

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO
A TRAVÉS DE SUS CONCEPCIONES:

continuidad y ruptura desde la Tardoantigüedad hasta el Renacimiento

ALEJANDRO COLETE MOYA

tesis doctoral

Universidad de Sevilla

Dirigida por Jesús de Garay Suárez Llanos

Codirigida por Emilio González Ferrín

TIMEO DANAOS
ET DONA FERENTES

INDICE

PRÓLOGO

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

NOTA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

NOTA SOBRE LA CAPITULACIÓN

PARTE PRIMERA: INTRODUCCIÓN

SECCIÓN I: LA PREGUNTA QUE SE PLANTEA

CAPÍTULO I, *qué esperar y qué no esperar de esta investigación*

§1 objetivos de la tesis doctoral

§2 plan general de la tesis doctoral

§3 la historiografía tradicional y la decadencia del mundo islámico

§4 conclusión: criterios y objetivos de la tesis doctoral

CAPÍTULO II, *comentarios a la idea de una decadencia en el mundo islámico*

§1 la cuestión del patronazgo y la decadencia política

§2 deshaciéndonos del helenismo

§3 librepensamiento y contacto con otras culturas

CAPÍTULO III, *decadencia, ruptura y continuidad en Henry Corbin*

SECCIÓN II: CÓMO VAMOS A RESPONDER A LA PREGUNTA

CAPÍTULO IV, *los ídolos de Bacon*

CAPÍTULO V, *el ciclo de las culturas en Spengler*

CAPÍTULO VI, *las concepciones*

§1 *Investigaciones filosóficas*

§2 más allá del lenguaje

CAPÍTULO VII, *paradigmas, ciencia normal y ciencia revolucionaria*

§1 introducción

§2 La estructura de la evolución de las ciencias:

§3 noción de paradigma

§4 el paradigma frente a la anomalía

§5 el libro de texto

§6 un caso concreto

§7 los conceptos

CAPÍTULO VIII, *Mohamed Yabri*

§1 El legado de la filosofía islámica

§2 las conclusiones de Yabri

§3 el contenido ideológico de Yabri

SECCIÓN III: SUMA DEL CONTENIDO

CAPÍTULO IX, *definiciones*

CAPÍTULO X, *apuntes metodológicos para la investigación*

§1 relativizar la religión o la teología como objeto de estudio

§2 las imágenes el mundo son un objeto dúctil

§3 paradigma contra terapia

§4 ejemplos en la literatura española

§5 paradigma versus concepción

§6 la prestidigitación

§7 nota final sobre el método

CAPÍTULO XI, *estudio de un caso en la literatura medieval europea*

- §1 introducción
- §2 breve historia del cristianismo entre los pueblos germanos
- §2 un análisis del *Nibelungenlied* I
- §3 un análisis de *Der Arme Heinrich* (Hartmann von Aue, 1160-1220)
- §4 conclusiones

PARTE SEGUNDA: ESTUDIO DE LAS CONCEPCIONES DE CONOCIMIENTO, CIENCIA, VERDAD Y SABIDURÍA EN EL MUNDO ISLÁMICO

SECCIÓN I: ESTUDIO DEL CORÁN Y SUS CONCEPCIONES ESTUDIO DE LAS PRINCIPALES CONDENAS A LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO XII *el Corán*

- §1 introducción metodológica
- §2 los objetivos del análisis
- §3 conocimiento como reconocimiento de los signos de Dios
- §4 la guía y el extravío
- §5 el conocimiento viene, no se adquiere
- §6 verdad como contenido
- §7 conclusiones y comparación con el Nuevo Testamento

CAPÍTULO XIII *generalidades sobre la formación del sunnismo y el pensamiento de al-Aš'arī*

- §1 introducción
- §2 definiciones convencionales
- §3 el camino hacia la centralización
- §4 consecuencias de la desintegración progresiva del Imperio romano
- §5 califato y legitimidad
- §6 el fin del califato
- §7 los elementos esenciales del pensamiento de al-Aš'arī
- §8 al-Aš'arī sobre Dios como creador
- §9 al-Aš'arī sobre la acción del ser humano
- §10 Deus absconditus

CAPÍTULO XIV *Algazel*

- §1 vida de Algazel en su contexto
- §2 líneas principales del pensamiento de Algazel
- §3 un examen de *El salvador del error*
- §4 *Carta al discípulo* y *Las maravillas del corazón*
- §5 el criterio de verdad
- §6 Las concepciones
 - 1 el hombre carece de verdadera agencia sobre las cosas
 - 2 la verdad es una
 - 3 la ciencia está acabada
 - 4 la verdad está vinculada al corazón
- §7 conclusiones
- §8 llenar la vida de Dios
- §9 objeciones y respuestas

CAPÍTULO XV *ibn Taymīya*

- §1 generalidades sobre el mundo islámico hacia el 1300
- §2 la amenaza cristiana: Al -Ándalus y las Cruzadas

- §3 los mongoles caen sobre el islam
- §4 contexto y líneas generales del pensamiento ibn Taymīya
- §5 la crítica a la lógica
- §6 la ética
- §7 conclusiones

SECCIÓN SEGUNDA: HISTORIA DE LAS CONCEPCIONES

CAPÍTULO XVI *Averroes y Abubacer*

- §1 introducción
- §2 definición y defensa de la actividad filosófica
- §3 la razón en el islam vista por algunos historiadores
- §4 el conocimiento acabado
- §5 Abubacer (Abentofail)

CAPÍTULO XVII *Alfarabi*

- §1 introducción
- §2 conocimiento y salvación
- §3 filosofía y religión: desarrollo histórico
- §4 las concepciones

CAPÍTULO XVIII *Neoplatonismo y Tardoantigüedad*

- §1 introducción
- §2 espacio y tiempo de la Tardoantigüedad
- §3 la imagen del mundo tardoantigua
- §4 introducción a las causas de la evolución
- §5 la promesa de la salvación
- §6 la impotencia humana
- §7 comunidad, ley, salvación
- §8 cuerpo, materia y vida terrena
- §9 dos vías para una verdad
- §10 selección natural y concepciones en la Tardoantigüedad
- §11 el enemigo era escepticismo

PARTE TERCERA: CONCEPCIONES Y EVOLUCIÓN DE LA ACTIVIDAD INTELECTUAL

CAPÍTULO XIX *imágenes del mundo y concepciones*

- §1 relación de las conclusiones
- §2 conclusiones (1): el Medioevo
- §3 conclusiones (2): el islam y la Tardoantigüedad
- §4 conclusiones (3): continuidad *versus* decadencia en el pensamiento islámico
- §5 conclusiones (4): la condena de la filosofía terapéutica
- §6 conclusiones (5): Séneca y la evolución convergente
- §7 definición de actividad filosófica
- §8 limitaciones de la investigación

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ASHF	<i>Anales del Seminario de Historia de la Filosofía</i>
AS&Ph	<i>Arabic Sciences and Philosophy</i>
EHAS	<i>Encyclopedia of the History of Arabic Science</i>
HCIR	<i>Historia de las creencias y las ideas religiosas</i>
P&P	<i>Past & Present</i>
SI	<i>Studia Islamica</i>

NOTA SOBRE LAS TRANSCRIPCIONES

Trasliteraciones del árabe: con respecto a las transcripciones del árabe, me he decantado finalmente por el sistema «internacional» usado por la revista *Al-Qanṭara*, usado también por Carlos A. Segovia en sus traducciones de Avicena y al-Ašʿarī

Consonantes:

Árabe	Español	Árabe	Español	Árabe	Español
ء	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	š	ل	l
ث	ṭ	ص	ṣ	م	m
ج	ǧ	ض	ḍ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	w
خ	j	ظ	ẓ	ه	h
د	d	ع	ʿ (‘)	ي	y
ذ	ḏ	غ	ǧ (g)		
ر	r	ف	f		

Vocales:

Largas		Breves	
ا	ā	اَ	a
و	ū	وُ	u
ي	ī	يِ	i

Los diptongos árabes se transcribirán como: *ay, aww, īy, uww*. La *hamza* inicial (ء) no se transcribe, y la *tā' marbūṭa* (ة) queda como *-a* en estado absoluto y como *-at* en estado constructo. El artículo definido quedará como *al-*, salvo en letras solares, en cuyo caso se pondrá la consonante duplicada de turno. El *alif maqṣūra* (ى) quedará como *ā*.

Algunos nombres como *Alfarabi* o *Alhacen*, se han dejado en su forma latina medieval por ser más reconocibles dentro del ámbito de la historiografía, el resto de nombres, incluyendo a veces nombres de lugares, sí se transcribirán (como al-Ašʿarī o ibn Taymīya).

Ciertos nombres se han cogido directamente del turco, que usa un alfabeto latino: me he decantado por *Mevlana* y *Selçuk* (pronunciado Selchuk) en lugar de sus versiones árabes. El adjetivo de Selçuk se ha adaptado desde el turco (selchuquí), no desde el árabe. El nombre de

Chenguis Jaan se ha transcrito del original mongol en lugar del tradicional pero totalmente erróneo *Gengis Kan*, que no dejaba de ser un *copia y pega* de la transliteración inglesa. El resultado en español ha sido leer Jenjiskán, aceptado en nuestros libros de historia sin que se molestase académico alguno en mirar los sonidos originales del mongol, donde se escribe Чингис хаан. Siguiendo la línea de esta transliteración escribo *Iljanato* para referirme a la institución política fundada por los mongoles en Oriente Medio.

Una última nota de estilo: aunque la RAE no diferencia entre islam en cuanto religión y en cuanto cultura, dicha distinción se realizará aquí. Con *islam* (*i* minúscula) queremos decir religión, con *Islam* (*i* mayúscula), queremos designar el espacio cultural islámico (donde coexistían lo judío, lo musulmán y lo cristiano).

Una segunda última nota de estilo: muchos de los textos citados contienen transliteraciones que no son las que usado yo. He preferido dejar las transliteraciones en las citas según el juicio del autor de la cita, aunque eso pueda causar alguna confusión, prefiero ésto a cambiar yo la letra de un texto que no es mío.

NOTA SOBRE EL ESTILO, LA CAPITULACIÓN Y LAS CITAS

Este trabajo está dividido en tres partes que se corresponderían, vagamente, con los actos de una obra de teatro. La primera parte presenta el tono, el argumento y marca la línea de investigación metodológicamente. La segunda parte contiene en esencia la acción de la obra en el sentido dramático: cumple aquello que se promete en la primera parte y deja la puerta abierta para la tercera parte, que sería el clímax. Igual que el acto se divide en secuencias, cada parte queda dividida en secciones que contienen una unidad de acción y tema. Cada sección, a su vez, se divide en capítulos, que vendrían a ser las escenas.

La numeración de los capítulos no se interrumpe en toda la obra, de modo que no haya que pensar en qué parte o sección se encuentra tal o cual cosa: solo hay *un* capítulo XVIII. El tipo de numeración analítico "1, 1.1, 1.1.1, 1.1.2/ 2, 2.1, 2.1.1" etc., rompe a mi juicio la naturalidad y la elegancia del texto: he preferido usar el estilo de un ensayo. Escribiendo la presente tesis doctoral he tenido dos criterios muy presentes: el contenido académico (que conlleva la observación minuciosa de unos rituales), y por otro lado la calidad literaria, esto es, que la lectura del texto sea placentera y produzca alguna reacción en el lector. Leer a David Hume, John Locke o Baltasar Gracián no solo es leer buena filosofía, es leer también buena literatura. Ortega y Gasset no solamente fue un filósofo, fue un escritor, un ensayista. Lo que se ha hecho en esta tesis doctoral es, en realidad, seguir un modelo de ese tipo en lugar de hacer algo, quizás, más ortodoxo o impersonal, queriendo ofrecer en cuanto libro, una buena y entretenida lectura. Esto no es más que decir que bebo al final de mis referentes intelectuales y literarios.

Las citas se llevan a cabo según el sistema Chicago (autor, año: página), con la referencia bibliográfica completa al final. Los libros clásicos se citarán, en cambio, con métodos más tradicionales, como Platón: *República* 590b, Aristóteles: *Metafísica* lib. III, cap. 2, Salustio: *De Catilinae Coniuratione* cap. 41, Cor 2: 34 (Corán azora 2, aleya 34), Mateo 2: 3 (Evangelio según San Mateo, capítulo 2, versículo 3) método que creemos más conveniente en estos casos debido a que se trata de obras universalmente traducidas que tienen numerosas ediciones, y sería dificultar innecesariamente el contraste de las fuentes el citar según el número de página de mi edición particular. El sistema de *idem* e *ibid* se usa solamente con estas obras para no tener que repetir el nombre completo de las mismas.

PARTE PRIMERA

INTRODUCCIÓN

Capítulos I-XII

Dónde es explicado esto:

Cuál sea la pregunta que pretenda responder la presente investigación, con qué medios haya de ser respondida, cuáles son las conclusiones de la misma.

Está divisa en cuatro secciones, de las cuales la primera está dedicada a plantear el problema que vamos a tratar; en la segunda expondremos los autores que ha influido metodológicamente en la forma que tenemos de abordar las preguntas, y en la tercera exponemos en claro el aparato metodológico sumando todo lo anterior y ofrecemos el estudio de un caso para probar la efectividad del método.

SECCIÓN I
LA PREGUNTA QUE SE PLANTEA
Capítulos I-III

Cómo sea decoroso definir en una investigación de la presente grey qué sea lo investigado, el debate, si lo hubiese, en torno al objeto, quienes sean sus representantes más importantes de haberlos, y en fin, dejar asentadas las ideas que han motivado la investigación y que le han concedido su forma; nos dedicamos en esta sección a exponer la finalidad de la tesis, qué pretenda aportar al campo, los problemas que tratamos y las consecuencias que tiene nuestra investigación en los mismos, así como las diferentes posturas que hay en el presente en torno a estos mismos problemas, proponiéndonos aclarar en qué se diferencia esta investigación de las demás.

CAPÍTULO I

qué esperar y qué no esperar de esta investigación

§1 objetivos de la tesis doctoral

Este trabajo apunta a varios objetivos que podríamos agrupar en tres focos: historiológicos, historiográficos y metodológicos. El detonante de la discusión de esta tesis, en sí, es el debate sobre la ruptura o la continuidad de la actividad filosófica y científica en el mundo islámico tras Algazel, pero no me parece sino la ocasión para hablar de temas más profundos. En orden de importancia las preocupaciones historiográficas no me parecen tan serias como las historiológicas, por decirlo así. Al fin y al cabo, nuestra narración de la historia está sujeta a tantos avatares que aferrarse a una narrativa o modelo es descabellado: un nuevo documento o unas ruinas pueden alterar nuestra comprensión de los hechos y cambiar dicha narrativa (historiografía). Me preocupa mucho más el problema de construir modelos explicativos (historiología) aplicables a la historia y que nos permitan no solo explicar, sino retrodecir y predecir hechos, aspiración un tanto megalómana e imposible de lograr, pero que no querría abandonar de ninguna manera, aunque permanezca de forma vaga en el horizonte, porque al final, el conocimiento humano es el conocimiento de las causas. Igual que un astrónomo no puede contentarse con unas tablas astronómicas, tampoco podríamos aquí contentarnos con simplemente saber lo que aconteció, sino que debemos, en la medida que podamos, producir modelos que nos permitan una comprensión ulterior de los hechos.

Dicho esto me gustaría esclarecer ahora cuales son los objetivos específicos de la tesis y en qué categoría se inscriben. En primer lugar me gustaría proponer un método (que vamos a usar aquí ampliamente) para analizar los cambios que se dan en una cultura a partir de cualquiera de sus manifestaciones posibles. Dicho modelo consiste en deducir a partir de cualquier forma de representación dada su *imagen del mundo*, que definimos aquí como un conjunto de concepciones o asunciones cohesionadas que funcionan juntas (abajo cap. IX). Vamos a ver este método en acción a lo largo del trabajo y es redundante detenernos más aquí en esto. El método tiene múltiples ventajas y es interesante tanto a nivel histórico como al nivel psicológico o epistemológico. La aplicación de este método nos va a llevar a unos modelos que explican ciertos hechos y que entran ya en la sección historiográfica de los objetivos, que podríamos resumir en tres: eliminar el concepto de Edad Media, proponer un modelo alternativo al tradicional para explicar los orígenes del islam y aportar algo tangible al debate sobre la decadencia del pensamiento en el islam ofreciendo algunos modelos que explican los hechos. Por último, cuando todas estas cosas estén realizadas, podremos hablar de cumplir los objetivos historiológicos, porque de todo lo anterior se desprendería que podemos conocer la historia mediante causas como cualquier otro fenómeno natural y por tanto ser

capaces de esperar resultados semejantes cuando se dan condiciones semejantes.

§2 plan general de la tesis doctoral

Si la actividad científica es nuestro intento, mediante mecanismos racionales, de responder a las preguntas que nos hacemos acerca del mundo que nos rodea, entonces la pregunta es lo que de hecho determina toda la dirección de la investigación. El problema es que las preguntas, el modo que se tiene de formularlas, ya están apuntando a una respuesta concreta. Aristóteles se preguntaba por qué una piedra lanzada al aire continuaba moviéndose, mientras que Descartes se preguntaba por qué la piedra se paraba y no continuaba *ad infinitum* una vez lanzada al aire. Este ejemplo de manual sirve muy bien para ilustrar lo que decimos: nuestras preguntas no son objetivas, ya presuponen un modelo o una imagen mental desde la cual hablamos. Cuando formulamos la pregunta, entonces, ya apuntamos a un tipo de respuesta: Aristóteles pudo responder muy adecuadamente a sus preguntas, y lo mismo hizo Descartes. Qué pregunta es la adecuada al hecho objetivo es difícil de determinar. Podríamos decir, en todo caso, que respondiendo la pregunta tal y como la planteó Descartes nos ha llevado a tal o cual nivel de comprensión de nuestra realidad que es, a efectos prácticos, más profunda o exacta que la de Aristóteles, pero ninguna de las dos preguntas es más legítima que la otra. Nuestro control sobre las cosas que nos rodean, nuestro nivel de vida, la exactitud de nuestro conocimiento es mayor, eso es objetivo. Decir que aquello sea mejor que lo otro no lo es. Con esto quiero ilustrar el siguiente principio: la ciencia se desarrollará según lo que queramos de ella, y debemos medir su éxito o su fracaso en función de lo que le pedimos, no en función de una vara de medir universal. La ciencia tal y como la conocemos hoy día es producto de la llamada revolución científica, que fue el producto de su tiempo y fruto de unas condiciones concretas.

La historiografía europea ha tomado ese particular desarrollo de su historia como si fuera el único desarrollo posible, y ha juzgado no sin cierto desdén a las culturas que no han alcanzado por sus propios medios ese mismo nivel de desarrollo. En el caso del mundo islámico, el vecino por naturaleza, se ha considerado tradicionalmente que entró en un periodo de decadencia, midiendo los logros de su actividad científica en su siglo de oro con aquellos de los años posteriores al 1200 aproximadamente. Se genera entonces un debate de juicios de valor, donde lo que se discute no sea la historia de la ciencia, sino la ciencia *versus* la religión, o Europa y sus valores *versus* el mundo islámico y sus valores (Brentjes, 2012: 130-131). Semejantes debates están fuera, de hecho, de la labor intelectual de un historiador en cuanto que son juicios de valor, y no una explicación ni un modelo de hechos objetivos. El presente trabajo, eso sí, se inició como un trabajo del tipo mencionado por Brentjes: en un principio yo mismo daba por obvio el concepto de decadencia. El

examen de los textos, en cambio, me dio una impresión totalmente diferente.

El primer paso para estudiar esta problemática fue uno muy evidente: estudiar a los críticos fundamentales de la actividad científica y filosófica, los culpables de todo según las narrativas tradicionales. Como sabrá cualquier persona que haya tenido acceso a los manuales generales de historia de la filosofía o historia de la ciencia, es un lugar común hablar de la decadencia del mundo islámico a partir del siglo XII o XIII, y sabrá también qué papel tan importante juegue una figura como Algazel en dicha narrativa. Como estudiante que ha sido educado en dicha narrativa de la decadencia, empecé por el lugar más obvio: el mencionado Algazel, así como su maestro intelectual al que tanto debía: al-Aš'arī. Hay dos capítulos dedicados a cada uno de ellos y sus argumentaciones contra cierto tipo de actividades intelectuales. No fue, empero, hasta que estudié el marco conceptual del árabe como lengua y, después, las tesis de los grandes defensores de la filosofía como actividad (Alfarabi, Abubacer y Averroes entre otros), que me di cuenta de que las mismas concepciones estaban presentes en unos y otros. Hay una idéntica comprensión de la actividad filosófica tanto en los defensores de la filosofía como en sus más violentos detractores. Esto fue lo que me llamó la atención, ¿cómo era posible que unos y otros compartieran el mismo marco conceptual cuando llegaban a conclusiones tan diferentes? Aquí me pareció encontrar material para escribir una tesis, más cuando no he encontrado en ningún manual ni en ningún artículo nada parecido a la presente investigación salvo contadas excepciones, que examinaremos en los siguientes capítulos de la introducción.

