia de la razón consiste en el debate entre puntos de vista alternativos, se encuentran dentro de su elemento en la polémica y la discrepancia. De ese modo, en el

Islam proliferan las escuelas de pensamiento jurídico y religioso: las escuelas teológicas fundamentan sus puntos de vista alternativos acerca de la interpretación de la ley y las escrituras sagradas en la polémica doctrinal; y en el terreno del derecho, diferentes perspectivas se complementan en el descubrimiento de procedimientos eficaces para alcanzar la justicia en las relaciones humanas: Abenhazem fue partidario de una interpretación literal de las sentencias de *al-Corán* y la ley islámica, *sharía*, enmarcando la moralidad en una perspectiva liberal –que anuncia el principio jurídico de Montesquieu: la libertad consiste en hacer todo lo que permiten las leyes–; frente a él, Averroes prefirió utilizar la analogía para dar sentido a la aplicación de las leyes en los casos concretos, que siempre contienen matices diferenciadores. Igualmente sucede en la reflexión sobre la religión: la teología de los *mutazilíes* aboga por el racionalismo filosófico y el determinismo moral, mientras que la escuela *asariya* defiende la primacía de la revelación coránica y la responsabilidad personal. Que ambas perspectivas sean complementarias, es algo que merece una profundización reflexiva en la naturaleza humana.

Mientras las disputas permanezcan en el terreno intelectual y sus consecuencias prácticas no sean incompatibles con el orden social, mientras haya procedimientos para zanjar las cuestiones del bien común y acción colectiva, la razonabilidad de la especie humana constituye una parte importante de su gran fuerza para el desenvolvimiento de sus capacidades. Pero cuando las disputas envuelven enfrentamientos violentos y no hay forma de llegar al acuerdo razonado en la organización política, las guerras intestinas anuncian el final del Estado y la civilización. Es claro que esos conflictos derivan de las pasiones humanas y no de la capacidad racional de la especie; pero es cierto también que el pensamiento integrista negaba que esa capacidad racional fuera suficiente para establecer un orden social coherente e integrado, que proporcionase la felicidad a las gentes. El inicio de

la decadencia del *Imperio de los árabes* –según la expresión de Ibn Jaldún–, la teología irracionalista de la escuela *asariya*, pasó con Algazel a ser la principal corriente de pensamiento islámico ortodoxo.

La inestabilidad del Estado y los conflictos políticos, junto con la presión de la Europa cristiana, cuyas autoridades habían decidido confrontar el Islam por las armas mediante las Cruzadas, fueron las causas de la decadencia de la civilización musulmana en los siglos finales de la Edad Media. La investigación científica y filosófica más avanzada pasó a realizarse en Europa desde el siglo XIII, pero es claro que se produjo a través de la influencia de la cultura andalusí y como continuación del desarrollo cultural que se había producido en la civilización islámica.

La conquista de al-Ándalus por la Cruzada cristiana, fue un auténtico desastre cultural. Un importante número de intelectuales árabes se exilió, y otros quedaron limitados a las traducciones de los textos árabes al latín. Cuando los Reyes Católicos conquistaron Granada, decretaron la conversión forzosa al cristianismo de creyentes en otras religiones, lo que en la práctica significó la expulsión inmediata de 50.000 judíos y 300.000 musulmanes, entre los que contaban numerosos trabajadores cualificados e intelectuales. Cientos de libros escritos en árabe, que contenían la sabiduría casi milenaria de la civilización islámica, fueron quemados por orden del Cardenal Cisneros en Granada a principios del siglo XVI. Los que se convirtieron para poder quedarse, tuvieron que sufrir enormes persecuciones y humillaciones, expolios, torturas y en muchos casos también la hoguera, por parte de la Inquisición y de los llamados ‘cristianos viejos’. Muchos de ellos acabaron exiliándose más tarde.

Pero a pesar de esas hogueras que alumbraron el nacimiento de la Edad Moderna, donde ardieron los mártires del pensamiento racionalista, el impulso de la civilización medieval tuvo su continuidad en la Europa renacentista. Así como Ibn Jaldún

continuó la tradición musulmana andalusí en el norte de África, podemos considerar que Luis Vives y Baruch de Spinoza fueron los últimos representantes directos en el exilio europeo de esa brillante tradición de pensamiento judeo-andalusí. Si la biografía de ambos pensadores es dramática, la historia de Juan Luis Vives es particularmente ilustrativa. Su padre, un comerciante textil valenciano, fue acusado en el año 1500 de seguir practicando, tras una conversión aparente, el judaísmo en secreto, y se le abrió un proceso inquisitorial que duró hasta el año 1524 ó 1526, cuando fue quemado en la hoguera. Su madre murió de peste, pero se desenterró su cadáver para quemarlo, con el objetivo de deshonorar su memoria.⁴⁰ Por eso, Vives fue enviado a estudiar en París a los 17 años y no volvió a pisar tierra española en toda su vida; pasó en su mayor parte en Brujas, siendo profesor en la Universidad de Lovaina –excepto una temporada que pasó en Londres a las órdenes de Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII–. Vives llegó a ser amigo de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro, formando con ellos el trío de humanistas católicos más insigne y celebrado de la época, un grupo que intentó sin éxito evitar la guerra de religiones que se extendió por Europa hasta bien entrado el siglo XVII.