Intentando examinar el origen histórico de esta manera de concebir la ciencia y la actividad intelectual, que podía entender uno ligada al islam como religión, llegué a la conclusión de que no eran los musulmanes, o el Corán, los que compartían esta visión de la filosofía o la ciencia: estas concepciones se generaron mucho antes de que el islam apareciese y estuvieron presentes también en Europa durante muchos siglos. El marco conceptual me pareció muy diferente y anterior a la tradición religiosa. El debate, como ya dijéramos con Brentjes, no es ciencia versus religión, sino ciencia versus concepciones.

La razón por la que he expuesto el modo en que se desarrolló esta tesis de una manera tan personal, siendo consciente de que no es lícito ni oportuno en un trabajo de naturaleza académica, es que tengo que justificar el método y el procedimiento de esta tesis, que es posiblemente causa al mismo tiempo de sus debilidades. La única manera racional de proceder con esta investigación es el método comparativo, esto es, coger varios textos de diferentes autores (en tiempos y espacios determinados) y estudiar el marco conceptual que subyace en ellos. He oído mil veces, de boca de muchos doctores, de profesores, investigadores de diverso rango, catedráticos, doctorandos y de mis propios directores, que debía centrar mi tesis en un solo autor y profundizar en lugar de tratar de

hacer algo tan disperso. Es ahora, cuando ya he explicado cómo se desarrolló la tesis, que puedo explicar con claridad por qué no puedo hacer eso que tanto me han pedido todos: profundizar en un autor. Si hubiese escogido un autor jamás me habría dado cuenta de cómo las concepciones se comparten, como un lugar común, entre diferentes autores. Fue leyendo a Algazel y Averroes, Filón de Alejandría y Jámblico, que me di cuenta del problema al que me estaba enfrentando. Seleccionar un autor supondría haber hecho otra tesis más acerca de un autor concreto. Esto, claro, implica un nivel de dispersión en la investigación que puede suponer algunas miradas de desaprobación que son comprensibles. Pero en defensa del presente trabajo tengo que decir que esta dispersión no ha supuesto falta de profundidad, sino más bien una búsqueda de profundidad en otras direcciones. Podríamos decir que en lugar de profundizar en un autor he profundizado en unas pocas palabras (conocimiento, verdad, sabiduría...). En este sentido el presente trabajo está, de hecho, muy bien centrado: he escogido un número limitado de textos y autores y he salido a la caza de conceptos muy concretos que tenido que buscar como agujas en un pajar. Podríamos decir entonces que la dispersión del trabajo es meramente aparente. La única manera de abordar esto era coger fragmentos diferentes de textos que hablasen del mismo tema y hacer una comparación. La presente investigación, naturalmente, ofrece una apariencia de dispersión que puede molestar en primera instancia, pero solo en cuanto a autores: a poco que el lector avance en las páginas que vienen se dará cuenta de que hay una unidad temática clara.

Esta investigación presenta la misma estructura, como se habrá visto en el índice, que tuvo mi propio proceso de investigación, razón por la que decidí también contar la historia de esta tesis. Me he querido alejar de una mera exposición cronológica de los autores y de los textos por cuestiones dramáticas y epistemológicas: juzgué que sería demasiado típico y aburrido hacer una lista de los autores y sus textos, con sus respectivos análisis. El texto pretende, por así decirlo, guardar el suspense al tiempo que mantiene su rigor académico. Esta decisión está además justificada por una cuestión del propio tema: el origen de las concepciones que investigamos se pierde en la niebla de los tiempos, el rastro, por así decir, se va diluyendo, y me parecía que dejar esos últimos rastros como los capítulos finales era más lógico. La tesis es, por así decirlo, un viaje al pasado. El *clímax* de la obra debe estar situado siempre al final, en este caso, que las concepciones de los autores que condenaban la ciencia son las mismas que las de sus defensores, que son a su vez las mismas que las de los filósofos de la Antigüedad tardía: este es el orden en que se exponen los contenidos en la presente investigación.

La presente problemática (ausencia de revolución científica, presunto estancamiento de la actividad científica y filosófica a partir del siglo XIV en el mundo islámico) toca uno de los puntos fundamentales de la historiografía en cuanto a ciencia y filosofía: la narrativa tradicional de la

decadencia, que ha sido muy cuestionada (y con razón). La presente investigación partió de la narrativa de la decadencia y en su estado embrionario era de hecho una explicación de la decadencia. Esto es: la idea de estudiar las concepciones de conocimiento, sabiduría y verdad surgieron como la clave de interpretación que permitiría explicar el verdadero origen de la decadencia. Ese, al menos, fue el plan original de esta obra. A medida que la obra fue enriqueciéndose con las diferentes aportaciones y lecturas, el proyecto ha ido matizándose: la narrativa de la decadencia se ha abandonado en el presente trabajo, no así el espíritu original, a saber, la idea de que haya algo que suceda en Oriente Medio que sea la causa de otros muchos fenómenos, entre ellos, la ausencia de la revolución científica o la evolución de las ciencias y la filosofía en una determinada dirección. Lo que empecé a buscar era, como decíamos al principio del capítulo, aquellas cosas que configuraban *el modo de hacerse preguntas*, que es precisamente lo que determina la investigación científica: los científicos en el mundo islámico (independientemente de su raza o su religión) se preguntaron ciertas cosas y las respondieron, aquí planteamos *¿por qué esas preguntas y no otras?* Ese algo que configura la forma de hacerse preguntas es simplemente una determinada manera de entender el conocimiento y la verdad que es producto de la evolución de las ideas en Oriente Medio y el Mediterráneo desde las conquistas de Alejandro Magno, momento en que lo griego, lo semita, lo egipcio y lo persa entran en una fusión constante y muy fructífera.

Se hace esencial entonces que entendamos por un lado cuál es la narrativa tradicional acerca de esa decadencia y por otro lado cuál es la crítica moderna hacia dicha narrativa, en la medida en que la presente investigación bebe de las dos cosas y critica las dos cosas. Todo esto lo haremos en este mismo capítulo antes de dar comienzo a nuestro trabajo propiamente dicho, como signo de que la problemática de ambas corrientes historiográficas es algo ajeno a nuestro propio camino, aunque debamos conocerla antes de dar nuestros primeros pasos.

§3 la historiografía tradicional y la decadencia del mundo islámico

¿Cuál ha sido entonces la narrativa tradicional? A modo de resumen podríamos decir que Algazel, en un golpe mortal, destruye toda posibilidad del pensamiento, que su crítica a la filosofía tiene tal efecto que deja mudos a los musulmanes, que entran en una fase de languidez intelectual. Esta visión de la historia es producto de una ilusión óptica: Europa dejó de traducir del árabe en el mismo momento en que se le atribuye la decadencia, esto es, los historiadores, al ver que no había nada traducido posterior a Averroes, pensaron simplemente que no había habido nada después del autor cordobés. Veamos algunos ejemplos de esta narrativa en acción:

La fálafa o filosofía islámica, sobre todo en manos de sus dos máximos representantes, al-Farabi o Avicena, era una síntesis aristotélico-neoplatónica, que incluía alguna versión del emanantismo, es decir, de la doctrina que todo procede por emanación de Dios o el Uno a través de una serie descendiente de intelectos y esferas celestes. Estaba más alejada de la filosofía griega de lo que sus propios practicantes pretendían. De todos modos, y durante unos pocos siglos de esplendor (del IX al XII), la fálafa representó el desarrollo intelectual más brillante y creativo producido en el mundo islámico en toda su historia. La crítica acerba de al-Gazali acabó con la filosofía en el Próximo Oriente, cerró la puerta al razonamiento independiente (*iytihad*) en la teología, sumiéndola en el conformismo y el dogmatismo literalista, y contribuyó a que el pensamiento islámico quedase como congelado y estéril durante varios siglos. (Mosterín, 2012: 193)

En la parte occidental del mundo islámico la vigorosa reacción teológica antifilosófica prácticamente aniquiló la filosofía a partir del siglo XIII. Al-Ghazzâlî (1058-1111), uno de los más grandes teólogos del islam sunní, tuvo una contribución decisiva en este declive de la fálafa con su ataque sistemático contra los filósofos en su obra *Tahâfut al-falâsifa* («La inconsistencia de los filósofos»). Aunque esta obra fue refutada por Averroes, que escribió *Tahâfut at-tahâfut* («La inconsistencia de la inconsistencia»), al-Gazzâlî quedó para la posteridad como el gran teólogo del sunnismo, mientras que Averroes fue olvidado en el mundo islámico y sólo influyó en el pensamiento de Europa occidental. Desde entonces el declive de la filosofía fue total, al menos en la parte árabe del mundo islámico, donde hasta la palabra *faýlasûf* se convirtió en un sinónimo de librepensador hereje. (Durán Velasco, 2012: 208)

Según numerosos investigadores, Algazel fracasó en sus intentos de «revitalizar» el pensamiento religioso del islam. «A pesar de que fue un pensador brillante, su aportación no logró evitar el anquilosamiento que, dos o tres siglos más tarde, daría por resultado la fijación del pensamiento religioso musulmán» (*HCIR* §278)

Esta narrativa, como vemos, se repite una y otra vez con los mismos elementos: Algazel destruye con su crítica el pensamiento filosófico él solo, y no solo eso, sino que además contribuyó a fijar el dogma de manera definitiva, causando con ello su mismo estancamiento. Estas ideas se popularizaron gracias a E. Renan en su obra *Averroes y el Averroismo* (1852), quien a su vez bebía del historiador A. Schmölder (Sing, 2017: 48). El primer crítico de esta narrativa, al menos hasta donde alcanzo a conocer, fue Henry Corbin, de quien hablaremos en un capítulo específico debido a las particularidades de su obra, que tiene una agenda política, filosófica y religiosa. Me quiero detener ahora sin embargo en las críticas más contemporáneas a esta concepción tradicional de la historia de la filosofía, en primer lugar porque conviene carear siempre unos modelos con sus contrarios cuando tratamos de encontrar el modelo explicativo más adecuado a los hechos. En segundo lugar porque no podemos continuar este trabajo si no integramos las críticas al modelo tradicional a la hora de exponer los argumentos, cosa que haría la presente investigación vulnerable.

En primer lugar conviene aclarar que el concepto de decadencia o estancamiento aplicado a la cultura islámica trasciende el fenómeno filosófico o científico. La destrucción en 1258 de Bagdad, la que había sido hasta entonces la gran capital del califato, causó una profunda conmoción en la conciencia de los historiadores musulmanes posteriores. El islam, sin duda pervivió, pero no aquella gran dorada y casi sagrada institución del califato, del mismo modo que aquella ciudad, Bagdad, ya no volvería a ocupar ese lugar de epicentro de la cultura. Las instituciones políticas que vendrían serían ya de corte turco-mongol: mamelucos, otomanos, safávidas... Las ciencias continuaron, como veremos en el próximo capítulo, y de hecho los modelos astronómicos llegaron a sus máximos niveles de precisión en esta época llamada de “decadencia”. Pero el mero hecho de que la ciudad hubiese sido saqueada y se hubiese perdido la gloria del califato afectó negativamente la mentalidad de los musulmanes: lo interpretaron como un castigo de Dios por no haberse portado de acuerdo a la rectitud que se esperaba de ellos (Dziekan, 2017: 93), se veían inferiores a aquella comunidad mítica primitiva del profeta (Ibn Taymīya será uno de estos reformistas que quiera volver a la comunidad originaria, encontrando en ellos su constante fuente de inspiración, abajo cap. XV).

En segundo lugar conviene cuestionarse si, cuando los historiadores occidentales han tildado de decadente el periodo que va desde 1258 en adelante, han seguido realmente categorías puramente objetivas, o si por el contrario han comparado el desarrollo cultural islámico con el occidental como si el occidental fuese la vara de medir (Dziekan, 2017: 104). Si en lugar a este tipo de comparaciones nos decantamos por pensar como lo haga Lindberg, creo que estaremos más cerca de resolver los problemas que se nos plantean:

Los estudiosos antiguos y medievales [...] no se propusieron resolver los problemas científicos de los siglos XVI y XVII. Se preocuparon por sus propios problemas, a saber, la necesidad de comprender el mundo en que *ellos* vivían, dentro de los límites de un marco conceptual heredado que definía importantes preguntas y sugería útiles modos de responderlas. Para la Edad Media tardía, este marco conceptual era un rico compuesto de pensamiento aristotélico, platónico y cristiano, adoptado por los estudiosos medievales a causa de su poder explicativo. Y en la medida en que respondía a las preguntas que ellos se planteaban, o prometía futuros éxitos, no tenían absolutamente ninguna razón para abandonarlo. Su objetivo no era anticipar futuras visiones del mundo, sino explorar, articular, emplear y criticar el suyo propio. Y su competencia como filósofos naturales debe juzgarse de acuerdo con ello. En resumen, debemos perdonar a los estudiosos medievales por ser medievales y dejar de castigarlos por no ser modernos. Si tenemos suerte, las futuras generaciones nos harán un favor similar. (Lindberg, 2002: 456)

Lo mismo podríamos decir de la ciencia islámica o de la cultura islámica: los poetas, filósofos, teólogos, médicos y comerciantes se ocuparían de sus propios problemas con las

herramientas disponibles, haciendo, como cada uno de nosotros, lo mejor que puede con el material que tiene. Cuando los científicos se hicieron preguntas diferentes, cuando su marco conceptual caducó, se abrió un horizonte nuevo que requería herramientas diferentes, y podemos muy bien llamar a ese cambio *revolución científica*. Pero ese no es, ni tiene por qué ser, el destino universal de todas las culturas, ni mucho menos ser el modelo a seguir, el modelo a partir del cual juzgar todos los demás esfuerzos. Nos queda aún por rescatar otra cosa de este texto de Lindberg: «Se preocuparon por sus propios problemas, a saber, la necesidad de comprender *el mundo en que ellos vivían*, dentro de los límites de un marco conceptual heredado que definía importantes preguntas y sugería útiles modos de responderlas». Esto es clave, porque es precisamente de lo que quiere ir este trabajo, entender el marco conceptual que determinó el norte en el pensamiento islámico. La pregunta no es ¿por qué se produjo una decadencia?, o ¿hubo decadencia?, sino más bien ¿cuál era el marco conceptual en el que se desarrolló el pensamiento islámico?, ¿cuáles eran sus elementos fundamentales?, ¿de qué modo afectaron el desarrollo intelectual?

Los propios musulmanes del periodo colonial y postcolonial asumieron las categorías de decadencia o declive a la hora de entender su propia historia, como ya lamentaba Edward Said (Sing, 2017: 55). Árabes y musulmanes tuvieron que asimilar esas categorías a la hora de contestar la propia visión de oriente que tenían los europeos, entendiendo su propia cultura por contraste con la cultura europea entonces dominante (Sing, 2017: 58).

§3 conclusión: criterios y objetivos de la tesis doctoral

El concepto “decadencia”, o el uso mismo del término, debe ser inmediatamente rechazado si queremos seguir realizando una investigación de este tipo, y en su lugar tenemos que pensar desde una postura más cercana a aquella de Lindberg: si hay que juzgar, que sea por los propios cánones que la cultura misma genera para sí. No hay una forma ideal y perfecta de desarrollo según la cuál deban medirse todas las culturas. En este sentido nosotros vamos a analizar una serie de fenómenos históricos y vamos a tratar de darles una explicación, sin tomar una cultura como marco de referencia absoluto, sino tratando de averiguar qué era o cómo funcionaba ese marco conceptual que dirigía la investigación. El método comparativo (que usamos abundantemente) está justificado no como vara de medir en favor de una u otra cultura, sino como nuestra única herramienta para estudiar las relaciones causales entre unos fenómenos y otros en la medida en que, como se hace obvio, ni podemos hacer experimentos para seguir procesos históricos ni tampoco podemos viajar en el tiempo. Comparar todas las variables posibles entre las culturas y sus desarrollos en la historia es la única herramienta que tenemos para alcanzar cierto grado de comprensión causa-efecto en este tipo de fenómenos.

Nuestra investigación, consecuentemente, empieza en los capítulos siguientes de esta primera parte introductoria con la descripción de un método para percibir ese marco conceptual, que no resulta tan obvio como parece a simple vista, al menos no siempre. También, en la medida en que hablamos principalmente de cultura islámica y de autores que fueron musulmanes, nos vemos obligados antes de entrar en los autores cuyos textos analizamos a estudiar el Corán, al menos parcialmente. Este texto es capital no sólo por su omnipresencia, sino porque sentó un marco conceptual en algunas ideas clave que nos interesan, como los conceptos de “verdad”, “conocimiento” y “sabiduría”. Hemos procurado no acudir nunca a interpretaciones del texto coránico por los siguientes motivos: en primer lugar porque un texto debería ser explicado e inteligido según él mismo, y no por otro texto, algo que proviene de mi formación como filósofo y mi contacto con Spinoza, quien en su *Tratado Teológico-Político* (Prefacio, §II) dice que se aproximó a las Santas Escrituras con toda objetividad: «... A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad». Esta es, en orden de importancia, la primera directriz de la presente investigación, que si ha de ser juzgada por algo es por su adecuación a este criterio. Este trabajo será un éxito en la medida que logre efectivamente leer el texto desnudo y no extraer nada de él que no esté contenido en él, del mismo modo que lo contrario será un fracaso. Y esto se aplica tanto al capítulo sobre el *Corán* como a todos los capítulos donde se hace análisis textual de los pensadores musulmanes, aunque en lo que respecta a los textos coránicos esta tarea era más difícil que en los otros, en la medida en que el *Corán* es un texto más oscuro, y rodeado además de tantas interpretaciones y prejuicios que acercarse a él de manera objetiva resulta complicado. La dificultad no nos ha impedido acercarnos a él en las mismas condiciones de *sinceridad y libertad*, y creo que conviene repetir la palabra *libertad*. Toda la narrativa de explicación de los textos coránicos tradicional (interna), toda la narrativa acerca de su origen y destino, toda explicación o interpretación ha sido rigurosa y sistemáticamente abandonada por una cuestión de principio: el Corán ha de leerse por sí mismo, como cualquier otro texto.

Si hay algún otro criterio por el que este trabajo haya de ser juzgado, es por su aplicación del método científico, y esto especialmente en el siguiente punto: las cosas de este mundo han de ser explicadas por ellas mismas sin acudir a principios sobrenaturales, cuya existencia o inexistencia es en absoluto relevante al caso. La ciencia se hace ciencia cuando deja de acudir a fuerzas ignotas y cuya presencia o actividad no es patente, lo que, en el caso de los historiadores, significa que no podemos acudir a narrativas que se apoyen en fuerzas divinas para explicar un texto que es tan físico y humano como otro cualquiera. Las leyendas del profeta Mahoma tienen la misma validez histórica que los hechos del Rey Arturo o las aventuras de Odiseo por el Mediterráneo. Dios es una

fuerza ininteligible, y no lo vemos aparecer en los libros de historia afortunadamente, pero integrar toda una serie de narrativas en su forma secular es seguir participando de una narrativa de la que se tienen que aportar más pruebas para hacerla creíble. Da igual que un libro de historia diga que Dios reveló a Mahoma tal o cual cosa o que Mahoma inició sus andaduras en el año tal y cual, ambas son la misma narrativa, y la segunda es simplemente una secularización de la primera que deja tranquilos a los creyentes de la misma.

En términos de la periodización de la cultura islámica, especialmente en lo que respecta a su filosofía, la fecha tradicional de inicio del islam (con las revelaciones del profeta Mahoma) resulta por entero irrelevante a la hora de explicar el marco conceptual de la investigación filosófica islámica. Averroes, Algazel y Alfarabi se enfrentan a los mismos problemas que Filón de Alejandría, San Agustín o Jámblico, habitan su mismo mundo en términos de ideas y concepciones, y darán soluciones parecidas a los mismos problemas. Solo el uso de la lengua los separa, no las ideas o los problemas: ¿por qué hemos identificado la historia de la filosofía con la historia de las lenguas en que escribieron los filósofos? ¿Pertenece Filón de Alejandría a la filosofía clásica sólo porque escribe en griego? Lo que después será el mundo islámico (*islamicate world*) está empezando a desarrollarse filosóficamente con dos hechos fundamentales: el exilio judío en Babilonia y las conquistas de Alejandro Magno, que van a generar el helenismo, la difusión de ideas de un extremo a otro de lo que precisamente será ese mundo islámico. Y así vemos en las mismas Escrituras la influencia del pensamiento griego en libros como *Eclesiastés*, al que se opone el libro de *Sabiduría*, que pretende contrapesar esas influencias helenas que los más ortodoxos verían como dañinas. ¿No es igualmente el libro de los *Macabeos* una señal de los límites que algunos querían poner a ese cosmopolitismo helenístico? ¿No es Filón de Alejandría precisamente la figura hereda esas dos tradiciones (judía y helena) y trata de conciliarlas? ¿No será ese el problema de Alkindi y Alfarabi, como lo fue antes de Jámblico y Proclo?