Lo curioso es que desde antiguo viene contándose una fabulación, según la cual Juan Luis Vives sería descendiente de una familia noble catalana y que murió peleando valientemente en la batalla como capitán de los ejércitos de su Majestad Serenísima, el Emperador Carlos V. Esa falsificación aprovechó la circunstancia de que el apellido de Vives coincide con el de una familia de

40. *Transcripción textual de los protocolos del proceso inquisitorial de Blanca March, madre de Juan Luis Vives*, José María de Palacio y de Palacio, publicado por Miguel de la Pinta Llorente, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Instituto Arias Montano, 1964. Las fechas de esa aventura se conocen aproximadamente.

la nobleza catalana, que participó en la ocupación de Valencia con Jaime el Conquistador. En el Centenario de la muerte de Vives, en los años 40 del pasado siglo, los ideólogos del franquismo escribieron extensos panegíricos sobre su figura, abundando en su condición de intelectual humanista, perteneciente a una modelíca familia católica. La adulteración de la historia forma parte de la ideología más rancia de la clase dominante en todas las sociedades decadentes –y especialmente de la Iglesia católica, la cual, a fuerza de torturas, es capaz de hacer comulgar a sus fieles con ruedas de molino–. Y esa leyenda bufa de Vives católico es sintomática de una historia trágica y mal contada.

2. LOS FILÓSOFOS DE LA INMANENCIA *VERSUS* LA TRASCENDENCIA DOGMÁTICA

Las breves reseñas biográficas esbozadas anteriormente en la segunda parte, nos deben ilustrar acerca del carácter de los pensadores musulmanes. Son médicos, juristas, científicos, que tratan con el mundo material y participan de la vida social como miembros del Estado, dentro de un proceso revolucionario en el desarrollo medieval de las fuerzas productivas por el Islam. A veces se enfrentan a los poderes constituidos, si lo consideran necesario, y viven una vida íntegra sin recortes ascéticos y monacales; desempeñan un puesto de altos funcionarios en la corte de una monarquía absoluta, y su objetivo es construir un Estado justo por medios racionales. Son completamente diferentes a los filósofos medievales cristianos, monjes en su mayoría y defensores del dogma, que ponen sus inteligencias al servicio de la Iglesia y su poder temporal, y que juegan un papel conservador en el intento de frenar el desarrollo económico y político europeo, finalmente fracasado durante el Renacimiento.

Esas características biográficas deben aparecer también en la filosofía islámica, como un pensamiento más cercano a la in-

vestigación de los seres materiales y con más interés por conocer el mundo sensible. Por eso, Ernst Bloch ha llamado a estos sabios la *'izquierda aristotélica'*, frente a los monjes cristianos que elaboraron el dogma católico con categorías metafísicas idealistas, constituyendo así una *'derecha aristotélica'* en oposición a la expansión de la filosofía racionalista en Europa. El militarismo cristiano y la política de las Cruzadas tenían un trasfondo de irracionalidad incompatible con una filosofía avanzada –y un papel que todavía perdura en nuestros días–. Esa derecha tuvo un carácter reactivo frente a las innovaciones conceptuales que fueron introducidas en la cultura occidental por la sabiduría del mundo musulmán. El objetivo de la teología escolástica fue parar la avalancha de ideas materialistas que llegaba desde al-Ándalus, e intentó ahogar sin conseguirlo el impulso racionalista que penetraba en Europa desde el sur.

El concepto que defiende la ortodoxia religiosa no es sólo la trascendencia del mundo espiritual, los valores e ideales que pertenecen a la esencia divina, sino que esa trascendencia solo puede ser descubierta y conocida por la Iglesia gracias a una inspiración directa de la divinidad. Esa tesis es el fundamento del autoritarismo dogmático y frente a ella los filósofos racionalistas defenderán la inmanencia del espíritu al mundo material; como se ha señalado, desde este punto de vista materialista la trascendencia es un resultado de la existencia social de la humanidad –una *'emergencia'* en terminología de la ontología contemporánea–. La reacción que siguió a las Cruzadas cristianas, en plena decadencia del modo de producción feudal, golpeó durante siglos contra los pensadores que promovían el progreso científico e impidió la organización racional de la sociedad, hasta que fue derrotada por la revolución burguesa en el siglo XVII, cuya divisa principal fue la tolerancia y las libertades de pensamiento expresión y conciencia.