Si entendemos el mundo islámico en el sentido de espacio de intercambio cultural, y no en sentido religioso, ¿no debería ser la muerte de Alejandro Magno la fecha clave en lugar de la fecha de la muerte del profeta? Es decir, los problemas que van a ser tratados en ese espacio que llamamos mundo islámico ¿acaso no surgen en esas fechas? ¿no es el uso de la lengua árabe lo único que diferencia a unos y otros? ¿no escribió Maimónides en árabe como Filón lo hizo en griego porque cada una era la lengua de ese mismo espacio de intercambio en momentos diferentes?

En conclusión podemos decir que la esencia de esta investigación sea la búsqueda de las concepciones que determinaron el modo de pensar, las preguntas y la dirección de la actividad intelectual en el mundo islámico.

CAPÍTULO II

comentarios a la idea de una decadencia en el mundo islámico

§1 la cuestión del patronazgo y la decadencia política

Una de las cuestiones fundamentales que tenemos que preguntarnos cuando hablamos de las artes y la ciencias en relación con el mundo que les rodea es *¿cómo se financian estas actividades?* Porque si un estado es el principal proveedor de patronazgo, la caída de un rey, una dinastía o un imperio pueden suponer un daño importante para la producción de las ciencias. La enemistad de un califa puede suponer la pérdida de un puesto de trabajo que permita labores científicas, como de hecho le sucedió a Averroes con al-Manṣūr, que tuvo que exiliarse. Puede por otro lado depender de una clase social, como la aristocracia o la burguesía (Aristóteles era un noble desocupado, como también lo fue Cicerón), que tenga los recursos suficientes como para mantener actividades de este tipo. Dada la naturaleza del conocimiento científico, parece que la fórmula más exitosa ha sido de la crear instituciones separadas que fuesen económicamente mantenidas con elementos estatales o privados, dado que la investigación requiere por lo general el contacto de una comunidad de investigadores, planificación de tareas y otras tantas cosas, razón por la cual el patronazgo estatal es tan necesario, si bien debe ser independiente del estado mismo. La iglesia, durante muchos siglos, contribuyó al conocimiento científico ofreciendo un espacio seguro y estable para la investigación en oposición a la cortes de las monarquías de Europa (Crombie, 1979a: 27). El hecho de que la universidad sea una institución estable en el tiempo e independiente del Estado (al menos en sus orígenes y en oposición a las madrasas, que son de hecho una institución del estado), hace pensar que las universidades fueran concebidas como instituciones que gozasen de una libertad que, como se vio con Étienne Tempier en las condenas de París (1277), solo se dio parcialmente.

El problema de depender del Estado es que el Estado, si carece de mecanismos democráticos (y aún con ellos) puede tener fortísimos intereses económicos y políticos que desvíen la investigación en una u otra dirección, o que directamente prohíban o persigan ciertas ideas o actividades. Esto lo sufrimos hoy de manera menos severa porque la democratización de nuestras instituciones y los derechos por los que la sociedad ha ido luchando han garantizado ciertos mínimos, pero por ejemplo, en términos de desarrollo, el mercado sigue siendo el gran motor de la investigación. Hemos sustituido la corte del rey o del califa por el capital, lo que tiene tantas ventajas como inconvenientes. En cualquier caso, sin democratización de las instituciones políticas tanto el Estado como el capital son patronos nefastos. Precisamente por ello tenemos que hablar con total honestidad del tipo de instituciones por las que el mundo islámico fuera gobernado, y ver cómo evolucionaron esas instituciones en el tiempo y cuál fue la naturaleza de las mismas.

Las instituciones del califato abbasí, como es de esperar en la época, carecían de cualquier signo de democratización, no solo por las persecuciones a varios de sus ciudadanos que profesaban ideas juzgadas como peligrosas (véase el cap. XIII), sino por el interés político de muchos de los logros intelectuales del mundo abbasí, de los cuales hablaremos. Podríamos decir, resumiendo, que la filosofía y la ciencia triunfaron en las cortes de al-Ma'mūn (786 – 833) y sus sucesores porque eran parte de un gran proyecto de centralización del estado al estilo de una monarquía ilustrada. Este interés dará lugar a una edad de oro de la ciencia en el mundo islámico cuyos límites son harto imprecisos, pero que tradicionalmente se han asociado a la figura de Algazel (c. 1057 – 1111), como hemos visto. Realmente, como señala Brentjes (Brentjes/ Morrison, 2010: 573-574) con la desintegración del centro y la formación de muchas periferias dentro de ese califato, ya fantasma a partir del gobierno de al-Mutawakkil (821 – 861), las ciencias florecen, y aún mucho después de Algazel. Al multiplicarse las cortes se multiplicaban también, efectivamente, las posibilidades del patronazgo. Pero ese constituía precisamente su límite: era bien la corte bien el interés individual (Michaëu, 1996: 985-1006). El dramático ejemplo del observatorio de Maraga viene muy bien al caso: estaba en ruinas en el 1350 (Morelon, 1996: 14) habiendo sido construido en 1263. Otros observatorios fueron construidos tras él, como el de Ulug Beg o el de Estambul, sin que ninguno durase demasiado (Morelon, 1996: 14). Las madrasas como instituciones estaban igualmente sujetas a la buena voluntad de las autoridades que las dotaban: eran instituciones creadas y mantenidas desde la élite gobernante y no creadas ni por los estudiantes ni por los profesores (por oposición, fueron los reyes de Francia e Inocencio III los que reaccionaron a la creciente conciencia de unidad por parte de estudiantes y profesores de París creando la universidad, Gilson, 2007: 381-382). Las instituciones, en realidad, continuaron viviendo como siempre lo hubieran hecho: ligadas al poder en la medida en que hacía algo por éste, y en general gozando de una naturaleza individual: los patrones apoyaban a una figura concreta, no a una disciplina; del mismo modo, los científicos servían a un patrón, no al Estado (Brentjes, 2008: 406, 410).

Este patronazgo, siempre cortesano, es fruto de los desarrollos económicos propios del mundo islámico, donde no se desarrolla una clase burguesa que compita con la nobleza hereditaria, ni tampoco se forman grandes fortunas ni bancos. Las clases sociales, como veremos (cap. XIII), se condensan en gobernadores y gobernados, con los ulemas (y luego los sufíes) en el centro como bisagra entre los dos mundos. Este último detalle es importante debido a la dinámica generada tras la formación de esta última clase: los ulemas son una institución bisagra porque por un lado limitan la actividad del gobierno, anulando cualquier poder legislativo del mismo, pero por otro facilitan la sumisión de las masas. Los califas los ven como un partido cuyo consentimiento necesitan para proceder con sus planes, y toman medidas para aplacar su ira. Son, de hecho, el único contrapeso

del opresor, razón por la cual muchos de ellos fuesen populares, como el propio ibn Ḥanbal o ibn Taymīya, dos literalistas. El literalismo era, en aquel universo, el único modo de limitar al califa, porque como decíamos, anulaba su poder legislativo y daba los ulemas el poder de interpretar la ley, algo que el califa necesitaba.

Pero aunque el pueblo recibiera siempre con buenos ojos la limitación de un poder que era absoluto, los ulemas justificaban la existencia de la institución misma y jamás se plantearon un modelo de gobierno alternativo. Puede que estimaran que tal o cual califa era malo, pero nunca protestaron contra el califato mismo, ni lo cuestionaron, entre otras cosas porque era la estructura del Estado la que les daba un lugar y les daba ese poder de decisión. Si entendemos que el movimiento de traducción era parte de un programa político centralizador y que la integración del helenismo y, más allá, la formación en la capital del califato de un cosmopolitismo eran de hecho parte de dicho programa, entendemos ese extraño marco de alianzas: los ulemas son queridos por el pueblo por limitar el poder califal, pero los filósofos (intelectuales en general) dependen de las cortes. Hay entonces una pugna muy sencilla de entender, porque el califa debe decidir: la autoridad de los ulemas les reconcilia con las mayorías, la de los filósofos les ganará su enemistad. El caso de Averroes deja claro cómo de fuerte podía llegar a ser esta animadversión. La implicación de estas cosas es que el debate no es, como dijéramos como Brentjes, religión *versus* ciencia, sino política.

El resultado de estas tensiones es uno muy obvio: los califas cederán ante los ulemas, la ciencia, para sobrevivir, tendrá que deshacerse del helenismo, y la filosofía política tal y como la concibió Alfarabi (con un potencial para cuestionar el *statu quo*) será cosa del pasado. Este detalle es importante, porque la libertad de un pueblo va siempre ligada a su capacidad de actuar y pensar modelos alternativos. Y aunque Alfarabi no había llegado él mismo a cuestionar el califato, sí convirtió el debate sobre el régimen político en algo racional que era susceptible de discusión en términos no-religiosos (véase más adelante cap. XVIII). Averroes, en su comentario a Platón, volverá a generar algo de especulación racional sobre el tema, pero esta manera de pensamiento político desaparecerá del Islam. Averroes no tiene continuación en el mundo islámico (Fakhry 1982: 275), tampoco tendrá discípulos ibn Jaldūn (González Ferrín 2018: 309-10) otro filósofo-historiador que podría haber fundado una tradición política racional, ni el gran historiador universal Rashīd ad-Dīn Ṭabīb (Barthold 1968: 46-7). El mero hecho de que ninguno de estos autores tuviera continuidad es ya de por sí un hecho notable: ¿Cómo es posible que no hubiese *nadie* a quién le interesara continuar la labor de estos autores? ¿A nadie le interesaba continuar con el proyecto de una historia universal como la que había llegado a escribir Rashīd ad-Dīn? ¿Nadie se interesó por la filosofía de Averroes? ¿Nadie quiso continuar la crítica epistemológica o la filosofía de la historia de ibn Jaldūn? M. Dziekan, uno de los investigadores que cuestiona el concepto de decadencia

usado para describir la cultura islámica postmedieval tiene que admitir que la filosofía como actividad tal y como fuese concebida por un Averroes por ejemplo, se pierde (Dziekan, 2019: 94).

El mundo donde florecieron las escuelas de Suhrawadī, ibn‘Arabī o Mevlana era un mundo donde la obra de los librepensadores fue totalmente despreciada: al-Ma‘arrī, poeta librepensador, no tuvo continuador; Omar Jayyam, otro librepensador, tampoco vio continuidad a sus ideas más atrevidas (escepticismo, hedonismo, materialismo). La fecha de muerte de ambos (al-Ma‘arrī en 1057, Jayyam en 1131) marcan nuevos puntos de inflexión: después de ellos nadie volverá a criticar la religión hasta los tiempos modernos, donde los árabes, ya en contacto con Europa tras la llegada de Napoleón, volverán a generar un librepensamiento y una filosofía totalmente laica, cobrando conciencia de ese pasado ignorado. El problema no fue la ciencia como una actividad en sí, sino el marco de ideas que podía acompañarla, algo que podía causar ateísmo y materialismo. Pero de nuevo, y esto no nos cansaremos de repetirlo, el asunto no es ciencia *versus* religión. El problema del infiel no era el ateísmo. Pensemos que *todas* las instituciones del Estado descansan en la creencia en dicho orden. La religión es el Estado y el Estado es la religión. Los problemas políticos se expresa religiosamente y viceversa. Un ateo no es un ateo: es un rebelde (Lewis, 1953).

Si todas las instituciones del Estado descansan en la idea de que Dios ha revelado un texto mediante un profeta, que éste ha formado una comunidad guiada por Dios mismo, y que la presente comunidad es una continuación de dicho ministerio profético, no creer en Dios o en el profeta (la famosa *šahāda* viene a redundar precisamente en estos puntos) supone una declaración de rebelión y desobediencia. Analizaremos más adelante (abajo cap. XII) el *Corán* y daremos cuenta de muchos de los detalles del texto coránico en lo que respecta al conocimiento y las leyes.

§2 deshaciéndonos del helenismo

Las ciencias continuaron progresando, pero lo hicieron en un compromiso: la crítica de Algazel afectaba a la *falsafa* (véase abajo cap. XIV), y la astronomía formaba parte de ese grupo de ciencias hasta que a partir del siglo XIV el divorcio fue completo y la astronomía como tal fue integrada en las ciencias tradicionales (Brentjes/ Morrison, 2010: 611-612). La enseñanza de la medicina, que implicaba un amplio conocimiento de filosofía, preservó su carácter helénico sin que se viese limitada su enseñanza allí donde se daba (Brentjes/ Morrison, 2010: 577; Brentjes 2017: 164). Pero aquí tenemos que preguntarnos, ¿era necesario realmente controlar el pensamiento aviceniano a esas alturas? ¿No había sido el pensamiento, pongamos de Avicena, completamente integrado en el pensamiento islámico mismo? Con estas preguntas no queremos sino afirmar que no hacía falta censurar el pensamiento filosófico en enseñanzas como la medicina porque para el siglo XIII ese pensamiento ya se había hecho tan *del régimen* como la astronomía.

Por esa misma época, en cambio, comienza el rechazo masivo a la medicina científica de la época, que había dado grandes frutos con Rhazes, Avicena o Abulcasis, para caer en lo que se conoce como la medicina profética, esto es, el uso de azoras del Corán, talismanes u otros como terapia curativa (Savage Smith 1996: 927-30, Llaveró 1986: 47-49). De hecho podemos ver, de la mano de los propios médicos de la época como ibn Ğulĝul, que con llegada de los turcos algo se acaba en la medicina del islam oriental:

En estos reinados no apareció ningún hombre notable que fuera conocido por su maestría y célebre por sus aportaciones científicas. El imperio ‘abbāsi se debilitó con la intromisión del poder de los daylamíes y de los turcos los cuales no se preocuparon por la ciencia: los sabios sólo aparecen en los Estados cuyos reyes buscan la sabiduría (Vernet 1968b:453).

Esta percepción es del todo falsa, como sabemos, pues la medicina continuó, pero sí sabemos que nunca volvió a recobrar la potencia innovadora que alcanzase con Rhazes, cuya obra constituye el primer monumento a la medicina moderna: usa una serie de patrones para el diagnóstico que lo hacen revolucionario, es casi método científico hipotético-deductivo. Todo eso se perdió, y nadie salvo personajes como Abulcasis sintió interés por ese modo de hacer medicina, modo que había proporcionado, entre otras joyas, la correcta distinción entre la viruela y el sarampión mediante la observación y el seguimiento *empíricos* de los síntomas (Modanlu 2008: 675), así como la primera noticia que tenemos de la influencia del estado mental de los pacientes en el cuerpo, negando la dicotomía entre alma y cuerpo propia de la filosofía tradicional helénica (Modanlu 2008: 674). Mediante la unión mística con el Ser más allá de la esencia no lograron ni Platón ni Avicena cosas semejantes, aún así los intelectuales prefirieron esa sabiduría revelada en lugar de continuar la labor empirista de Rhazes, como se ve en personajes como Abd al-Laṭīf al-Baĝdādī y su idea de volver a la sabiduría de los antiguos (la sabiduría verdadera y perenne, iluminista) (Cruz Hernández, 2011: 303-4). Labor que será llevada a la cima por Suhrawadī. Todo esto no quiere decir que la medicina como ciencia terminase de manera absoluta: los hospitales continuaron y hubo médicos de tradición científica y de hecho el pensamiento de tipo aviceniano continuó ligado a su *Canon*. Pero algo se perdió: ese marco de librepensamiento que se había generado con grandes esfuerzos dentro del Islam, donde podían coexistir personajes que rompiesen la norma, como Rhazes, Ibn Warrāq, Jayyam o ar-Rawāndī.

El helenismo, como veremos (cap. XIII) penetra con objetivos políticos dentro del mundo islámico cuando el islam estaba aún en su proceso formativo (Watt, 1998), una vez que este proceso termina y el islam alcanza su forma definitiva con al-Aṣ’arī y Algazel, el librepensamiento surgido a

consecuencia de la integración del helenismo se convierte en un problema institucional. La crítica de Algazel representa la formalización de un mundo nuevo donde ya hay un sunnismo, una ortodoxia, clases sociales inamovibles y creciente intolerancia. Jayyam, coetaneo de Algazel, es el último representante de esa era en la que podían surgir figuras críticas dentro del sistema (Jayyam era de hecho matemático y astrónomo, actividad que fue decisiva en su visión del mundo).

§3 librepensamiento y contacto con otras culturas

La tesis que proponemos es la siguiente: las culturas de Oriente Medio estaban sumidas en una serie de concepciones cuya formación se remonta varios siglos antes de Cristo, con el exilio a Babilonia del pueblo judío y las conquista de Alejandro Magno (cuya consecuencia cultural fue el helenismo) como puntos principales de dicho proceso de formación (abajo cap. XVIII, §§1-3). El continuo contacto entre el Mediterráneo y Oriente Medio logró la formación de un marco de pensamiento cuya vertiente más culta se manifiesta ya en la Antigüedad tardía en multitud de filósofos y científicos, pero cuya vertiente popular se hace patente en los culto religiosos más extendidos, como el de Mitra, Isis, el judeo-cristianismo y el maniqueísmo. El islam no es sino la cara más moderna de dicha vertiente popular. La filosofía culta tardoantigua desde Alejandría pasando por Antioquía hasta Bagdad o Córdoba es la manifestación culta de dicha imagen del mundo formada por esa colisión de culturas. Como sucede donde se produce un contacto de culturas prolongado, ciertas figuras emergerán como librepensadores (desde el autor del *Eclesiastés* o Sexto Empírico hasta Ibn Warrāq o ibn Jaldūn). Estas figuras, como las revueltas campesinas, se multiplican allí donde las formas estatales están en proceso de transición o formación. La entrada de los turcos y las figuras de Algazel y Nizām al-Mulk son la fecha en que una forma de Estado y una ortodoxia religiosa dibujada con líneas definitivas entran en su última fase. Algazel no es más que el personaje que, por accidente, ha dado voz a esos desarrollos, no su causa. Lo que nosotros conocemos como *falsafa*, por tanto, no es más que un tipo concreto de manifestación de esa imagen del mundo, que comparte sus concepciones con la vertiente popular de dicha imagen. El edad dorada del pensamiento islámico es un espejismo en la medida en que, en realidad, fue esa misma corriente de pensamiento pero mantenida con una institución estatal poderosísima detrás beneficiándose parcialmente de los desarrollos intelectuales de esta élite. Pero esta corriente estaba ahí: en los monasterios, cortes y centros de saber.

Esta filosofía, en sí misma, no era peligrosa y de hecho permaneció integrada en la estructura del sistema educativo, pero sí pudo ser percibida como peligrosa por el gran público en la medida en que o se asociase a estructuras opresoras o los ulemas la juzgasen también peligrosa en cuanto que los ponía en una situación difícil como clase, razón por la que se extendió un cierto desdén

hacia la actividad de este tipo (Martínez Lorca, 2017: 87). Lo que siempre fue visto no ya como peligroso, sino como el enemigo, fue el librepensamiento. Como tal, el librepensamiento es una forma de disidencia con respecto a un centro (político, cultural o religioso), razón por la cual habrá un librepensamiento del que no tengamos constancia nunca (pues jamás podremos contar el número de campesinos ateos en el Egipto del siglo X, por ejemplo), frente a otros de los que sí tenemos constancia por haber estado ligado a grandes autores cuyos nombres recordamos. El problema es que lo que podemos llamar *progreso* (y aquí podemos entrar a debatir qué queremos decir, siendo un término tan polémico en historiografía) depende del librepensamiento. Con librepensamiento, atención, no se quiere designar el ateísmo, sino la capacidad de pensar más allá del conjunto de concepciones (la imagen del mundo) de un marco cultural determinado (véase abajo caps. IV-VIII). Estas concepciones (similares al término *paradigma* de Kuhn, véase abajo cap. VI) se manifiestan tanto en los modelos usados por la comunidad científica como en las ideas religiosas de una cultura. Cuando logramos salir de ese marco es cuando, en sentido estricto, estamos ejerciendo librepensamiento, o al menos así es como lo vamos a entender a lo largo de este trabajo.