Sin embargo, a pesar de la reacción clerical, tanto en el medio teológico del Islam como en las universidades europeas, una filosofía tan importante como la de Averroes no podía quedar sin continuación. La decadencia de al-Ándalus privó al pensamiento averroísta de seguidores de altura en la península ibérica y en el resto de la cultura musulmana. Pero sus obras fueron traducidas al latín y sus ideas penetraron profundamente en la cultura europea al final de la Edad Media, fecundando el pensamiento científico de las Universidades italianas y francesas. De ahí nació una corriente de pensamiento, denominada *averroísmo latino*, que alimentó durante siglos la investigación científica europea. La Iglesia católica intentó por todos los medios erradicar su influencia –al mismo tiempo que la de Avicena, Avicibrón y demás pensadores panteístas y racionalistas de la civilización islámica–; así buena parte de la reflexión de Tomás de Aquino (1225-1274), de Raimon Llull (1232-1315) y de la Escolástica cristiana en el siglo XIII, se dirigió fundamentalmente a criticar y refutar la obra de Averroes, reinterpretando a Aristóteles en sentido compatible con los dogmas cristianos. Durante el siglo XIII se repiten los ataques de la ortodoxia a los pensadores racionalistas que seguían el impulso de la filosofía judeo-musulmana en Europa. Los tribunales de la Inquisición creados para reprimir a los albigenses del Languedoc y encargados de la pureza de la fe, se emplearon a fondo con las herejías intentando limitar la libertad de pensamiento. El obispo de París condenó el aristotelismo en 1277; la alquimia fue prohibida en 1317 por una bula del Papa Juan XXII; numerosos científicos y filósofos fueron condenados.

La influencia de la cultura islámica se dejó sentir también en el aspecto político. Los averroístas Juan de Jandún (†1328) y Marsilio de Padua (1275/80–1342/3) exponen una teoría política en su *Defensor pacis*, donde se nos muestran como promotores de un Estado laico; en éste la autoridad civil se funda en la soberanía popular y adquiere independencia frente al poder eclesiás-

tico. En esa idea de que el poder político tiene supremacía sobre el Clero, es evidente la influencia de la concepción racionalista de los filósofos musulmanes, y sobre esa idea apoyaron la lucha de las monarquías europeas por adquirir autonomía frente a la Iglesia al final del feudalismo. Pero en el *Defensor pacis* también se aboga por un orden democrático, donde los ciudadanos puedan tomar decisiones legislativas bajo el criterio de la mayoría cuantitativa –lo que es un paso adelante respecto de la política de Averroes y anuncia la teoría política liberal en un nuevo modo de producción capitalista–. Como otros pensadores y filósofos, éstos dos tuvieron que sufrir el exilio, refugiándose en la corte del Emperador alemán.

Por tanto, a pesar de las condenas y las persecuciones –que en algunos casos costaron la vida a los pensadores independientes, como en el caso de Sigerio de Brabante–, la asimilación del racionalismo filosófico musulmán y la recepción de la brillante literatura en lengua árabe fueron responsables directos del Renacimiento europeo. Ese avance no se consiguió sin rodeos: el nominalismo fue un remedio que los científicos medievales encontraron para sortear la ortodoxia católica, defendida mediante procedimientos expeditivos por los tribunales de la Inquisición. Con ese fin, procuraron evitar los pronunciamientos sobre las cuestiones metafísicas, reconociendo la omnipotencia divina como principio teológico fundamental: la arbitrariedad del poder absoluto de la divinidad, únicamente limitado por el principio de no contradicción, era un espejo de la irracionalidad del poder despótico del Clero. En reconociendo esto y aceptando sus imposiciones, los científicos podían seguir sus investigaciones sin ser molestados gravemente.

Cierto que esa posición tiene la ventaja de delimitar el campo de investigación, expulsando las interferencias metafísicas –dando origen al principio de simplificación ontológica–; pero tiene el inconveniente de dejar la organización social y la

moral pública en manos del irracionalismo religioso ortodoxo y dogmático. Es muy posible que al hacerlo así, los nominalistas estuvieran siguiendo, más o menos conscientemente, las tesis de Algazel, que supusieron el comienzo de un fuerte retroceso del racionalismo en Oriente, el final de un proyecto de racionalización cultural que no puedo seguir adelante. Como crítico escéptico, e incluso como promotor de la investigación científica, Algazel es un importante filósofo que fue leído y aprovechado por los pensadores europeos. Su reflexión puede haber sido un antecedente de la corriente nominalista, que se desarrolló en Europa en el siglo XIV con Guillermo de Ockam (1288-1348), y en muchos aspectos Algazel anuncia ideas filosóficas de la modernidad, que fueron transmitidas por los escolásticos y los científicos europeos al final del Medievo.

En definitiva, los nominalistas consiguieron salvar la investigación científica –y su propia vida– frente a la ortodoxia católica, que había iniciado una peligrosa ofensiva antirracionalista, gracias a que escondieron su trabajo de investigación empirista bajo la teología de Algazel y la escuela *asariya*; y paradójicamente un pensamiento que entre los musulmanes había consistido en un ataque a la razón se convirtió en una trinchera defensiva de la crítica racional y el desarrollo científico entre los cristianos. ¡Hasta tal punto se diferencia la concepción religiosa musulmana de la católica!