Librepensamiento es entonces tanto la poesía de al-Ma‘arrī como la obra médica de Rhazes o la astronomía de Alhacén, en la medida en que cada uno de los autores es capaz de darse cuenta de que estaban atrapados en un marco de ideas. A partir de cierto momento, que coincide con la clausura del periodo formativo del sunnismo, el mundo islámico no oye más voces que los ecos de su propia melodía. La astronomía, con figuras como al-Qušġī (1403-1474) mejoraron y superaron el sistema ptolemaico (Saliba, 1993), pero sin la capacidad de deshacerse precisamente de las dos concepciones más sagradas de dicho sistema: el geocentrismo y la esfericidad de las órbitas. La cultura científica en sí no desapareció desde luego: Sonja Brentjes ha dedicado grandes esfuerzos a luchar contra la idea de declive poniendo sobre la mesa hechos, entre ellos, que las madrasas y las cortes mantuvieron viva la tradición científica heredada (Brentjes, 2012: 139-149), haciendo referencia explícita a las matemáticas, la astronomía, la medición del tiempo, la medicina y la lógica entre otras. La filosofía, igualmente, continuó siendo estudiada (al menos la de tipo iluminista) en cuanto que estaba ligada a la medicina y la alquimia con especial fuerza, sin que parezca que las autoridades quisieran limitar dicho acceso al pensamiento de Avicena o Alfarabi (Brentjes, 2017: 163-164). El problema es que a esas alturas, ¿acaso hacía falta limitar el acceso al pensamiento islámico? ¿Se podía leer con libertad la poesía de al-Ma‘arrī o Jayyam? ¿Se tenía la libertad de publicar cosas semejantes? Lo que lograron las autoridades político-religiosas es que a nadie se le pasase por la cabeza siquiera concebir ideas semejantes (aunque más de uno las tendría de manera privada). Las cortes pueden promover debates filosóficos (Brentjes, 2008: 421-422), pero si en ninguno de esos debates se ponen sobre la mesa las asunciones culturales que limitaban la

producción científica, dichos debates se vuelven eventos deportivos, más propios de la pompa y lujo de las cortes que de una verdadera curiosidad filosófica o científica. La ausencia de debates que cuestionaran las asunciones del pensamiento tradicional es posiblemente una de las causas del carácter repetitivo que acusa la ciencia del periodo post-clásico, que la propia Brentjes tiene que reconocer (Brentjes, 2008: 436). Tomemos por ejemplo el comentario de Chomsky a la representación en los medios de la Guerra de Vietnam (Chomsky 1978: 26-27). En ninguna cadena de televisión pública, ni en la prensa escrita, se cuestionó el derecho de EEUU a intervenir en Vietnam. Como consecuencia el debate que pudieron leer y contemplar los americanos fue simplemente una discusión acerca de cómo debería haberse trazado el plan de la guerra, sin que se cuestionase en ningún momento el *derecho* de EEUU a intervenir. No hace falta matar periodistas o filósofos para crear opinión pública, basta con silenciar ciertas voces y ampliar el eco de otras. El resultado, en EEUU, fue que nadie jamás se cuestionó el derecho a intervenir del gobierno americano, que era precisamente a cuestión fundamental. En la Antigüedad y en el Islam operaban los mismos mecanismos: si uno tiene a sus estudiantes pensando todo el día en la unión con Dios en la búsqueda del bien más allá de la esencia, los directores de las academias y las madrasas pueden acabar silenciando todo signo de pensamiento alternativo, convirtiéndose el pensamiento en mera repetición de contenido.

La consolidación del tipo de sociedad con dos clases sociales (gobernantes y gobernados, más la bisagra) en Oriente medio y Norte de África contribuyó después a mantener las sociedades en ese estado de cosas. Los otomanos en general mostraban un desdén y arrogancia extremos: considerándose así mismos como superiores moralmente al resto del mundo, concibiéndose a sí mismo como los portadores de la verdad y la luz del mundo (Lewis 1958: 125-126), apenas se preocuparon de los avances científicos occidentales (Shaw 1992: 93) y los pocos que lo hicieron no fueron oídos a ningún nivel (Shaw 1992: 94, Lewis 1958: 116). Los otomanos fueron informados de que no eran la luz del mundo tras siglos de humillantes derrotas y pérdidas (Lewis 1958: 126) que llegaron a su cénit con la entrada de Napoleón en Egipto. El problema era la mentalidad, su incapacidad de admitir innovaciones (Lewis, 1958: 116, 126). Muchos miembros de la élite intelectual otomana estaban, desde luego, al tanto de las innovaciones que se iban produciendo en Occidente (Brentjes/ Morrison, 2010: 633 y ss.), pero como podemos ver, al igual que pasara antes, la iniciativa esencial era del Estado, que necesitaba estar a la altura de sus enemigos europeos, razón por la que siempre se mantuvieron intercambios culturales en la esfera del Mediterráneo y los Balcanes, aunque siempre fuese a golpe de reformas desde la capital (Brentjes/ Morrison, 2010: 634). Prueba tanto de la precariedad como del vivo interés de estos contactos son los casos de Kâtip Çelebi (1609-1657), Müteferrika (1674-1745, primera persona en tener una imprenta en el Imperio

otomano) e İbrahim Hakkı (1703-1780). Pese a ese interés en estar a la altura de los otros países europeos, nunca llegaron a estarlo, razón por la que el imperio fue consumido. Aquí entramos ya a analizar factores ajenos *strictu sensu* a nuestra investigación, pero que sí creo que conviene mencionar rápidamente. La falta de capacidad de innovación no afecta solo a las ciencias: la falta de avances técnicos en la agricultura fue el causante de importantísimos daños: la economía otomana descansaba por entero en una agricultura no mucho más avanzada que la romana (Lewis, 1958: 122), ¿cómo iba a aguantar dicha economía el peso de un ejército del siglo XIX? Sin una clase media que acumulase capital (Lewis 1958: 123), ¿cómo se iban a emprender la industria y el comercio modernos? Las fortunas otomanas pertenecían a cargos del gobierno, y eran gastadas en el lujo y el capricho (al estilo de los viejos patricios romanos) mientras en Inglaterra y Países Bajos proliferaban las fábricas. Sin un tercer estado, ¿cómo iba a surgir un movimiento que luchase por ciertos derechos frente a los gobernantes? Con esto no quiero decir la historia de Occidente deba ser la vata de medir de todas las culturas, simplemente trato de encontrar qué factores influyen en uno y otro sitio para que una serie de acontecimientos tuviesen lugar. En nuestro caso, lo que vamos a estudiar es de qué modo las concepciones afectaron al desarrollo intelectual en el mundo islámico. Como nos dice Riexinger (2016: 293), el problema no es religión *versus* ciencia, sino la fuerza de las concepciones heredadas *versus* la innovación. Y la filosofía, como tal, es precisamente el ejercicio racional de ese mirar con honestidad y objetividad tratando de que nuestras concepciones heredadas no nos impidan ver las cosas como son. Si entendemos la razón como el mecanismo que nos permite el librepensamiento, eso es precisamente lo que está condenando Algazel:

El resultado de la crítica de Algazel fue la desaparición de la filosofía racional en el Oriente musulmán. Solamente los seguidores de la vía iluminativa, en la que se conservaron elementos neoplatónicos, pudieron permanecer y desarrollarse libremente. La Razón, como instancia superior a la revelación, había quedado destruida en el Islam oriental, aunque continuara existiendo limitada al ámbito de la lógica (Ramón Guerrero 1982-83, 58)

Un debate que podríamos introducir (y qué abordamos aquí tan solo superficialmente y con alguna profundidad más adelante) es si existe alguna relación entre la forma del Estado y el desarrollo del librepensamiento. Maquiavelo, por ejemplo, entendía que había básicamente dos modelos de Estado, representados en su época por Fracia y el Imperio otomano (*El Príncipe*, cap. IV). En Francia el rey era un *primum inter pares*, donde las regiones funcionaban con moderada autonomía y donde existían fuertes tradiciones locales que arraigaban la tierra a ciertas familias. El turco, como venimos señalando, tenía un sistema centralizado de funcionarios: los gobernadores no

era señores de la tierra, sino funcionarios nombrados por el poder central, el único y verdadero poder emanaba de la figura del sultán. Aunque el rey de Francia y el sultán otomano acudiesen a una voluntad divina para justificar la existencia de su autoridad, la forma del Estado, como señala Maquiavelo, era distinta en naturaleza. Si a esto añadimos que la Iglesia era otro Estado más, con su propia jurisdicción y con sus propios privilegios, funcionando como Estado dentro de otros Estados, encontramos un contexto muy diferente en uno y otro caso para el desarrollo del pensamiento. Esta posible relación, que yo mismo no doy por sentada con absoluta certeza, no debe de ser más que ocasión de una reflexión, y nunca última palabra o certeza.

* * *

¿Tiene una conexión causal el triunfo del avicenismo y del sufismo con la desaparición de la filosofía de tipo no-iluminista, o simplemente es una coincidencia de fechas? ¿Tiene el auge de la mística islámica una parte en todo esto?

CAPÍTULO III

decadencia, ruptura y continuidad en Henry Corbin

Henry Corbin (1903-1978) fue un historiador de la filosofía islámica, islamólogo y también filósofo, celeberrimo por sus estudios sobre el pensamiento chií, que se extienden a lo largo de incontables trabajos. Su obra principal es una *Historia de la filosofía islámica*, en la que pasa revista a toda la filosofía elaborada dentro del mundo islámico desde sus orígenes hasta la modernidad. Debido precisamente a que dicha obra es donde más está patente su visión continuista del pensamiento islámico por haberla bosquejado a brocha gorda por entera, la tomamos como referencia para lo que vamos a hablar aquí.

Las tesis esenciales de Henry Corbin pueden muy bien resumirse de este modo: 1º, Occidente ha percibido el pensamiento islámico sólo en su papel de transmisor del saber clásico, no hemos redactado una correcta historia del pensamiento islámico. 2º, por ello mismo, hemos entendido que Averroes es el último filósofo islámico (más por que fuera el último del que tuviésemos noticias que por serlo realmente). 3º, no hemos integrado en los manuales de historia de la filosofía el pensamiento teológico, la literatura mística o las especulaciones metafísicas de otras corrientes del islam.

Por todo lo anterior podemos entender el tono y estilo apologético que ostenta su *Historia de la filosofía islámica*. Muchas de estas reivindicaciones no son sólo ciertas, sino que aún muchas décadas después de su publicación los temas de filosofía islámica se siguen dando, tanto en universidades como en institutos, como se daban: como una especie de capítulo incómodo a medio camino entre la Atenas de Platón y la París de Tomás de Aquino, donde la acción principal era cómo las obras de los clásicos griegos llegaban de un sitio al otro. No digamos fuera del sistema educativo, en el ámbito del gran público, cómo de exiguo es este conocimiento: encontrar en la calle alguien que identifique a Averroes puede convertirse en una verdadera odisea. Las vindicaciones de Corbin, dentro de este contexto, no dejan de ser actuales, y en esta faceta no podemos sino loar la obra del islamólogo francés.

No obstante, su obra como historiador, en la medida en que consideremos rigor e imparcialidad como virtudes del oficio, deja mucho que desear. Pareciera que Corbin escribe el manual más como una manera de contestar o reprochar algo a la filosofía europea contemporánea (cuyo laicismo juzga decadente), que para redactar una historia de la filosofía islámica.

Precisamente porque tiene una idea de lo que *deba de ser* la filosofía (y por no seguir Occidente dicha idea es reprochado) Corbin no ve decadencia alguna en el pensamiento islámico, más bien casi parece que al contrario. Esta intromisión de lo que él considera la filosofía verdadera

en su texto es lo que hace del mismo un libro muy personal, al tiempo que poco objetivo, aunque siempre interesante.

Ya en el prólogo nos anuncia dos hechos: ni Averroes fue conocido en el Oriente islámico, ni la crítica de Algazel a los filósofos terminó con la especulación de tipo aviceniana (Corbin, 2000: 12), hechos ambos que son ciertos. Averroes murió sin discípulos que continuasen su obra, y efectivamente Avicena tuvo continuidad —eso sí, en su faceta mística. Corbin esconde aquí el hecho de que cierto tipo de especulación filosófica sí conoció un fin, como hemos visto anteriormente. La actividad científica, que todos entenderíamos como parte integrante de una historia del pensamiento, apenas tiene el interés de Corbin: baste comparar las dos páginas que dedica a Alhacén con las trece que invierte en Suhrawadī, por no mencionar toda la ciencia de la que no habla. Es más, sería necesario poner sobre la mesa la calidad de las mismas, dado que con ciertos autores (aquellos que más se divierten de su visión de la filosofía verdadera) no trata ni el contenido de las obras, centrándose en detalles anecdóticos, mientras que con los autores por lo que se desvela escribe con detalle y talento.

Citemos su definición de la filosofía islámica:

La filosofía islámica es ante todo la obra de unos pensadores integrantes de una comunidad religiosa caracterizada por la expresión qoránica *Ahl al-Kitāb*: un pueblo que posee un libro sagrado, es decir, un pueblo cuya religión está fundada en un libro «descendido del cielo», un libro revelado a un profeta y que ha sido enseñado por ese profeta. [...]

Todas estas comunidades tienen en común un problema que les viene planteado por el fenómeno religioso fundamental que les es común, es decir, el fenómeno del Libro sagrado, regla de vida en este mundo y guía más allá de él. El problema a que nos referimos, tarea primera y última, es la comprensión del sentido verdadero del libro» (Corbin, 2000: 19)

Esta definición de lo que sea la reflexión en el mundo islámico fuerza a Corbin a desdeñar elementos que se han dado dentro del pensamiento islámico pero que no obedecen el patrón que él mismo ha puesto, dado que él considera como *la* filosofía esa misma labor hermética. En definitiva, Corbin le está diciendo al pensamiento islámico *lo que deba de ser*, en lugar de analizar *lo que de hecho es*. Así, no hay referencias por ejemplo a al-Ma'arrī o ar-Rāwandī (ambos librepensadores fuera del marco religioso musulmán, pero dentro del mundo islámico). Los textos en los que habla de Alhacén, uno de los grandes científicos del mundo islámico y abuelo del método científico, están llenos de referencias místicas que nos impiden ver lo que realmente fue Alhacén. Pensemos en estas líneas sobre ibn Jaldūn «si los historiadores occidentales quedaron fascinados por lo que consideraron como la grandeza de un precursor, fue en el medida en que el pensamiento

del precursor dejaba de ser propiamente islámico» (Corbin, 2000: 253). Corbin no habla nada del pensamiento del tunecino, sino que se detiene a confesarnos sus más profundos temores con respecto al sentido y objeto de la filosofía: «La cuestión que plantea el fenómeno es ésta: ¿qué premisas se suponen presentes, qué otras deben estar ausentes, para que la filosofía, renunciando a sí misma y a su objeto, se reduzca a una sociología de la filosofía?» (Corbin, 2000: 254). Los comentarios despectivos hacia su figura comienzan a multiplicarse a lo largo del texto, rozando las descalificaciones:

se dice que Ibn Khaldûn tuvo el mérito de optar por lo «real», haciendo estremecer el edificio de la filosofía especulativa. Pero habría que ponerse de acuerdo en qué es lo «real» y en qué término árabe se piensa para significarlo [...] la obra de Ibn Khaldûn representa una secularización típica [...] Los sarcasmos de Ibn Khaldûn lo muestran completamente ajeno a lo que los metafísicos entienden y definen como la unión del intelecto humano con la Inteligencia agente, identificada con el Espíritu Santo [...] No ha visto en la alquimia más que a «sopladores», mientras que su contemporáneo Jaladakî elaboraba un monumento colosal de alquimia como ciencia espiritual de la naturaleza y del hombre (Corbin, 2000: 255).

Llegados a este punto entendemos que este libro no responde a lo que su título anuncia: no es un manual, no es un libro de historia, sino una apología de un tipo concreto de filosofía. Corbin siente lástima por los occidentales: su empirismo y cientificismo los han desviado de la verdadera y eterna filosofía: la metafísica, la hermética. En el caso de Ibn Jaldûn Como encontrase en un autor nacido en el seno del mundo árabe una filosofía que respondía a la observación empírica más científica, lo rechazó como un elemento ajeno al elemento puro semítico, y tras tres páginas de colapso, el lector no se entera, entre tanto lamento por las vicisitudes de la filosofía, qué era aquello que Ibn Jaldûn pensaba.

Con ello nos está dando tácitamente Corbin lo que veníamos buscando en este capítulo: una explicación de su visión continuista. Efectivamente, concibiendo la filosofía como metafísica y hermética, uno no puede sino estar de acuerdo con Corbin: el pensamiento islámico llega a su edad dorada después de Averroes. Pero entonces el debate es, ¿cuál es la filosofía correcta? ¿No es el escepticismo de Pirrón o Sexto Empírico filosofía? ¿No son Hume y Locke filosofía? ¿Las obras de La Mettrie o Montaigne no son filosóficas? ¿El empirismo o el escepticismo no son filosofía?

Claro, si precisamente todos los elementos más radicalmente racionales son purgados de la civilización islámica a partir del siglo XIV, es evidente que el fruto más puro de la civilización islámica no debía sino madurar después de la purga del racionalismo. Y aquello que toma cuerpo es el archifamoso Ibn 'Arabî y su escuela, que en palabras de Corbin: «La filosofía de los falâsifa, el

kalam de los escolásticos, la ascesis de los piadosos sufíes primitivos, todo eso es arrastrado por el torrente de una metafísica especulativa y una potencia visionaria sin precedentes» (Corbin, 2000: 264). Escribe como un niño emocionado por sus héroes favoritos, no objetivamente de un hecho histórico. Ese torrente que describe como arrastrando la filosofía está siendo juzgado como positivo por el autor, hasta parece que le guste la idea de que se lleve por delante la filosofía o el *kalam*, o la misma actividad científica, como veremos.

Este torrente originado en Murcia se unirá con el torrente jorasaní de Suhrawadī en el seno del pensamiento chiíta (Corbin, 2000: 292-4), y ese crisol de metafísicas, luces y experiencias místicas darán como fruto el pensamiento chiíta del siglo XVII, cuya escuela seguía viva en los tiempos en que redacta Corbin su libro. Está claro entonces que Algazel no acaba con la filosofía, esto es, no acaba con la filosofía que Corbin considera propiamente islámica: la metafísica y la hermenéutica.

Corbin, de este modo, nos está en cierta medida proporcionando una respuesta, al menos parcial, a algunos de los fenómenos por lo que preguntásemos en el capítulo anterior, a saber, si el auge del sufismo y la metafísica sufí tenía algo que ver con la decadencia de la actividad científica. Suelen atribuir los historiadores la decadencia de la ciencia y la filosofía a las condenas del teólogo y filósofo Algazel (condenas que analizaremos en su momento), pero Corbin nos sugiere otra cosa: que Algazel no hubiese tenido tanto efecto como el torrente metafísico de ibn ‘Arabī o a tal efecto, de Suhrawadī.

El problema de escribir apologías de la filosofía islámica en lugar de historias de la filosofía islámica es que surgen héroes y villanos. Los apologetas del sufismo hacen de ibn ‘Arabī un poeta, un iluminado, un alma privilegiada, un genio sin parangón... En definitiva, lo juzgan, fascinados por la belleza de sus versos visionarios e iluminativos.

El villano de los libros apologéticos es Algazel la mayoría de las veces, debido a su postura antifilosófica, aunque en el caso de Corbin, son los filósofos racionalistas como Averroes, que a veces no aparecen sino mencionados, o directamente no se habla de su filosofía. Algazel o ibn Taymīya son personajes secundarios, y el propio Averroes sería para Corbin un filósofo sin importancia de no haber sido porque la tuvo en occidente, que para él estaba marchito por la ausencia de la verdadera filosofía, sustituida por ...: «Una ciencia capaz de la conquista ilimitada del mundo exterior, pero que exige a cambio la crisis espantosa de toda filosofía, la desaparición de la persona y la aceptación de la nada» (Corbin, 2000: 229).

Averroes, viene a decir Corbin, es la semilla del mal, porque gracias a él penetró la ciencia empírica en Europa, provocando el desarrollo de una ciencia que vendrá a acabar con toda la filosofía. Corbin está usando la filosofía islámica para posicionarse con Heidegger y Husserl. Estos autores, que como ibn ‘Arabī o Suhrawadī barrieron la Europa continental a principios del siglo

pasado con su metafísica y su fenomenología, vienen a decir que la ciencia objetiva genera una crisis en la filosofía con su objetivación del mundo y su acaparamiento de todo conocimiento objetivo (Mingo Rodríguez, 2017: 15-16). «Desde la época de la Revolución Científica, la Filosofía ha visto supeditada, cuando no mermada, su *autonomía*» (Mingo Rodríguez, 2017: 16) vienen a decir los continuadores de su pensamiento. Es normal, desde esta perspectiva, que Corbin escribiese como escribía: Averroes es el culpable de todo eso, por su culpa las ciencias nos han invadido, e ibn Jaldūn es un traidor a la verdadera filosofía. Como baluarte de defensa ante la presunta invasión de la ciencia empírica y naturalista, Corbin redacta su historia de la filosofía para presentar a los occidentales *la curación* ante esta enfermedad: Avicena, Suhrawadī, ibn ‘Arabī y Mulla Sadrā. Esto es, la filosofía de la iluminación, la mística, la metafísica especulativa, la gnosis, la profecía.

Corbin ya había traducido al francés la obra de Heidegger, mostrando con ella también la línea en la que entendía *la curación* del alma enferma de los occidentales, y debemos entender su proyecto de introducción de la filosofía islámica, y más concretamente chiíta o filo-chiíta, como una misma continuación de ese mismo proyecto que se inició con las traducciones de Heidegger al francés: purgar a Occidente de la enfermedad del cientificismo, ofreciendo toda una corriente filosófica desconocida y exótica que vendría a refrescar los libros de historia occidentales, y en última instancia a *curar* definitivamente a los occidentales, devolverlos al origen de la verdadera filosofía: el nicho de las luces.

Según Husserl, padre de todo este movimiento fenomenológico, las ciencias europeas han invadido todo modo de conocimiento legítimo, y todo lo que queda fuera del campo de la matematización queda fuera de la verdad. Ante el ataque se defiende trayendo de nuevo a la legitimidad el uso de una *doxa* cotidiana de la vida, de nuestra experiencia (Mingo Rodríguez, 2017: 17). La estrategia de Husserl se centra en convencer al lector de que la ciencia lo ha ofendido privándole de su *doxa* cotidiana, de su modo primario y subjetivo de acercarse a la realidad y relacionarse con ella, hablando de una «estrechez positivista de la ciencia, nutrida en un olvido y minusvaloración del *Lebenswelt*» (Mingo Rodríguez, 2017: 33).

Hay pues una filosofía verdadera, y una humanidad auténtica (Mingo Rodríguez, 2017: 38-39), a la que la ciencia y el escepticismo están desprestigiando constantemente, dado que todo lo no medible o no matematizable se descarta como falso, irreal, y en ello se pierde precisamente todo lo que de individual, personal, subjetivo y único tiene mi experiencia (Mingo Rodríguez, 2017: 59-61). La filosofía de Husserl se convertirá entonces en una especie de lucha contra la ciencia, donde la clave que se ofrece a los participantes es la posibilidad de haber colaborando en un épica batalla por la verdadera y eterna filosofía. El fenomenólogo es un ser privilegiado dentro del mundo porque mediante su retorno al mundo de la vida es transformado:

La zapatería no transforma al zapatero, ni la ciencia objetiva al científico, de modo que al retornar al mundo vital pudiesen experimentar una transformación "extraordinaria". Sin embargo, cuando el fenomenólogo retorna al mundo vital se verá afectado por aquello a lo que la fenomenología le haya permitido acceder o descubrir» (Mingo Rodríguez, 2017: 90-91)

(Cabe comentar en esta cita: si la autora, doña Mingo Rodríguez, no ha tenido una experiencia subjetiva de la zapatería de la ciencia objetiva, ¿cómo sabe ella que no son agentes tan transformadores como la fenomenología?).

Los estudiantes de filosofía tienen que unirse en torno al frente común que es la defensa del mundo de la vida, y llegar a un método común, la fenomenología, mediante el que puedan defenderse de las ciencias objetivas. Como siempre en estos casos, se trata de generar una identidad en base a un conflicto, con el atractivo de la épica guerrera y la experiencia mística transformadora. De aquí a la caballería irania chií o las doctrinas del ismailismo militante, o el pensamiento iluminativo de los místicos que tanto en su día pelearon contra los racionalistas como Averroes hay un paso. Hay aún otra comparación muy obvia: todos los fundamentalismos funcionan con esa misma estrategia: como bien dice Karen Armstrong, el fundamentalista típico es una persona que vive la modernización como una invasión (Armstrong 2017:23 y ss.), lo que genera toda una narrativa donde la identidad juega un papel fundamental. Husserl puede ser leído como un fundamentalista que lucha de una manera más sofisticada contra la secularización que, por ejemplo, un talibán. Volviendo a Corbin, podríamos decir que está entendiendo que los problemas puestos sobre la mesa por Husserl estaban ya en el seno del pensamiento islámico: la verdadera disputa no es Algazel *versus* Averroes, sino Avicena *versus* Averroes (la vía iluminista vs el racionalismo).

La estrategia de Husserl era defender una *doxa* cotidiana frente al inaccesible aparato de la ciencia, su principal desventaja. Se hace obvio que mientras que Husserl desea dotar a esa *doxa* cotidiana de un vocabulario específico para hacerla pasar por filosofía compleja con la que atacar con legitimidad retórica las ciencias, Corbin busca modelos de potencia visionaria que arrasasen Occidente con su caudal iluminativo. En ambos casos el objeto es el mismo: apelar al público de cierta cultura filosófica para inducirles a *militar* en un conflicto intelectual en el que se dan como por perdidos. Es un «somos la última esperanza» que repite el tópico de novelas de fantasía o ciencia ficción como *El señor de los anillos*, *La guerra de las galaxias* o *Dune*. Este lenguaje militante, propio de la extrema derecha y presente en el colega de Corbin e ideólogo del fascismo en Italia Julius Evola (Wasserstrom, 1999: 17-18), estaba diseñado para apelar a las masas, llamarlas a las barricadas de un movimiento. Corbin despreciaba lo académico (Wasserstrom, 1999: 25), y

como Evola o Heidegger (colaborador del régimen nazi) despreciaba la lógica y buscaba un nuevo lenguaje y una nueva lógica con la que, al final, hacer pasar por revolucionario un pensamiento conservador (Wasserstrom, 1999: 75-77, 80-82). En el proceso de elaboración de estos libros sobre historia del islam, en realidad cargados de un discurso puramente político, Corbin inventa un islam irreconocible incluso para los propios musulmanes (Wasserstrom, 1999: 63). Primero porque identificó islam como mística islámica, y después porque vio en esa mística islámica a la precursora de fenomenología (Wasserstrom, 1999: 27). Corbin proyectó en el islam sus propias preocupaciones políticas, sociales y religiosas, y quiso convertir el islam en el mensaje de salvación de una sociedad europea que, a sus ojos, se había transformado en el curso de la modernidad en un engendro desagradable (Wasserstrom, 1999: 58).

Esta postura condescendiente con la mística, que presupone la integración o incluso identificación de la filosofía con la mística goza de hecho de gran éxito entre el gran público, y aún entre los académicos, que tienden a concentrarse más en torno a personajes como a ibn 'Arabī antes que en torno a personajes como Alpetragio o Azarquiel. Los prejuicios de la escuela de Eliade, Guenón, Evola, Sholem y Corbin siguen vivos y pueden continuar ejerciendo su capacidad de distorsión sobre nuestra manera de entender la historia. Hablaremos del peligro de este tipo de corrientes más adelante (abajo cap. XIX).

SECCIÓN II
CÓMO VAMOS A RESPONDER A LA
PREGUNTA
Capítulos IV-VIII

Habiendo mostrado cuál sea el fenómeno que procedemos a analizar, vamos a dedicar esta sección a ver cómo podemos afrontar el problema de inteligir sus causas. Se recogen aquí brevemente las aportaciones de cinco autores, cuatro de los cuales (F. Bacon, O. Spengler, L. Wittgenstein, T. S. Kuhn) tienen una fuerte influencia metodológica sobre la investigación, siendo el quinto y último (M. Yabri) influyente en el punto de arranque para nuestro objetivo. Comprender el pensamiento de estos autores es una cuestión de primer orden a la hora de inteligir de qué modo vayamos a acercarnos a los textos que vamos a leer en la segunda parte del trabajo.

CAPÍTULO IV

los ídolos de Bacon

Si bien serían muchos los que podrían, por su anterioridad, estar aquí presentes, no veo antes que Francis Bacon (1561-1626) ningún autor que penetre tan a fondo y que nos aporte tanto como él en el asunto siguiente, saber: cómo nuestras preconcepciones o prejuicios influyen nuestro modo de comprender o de percibir las cosas. Por qué sea esta cosa tan importante es algo que sólo puedo adelantar brevemente: *la ciencia y la filosofía en el mundo islámico evolucionan en una determinada dirección por cómo se la concibió*. Pero para poder probar esto, necesitamos leer en los textos aquello que precisamente callan: sus premisas elípticas, aquellas que están ahí pero que, quizás por archiconocidas y por asumidas, no se mencionan, las concepciones que gobiernan la mente del autor. Es por ello de capital importancia que, antes de embarcarnos en el periplo de la historia del pensamiento en el mundo islámico, busquemos aquellas herramientas que nos permitan ver lo que está oculto. Y es decoroso hacer nuestra primera parada en Francis Bacon.

El primer barón de Verulam es bien conocido por sus aportaciones al método científico: despreció las ciencias especulativas de su tiempo animándolas a ser más prácticas u operativas, alegó que la imprenta, la pólvora y la brújula habían sido las verdaderas fuerzas que transformaron la vida humana, propuso recopilar historias naturales para tener una base de datos empíricos, y sobre todo y no menos importante, enfatizó el papel de las instituciones y el valor de la comunidad en la ciencia (Principe 2013: 176-177). Goethe dijo de él, por ello, que era el Hércules que hacía falta para limpiar los establos de la basura silogística acumulada tras siglos de escolástica y de comentario sobre comentario (Pérez de Tudela 2001: 110). Pero realmente, cuanto de él sea admirable en este punto bien lo podemos encontrar ya en su medio tocayo Roger Bacon (c.1214-1294) y en Robert Grosseteste (1175-1253), quienes ya destacasen el papel de lo empírico dentro del conocimiento, abogando por más experimentación y menos bachillería, incluso podríamos decir que en ciertos aspectos supera Roger a Francis, en cuanto que el primero acertó en su programa de matematización de la física (Crombie 1979b: 30), cosa que el postrero Bacon no concibió, siendo su error más celebrado (Pérez de Tudela 2001: 110, Copleston 1971: 293). Además, en el aspecto de la utilidad de la ciencia para la comodidad de la vida humana adelantó el primer Bacon al postrero (Crombie 1979a: 60), siendo precisamente ambos filósofos herederos del mejor pensamiento de Alkindi (801-873) y Alhacén (965-1040) (Crombie 1979a: 99-100), éste último verdadero padre del método científico.

Aunque este aspecto esté ciertamente relacionado con nuestra visión de lo que tenga que ser la filosofía, pues ese *limpiar los establos* es una de las grandes obras del pensamiento, hemos de

detenernos más en el aspecto teórico que acompaña a dicho proyecto: su teoría de los ídolos. «Y de ahí que lo primero que ha de realizarse [...] sea la tarea de erradicar de la mente los pre-juicios que enturbian el juicio, los cuatro "ídolos" o arraigadas nociones falsas [...] que pueblan nuestra mente» (Pérez de Tudela 2001: 112). Si bien Roger Bacon o Grosseteste pudieron adelantarse, subidos a los hombros de Alhacen, al método científico, es la obra de Francis Bacon la primera que hace referencia explícita al problema de las concepciones (ídolos). Nuestra mente no trabaja con las cosas, sino que entre nuestra mente y las cosas median marañas mentales, prejuicios y preconcepciones, que hacen que nuestra relación con las cosas que nos rodean ya esté inconscientemente interrumpida por una serie de ideas de las que no tenemos huella consciente alguna.

Estos cuatro ídolos son: los ídolos de la tribu (*Novum Organum* I §§45-52), los ídolos de la caverna (*ibid.* §§53-58), los ídolos del foro (*ibid.* §§59-60) y los ídolos del teatro (*ibid.* §§61-67). Los ídolos de la tribu son aquellos prejuicios que llevamos, por decirlo así, de modo innato en nuestra propia constitución humana. Bacon cita el ejemplo de nuestra tendencia natural a homogeneizar los fenómenos, queriendo ver armonía allí donde quizás no la haya: «el espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas se encuentra» (*ibid.* I §45). Esta obsesión, dice Bacon, llega a cegar nuestro juicio tanto, que aún teniendo pruebas o demostraciones en contra, a veces preferimos seguir viviendo en nuestros prejuicios precisamente porque aquella armonía en la habitamos es más hermosa, más seductora y más fácil que la realidad misma, y así elegimos remanir en esos prejuicios (*ibid.* §46). David Hume (*Investigación sobre el entendimiento humano* secc.V §§12-22) retomará esta idea alegando que la causalidad es una especie de instinto que viene dado por naturaleza, y que funciona independiente del entendimiento. Schopenhauer, por su parte, alerta igualmente de los peligros de este mismo prejuicio, la causalidad u homogeneización de los fenómenos, que para él es la esencia a su vez del entendimiento, y por ello dice al inicio tesis *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* §1 que la ciencia tiene dos principios, aquel de la homogeneidad y aquel de la especificación. Ambos autores, teniendo su fuente en el propio Bacon en este asunto, no hacen sino profundizar en esta misma idea: que nuestro juicio puede ser nublado por fuerzas que son, a todo efecto, inconscientes, y requiere que tengamos un cuidado especial a la hora de hacer generalizaciones.

Los ídolos de la caverna son aquellos que se corresponden con nuestro temperamento personal, nuestros gustos, a veces afectados por las modas. Bacon liga aquellos ídolos a cierta obsesión por lo antiguo: «no es a la afortunada condición de uno u otro siglo, cosa mudable y perecedera, a lo que conviene pedir la verdad, sino a la luz de la experiencia y de la naturaleza, que es eterna» (*Novum Organum* I §56). Nuestra devoción por campo concreto del conocimiento también puede acabar

fragmentando nuestra visión del todo y dejarnos cojos a la hora de ponderar la naturaleza de las cosas (*ibid.* §57).

«Los más peligrosos de todos los ídolos, son los del foro, que llegan al espíritu con su alianza con el lenguaje. Los hombres creen que la razón manda en las palabras: pero las palabras ejercen a menudo a su vez una influencia poderosa sobre la inteligencia» (*ibid.* §59) nos dice Bacon señalando aquello que muy elocuentemente expresara también Copleston hablando del autor: «cuando una mente aguda ve que el análisis comúnmente aceptado de las cosas es inadecuado, el lenguaje puede obstaculizar la expresión de un análisis más adecuado» (Copleston 1971: 288). La influencia del lenguaje nunca antes había sido hasta tal punto analizada. Bien podemos decir que al final Bacon está bebiendo del pensamiento nominalista, pero Bacon está relacionando nuestra manera de concebir las cosas con una manera de expresar dichas cosas, algo que veremos rescatado cuando veamos a Kuhn. Con este texto abre Bacon una reflexión sobre la relación entre lenguaje y conocimiento que van continuar Locke, Berkley, Hume, Schopenhauer y que redundará en la primera filosofía analítica de Russel, Frege y el primer Wittgenstein. Este debate sobre los ídolos que afectan y configuran nuestra manera de pensar, entender y expresar el mundo que nos rodea será de capital importancia cuando analicemos los textos de pensamiento árabe medieval y de la tardoantigüedad: el modo de hablar, el mapa conceptual nos ayudarán a identificar a los ídolos del foro.

Los últimos ídolos (los del teatro, *Novum Organum* I §§61-67) no nos son útiles directamente, pero nos sirven para comprender muy bien una serie de ideas. Carga aquí Bacon contra las filosofías anteriores, en cuanto que son sistemas, por decirlo así, cerrados: tienen su propia narración y luchar contra ellos es inútil, dado que para combatirlos o refutarlos hay que, por decirlo así, entrar en su juego, entrar en su marco conceptual. Bacon no pudo darle nombre, ni Galileo, pero hablaban de lo que después llamaría Kuhn inconmensurabilidad de los paradigmas (hablaremos de ello más adelante). A un sistema dado, con su propio lenguaje y su propia narrativa, no podemos medirlo o compararlo con otro, ni criticarlo desde otro. Un sistema de ideas es un paquete completo que se toma o se deja, y hablamos aquí en sentido sincrónico, esto es, no estamos afirmando que los sistemas del mundo no evolucionen, sino que tomados dos, no hay medias tintas: o uno concibe, por ejemplo, que el problema principal de la física es explicar por qué la piedra se siga moviendo una vez lanzada, o uno concibe que el verdadero problema es explicar por qué se detenga ya en el aire. Ambas preguntas surgen *una vez se adopta un marco de ideas*, conceptos (ídolos), y dependiendo de los ídolos que se toman, saldrá una pregunta u otra, pero no pueden salir dos a la vez. Si mi prejuicio es que las cosas mantienen su movimiento una vez se ha impreso en ellas cierta fuerza, mi problema es explicar por qué la piedra entonces cae al suelo. Si veo la cosa como la viese en su día

Aristóteles, entonces en mi mente se forma otro problema: ¿por qué la piedra se sigue movimiento una vez abandona mi mano si ya no hay contacto físico entre ella y la piedra? Las preguntas por la realidad no surgen de la nada, de una tabula rasa, «nothing will come of nothing» como dijera Shakespeare en *King Lear*. Las preguntas surgen una vez mi mente *ya ha adoptado* unos prejuicios, una serie de modelos.

Galileo, en aquella obra intitulada *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptoleimaco y copernicano*, expresaba esas mismas inquietudes que Bacon en sus frustraciones revelase. Y de la boca de Simplicio (el personaje que representa al escolasta) oímos cosas como: «y yo no creo que aunque *pensara* cien años en ello lo *viera* de otro modo» (Galileo 1997: 276, cursivas mías). El pobre Salviati (la voz del propio Galileo), intenta enseñarle mediante experiencia y observación a Simplicio todo cuanto evidencia que la tierra está rotando en torno al sol y que no hay diferencia alguna entre mundo sub y supralunar, que el universo es continuo, pero Simplicio tiene tan nublado el juicio con los ídolos escolásticos que aunque tenga delante las cosas, *no las ve*.

De cuanto hayamos dicho de Francis Bacon, Galileo, Hume y Schopenhauer, mucho podemos extraer para nuestra investigación, en tanto que en todos ellos hay un hilo conductor cuya unidad viene dada por las ideas del primero de ellos, a saber, que nuestra mente no interpreta la realidad sino a través de una serie de concepciones que se esconden en lugares tan insospechados como nuestro propio lenguaje, que ya con el propio vocabulario nos puede engañar, conducirnos erróneamente a algo, hacernos comprender de una cierta manera. De modo que debajo de la historia de las ideas, o de la historia de la ciencia, hay otra historia, aquella de los ídolos. El presente trabajo es un intento de llevar a término una historia de este tipo, una historia de aquellos ídolos sobre los que se han levantado las obras universales de la historia de la filosofía y de la ciencia en el mundo islámico, para poder entender de qué modo se desarrollaron y por qué.

CAPÍTULO V

el ciclo de las culturas en Spengler

Spengler (1880-1936), quien como pensador no haya logrado alcanzar la fama de otros coetáneos suyos, aunque bien la merezca, nos ofrece una serie de apuntes e ideas interesantísimos en aquella misma dirección que ya apuntase Bacon y que vamos a rescatar aquí. Como esta tesis no tenga por objeto ni juzgar positiva o negativamente ni ponderar si quiera la obra, callaremos cuantas opiniones podamos tener de ella o de su autor. Efectivamente, algunos pasajes de su obra están más que obsoletos tanto intelectualmente como éticamente: noción tan fortísima como la de éste sobre la raza y la sangre, en pleno periodo de entreguerras y con el nazismo en alza, causan una distancia y pudor en el lector que se quiera acercar a su obra capital: *La decadencia de Occidente*. No obstante, pese a sus desastrosos defectos, no son eclipsadas de ningún modo sus virtudes, las cuales aún descollan sobre los pasajes más molestos. Mucho es pues lo que nos puede ofrecer Oswald Spengler, quien por cierto, en este mismo asunto que vamos a tratar, influyó a Wittgenstein (Losev, 2012, y Cahil, 2013).

De Spengler rescatamos las siguientes ideas: primero que la clasificación Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna sea por entero eurocentrista y no respete la estructura del desarrollo de cada cultura. Segundo que se asocie a las culturas una imagen del mundo o un modo de percibir y entender lo que les rodea. Tercero, que la cultura árabe tenga sus inicios en la Antigüedad tardía.

El autor abre ya su obra diciendo que el esquema Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna es «mezquino y falto de sentido» (*La decadencia de Occidente*, intro. §6). Y las razones que tiene, como continúa diciendo en las líneas siguientes, son muy claras: en ese esquema no está presente la totalidad de la humanidad ni de las culturas. Spengler hará de la historia universal un conjunto de ciclos vitales, donde cada cultura tiene su propio ritmo y desarrollo.

Este esquema [antigüedad, medioevo y modernidad], tan corriente en la Europa occidental, hace girar las grandes culturas en torno nuestro, como si fuéramos nosotros el centro de todo el proceso universal. Yo le llamo sistema tolemaico de la historia. Y considero como el descubrimiento copernicano, en el terreno de la historia, el nuevo sistema que este libro propone, sistema en el cual la Antigüedad y el Occidente aparecen junto a la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura mexicana, sin adoptar en modo alguna una posición privilegiada (*idem*, intro. §6)

Con ello, dando el esquema tradicional de antigüedad, medioevo y modernidad por *misleading*, crea un modelo alternativo para comprender mejor (a su ver) las culturas: el ciclo de la cultura clásica, el de la cultura semítica (que llama árabe) y la cultura occidental (amén de la

egipcia, la babilónica...).

La segunda idea que queremos tomar es aquella que anunciase más adelante, y que nos puede recordar muchísimo a cuanto dijera Bacon y posteriormente Wittgenstein y Kuhn, a saber: que aquel conjunto de hombres que comparten una cultura, un lenguaje y una forma de vida, comparten tácitamente una imagen del mundo, una manera de comprenderlo.

La mayor o menor afinidad entre los mundos particulares que viven los hombres de una misma cultura o de una misma comunidad espiritual, es la que permite comunicarse, mejor o peor, lo que ven, lo que sienten, lo que conocen, es decir, lo que ellos han plasmado en el estilo de su realidad personal mediante los recursos expresivos del lenguaje, del arte, de la religión, por las palabras, las fórmulas, los signos, que a su vez son también símbolos (*ibid.* I, cap. III, §1)

Y más adelante, en un texto que ya sonará a Wittgenstein y su concepto de forma de vida:

Este es el obstáculo infranqueable que se opone a que dos seres puedan realmente comunicarse algo o comprenderse realmente las manifestaciones de su vida. El grado de congruencia que haya entre sus dos mundos de formas será, en efecto, el que determine el punto donde la comprensión acaba y se convierte en ilusión y engaño. Solo muy imperfectamente podemos comprender las almas india y egipcia, que se manifiestan en sus hombres, costumbres, deidades, palabras, ideas, edificios, actos (*idem*)

Llega al punto de decir que el arte es transitorio, en el sentido siguiente: una vez perezca esa intuición del mundo sobre la que una pieza de arte se construyó, la obra de arte dejará de tener sentido, dejará de "existir" aunque se mantenga conservada, dado que los ojos que comprendían la forma de vida de la cual surgió se abrán cerrado.