De tal manera, podemos considerar que la filosofía de Algazel es precursora de la modernidad, también en el sentido de que su manera de enfocar los problemas filosóficos se parece a lo que Manuel Sacristán llamó la *'alianza impía'*, una alianza antirracionalista entre el positivismo científico y la mística religiosa.⁴¹ Pues del mismo modo que el nominalismo europeo,

41. Sacristán definía la *'alianza impía'* siguiendo al marxista irlandés John D. Bernal y al lógico de la antigua RDA Georg Klaus como *'la coincidencia del positivismo científicista con el pensamiento teológico o mís-*

el escepticismo de Algazel cae en una metafísica irracionalista, que sin negar el interés por la investigación científica, señala la absoluta omnipotencia divina y la imposibilidad de conocer sus designios. Si bien podemos entender que en el debate, que mantuvieron los musulmanes entre el racionalismo filosófico y la teología nominalista, se prefigura la necesidad de distinguir entre una teleología objetiva o funcionalista, propia de los sistemas holistas, y otra teleología subjetiva fundada en la libertad del ser humano, por otro lado la *Destrucción de los filósofos* de Algazel tuvo consecuencias de carácter antirracionalista. Por eso, de forma paralela y centurias después, en el siglo XX el positivismo agnóstico negará la posibilidad de establecer una racionalidad teleológica para la acción ético-política de la humanidad a través de la historia, con el objetivo confeso de destruir el racionalismo ilustrado marxista.

En definitiva, los filósofos de la civilización musulmana son transmisores de la ciencia y la filosofía desde Oriente hasta Occidente en la Edad Media. La Escolástica cristiana, en sus diferentes versiones, ortodoxas como heterodoxas, es una continuación de la tradición musulmana medieval, a veces en contra de esta misma. La filosofía andalusí ofreció a la cultura europea los instrumentos conceptuales de un nuevo desarrollo intelectual.

Así, la recepción del aristotelismo proporcionó el formato para el plan de estudios científicos de la naturaleza –metafísica, lógica, teoría del conocimiento, estética, método científico, junto con los primeros atisbos de diferentes disciplinas particulares–, lo que significó el primer paso hacia la revolución científica en el Renacimiento. Fueron numerosas las ideas que los escolásticos

tico de la tradición en la empresa en común del agnosticismo filosófico' (*Horizons*, 2, Barcelona, 1960,14), es decir, la negativa a utilizar criterios racionales para orientar la práctica política de la sociedad y la renuncia a continuar la *empresa humanista de la razón*.

medievales recibieron de los filósofos musulmanes y judíos, y que constituyeron el fermento de los avances científicos y culturales. Entre esas ideas podemos contar las siguientes:

- la distinción metafísica entre esencia y existencia, proveniente de al-Farabi, sirve de base a la teología de Tomás de Aquino a través de Averroes y Avicena –véase su estudio *De ens et essentia*–;
- la polémica escolástica acerca de los universales, así como sus ideas acerca de la relación entre razón y fe, toman el modelo musulmán pero invirtiendo su racionalismo.
- la afirmación metafísica según la cual Dios ha creado el mejor de los mundos posibles, que proviene de Avicena y fue recogida por Duns Scoto (1265–1308);
- la ciencia europea que se desarrolla a partir de las investigaciones árabes, como es el caso de la Universidad de Oxford con Grosseteste y Francis Bacon, que adoptan el llamado ‘agustinismo avicenista’, así como los avances de medicina a partir del *Canon* de Avicena y el *Colliget* de Averroes;
- la defensa de la teoría atómica como explicación del mundo físico, desarrollada por Nicolás de Autrecourt (1299–1369) al mismo tiempo que su escepticismo metafísico; ambas concepciones beben de una misma fuente, Algazel.
- la crítica del racionalismo medieval centrado en el modelo geocéntrico del universo, por parte de Algazel, así como las dudas que ese modelo ofrecía a los astrónomos musulmanes, como al propio Averroes, incidió también sobre la concepción cosmológica, haciendo posible pensar un mundo que no tuviera por centro la esfera terrestre –idea que sería recogida por Nicolás de Oresmes (1323–1382) en el siglo XIV, quien especuló sobre la posibilidad del heliocentrismo–.

3. UN NUEVO CONCEPTO DE MATERIA

Según Bloch, la izquierda aristotélica se originó ya con Estratón, tercer director del Liceo fundado por Aristóteles, quien adoptó un punto de vista materialista para dedicarse a la investigación empírica desde la teoría atomista y llegó a hacer experimentos controlados para comprobar sus hipótesis. Otro jefe de la escuela, que ejerció alrededor del año 200 bajo el emperador Septimio Severo, Alejandro de Afrodisia escribió un comentario de la *Metafísica* de Aristóteles que tuvo especial importancia como trasmisor de la doctrina a los filósofos orientales, modificando el conceptualismo de Aristóteles en un sentido nominalista, al afirmar que las ideas generales sólo existen en la mente a través del lenguaje. Por otra parte, el entendimiento agente, que forma esas ideas generales, es único y existe separado del alma humana; ésta sólo tiene un entendimiento pasivo donde aquél deposita las ideas. El alma individual sólo tiene una capacidad pasiva de aprehender las ideas generales, pero no de crearlas. Esta doctrina fue recogida por al-Kindi y pasó a la filosofía musulmana.

A esa concepción nominalista proveniente de las ideas de Alejandro de Afrodisia, los musulmanes añadieron el naturalismo –el propio Allah es una realidad cosmológica, íntimamente asociada al mundo natural-, afirmando que las realidades naturales son las únicas existentes; lo que significa que la materia, además de potencia pasiva que indica la posibilidad de existir, es una potencia activa capaz de desarrollo inmanente. Esta versión de la metafísica creó una dirección propia del pensamiento aristotélico –alejandrismo–, su aristotelismo influyó en la formación de la filosofía islámica y más tarde fue recuperado en el Renacimiento. Al adoptar esta interpretación de Aristóteles, los sabios musulmanes rechazan la versión dualista de la metafísica platónica, propia de la teología cristiana que se apoya en la transcendencia, y de ese modo dieron continuidad al neoplatonismo que estaba

extendido en Oriente desde la Antigüedad –ya hemos visto cómo con Numenio en el siglo II se incluía la materia en la naturaleza divinizada por la doctrina de la emanación–.

Podemos seguir la evolución de esa corriente aristotélica en la región de Siria, donde se contaminó con las influencias neoplatónicas y espiritualistas con Jámblico (240-325), y más tarde Proclo (410-485), a través de los cuales la síntesis de aristotelismo y neoplatonismo pasó a Irak y Persia. En el siglo IX al-Farabi explica el primer sistema filosófico de cultura musulmana y vierte las categorías lógicas al árabe; en el XI Avicena recogió la corriente para construir el sistema filosófico más importante de su tiempo; después entró en el caudal de la filosofía islámica y judía de al-Ándalus, con una pléyade de intelectuales de la que ya hemos venido hablando largamente. Éstos eran a la vez literatos, médicos, juristas, teólogos, filósofos y científicos experimentalistas, que desarrollaron el conocimiento empírico del mundo sensible; su actividad cultural estaba protegida por los califas y los príncipes árabes, pues al mismo tiempo desempeñaban cargos importantes como funcionarios de la corte. Su interés por el conocimiento empírico les impulsa a revalorizar el concepto de materia, pero su trabajo con la medicina y las humanidades colorea su idea de la materia, entendida como algo no mecánico, sino dotado de virtualidades inmanentes y aspiraciones finalistas. Una materia creadora que se despliega en el mundo de la naturaleza. De ahí los conceptos de *'forma sensible'* o *'esencia individual'*, que sintetizan en una sola realidad las cualidades de forma y materia, transmitiendos la idea de una potencia material que no es meramente pasiva o mecánica, sino que es actividad porque contiene en sí la actualidad de la forma y su finalidad inmanente.

Para desarrollar la investigación empírica de la naturaleza, los filósofos elaboran un concepto de materia que sirva para la interpretación los fenómenos naturales. Si bien la herencia

neoplatónica es visible en la equiparación de la materia con la nada, ese no-ser de la materia es el principio mismo del poder ser, del cambio y el movimiento: se subraya la categoría de posibilidad que pertenece a la materia. Es, pues, una interpretación existencialista de la nada que tendrá profundas repercusiones y que tiene una modernidad indudable. Como se ha visto, eso se hace posible por las peculiaridades de las lenguas semitas frente a las indoeuropeas. En definitiva, en la corriente principal de la filosofía musulmana y judía medieval, la influencia del empirismo aristotélico se hace sentir en la elaboración de un nuevo concepto de materia, como substancia esencial del cosmos natural: una materia activa poseedora en su interior de la energía suficiente para hacer posible el despliegue de las infinitas formas que constituyen la realidad sensible –una materia que es energía, dinamicidad, y está dotada de un principio activo, las leyes inmanentes que rigen el devenir del universo–.

Quizás la elaboración más desarrollada de ‘materia’ sea la del judío Avicebrón en su *Fons Vitae*, cuando afirma que no es posible que la materia no exista, y que no tenga subsistencia por sí misma. La materia es una sola esencia universal que compone el sustrato de todos los seres; toda forma se produce y existe acompañada de la materia, excepto el Ser Esencial, en cuanto que es ‘acto puro’. En efecto, siguiendo el esquema aristotélico, la materia es ser en potencia y tiene ser cuando se abraza a la forma espiritual; ahora bien, toda forma existe unida a la materia. De modo que en la reflexión materialista se mezclan las propiedades de materia y forma, para reordenarse en un esquema nuevo que es claramente panteísta, y que nos habla de una ‘*forma sensible*’, el término inferior de la materia universal en el orden existencial de los seres. Así establece un panteísmo materialista que tendrá una importante continuación en el pensamiento europeo, en pugna con la dogmática eclesial apoyada en el dualismo jerárquico de la forma espiritual y la materia sensible, y así sostener un orden

clasista hecho plausible mediante conceptos oscuramente prefabricados. Por eso quizás no sea tan importante la coherencia del sistema de Avicibrón –poeta insigne y apasionado–, como la subversión de las categorías que buscan comprender la realidad de un modo innovador, acorde con el desarrollo de una nueva cultura científica.

Los filósofos de esa corriente acusan también la influencia neoplatónica adoptando su misticismo naturalista, en el que la identificación con la naturaleza entera toma rasgos panteístas de comunión con la divinidad. De ahí nace su fácil trato con los sufíes, místicos de la vida cotidiana, que se encuentran con Allah a través de la más humilde materialidad de las cosas corrientes, y cuya enseñanza supera las particularidades sectarias islamistas para buscar la religión universal y la comunión de todos los hombres por el amor a la verdad. Esa influencia idealista mezclada con la sensualidad más apasionada, es perceptible en un gran poeta del siglo XI, Avemhazem de Córdoba, que escribe *El collar de la paloma* sobre los arrebatos del amor, y es también teólogo, moralista y jurista, además de historiador crítico de las religiones y las escuelas filosóficas y teológicas. Y también en su contemporáneo, el judío Avicibrón, gran poeta erótico al tiempo que metafísico de la materia espiritualizada por la belleza.