Llegará un día en que habrán cesado de existir el último retrato de Rembrandt y el último compás de Mozart, aun cuando siga habiendo lienzos pintados y partituras grabadas; será el día justamente en que hayan desaparecido los últimos ojos y los últimos oídos capaces de entender el lenguaje de esas formas (*ibid.* §2)

No nos interesa tanto este último aspecto como el que ya resaltásemos, a saber, que un conjunto de personas, unidas por un lenguaje, cultura o forma de vida común, tienen en virtud de éstas una manera de concebir el mundo, de interpretarlo. A esta manera de ver o concebir las cosas, singular de cada cultura, llamaría Bacon ídolos del foro y del teatro, en tanto que se perpetúan por un lenguaje y unas costumbres. Despojada de los devaneos metafísicos que le son propios a Spengler, su filosofía en este punto no deja de ser acertada e incluso obvia.

Se sigue de lo dicho que en todas las manifestaciones de aquel conjunto de personas (sean éstas artísticas, filosóficas, científicas, religiosas, políticas) podemos encontrar la huella de esa intuición del mundo que comparten. Razón por la cual dedica Spengler sus esfuerzos a comparar la matemática, la filosofía, la psicología, la arquitectura, la política o la economía de diferentes culturas. Aceptamos de lleno dicha idea: la imagen del mundo, al transmitirse con el lenguaje, mediante tradiciones y costumbres, los sistemas educativos y el arte, deja sus huellas en todas partes, y no únicamente en un conjunto de libros.

La tercera idea que quisiéramos rescatar de Spengler es la idea de una *cultura árabe*, aunque en relación con lo que designe esté mal puesto el apelativo. El propio Henry Corbin dijo en más de una ocasión cómo de apropiada fuese a su juicio la comprensión de Spengler de la "cultura árabe" sin que condescendiese con el uso del adjetivo *árabe*, dado que el concepto engloba varios pueblos semíticos (Corbin 1995: 31 y 2000: 35). El islam como civilización en edad de oro no le parece sino la culminación de una serie de energías e impulsos que tiene su origen en Oriente Medio en la época de Cristo, llamando a la continuidad entre la tardoantigüedad y el islam.

Spengler describe lo que llama cultura arábigo como una superposición de capas y capas (babilonia, persa, helénica, romana) que debido a su naturaleza se expresa por primera vez con formas ajenas (*ibid* II, cap. III, §1). El uso de la lengua griega, vehículo primero de expresión del mundo (digamos nosotros) semítico, engaña (*misleads*) a los historiadores, que siguen viendo en Plotino, Jámblico, los gnósticos o Filón de Alejandria filosofía griega, en lugar de una primera expresión del mundo semítico.

El «especialismo» ha sido fatal para los problemas del mundo arábigo. Los historiadores propiamente dichos se atuvieron a la esfera de interés de la filología clásica; pero su horizonte terminaba en los límites orientales de los idiomas antiguos, por eso no advirtieron nunca la profunda unidad de evolución allende y aquende esas fronteras. El resultado fue la perspectiva de Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna, limitada y vinculada por el uso de la lengua grecolatina. [...] Los historiadores también confundieron el espíritu del idioma con el espíritu de las obras. Todo lo que en territorio arameo estaba escrito en griego fue incorporado a una literatura griega «posterior», ocupando un periodo de esta literatura. Los textos escritos en otros idiomas, no formando parte de su «especialidad», fueron agregados artificialmente a otras historias literarias (*idem*)

Esta misma idea de construcción de las tres grandes religiones semíticas por fusión y confusión de capas, una sobre otra, estaba ya presente en C. F. Volney (1757-1820) en *Las ruinas de Palmira*, cap.22, §xiii (que posiblemente sirvió de inspiración a Spengler), si bien Volney jamás da el paso de borrar del mapa las categorías históricas tradicionales y unificar la tardoantigüedad

con el islam. Esta novedosa forma de concebir la historia de Oriente Medio ha tenido muchos seguidores: a parte del mencionado Henry Corbin, Badawi, que en su artículo sobre el humanismo en el pensamiento árabe utiliza no solo el concepto de cultura árabe que dibuja Spengler (Badawi, 1956: 74), sino su propia concepción de cultura como sujeto de una evolución que sigue unos pasos, entre ellos, la fase humanística. Badawi habla precisamente de las primeras muestras del humanismo «árabe» rescando a autores persas muy anteriores a la llegada del islam (Badawi, 1956: 76). El propio Eugenio Trías, aún en abierto desacuerdo con Spengler, tiene que reconocer que una de las partes más lúcidas de su obra precisamente sea toda la relativa a su capítulo sobre la cultura árabe: «Oswald Spengler, en el mejor y más original de los capítulos de su discutible obra *La decadencia de Occidente* [...] acierta, creo, Spengler en considerar que alrededor del comienzo de nuestra era surge realmente algo nuevo en el mundo de la cultura helenística» (Trías 2011: 196).

Podemos concluir el capítulo señalando que en último término, Spengler está haciendo lo mismo que Bacon: nos está curando de dos prejuicios tradicionales que en el fondo no son sino supersticiones no demostradas, en primer lugar que la historia deba obedecer a las clasificaciones tradicionales, en segundo lugar que el historiador, o el público general, pueda llegar a entender o concebir obras fuera del ámbito cultural, fuera de las formas de vida, en las que y por las que vive.

CAPÍTULO VI

las concepciones

§1 *Investigaciones Filosóficas*

La obra de Wittgenstein es sin duda una de las más importantes de la filosofía contemporánea, y sin duda una de las más impresionantes debido a su profundidad y audacia, manifiesta en una carrera contra sí mismo, por liberarse de sus propios prejuicios. La obra de este pensador se puede dividir claramente en dos etapas, de las cuales la primera está dominada obviamente por el *Tractatus Logico-Philosophicus*, y la segunda por las *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*). Esta última obra tiene precisamente por objeto el deshacerse, por decirlo así, de las concepciones de la primera, esto es, Wittgenstein se dio cuenta de que estaba equivocado y que había sido víctima de una *concepción* del lenguaje. Podríamos entender las *Investigaciones* como un ejercicio de terapia en el que Wittgenstein, usando la mayeutica socrática, logra deshacerse paso a paso de su anterior manera de entender el lenguaje.

Introduzcamos brevemente el modo en que Wittgenstein entendía el lenguaje en el *Tractatus*:

«Wir machen uns Bilder der Tatsachen» (2.1)

«Nos hacemos figuras de los hechos» Traducción de la edición de Alianza (J. Muñoz e I. Reguera)

«Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit» (2.12)

«La figura es un modelo de la realidad»

«Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie denken» (4.01)

«La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos»

«Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe» (4.021)

«La proposición es una figura de la realidad: pues conozco el estado de las cosas representado por ella si comprendo la proposición».

«Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt, daß* es sich so verhält» (4.022)

«La proposición *muestra* como se comportan las cosas, *si* es verdadera. Y *dice que* se comportan así».

Aquí *Bild* (figura, imagen) viene ser una fotografía de la realidad, y si la totalidad del lenguaje es la totalidad de las proposiciones (4.001), nuestro lenguaje estaría constituido en consecuencia por intercambios de fotografías. Con los años, Wittgenstein se dio cuenta de que había sido víctima de una concepción del lenguaje que le había obligado a pensar el lenguaje de una cierta manera (haciéndole ver que nuestro lenguaje debía estar haciendo referencia a la

realidad). Las *Investigaciones*, escritas, como dijéramos arriba, a la manera de una terapia, se abren con una cita de San Agustín, en la que el santo describe cómo aprendiese el lenguaje: le dicen una palabra y le enseñan un objeto, la palabra se refiere a la realidad.

«cum ipsi majores homines appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere»
Philosophische Untersuchungen I, §1.

«Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con es apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla» Traducción de la edición de Crítica (A. García Suárez y U. Moulines)

A lo que Wittgenstein contesta:

«In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes *Bild* von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: [...] jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchem das Wort steht» *idem*.

«En estas palabras obtenemos a mi parecer una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente esta: [...] cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra».

Nótese el giro en el sentido de *Bild* (imagen, figura): en el *Tractatus* *Bild* es una fotografía de la realidad, que es a fin y al cabo lo que es una proposición, esto es, una imagen de algo exterior. *Bild* en el segundo Wittgenstein designa otro tipo de fenómeno totalmente interior: no es una fotografía de fuera, sino un algo adentro que nos dice como *debe* ser lo que hay fuera.

«Wenn man das Beispiel im §1 betrachtet, so ahnt man vielleicht, inwiefern der allgemeine Begriff der Bedeutung der Worte das Funktionieren der Sprache mit einem Dunst umgibt, der das klare Sehen unmöglich macht» §5

«Si se considera el ejemplo de §1, se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara».

Una concepción no es en sí misma verdadera o falsa, pero sí que puede llevar a error. Te puede impedir ver claramente, o te puede forzar a comprender o expresar algo de una determinada manera. Mientras que en el *Tractatus* la imagen era la proposición, aquí la imagen es anterior a la proposición, y confunde su significado con *Begriffe* y *Auffassung*: hablamos entonces de una *concepción*. Una concepción no es verdadera ni falsa (al contrario que una proposición, de la cual sí podemos juzgar su verdad o falsedad). En §110 parece que las concepciones se pueden revelar

como supersiciones (*Aberglaube*), pero añade que no son errores («nicht Irrtum!»). La figura (concepción) nos atrapa: «ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen», §115 («Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente»). Como aclara Baker (2001: 10), Bild ha dejado de ser una imagen para acercarse más a una norma de representación, un modelo. Wittgenstein compara estas concepciones con unas gafas mediante las cuales vemos todo y que no se nos ocurre quitarnos nunca (§103). Aunque la concepción misma no sea en sí algo cuya veracidad podamos juzgar, puede conducirnos a error, esto es, puede provocar falsas apariencias: nos obliga a pensar que tal o cual cosa *debe ser* de esta o aquella manera (§112). Los problemas de la filosofía estarían originados precisamente por estas imágenes, por su influencia en nuestras mentes (Baker, 2001: 13).

La única manera de combatir estas imágenes o concepciones es precisamente careándolas con otras (§144), presentando imágenes alternativas podemos curar la mente, despejar la niebla que impide ver. La filosofía tiene por objeto entonces, curarnos de la concepción, hacernos ver claramente, o como dijera el propio Wittgenstein: «Was ist dein Ziel in der Philosophie? - Die Fliege den Ausweg aus den Fliegenglas zeichen», §309 («¿Cuál es tu objetivo en la filosofía? - Mostrarle a la mosca la salida del cazabotellas»).

§2 más allá del lenguaje

Las *Investigaciones filosóficas* son un texto de filosofía que tiene unas aspiraciones concretas dentro de la filosofía del mente y del lenguaje, incluso dentro de la psicología, pero no dejan de constituir una reflexión sobre el lenguaje: Wittgenstein jamás aplicó estas ideas a otros ámbitos porque para él el lenguaje siempre fue el problema. Las discusiones filosóficas se desvanecerían cuando llegásemos a entender nuestro lenguaje, y precisamente a eso dedicó su carrera. Es esa búsqueda la que une al primer y al segundo Wittgenstein. Lo que proyecta esta tesis es usar el pensamiento de Wittgenstein en este punto concreto y aplicarlo a la historia de la filosofía en el mundo islámico y, simultáneamente, aplicarlo sobre nuestra narración de la historia del pensamiento islámico.

Se nos abre la posibilidad de hacer una historiografía del mundo islámico cuyo criterio no sea el pensamiento de los autores en cuestión, sino sus concepciones (*Auffassungen, Bilder, Begriffe*). Para cada texto filosófico (esto es, un conjunto de proposiciones), hay un conjunto de concepciones funcionando, a nivel inconsciente, que está forzando al autor a comprender y a describir las cosas o expresarlas de una cierta manera y no de otra. ¿Qué descubriríamos si decidiéramos, en lugar de estudiar el texto, estudiar las concepciones que presuponen y controlan el texto? Y a un nivel

superior podríamos decir, ¿qué descubriríamos si decidiéramos, en lugar de seguir la historiografía tradicional de la filosofía en el mundo islámico, redactar esa misma historia siguiendo el criterio de las concepciones?

Ahora se vislumbrará mejor la perfecta coherencia entre los filósofos que hemos mencionado en los capítulos anteriores y el pensamiento de Wittgenstein, porque todos están, efectivamente, apuntando de una u otra manera, al mismo fenómeno mental: el hecho de que no podemos entender ni expresar nada si no es con la mediación de un conjunto de figuras (concepciones), que nos viene transmitido desde nuestra más tierna infancia y que se esconden allí donde no podemos encontrarlos: son los cristales de nuestras gafas, nuestra propia retina, la córnea.

Cuando tengamos los textos delante los analizaremos tratando de preguntarnos en cada momento qué concepciones, qué figuras, tuviesen presa la mente del autor. Este análisis se lleva a cabo en los capítulos XII-XVIII, donde trataremos las concepciones de los autores más importantes de la filosofía islámica en torno a un único problema: el de la racionalidad y la religión, la validez del conocimiento humano, la profecía y la fe.

CAPÍTULO VII

paradigmas, ciencia normal y ciencia revolucionaria

§1 introducción

De los cinco autores que nos habíamos propuesto tratar aquí (Bacon, Spengler, Wittgenstein, Kuhn, Yabri), T. S. Kuhn (1922-1996) es el que ejerce una influencia más poderosa, debido a que es el que más esfuerzos ha dedicado al estudio de la evolución del pensamiento (aunque haya sido en su faceta científica). Mucho de lo que trataremos aquí será extrapolado, con mayor o menor éxito, a campos que están ligeramente fuera de la órbita que trata Kuhn, pero que tienen comportamientos parecidos, como veremos aquí.

Al igual que en los autores anteriores, la filosofía de Kuhn es una operación que él ejerce sobre sí mismo para curarse de una concepción o figura de la historia de la ciencia, una imagen de la misma que sin ser ni verdadera ni falsa, sencillamente le impedía ver las cosas objetivamente. La idea de que la ciencia era un continuo acumulativo que partía desde la Antigüedad hasta la actualidad es, al final, un prejuicio transmitido por los manuales de historia, que tienen sus propias epopeyas mitológicas acerca del periplo de la ciencia (Kuhn, 2012: 57-59). Pero Kuhn, influido por toda una serie de historiadores que ya ponían en duda la continuidad de la ciencia a lo largo de su historia, termina por fin de despejar la "niebla" para presentar un modelo diferente: la ciencia no es una acumulación de labores, sino una pugna de diferentes modelos del que sale vencedor uno que se instaura como aceptado para, eventualmente, entrar en crisis y abrirse otro nuevo proceso de pugna, del que un nuevo modelo saldrá vencedor.

Queremos extraer del pensamiento de Kuhn tres ideas fundamentales: en primer lugar, la estructura de la evolución de las ciencias, en segundo lugar la noción de paradigma, en tercer lugar el modo que tienen de comportarse los paradigmas.

§2 la estructura de la evolución de las ciencias

La ciencia tiene dos momentos, dice Kuhn: uno normal y otro revolucionario (*cf.* Echeverría 2003: 118-123). En el primero la investigación tiene un sólido cimiento levantado sobre una serie de logros científicos anteriores, reconociendo una comunidad dichos logros como "fundacionales" en cierto sentido. Éstos, bajo la forma de un patrón repetible, pasan de una generación a otra en una serie de libros de texto, que cumplen la función de transmitir el cuerpo de ideas, como por ejemplo la *Física* de Aristóteles (Kuhn, 2012: 70). Un paradigma, el famoso término que usa Kuhn, es lo que es transmitido por esa comunidad científica tanto en sus libros de texto como en sus enseñanzas (Kuhn, 2012: 71).

El camino hacia esa primera ciencia normal es una competición de propuestas, sin que haya una aceptación universal ni una comunidad, sino comunidades, cada una con sus propias ideas, y ligadas a un modelo metafísico sobre el que se sostienen (Kuhn, 2012: 74). De dicha competición surgirá un modelo, que no tiene por qué satisfacer con sus explicaciones todos los fenómenos que habría de explicar, pero que sí tiene más capacidad explicativa que sus competidores (Kuhn, 2012: 81). Fijémonos en cuán importante es el fenómeno de la aceptación: un paradigma se impone cuando logra que diferentes comunidades acepten dicho modelo, y sólo una vez el modelo está aceptado se abre el momento de ciencia normal.

Si un modelo o patrón para resolver problemas es, por decirlo así, lo que ofrece un paradigma, el momento de ciencia normal es aquel momento en que la comunidad científica, unificada, se encamina a aplicar el modelo para resolver todos aquellos problemas que el paradigma promete poder resolver. Por contraste, cuando por una serie de causas que veremos luego, la comunidad muestra tendencias centrífugas, perdido el consenso sólo un paradigma superior como candidato será capaz de imponerse al anterior.

§3 noción de paradigma

¿Qué es un paradigma, más allá de ser lo que sea que se transmita en los libros de texto? Kuhn ofrece la siguiente definición extrayendo el término del concepto *paradigma* en gramática: «el paradigma (gramatical) funciona permitiendo la repetición de ejemplos cada uno de los cuales podría servir en principio para sustituirlo» (Kuhn, 2012: 88). En este sentido podríamos decir que en el sentido que le da Kuhn «un paradigma es un modelo o patrón aceptado» (Kuhn, 2012: 88), que no proporciona soluciones a todos los problemas que se le pueden plantear a la ciencia, pero que puede proporcionar un modelo claro, aplicable a muchos casos futuros, razón por la que el autor añade que el paradigma es en cierto sentido «una promesa de éxitos» (Kuhn, 2012: 88). La ciencia normal es el momento en que dichas promesas se cumplen.

§4 el paradigma frente a la anomalía

Un comportamiento especial que tiene la comunidad que mantiene un paradigma es la integración de fenómenos anómalos dentro del patrón aceptado, con idea de que «lo anómalo se vuelva algo esperado» (Kuhn, 2012: 130, 166), esto es, algo aceptable según los patrones del paradigma. Sólo cuando las anomalías alcanzan magnitudes imposibles de ser albergadas en la capacidad integradora del paradigma, empieza a resquebrajarse la unidad del mismo, aunque no sea la única causa de dicho resquebrajamiento (Kuhn, 2012: 149-150), inaugurándose con ello el periodo de ciencia revolucionaria. No obstante, frente a las crisis, sólo la aparición de un candidato

alternativo conducirá a la derrota del paradigma (Kuhn, 2012: 165), y dicho candidato, para poder triunfar definitivamente, ha de ser, como el que le anteciedera, una promesa de solución de muchos casos futuros (Kuhn, 2012: 278).

El uso del concepto de paradigma por parte de Kuhn es hasta cierto punto ambiguo, dado que al contrario que Francis Bacon, que como hemos visto, aun sin ser muy profundo en su exposición, si era muy específico a la hora de identificar aquellos ídolos, Kuhn utiliza el concepto de paradigma para hablar de varias cosas. Mastermann agrupó los usos del término paradigma en tres aspectos fundamentales (Echeverría 2003: 116-117): 1º el aspecto filosófico, la «imagen del mundo y las creencias básicas de los científicos sobre lo que sea la realidad»; 2º el aspecto sociológico o institucional «ligado a la estructura y a las relaciones internas y externas de la comunidad de científicos que detentan un mismo paradigma»; 3º el aspecto científico «ligado a los problemas ya resueltos y a los principales ejemplos que son explicados gracias a la utilización del paradigma».

Todos estos aspectos, como iremos viendo, pueden extrapolarse con desigual acierto al campo al que nos vamos a dedicar, y que delimitaremos en la sección siguiente. Pero nos interesan tanto el proceso de evolución de las ciencias tal y como lo entiende Kuhn, como el concepto de paradigma, que puede relacionarse muy bien con lo que han venido diciendo los otros autores que hemos mencionado aquí.

§5 el libro de texto

La ciencia, o al menos en uno de sus aspectos, es un conjunto de modelos o patrones que usamos para entender y predecir la realidad que nos rodea. Mediante un modelo (por ejemplo el de la evolución de la especie) podemos explicar satisfactoriamente una serie de fenómenos, y la ciencia se mantiene entonces en la medida en que hay una homogeneidad de modelos con las que el conjunto de los científicos puede trabajar, y dicha homogeneidad se mantiene, entre otras cosas, con lo que llamamos *libros de texto*. En un libro de texto típico como fue el *Almagesto* de Ptolomeo encontramos las herramientas básicas con las que después podremos afrontar la serie de desafíos que dicho modelo plantea. Pero si el libro de texto es un documento donde están recogidas las herramientas mediante las cuales entiendo la realidad que me rodea, podemos aplicar el concepto de libro de texto al Corán o la Sunna, como podemos aplicarlo a la Biblia, o a las diferentes reglas monacales. La diferencia en realidad es mínima: en función del objeto para el que están pensados los libros de texto, se redactan de una manera u otra, observando ciertas reglas. Del mismo modo que el astrónomo medieval musulmán típico estudiaba el *Almagesto* y sus comentarios para resolver los problemas astronómicos de la época, podemos concebir que el Corán o los hadices como un conjunto de de modelos también, más centrados en el ámbito moral, judicial y también ideológico.