Esa raíz neoplatónica –que hemos explicado como una filosofía religiosa–, es también causa de que la complementariedad entre la razón y la fe aparezca con naturalidad en todos los pensadores musulmanes; en todos menos en Algazel, quien mediante su escepticismo se encargó de la triste tarea de liquidar esta brillante tradición racionalista en Oriente Medio. Especialmente interesante para entender ese matrimonio de fe y razón es Abentofail, escritor de la novela filosófica *El filósofo autodidacta*. En realidad la razón humana, además de descubrir las leyes que rigen el mundo de la naturaleza, es capaz por sí sola de encontrar la verdad espiritual del ser humano sin ayuda de la

tradición religiosa. El descubrimiento racional de la existencia de un Único Ser Divino es anterior a la predicación religiosa, la cual queda reducida a ser una manera de divulgar los conocimientos alcanzados por la razón. Tal forma de enfocar el saber, intenta conseguir que las creencias religiosas no interfieran en el conocimiento científico de la realidad.

4. EL MATERIALISMO PANTEÍSTA ENTRE LOS CRISTIANOS

A pesar de su debilidad cultural, entre los cristianos medievales se ve aparecer esta corriente también en el siglo IX con Escoto Eriúgena, cuya filosofía racionalista e inmanentista le vale el título de hereje. Eriúgena, como un espejo que refleja un lejano destello de luz, bebe de fuentes orientales –las mismas que alimentan el desarrollo filosófico musulmán–, especialmente del sirio Pseudo Dionisio Areopagita (siglo VI), que desarrolló su concepción de la divinidad bajo la inspiración neoplatónica, dando origen a una interpretación panteísta e inmanente del cristianismo. Más tarde la influencia del pensamiento andalusí fermentará en heterodoxias cristianas condenadas como herejías panteístas por defender la inmanencia, como la de David de Dinant quien afirmaba, marchando tras las huellas de Avicibrón, que *‘Dios, la materia y la forma son una sola substancia’*. La divinidad es la materia prima universal de lo que surge todo, que existe preñada de formas que se desarrollan según la voluntad divina, la energía que activa el cosmos. Identidad de materia y Dios, afirmaciones que suscribirían los herejes panteístas Amalrico de Bene y Joaquim de Fiore.

Más tarde el maestro Eckart desarrolla una mística de la divinización de la razón y la deificación del ser humano, un humanista opuesto al otro misticismo clerical, aliado con la ortodoxia y enemigo del saber. Escribía antinomias como *‘Dios y las criaturas*

son lo más distinguible y *'Dios y las criaturas son indistinguibles'*, porque le parecía que afirmar sólo la primera proposición es decir una verdad a medias que deja fuera de cada expresión mucho de la realidad. En Eckart la trascendencia y la inmanencia divinas son las dos caras de la verdad esencial, y quedarse con una de ellas eliminando la otra es amputar la verdad. Las autoridades eclesiásticas naturalmente vieron en ello un peligro, de modo que el papa Juan XXII condenó 28 tesis tomadas de sus escritos en 1329, dos años después de su muerte.

El pensamiento de Aristóteles tendrá su máximo exponente medieval en el cordobés Averroes, cuyos comentarios a las obras aristotélicas expondrán de forma canónica las ideas de éste. La influencia de Averroes creará una corriente del pensamiento europeo conocida como averroísmo latino, cuyos seguidores defienden la eternidad de la materia, la unidad del intelecto agente separado y la teoría de la doble verdad, una religiosa y otra filosófica. Estos averroístas fueron condenados por herejes en el siglo XIII (219 tesis fueron condenadas en 1277), y el más importante de ellos fue Sigerio de Brabante (1235-1284), de cuya muerte hay dos versiones diferentes quizás no incompatibles; la primera afirma que fue condenado a cadena perpetua, la segunda que fue asesinado.⁴² Este pensador dio un paso adelante en la reducción de los poderes de la trascendencia divina por vía de transferirlos a la realidad inmanente, cuando afirmó que Dios es la Causa Final del universo, pero ni mucho menos la causa eficiente que es la materia. La *'creación desde toda la eternidad'* que postulaba Avicena admite interpretaciones y derivaciones, que si no estaban presentes en éste, sí fueron sacadas más adelante por sus lectores y continuadores.

42. Andrés Martínez Lorca en su *Averroes* sigue la versión de que fue apuñalado por su secretario en el destierro, y que ese secretario era en realidad un sicario.

La influencia de Avicena fue muy intensa entre los franciscanos de Oxford, Grosseteste (1175-1253) y Roger Bacon (1214-1294), que en el siglo XIII comenzaron el camino de la ciencia europea moderna –Bacon tuvo que sufrir años de reclusión por sus opiniones heterodoxas y según algunas versiones también padeció la cárcel por su defensa de la pobreza–. Ese grupo y sus seguidores crearon una corriente avicenista cuyo máximo exponente es Duns Scoto. El franciscanismo, que bebió de fuentes filosóficas racionalistas, revalorizó la vida práctica frente al dogmatismo de la jerarquía eclesiástica y exigió la coherencia de la moral cristiana con la doctrina evangélica, constituyendo un movimiento revolucionario en el cristianismo del final de la Edad Media, a través del cual se abrió paso la cultura moderna. El hecho de que las relaciones comerciales y precapitalistas se intensificaran en los países europeos a partir del siglo XIII, no es ajeno a ese desarrollo.

Pero la máxima intensidad de la inspiración racionalista y materialista, que estamos ahora estudiando, se producirá en Giordano Bruno, quemado en la hoguera en el año 1600 por defender sus propias ideas sin renunciar a la libertad de pensamiento. Influidor por los sabios judíos y musulmanes defenderá una concepción de la materia autárquica que se fecunda a sí misma. Partiendo de las ideas de Avicibrón llega a una concepción según la cual la materia es el Dios omnipresente, artífice de la formación del mundo; las formas no son más que accidentes de la materia, la cual posee las capacidades para la creación y sostenimiento de la naturaleza. Como diría Hegel, *'la forma es la riqueza y la vida interior de la materia'*.

En Europa occidental la izquierda aristotélica se desarrolló sobre todo a través del averroísmo latino y el avicenisimo, impulsando la investigación científica y creando no pocos quebraderos de cabeza a la dogmática católica, hasta que Tomás de Aquino se tomó el trabajo de expurgar la metafísica transmitida por los

sabios musulmanes de sus contenidos subversivos. A pesar de eso, la obra médica de Avicena fue explicada durante siglos en Europa y la influencia de Averroes fue importante y duradera entre los científicos europeos. A esa influencia podemos achacar la actitud de Galileo, todavía en el siglo XVII, frente al tribunal de la Inquisición que le juzgaba por afirmar la teoría heliocéntrica; esa actitud consiste en distinguir una verdad de la fe y otra de la razón: ante el tribunal Galileo afirmó que la Tierra está quieta en el centro del universo, según afirma la verdad religiosa; luego, ya fuera del tribunal, se dice que afirmó: *'eppur si muove'* –‘pero se mueve’–: como científico siguió creyendo que la Tierra gira alrededor del Sol, la verdad de su razón no coincidía con la de la Iglesia. La teoría de la doble verdad puede ser interpretada como hipocresía y así lo fue por los clérigos integristas de las tres religiones monoteístas, que exigen del creyente una entrega sin reservas a la fe. Pero tiene una honda justificación racional, y, como se ha visto en este libro, no sólo como expediente para burlar la represión de los inquisidores.

5. PROLONGACIONES MODERNAS

Finalmente, toda esta corriente desemboca en Spinoza durante el siglo XVII, quien afirma la divinidad de la naturaleza, *Deus sive natura*, y que recoge de manera rigurosamente pensada la filosofía de Avicibrón, en lo que puede ser considerada la arquitectura de pensamiento más equilibrada y sublime del mundo moderno. Pero también hemos visto aparecer su idea determinista del cosmos en al-Farabi y su afirmación del *conatus* o amor por la existencia, está perfectamente diseñada en la metafísica de Avicena. Por eso, aunque la moderna historiografía pretenda entender a Spinoza desde sus prolongaciones ateas e ilustradas en el siglo XVIII, no lo logrará plenamente si no bucea hacia sus raíces en la filosofía medieval.

Spinoza pudo enseñar su pensamiento gracias a la reforma protestante y la libertad de conciencia que ésta propugnaba; la herejía triunfante unía el pensamiento de la inmanencia a la confianza la razón de los humanos. Su magisterio se produce en medio de la Revolución Holandesa, de la que fue uno de sus inspiradores más cualificados desde su ala republicana. Del mismo modo que la república fue pronto sustituida por una monarquía constitucional, la filosofía de Spinoza fue ignorada, tachada de atea y materialista hasta que fue recuperada por los ilustrados del siglo XVIII. Con la República holandesa, confederación de pequeñas ciudades-estado que derrotó al Imperio integrista católico, llegó un tiempo en que la humanidad estaba madura para que el pensamiento de la radical inmanencia pudiera producir sus efectos, sin que sus frutos pudieran permanecer entre nosotros más que el tiempo de verano que dura una fruta en el árbol. La monarquía liberal sustituyó la república tras un golpe de Estado, frente al que Spinoza se posicionó activamente.