Y del mismo modo que la homogeneidad se consigue en el ámbito de la ciencia cuando se establece al fin un modelo con un vocabulario técnico claro, podemos decir lo mismo de cualquier texto religioso, teológico y también muchos filosóficos, cumplen esa misma función dentro de la sociedad.

§6 un caso concreto

Uno de los aspectos más importantes que hemos mencionado anteriormente es el vocabulario en el que se maneja un paradigma científico. Mediante un léxico especializado, los miembros de la comunidad científica mantienen una homogeneidad a la hora de interpretar los fenómenos, por lo que forman un aspecto esencial de la ciencia. Las categorías científicas funcionan como modelos ontológicos en cierto sentido: transmiten una determinada concepción o modelo de una cosa. El vocabulario se transmite de una generación a otra mediante la enseñanza y los libros de texto, que juegan un papel importantísimo, como ya se dijo.

Pero un vocabulario está presuponiendo el modelo que transmite, y está condicionando, por decirlo así, la mente del receptor de dicha enseñanza, ocultando ciertas facetas de la realidad, capturando su atención en ciertos aspectos y desviándola de otros. Como dijera Wittgenstein «die Grenze meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» *Tractatus* 5.6 (*Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*. Wittgenstein no usa el verbo *ser* (sein) sino *significar* (bedeuten). Una traducción literal tendría que ser «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»), con lo que ya anunciase lo que venimos a resaltar aquí. Que el léxico especializado de la ciencia se comporte así no es algo exclusivo de esta actividad, por el contrario, es común a la transmisión de la cultura misma. Esto lo vamos a comprobar ahora mismo, esta vez con un ejemplo esencial para nuestro trabajo: las categorías en las que se mueve la hermética islámica.

Con esto venimos a redundar en la idea que insinuaba Spengler: cualquier manifestación de una cultura contiene en sí huellas de aquella imagen del mundo sobre la que se levantan las diversas actividades intelectuales, políticas y económicas.

Los conceptos que vamos a repasar brevemente son: šarīʿa-ḥaqīqa (texto revelado-verdad revelada), zāhir-bāṭin (exotérico-esotérico), tanzīl-taʿwīl (descender/revelar-elevar) (Corbin, 2000: 26-30), que como puede ver el lector, están agrupados en pares opuestos, como lo están en el pensamiento aristotélico forma-materia, alma-cuerpo, agente-paciente.

§7 los conceptos

La šarīʿa, termino tan usado ya en Occidente que se conoce ya como *sharia* en todo tipo de publicaciones periodísticas a lo largo del globo, no es más que la ley revelada, la religión en cuanto

lo dictado por el libro sagrado, la realidad religiosa. No por tanto ley religiosa, sino en un sentido amplio, religión (conjunto de leyes, ritos, costumbres...). El pensamiento islámico hace carear este concepto con el de *ḥaqīqa*, que viene a significar verdad oculta en este contexto, esencia eterna fuera del tiempo, verdad pura.

Zāhir viene a significar en este sentido lo externo de algo, lo visible, esto es: exotérico. A esto se le opone el *bāṭin*, lo interno, lo esotérico.

Por último, el *tanzīl* designa lo descendido, lo que ha venido a nosotros (la revelación en cuanto descenso de los cielos), es un «hacer descender» frente a un «hacer volver» (*ta'wīl*) la revelación (Corbin, 2000: 28), reconducirla a su origen.

Los términos podemos agruparlos a su vez en dos secciones:

Exterior, temporal	<i>ṣarī'a</i>	<i>zāhir</i>	<i>tanzīl</i>
Interior, intemporal	<i>ḥaqīqa</i>	<i>bāṭin</i>	<i>ta'wīl</i>

Este mapa conceptual nos ayuda ver con nitidez cómo está organizada la imagen del mundo sobre la que se levanta la hermenéutica y la teología islámicas. Bajo lo aparente está lo interno, bajo la ley temporal hay un verdad eterna, bajo lo exotérico está lo esotérico, lo descendido ha de ser ascendido. Estos conceptos presuponen un texto que hay que interpretar, un texto que sea un *zāhir* del que hallar un *bāṭin*, y conducen la operación mental al *ta'wīl*, que vendría a ser la actividad que devuelve el símbolo exterior a lo simbolizado, a lo oculto que esconde el texto. Un ciclo se cumple: un texto desciende de los cielos para que sea devuelto por el ser humano a su sentido verdadero. La tarea del verdadero creyente es encontrar ese sentido, llegar a la *ḥaqīqa* que da sentido a la *ṣarī'a*. Este marco nos fuerza a pensar que para cada línea de los textos coránicos haya una verdad oculta, esto es, que la letra del texto no ha de ser leída por lo que sea en relación con las demás, sino en virtud de una enseñanza oculta que esconde. Todo tiene una interpretación mística, el texto en sí no es importante. Precisamente por esto se hace muy difícil hacer una lectura objetiva del Corán desde las interpretaciones y narrativas tradicionales (*vid* arriba cap. I, §4; abajo cap. XII, §1), porque lo que hace esta concepción de la hermenéutica es precisamente no leer el Corán por lo que pone, sino leerlo en virtud de unos significados ocultos cuya existencia dentro del texto es precisamente lo que haya que demostrar.

Exactamente igual que el marco conceptual aristotélico dominó el campo de la física y la metafísica hasta bien entrado el siglo XV y aún el XVI, estos conceptos dominan parte del pensamiento islámico tanto clásico como moderno. Y no me refiero con pensamiento islámico a la *falsafa*, sino a la actividad intelectual dentro del islam. Conociendo este marco de ideas podemos

muy fácilmente intuir lo que vamos a explicitar aquí: el culto al texto y la interpretación del texto es la actividad principal. Al enseñar estos conceptos estamos determinando y condicionando los intereses intelectuales de los que son educados: llevamos su atención al texto, que recibe todo el interés, como si fuese un puente hasta lo oculto, lo místico, un puente hacia algo especial de carácter sobrenatural que rompe con lo mundano (algo, en definitiva, sagrado). La realidad queda relegada a una carcasa exotérica dentro de la cuál está el misterio, la verdad eterna presta a ser descubierta, la *ḥaqīqa*.

Si lo exterior, lo visible o lo creado no es importante, ¿por qué prestar atención a su comprensión fuera de su condición de símbolo que apunta o desvela lo simbolizado? ¿No será más conveniente para mí el detenerme a interpretar el libro, desvelar sus misterios, y alcanzar aquella sabiduría escondida?

Este es el fenómeno del prestidigitador: con sus movimientos de manos y sus trucos, desvía nuestra atención, impidiéndonos ver dónde está teniendo lugar el embeleco. Al determinar mediante un marco conceptual qué cosas sean un problema y qué cosas no lo sean, estoy forzando al estudiante a que conciba *qué* y *qué no* es un problema, y un método para solucionarlo. Podemos divertir la atención de lo empírico infravalorándolo, convirtiéndolo en una mera carcasa dentro de la cuál se haya el secreto de todos los secretos. Con un gancho lo bastante atractivo y mediante un mapa conceptual eficaz y sofisticado, se pueden disfrazar de filosofías serias todo tipo de supercherías.

¿Cómo va a sentir curiosidad por la naturaleza y sus leyes un niño que las considera un símbolo sin más valor que el de señal de lo simbolizado, cáscara sin valor de lo oculto? ¿No es más seductor encontrar el secreto de todos los secretos? «Nuestra causa es un secreto en el secreto, el secreto de algo que permanece velado, un secreto que tan sólo otro secreto puede enseñar; es un secreto sobre un secreto que está velado por un secreto» (Corbin, 2000: 49). ¿No tiene sentido decir *los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*?

Francis Bacon estaba sugiriendo esta misma idea cuando acuñó el concepto de los ídolos del foro: el aparato conceptual cala tanto en nosotros que no sospechamos que el vocabulario con el que describimos la realidad ya viene cargado de ontología, de esquemas o modelos que determinan qué cosas sean o no importantes, prioritarias o irrelevantes. Con el ejemplo que hemos dado aquí, estamos viendo como el islam, con un sencillo marco conceptual transmitido mediante las instituciones educativas y los libros de texto, puede moldear el modo en el que percibimos la realidad, haciendo que invirtamos más tiempo o energías en ciertas actividades, forzándonos a comprender tal fenómeno de tal manera.

CAPÍTULO VIII

Mohamed Yabri

§1 *El legado de la filosofía islámica*

De todos los autores que hemos tratado hasta el momento, es el más influyente en términos de contenido en este trabajo. Tenemos que advertir que Yabri es uno de esos autores musulmanes que trabajaron habiendo asumido la categoría de decadencia (Dziekan, 2017: 100-102), de modo que a lo largo de este capítulo tendremos que trabajar, para entender su pensamiento, desde esta narrativa. Volviendo al texto, metodológicamente hablando, siendo él un confeso marxista, dista un poco de lo que vamos a hacer uso, pero no deja de ser interesante. Yabri disocia en las obras de los autores que trata lo que llama *contenido epistémico* y el *contenido ideológico*, buscando cómo se relacionan ambos en cada pensador. Con esto logra Yabri hacer un repaso único y privilegiado a la historia de la filosofía islámica en su monumental obra, aún de actualidad y con mucho de decir, *El legado de la filosofía islámica*.

Yabri quiere leer entre líneas para averiguar cuál era el objeto verdadero de la filosofía en términos de metas ideológicas. Esto queda patente cuando descubre que en términos de contenido, hay muy poca innovación en la filosofía islámica: los autores se repiten, dando la apariencia externa de un estancamiento.

Si nos contentamos con considerarla [la filosofía islámica] desde el punto de vista de su componente cognitivo (científico y metafísico) —que es lo que se suele hacer—, la filosofía en el mundo islámico se nos mostrará como un conjunto de opiniones y doctrinas repetitivas y sin otra diferencia que su modo de exposición y su grado de concisión. Y entonces, lo reconozcamos o no, acabaremos tildándola de estéril. Sin embargo, si consideramos sus contenidos ideológicos, nos encontramos con un pensamiento en acción, con una conciencia fluctuante centrada en sus propios problemas y desbordante de contradicciones (Yabri, 2006: 43)

Esta es la piedra sobre la que Yabri levantó su legado intelectual: hacer una lectura única del pensamiento islámico no mirando los contenidos que llama cognitivos, sino dicho contenido en relación con el ideológico. Nosotros vamos a prestar también mucha importancia a este asunto, razón por la que vamos a invertir espacio en cada capítulo para analizar el contexto histórico y político, y en ver de qué modo están participando la ciencia, la filosofía y la mística en los acontecimientos del momento. En este sentido, Yabri no sólo constituye una referencia metodológica, sino que es un referente en sentido absoluto, dado que su *Legado* nos va a conducir a una serie de conclusiones que son parcialmente las bases a partir de las cuales llegamos a las nuestras. Su obra es por tanto de vital importancia: este trabajo está levantado sobre el de Yabri y

como una prolongación natural, quizás no por los mismos medios, de su *Legado*.

Precisamente porque sea tan importante debemos repasar cuáles sean esas conclusiones que cierran su obra magna, y leer a su vez el contenido ideológico de su obra.

§2 las conclusiones de Yabri

La obra de Yabri en cuestión, su *Legado de la filosofía islámica*, tiene muchas conclusiones: en la medida en que es una relectura de los grandes pensadores del islam, saca de cada autor gemas de gran valor, pero podríamos decir que todo el libro es una arma ideológica que tiene por objeto decir algo a la sociedad islámica del momento de su publicación, algo que por desgracia ha sido desoído por la gran mayoría de sus correligionarios. Esa intención ideológica de Yabri está ya en lo que a nuestro juicio es su conclusión central. Cuando citábamos a Durán Velasco (arriba cap. I §3) lo hacíamos con la siguiente cita:

En la parte occidental del mundo islámico la vigorosa reacción teológica antifilosófica prácticamente aniquiló la filosofía a partir del siglo XIII. Al-Gâzzalî (1058-1111) [...] tuvo una contribución decisiva en este declive de la falsafa con su obra *Tahâfut al-falâsifa* («La inconsistencia de los filósofos») Aunque esta obra fue refutada por Averroes [...] Al-Gazâlî quedó para la posteridad como el gran teólogo del sunnismo, mientras Averroes fue olvidado en el mundo islámico [...] Desde entonces el declive de la filosofía fue total, al menos en la parte árabe del mundo islámico, donde la palabra *falaysûf* se convirtió en un sinónimo de librepensador hereje (Durán Velasco 2012: 208-9)

Estábamos dando lo que podría llamar, en la narrativa tradicional de decadencia, el acta de defunción oficial de la filosofía islámica. Algazel es, efectivamente, el nombre más mencionado cuando se habla de la decadencia de la filosofía en el mundo islámico.

La crítica acerba de al-Gazali acabó con la filosofía en el Próximo Oriente, cerró la puerta al razonamiento independiente (*iytihad*) en la teología, sumiéndola en el conformismo y el dogmatismo literalista, y contribuyó a que el pensamiento islámico quedase como congelado y estéril durante varios siglos (Mosterín, 2012: 193)

La dura e intencionada crítica de al-Gazzâlî contra los *falâsifa*, en realidad contra Avicena, pareció exigua, limitada y contagiada de los errores avicenianos; de ahí la presencia de críticos más radicales, desde *ibn Gaylân* a *ibn Taymīya*. Así, el avicenismo acabó siendo borrado del ámbito cultural oriental sunní (Cruz Hernández, 2011: 301)

Tal y como ha ocurrido frecuentemente en el curso de la historia de la filosofía, sus mismas exigencias [la de Algazel] en materia de pruebas y su distinción rigurosa entre ciencias y filosofía le permitían eliminar todas las doctrinas filosóficas de las que hubiera podido recelar la fe. [...] Semejante crítica de la filosofía no había de

detener su desarrollo, ni siquiera en los medios musulmanes; pero había de dar por resultado que la filosofía musulmana emigrase de Oriente a España, donde aún alcanzará gran altura (Gilson, 2007: 347)

Esto son solo algunos ejemplos de cómo se ha leído la historia de la filosofía tradicionalmente, hasta el punto de que incluso el propio Neil deGrasse Tyson (2012) adopta esta narrativa como si fuera natural. Dependiendo de hasta qué punto esté influenciado uno por Henry Corbin o no puede haber variedades. Durán Velasco reconoce que la filosofía continúa en el chiísmo, Mircea Eliade advierte que el pensamiento sunní se congela pero que continúa en el mundo chií (*HCIR* §278), Cruz Hernández también reconoce lo mismo.

Pero Yabri no comparte en absoluto la atribución de responsabilidades. Todos los autores anteriores tienen que reconocer de algún modo el papel de Algazel dentro de la decadencia del pensamiento, independientemente de lo que cada cual piense de la continuidad del pensamiento filosófico o espiritual en el islam, y eso es precisamente lo que pone en duda Yabri, que atribuye la responsabilidad nada menos que a Avicena.

Si hay dos nombres del pensamiento islámico que han llegado al gran público son sin duda Averroes y Avicena. El último tanto por su famoso *Canón de medicina* como por sus obras filosóficas es un autor celeberrimo allá donde los haya, y precisamente por eso la lectura del *Legado* de Yabri puede resultar escandalosa: *¿cómo es posible que el gran filósofo Avicena haya sido el causante de la decadencia del mundo islámico si es su más celebrado exponente?* Es la respuesta natural del lector, tan natural, que la obra de Yabri parece no haber tenido consecuencia alguna en los manuales de historia de la filosofía o la ciencia islámica precisamente por no haber podido vencer esa resistencia del lector. Nuestros manuales de historia del mundo islámico, que siguen funcionando como apologías de lo islámico en muchos aspectos (bien por reivindicar el pasado bien por querer traerlo al presente como efecto de nuestra endémica moda por todo oriental), no han logrado todavía digerir lo que Yabri dice de Avicena.

Yabri nos descubre un Avicena cuya filosofía racional peripatética no es sino una fachada bajo la que oculta su irracionalismo, manifestado en sus obras místicas más explícitamente, concluyendo que Algazel no es sino un discípulo de Avicena, y de ningún modo su destructor.

Desde esta perspectiva [...] Avicena se nos presenta no como el filósofo con el que, según se cree, el racionalismo alcanzó su cumbre, sino como el hombre que, bajo la tapadera de un ilusorio racionalismo, se empeñó en poner en marcha, y lo consiguió, una corriente de auténtico irracionalismo en el pensamiento árabo-islámico. [...] En este aspecto, Algazel no fue sino un discípulo de Avicena, y otro tanto puede afirmarse de Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Suhrawardī de Alepo prolongó en una dirección lo que el pensamiento aviceniano llevaba implícito, y Algazel lo hizo en otra. Pero de hecho están los dos *en el mismo saco* (Yabri, 2006: 133)

Mientras que Alfarabi había igualado los conocimientos de la filosofía y de la religión (Yabri, 2006: 186-7), acercando ambas, Avicena copia la filosofía de Alfarabi cambiando ciertos elementos, elementos que lo acercan más a Platón y a Pitágoras, y en general, al pensamiento neoplatónico jorasaní heredero de Harrán (Yabri, 2006: 193-5). Destacando cosas como el alma de las esferas y la angeología, tan admiradas por Corbin, Avicena no está sino retornando a lo que podemos considerar ya la sabiduría oriental de la que hará uso Suhrawardī, que ya condena la razón (Yabri, 2006: 195). El pensamiento de Avicena estaría así pleno de la vieja propaganda fatimí de los *Hermanos de la Pureza* (Yabri, 2006: 203-6), mostrándose con ello un objetivo político frustrado: un nacionalismo iranio que sí se manifestará con vigor en la mística de Suhrawardī (Yabri, 2006: 200), que dice beber de Zoroastro.

La falta de un componente ideológico en el pensamiento de Avicena, y la reproducción de una filosofía cuyo contenido ideológico (el de la vieja guardia fatimí chiíta) ya cumplió su papel, anquilosan el pensamiento, haciendo que se reutilicen materiales ya usados y purgando la posibilidad de nuevos avances (Yabri, 2006: 191).

Avicena, quisiéralo o no, es quien en mayor medida ha sentado las bases del ocultismo, el oscurantismo y la superstición en el mundo islámico. Hizo de la astrología, la magia, los conjuros, los talismanes, los amuletos la relación con los muertos y otras manifestaciones de lo ininteligible ciencias con un lugar natural en su sistema *científico-filosófico*, el cual revistió de un falso barniz aristotélico. Y lo que es aún más grave y ha tenido una mayor influencia en la orientación oscurantista adoptada por el pensamiento árabe medieval, puso las *ciencias* de lo ininteligible al servicio de las exégesis alegórica de las aleyas coránicas en las que se observaba un contenido metafísico, haciéndolas decantarse por una orientación espiritualista y oscurantista rezagada incluso respecto al *realismo ingenuo* de los árabes en el momento de la aparición del islam (Yabri, 2006: 196)

§3 el contenido ideológico de Yabri

El mismo método con el que Yabri pondera los autores que se propone juzgar se le puede aplicar al propio Yabri, y podemos advertir igualmente un contenido ideológico. Un manual no es un libro inocente, especialmente porque se espera de él que lo sea. Si veíamos un contenido ideológico concreto en Henry Corbin, a saber, devolver a occidente por la vía de la filosofía verdadera, por una razón de objetividad disciplinar tenemos que hacer lo mismo con Yabri, si bien Yabri hace explícito su contenido ideológico en un ejercicio de honestidad que Corbin no realiza.

Una aproximación a la obra de Yabri revela sin muchas dificultades cuáles sean las intenciones que le impulsaran a escribir aquel manual: devolver al averroísmo a los musulmanes, sacar a su nación del retraso intelectual, romper el esquema tradicional de razonamiento y defender

un islam occidental perdido que hay que rescatar (magrebí-andalusí frente al oriental). No hay que invertir mucho tiempo entre líneas porque, al igual que Corbin, es manifiestamente sincero hasta el punto de hacer patente su objetivo.

Las apuestas por la renovación o la modernización del pensamiento árabe serán papel mojado mientras no tomemos, ante todo, la determinación de romper con la estructura de la razón árabe heredada en la etapa de decadencia (Yabri, 2006: 30)

Averroes rompió con esa relación entre la religión, por una parte, y la filosofía y la ciencia, por otra. Tomemos, pues, de él [...] esta ruptura. Evitemos constreñir la religión con la ciencia, puesto que la ciencia cambia, se contradice y se anula a sí misma sin cesar. Evitemos, por la misma razón, imponer restricciones religiosas a la ciencia: la ciencia no necesita más restricciones que las que ella misma se impone (Yabri, 2006: 69)

Adoptar el espíritu averroísta es romper de raíz con el espíritu oriental, gnóstico y oscurantista de Avicena (Yabri, 2006: 71)

La reflexión sobre el legado filosófico árabe se convierte en una apología de Averroes y de un Islam que pudo haber sido y nunca llegó a ser.