Pero sus semillas perduraron para alumbrar el camino de la humanidad. También el pensamiento musulmán andalusí fue una de las fuentes de la Ilustración europea del siglo XVIII con su culto a la razón, su interés práctico por las cosas de este mundo, sus valores universalistas y su vocación por la tolerancia intelectual. Una de las obras más leídas en aquella época fue la novela filosófica de Abentofail, obra de manifiesta confianza en las capacidades de la razón humana para alcanzar las verdades supremas, prescindiendo de las verdades de la fe como cuentos para niños. Además de la confianza en la razón, un buen número de temas ilustrados están anunciados por la filosofía islámica: la unidad de la humanidad por el conocimiento, la tolerancia frente a las opiniones divergentes, la religión universal como religión verdadera, la importancia del conocimiento científico y práctico, el materialismo filosófico,... Frente a esas concepciones la

derecha clerical no dejará de oponer a lo largo de los siglos su visión fanática e intolerante con las consecuencias por todos conocidas. Pero con sus altibajos, sus victorias y fracasos, sus mártires y sus guerreros, esa concepción del mundo progresista e ilustrada no ha desaparecido: de la Ilustración pasamos a Marx y Engels, el materialismo dialéctico que no es más, pero tampoco menos, que la última formulación afortunada de esta doctrina que todavía está esperando el tiempo de su realización.

Bibliografía

PRIMERA PARTE

Para los Diálogos de Platón, la Editorial Gredos publicó la colección completa en 9 vol., con Introducción de Emilio Lledó Íñigo y traducciones de éste mismo, J. Calonge Ruiz y Carlos García Gual.

También las obras de Aristóteles así como de otros autores clásicos griegos están publicadas en forma excelente por esta Editorial Gredos.

Para los autores cristianos ver la Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C. Entre éstos merece destacar La Ciudad de Dios de San Agustín.

Sobre las filosofías estoica y cristiana analizadas desde el punto de vista de la crítica de la ideología marxista, Gonzalo Puente Ojea tiene sendos ensayos con los títulos, Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua, e Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico, publicados en Madrid por la editorial Siglo XXI, con numerosas ediciones.

Diversos autores, entre los que cuentan Max Weber, E.M.Staerman, explican el cambio del modo de producción antiguo al feudal, en AA.VV., La transición del esclavismo al feudalismo, Madrid, Akal, 1980, 3ª edición revisada.

Y en J.M. Blázquez junto con otros autores, realiza una interesante aproximación histórica en AA.VV. Cristianismo primitivo y religiones místicas, Madrid, Cátedra, 1995.

SEGUNDA PARTE

Para conocer la filosofía musulmana, la editorial Trotta está publicando una magnífica colección de pensamiento islámico dirigida por Andrés Martínez Lorca, de la que entresacamos los siguientes títulos:

Henry Corbin, Historia de la filosofía islámica, Madrid Trotta, 2000 (2ª edición)

Mahomed Ábed Yabri, El legado filosófico árabe, Madrid, Trotta, 2001.

Andrés Martínez Lorca, Maestros de occidente, Madrid, Trotta, 2007

También una interesante aportación está contenida en el libro Al encuentro de Averroes, editado por Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 1993.

Merece consultarse la magnífica introducción a la filosofía islámica de Miguel Cruz Hernández, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 3 vols., Madrid, Alianza, 1996.

Por otra parte la tradición de los estudios arabistas en España ha sido siempre importante y merece la pena destacar los trabajos de Miguel Asín Palacios que se remontan a la primera mitad del siglo, entre ellos Dante y el Islam, (Madrid, Voluntad, 1927).

El médico Esteban Torre realizó un estudio del Colliget, con traducción desde el latín de la edición veneciana de 1553, aunque sólo de la Introducción y los libros I y II de los siete que comprende la obra. Su estudio se publicó con el título Averroes y la ciencia médica, Madrid, Ediciones del Centro, 1974.

Y no se puede dejar de mencionar el ensayo de Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, (Madrid, Ciencia Nueva, 1964), de tendencia marxista. Una interesante investigación es la de Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes. On Intellect*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992. Y entre las fuentes consultadas merecen destacarse los trabajos del profesor de la UNED y miembro de la Academia de Toledo, Andrés Martínez Lorca, con su libro *Averroes, el sabio cordobés que iluminó Europa*, Córdoba, El Páramo, 2010, así como su página web, <http://www.andresmlorca.com/>, donde recoge interesantes artículos sobre la filosofía musulmana. También la tesis doctoral del palestino Simón Haik, *Las traducciones medievales y su influencia*, Edición facsímil de la Universidad Complutense, Madrid, 1981.

Respecto a la historia de al-Ándalus, la magnífica obra de Emilio González Ferrín, *Historia General de Al Ándalus*, Almuzara 2006, ofrece una convincente perspectiva de la revolución islámica medieval y su devenir en la península ibérica, que es complementaria de las tesis defendidas sobre la revolución islámica en este Periplo de la razón, que ahora acaba.

Entre los libros traducidos merecen destacarse:

Abucháfar Abentofail, *El filósofo autodidacta*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1987, con sucesivas reediciones.

Al-Farabi, *La ciudad ideal*, presentación Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1985.

Avempace, *El régimen del solitario*, traducción de Miguel Asín Palacios, Madrid/Granada, Instituto Miguel Asín, Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1946.

Averroes, *Exposición de la República de Platón*, traducción de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1996; y *Sobre el Intellecto*, edición e introducción de Andrés Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2004.

Avicebrón, *La fuente de la vida*, Barcelona, Riopiedras, 1987.
Avicena, *Sobre Metafísica*, traducción y notas de Miguel Cruz
Hernández, Madrid, *Revista de Occidente*, 1950.
Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid, Trotta, 2005 (4^a edición)