Pero precisamente porque para llevar a término sus conatos necesitase un enemigo oriental al que abatir, y habiéndolo encontrado en Avicena, carga contra su oponente de modo injusto, como vamos a demostrar más adelante. Sí podemos decir ya cuál es el problema de Yabri, aunque vayamos a profundizar en ello en su lugar adecuado: *toma los efectos como causas*. Efectivamente, quiere culpar a Avicena de haber introducido el irracionalismo en el islam, y quiere culpar a Alfarabi de haber hecho una lectura concreta de Platón y Aristóteles que presente a ambos como sabios portadores de un saber oriental. Al acusar está considerando que ambos pensadores son la fuente de dichas percepciones, cosa a la que es forzado debido a su visión del islam: un algo nuevo, una entidad transformadora que irrumpe en Oriente Medio *ex nihilo*. Al concebir el islam como algo que no es una prolongación natural de la Antigüedad tardía, concibe que Alfarabi o Avicena hacen lecturas de otra cultura (la griega) que *no es la suya*. Esta es la madre del cordero: nosotros partimos de la idea de que *el islam no hereda la cultura griega tardía, es producto de la cultura griega tardía, su continuación*. Alfarabi no es *causante* de una lectura concreta del legado griego, es *víctima* de las lecturas anteriores, él es la *consecuencia*, no la *causa*. Del mismo modo, Avicena es un producto, es un efecto, y su filosofía oriental no introduce el irracionalismo y el oscurantismo: le da voz a algo que ya estaba allí.

SECCIÓN III
SUMA DEL CONTENIDO
Capítulos IX-XI

Esta sección cumple dos propósitos: primero recoger todo el material reunido y darle una cohesión de la que hasta ahora carece, segundo dar ejemplos y modelos prácticos que permitan ver de qué modo vamos a hacer uso del método de lectura que hemos ideado a partir de los autores que hemos escogido como modelos metodológicos.

CAPÍTULO IX

definiciones

Los conceptos que hemos venido presentando a través de los autores que le dieron vida tienen un hilo común que no es difícil de ver. En su aspecto más íntimo, todos están hablando, a distintos niveles y de distinta manera, de que nuestro entendimiento de las cosas no es directo, sino que está mediado por un cúmulo de formas, figuras o imágenes. Dichas formas de entender las cosas pasan de generación en generación, se van perpetuando mediante el ejercicio de las actividades cotidianas, de modo casi inconsciente. Nuestra mente está tan ligada a dichas formas que cualquier elemento que contradiga las mismas es en primera instancia rechazado: nuestra mente tiende a conservar intacta la integridad de ese conjunto de creencias como por un acto reflejo. Todo un aparato institucional y cultural se levanta sobre dichas ideas con el objeto de mantenerlas vivas, y muy difícilmente, y sólo en determinadas condiciones, dichas ideas cambian.

Pero los cuatro autores metodológicos (Bacon, Spengler, Wittgenstein, Kuhn) no hablan exactamente de lo mismo: Bacon cubre todo el espectro de posibilidades, pero no Kuhn. Bacon traduciría la obra de éste llamando a los paradigmas *ídolos del teatro* (las corrientes filosóficas o científicas) y *del foro* (el lenguaje), que son los que mejor se corresponden con lo que dijera Kuhn. Pero para traducir a Spengler, tendríamos que añadir a estos dos el *ídolo de la caverna* (mis creencias individuales), que está determinado, según nos dice, por la propia cultura y el momento histórico, de modo que las ideas de una cultura no son de modo alguno aleatorias o libres, sino que están determinadas. Wittgenstein, por su parte, parece tratar de los ídolos del foro, añadiendo un matiz (junto con Spengler) que en Bacon no está: ligar el lenguaje a unas prácticas y unas formas de vida. Kuhn trata este aspecto pero sólo en la faceta más práctica de la ciencia, como quien dice, en los ídolos del teatro.

Ídolos, concepciones, paradigmas, imágenes del mundo... El problema de usar a cuatro autores diferentes como cimientos de un análisis pidiendo prestado elenco de conceptos semejante es que la terminología se puede hacer confusa. El uso es quien mejor podrá revelar el significado, pero por dejar en un lugar escrito con claridad qué queremos decir con cada cosa, expondremos los conceptos poniendo más atención en cómo se relacionan entre ellos que en qué signifiquen, dado que la definición está ya expuesta.

De más concreto a más abstracto podemos decir:

Que un *paradigma* es un patrón o modelo aceptado en el ámbito de la ciencia, cuyo comportamiento podemos extrapolar a otros ámbitos. Mantendremos la definición de Kuhn.

Una *concepción* es algo más amplio y profundo, es una creencia mucho más general que, a

diferencia de los paradigmas (relativos a una comunidad intelectual) afecta a todos los miembros de una comunidad dada y se mantiene y perpetúa en nuestro lenguaje y nuestras costumbres, pero no deja de ser acerca de algo: una concepción del lenguaje, una concepción de la labor científica... Es un prejuicio o un ídolo al estilo de Bacon, del que no se es consciente en muchos casos, muy al contrario que un paradigma, que es explícito. Un paradigma puede verse afectado por una o varias concepciones. Así por ejemplo, el paradigma aristotélico-ptolemaico tenía en su base tres prejuicios: que las órbitas de los planetas tenían que ser circulares, que los movimientos de los astros debían de ser homogéneos, y que el mundo sub y supralunar era cualitativamente distintos. Aquí vemos como un paradigma científico se ve condicionado por una determinada concepción de los astros y de la geometría: como los astros eran imperecederos y divinos, les convenía un movimiento perfecto y divino, y nada más perfecto y divino en términos matemáticos que un movimiento perfectamente circular y homogéneo. Debajo de un paradigma científico hay a menudo concepciones que lo han conformado. Pensemos en cómo se hubiese desarrollado la astronomía, por ejemplo, sin la concepción de que el movimiento perfecto *debía de ser* circular.

La *religión*, como el arte o la ciencia a tal efecto, es una faceta de la cultura, una expresión en forma de un cuerpo teológico (escrito u oral), ritual, arquitectónico, artístico... Pero que surge desde un imagen del mundo, y contiene, mantiene y transmite muchas de las concepciones de esa imagen del mundo (para una definición más exautiva véase abajo cap. XIII, §2)

Una *imagen del mundo* es la suma articulada de una serie de concepciones, esto es, un constructo psicológico de una serie de asunciones que trabajan en coordinación. Es con diferencia la forma más oscura, profunda e inconsciente de ídolo baconiano, es la amalgama completa de todas las concepciones de una cultura: no versa sobre algo, sino que es la suma de los prejuicios sobre los que todo lo demás es construido. Un paradigma científico o una religión extranjera encuentran asiento en una cultura cuando no entran en conflicto con las suma completa y articulada de los prejuicios, es decir, con la imagen del mundo de dicha cultura (Colete, 2015).

No estamos afirmando que los cuatro autores estén diciendo lo mismo, pero sí que hay una armonía entre ellos y que podemos extraer un material conceptual importante para poder analizar los textos que vamos a tratar. Nos dan, por decirlo así, una metodología y unas indicaciones precisas de dónde y cómo mirar. El espectro es vastísimo: desde el lenguaje hasta el arte o las manifestaciones religiosas. El modo está claro: mirar aquello que el texto supone, aquello que está elíptico pero cuyo eco se deja oír. Una visión del mundo no se hace explícita ella misma, sino que se muestra en diferentes manifestaciones culturales, al menos si hemos de hacer caso a Spengler.

A riesgo de ejercer sobre el lector una presión insoportable con el peso de semejantes disquisiciones, me gustaría añadir una cosa a este epígrafe a modo de colofón. La necesidad de este

apéndice quedó demostrada durante la defensa de mi tesis doctoral. Como habrán visto arriba he usado la palabra *inconsciente* con alevosía, y este hecho despertó el ardor inquisidor de mi tribunal que sugirió de forma unánime que me apartase lo más posible de Freud y su escuela: pues corría el peligro de que se me asociase al psicoanálisis. En condiciones normales habría aceptado con humildad la sugerencia pero, como podrán comprobar, no solo me estoy desviando de ella, sino que estoy haciendo un mundo del tema añadiendo a este epígrafe más texto. Mi objetivo con esta maniobra no es otro que explicar a qué viene lo de *inconsciente*, y si hay alguna conexión real entre mi trabajo y la obra de Freud, y añadir paradójicamente más polémica al fuego, algo que se ha convertido tras los tres años de escritura de este ensayo en un acto reflejo.

En primer lugar Freud no acuña el término *inconsciente*, el primero que lo usó de esa manera, referido a una parte ignota de nuestra psique que afecta sin ser detectada a nuestro intelecto, es Schopenhauer. Nuestro carácter, a su juicio, está completamente determinado, aunque nosotros nos juzguemos enteramente libres (*El mundo como voluntad y representación* I §23), pero nosotros no somos *conscientes* de dicha determinación de nuestra voluntad. No solo nuestro carácter: nuestro cuerpo y sus funciones son manifestaciones de esa voluntad universal que actúa ciega y, para nosotros, inconscientemente. Freud no hace sino retomar esta idea desde un aspecto más clínico, y reducirá el contenido filosófico del concepto hasta llevarlo a una idea muy sencilla: el inconsciente no es más que de aquellos procesos mentales que están fuera de nuestro conocimiento y poder: «los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes [...] los procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total» (Freud, 2011: 20), y habla de «tendencias [en el hombre] susceptibles de actuar sin que se dé cuenta» (Freud, 2011: 89). La diferencia entre uno y otro radica en el *determinismo*: Freud consideraba que la terapia podía alterar el carácter de una persona precisamente ayudando a traer esas tendencias inconscientes a la consciencia del paciente y normalizándolas, de modo que fuesen aceptadas, comprendidas, y dejasen de suponer un peligro para el paciente y la sociedad. De modo que inconsciente no hace más que referencia a aquellos fenómenos mentales que están fuera, en principio, de nuestra comprensión. El motivo del pánico que tienen ciertas personas a los espacios abiertos, a las arañas y a un número creciente de cosas es inconsciente, en muchas ocasiones, para las personas que padecen dichos miedos, presentándose normalmente en nuestra consciencia únicamente el espanto o el horror ante la fobia, pero nunca la causa de la misma.

Esto nos sirve para introducir el segundo punto que quería poner sobre la mesa: el psicoanálisis no quiso ser nunca un sustituto de la psicología. El psicoanálisis es un estudio de la sexualidad humana y las consecuencias de su desarrollo en la vida anímica de las personas. Nada más ni nada menos. De hecho Freud decía que la enemistad entre psicoanálisis y psicología nacía

más por la enemistad de psicoanalistas y psicólogos que por una contraposición real de las disciplinas (carta a Judah Magnes, 5/12/1933, Freud, 1977: 166). Freud quiso ofrecer una explicación a ciertos fenómenos humanos y llamó psicoanálisis a la ciencia que estudiaba ese conjunto limitado de fenómenos: atribuir a Freud el deseo de querer hacer de su ciencia una especie de ciencia total de la psique humana es contrario a todo lo que ha dejado por escrito.

Aclaradas estas dos cosas podemos por fin apuntar esto: hablar de inconsciente no es hablar del psicoanálisis, ni usar el término inconsciente implica con necesidad connotaciones psicoanalíticas. Porque, efectivamente, hasta donde he podido comprobar las concepciones, y naturalmente lo que hemos llamado *imágenes del mundo*, actúan *sin conocimiento a priori* de las personas afectadas. Esto es algo que Wittgenstein reconoce, como hemos visto arriba (cap. VI). Solo contrastando unas concepciones con otras nos damos cuenta de que las tenemos, de que no juzgábamos las cosas desnudas de todo prejuicio. Y precisamente porque no nos damos cuenta de estas concepciones podemos decir de ellas que son *inconscientes*, sin que eso implique ni a Freud ni al psicoanálisis ni a la sexualidad humana.

CAPÍTULO X

apuntes metodológicos para la investigación

§1 relativizar la religión o la teología como objeto de estudio

En la medida en que vamos a utilizar el vocabulario que hemos estudiado anteriormente, vamos a dejar de usar el concepto religión al menos en ciertos aspectos, dado que religión, en tanto término, puede engañar al lector. Por qué sea esto así está explicado en un artículo anterior (Colete, 2015), el cual meramente resumimos aquí. El término religión, usado para referirse a *una* religión, se refiere a un conjunto de creencias y ritos compartidos por una comunidad (véase abajo cap. XIII, §2). No hablo aquí de lo que sea el fenómeno de la religión, que podemos definir siguiendo a Elíade como una distinción entre lo sagrado y lo profano (Elíade, 2012: 14-16), sino de a lo que nos referimos cuando hablamos de *una* religión o, si se quiere, un sistema religioso. Cristianismo designa el conjunto de creencias y ritos que todos los cristianos comparten, al igual que designa la suma de todos sus miembros. Pero a la hora de entrar en análisis más profundos, moverse en esos campos resulta engañoso (*misleading*). En el citado artículo se ponían cuatro ejemplo extraídos de la historia de Asia Central (Colete, 2015: 131-136) donde estaba claro que el uso de la palabra «islam» puede ocultar ciertas facetas intelectuales. Aunque oficialmente musulmanes, el cuerpo de creencias y ritos revela, por ejemplo, en Ahmed Yesevi (1093 – 1166) una manera de entender el mundo (una figura del mundo, una imagen del mundo) preislámica, aunque en la oficialidad Yesevi fuese musulmán, debido al entorno, la cultura y el espacio geográfico e intelectual en el que nació Yesevi nunca logró entrar de lleno en la imagen del mundo islámica. La religión como cuerpo de creencias, dogmas y ritos no nos dice nada de la imagen del mundo que tiene una persona o una cultura, solo nos da información de su oficialidad, de sus ropajes externos.

No hay nada erróneo en el uso del término religión en su acepción cotidiana, pero si queremos examinar la historia de las ideas (tanto religiosas como filosóficas o científicas) necesitamos más agudeza, necesitamos acudir a lo que llamábamos una historia de las concepciones, que subyacería a la historia de las ideas, las artes y las ciencias. Explicar el islam en muchas zonas del mundo requiere que hablemos de una serie de concepciones que existían antes de la llegada del islam, y que han permanecido a veces intactas. En lugar de hablar de islam o de cristianismo como un conjunto de creencias o ritos, deberíamos hablar de una imagen del mundo, y de una serie de mecanismos psicológicos para interpretar la realidad que nos rodea y que se diferencian, por ejemplo, de los de un budista. Visto así, no importan tanto las creencias concretas como el que los mecanismos se diferencien entre sí. Es obvio por ejemplo que un musulmán, un judío y un cristiano cuentan con el mismo conjunto de mecanismos para explicar, por ejemplo, la pérdida de un ser querido. Que unos

piensen que dios sea trino y otros que tal profeta haya sido el último es una cuestión, casi, superficial que no afecta al núcleo duro del sistema de ideas (la imagen del mundo, véase abajo cap. XIX). Un budista, en cambio, tiene otra serie de mecanismos diferentes que lo alejan realmente del cristiano o del musulmán. Profundizaremos en esta idea a medida que progrese nuestro trabajo.

Cuando estudiemos las causas por las que la actividad científica fue concebida y determinada en el mundo islámico, no podremos atribuir al islam la responsabilidad de dichas concepciones, como tampoco podremos atribuir la responsabilidad de la desaparición de cierto tipo de actividad filosófica a la reacción de la teología islámica. El islam es una manifestación muy concreta de una serie de concepciones, y estudiando dichas concepciones veremos que éstas vienen de antiguo, de mucho antes de que el islam como religión ya formada existiera. Y profundizando más aún, veremos cómo muchas religiones concretas que tienen etiquetas separadas en nuestro vocabulario mantienen tal similitud de concepciones que diferenciar entre ellas es casi imposible. La religión entonces, en tanto nombre dado a un conjunto de prácticas, ritos y creencias, es un objeto de interés más bien secundario cuando se lo contrasta con el estudio de las concepciones.

§2 las imágenes el mundo son un objeto dúctil

He aquí algunos arreglos al pensamiento de Spengler que podemos hacer: éste cometió, a nuestro juicio, dos errores fundamentales a la hora de proponer su teoría: el aparato metafísico y su obsesión por las razas. Todo el pensamiento de Spengler se basa en la idea goethiana de que la naturaleza (lo extenso en el espacio) se estudia por las ciencias (física, química, geología etc.), pero que lo extenso en el tiempo, esto es, la historia, debe estudiarse según la disciplina de la analogía, porque en el tiempo se extiende lo vivo, que tiene ciclos vitales predeterminados. La idea de que las culturas estén vivas y cumplan un ciclo es la consecuencia de esta idea. Por tanto, cuando habla de las culturas (del alma fáustica, del alma mágica o del alma antigua) pareciera que hablase de una entidad metafísica viva, que nace y muere. Liga entonces, como si fuese un Descartes queriendo explicar el nexo entre *res extensa* y *res cogitans*, la imagen del mundo de una cultura a una raza, a una sangre, como si ésta pudiese tener el poder metafísico de transmitir un conjunto de creencias e ideas. Nos distanciamos cuanto nos sea posible de este tipo de filosofía, acercándonos más a Wittgenstein y Kuhn en este aspecto. Una concepción se transmite mediante las costumbres, el lenguaje y las obras culturales del entorno.

En este sentido, se mantienen en la medida que dichos usos y costumbres dicho lenguaje perviven, lo que no suele ser el caso: el lenguaje y las costumbres cambian muchas veces con el tiempo, tanto por propia evolución como por influencia de agentes externos. No podemos entonces dar a un pueblo o una raza una imagen del mundo o una serie de concepciones, como hace

Spengler, ni tampoco podemos darle a una imagen del mundo esa inmutabilidad, las cosas cambian y las culturas se encuentran, compiten o a veces se fusionan y generan concepciones nuevas, como de hecho vamos a ver aquí.

§3 lo modélico contra lo terapéutico

Esta nota al pie al pensamiento de Spengler nos permite introducir dos categorías dentro del conjunto de obras de arte, ciencias o filosofías de una cultura: aquello que es terapéutico y aquello que es modélico o ejemplar. Lo segundo está claro: una obra de arte que ilustre la imagen del mundo vigente es una obra de arte modélica, en la medida en que pasivamente muestra con condescendencia las concepciones de esa imagen del mundo. La obra terapéutica es aquella que quiere curarnos precisamente de la concepción dominante, esté o no escrita de forma contestataria. Por ejemplo, dentro del mundo islámico encontramos casos de poetas y filósofos que son librepensadores, que con sus obras pretenden curar los ídolos que pueblan las mentes de sus vecinos, así Al-Ma'arrī:

No des crédito a los dichos de los profetas,
son falsedades que ellos mismos compusieron.
La gente vivía tranquila hasta que vinieron ellos
y con su sinrazón los atormentaron (Veglison 2009: 201)

Dicen que nuestro Dios es eterno. Respondo: "así lo afirma Él".
Añaden que es eterno y que no ocupa lugar. Pregunto: "¡decid! ¿dónde está?".
Responden: "ese es un misterio cuyo sentido no alcanza nuestra inteligencia" (Vernet, 1968a: 107)

Los ḥanīf están extraviados; los cristianos, desviados; los judíos equivocados, y los persas, perdidos.
El mundo se compone de dos clases de hombres: los religiosos sin inteligencia e inteligentes sin religión
(Vernet, 1968a: 108)

Ateísmo, queremos aclarar, no es igual a libre de prejuicios: una persona puede ser atea y ser víctima de concepciones; o por el contrario, ser profundamente creyente y estar libre de concepciones. En los tiempos de Al-Ma'arrī, en cambio, ese ateísmo está buscando ser terapéutico: no está haciendo más que alertar sobre los ídolos que gobiernan la mente de sus convecinos, de los que él mismo se desligase debido a su educación humanista (Vernet, 1968a: 107). Al-Ma'arrī está atacando, entre otras cosas, la concepción de la impotencia del ser humano que veremos más abajo (cap. XIV §6, cap. XVIII §6): nótese como protesta el poeta contra el argumento de que el intelecto humano no pueda alcanzar los misterios de la fe, anulando con ello cualquier noción de falsabilidad.

Se queja de que los creyentes prejuzguen que ellos no pueden entender nada, pese a que tienen un intelecto perfectamente capaz. Uno, en definitiva se puede desengañar de las concepciones dominantes (no van con la sangre, como creía Spengler), y como lo hiciera Al-Ma'arrī lo hicieron Kepler o Wittgenstein. La educación humanista del poeta le permitió carear religiones y creencias unas con otras, lo que le hizo ver aquellas concepciones que había integrado en su mente de forma inconsciente.

La terapia consiste, precisamente, en darse cuenta uno de que está atrapado en una concepción. Kepler y Wittgenstein son los ejemplos más claros de esta tarea: Kepler se da cuenta de que la astronomía, incluso la copernicana, vivía atrapada en una concepción de las órbitas que las hacía perfectamente circulares. Wittgenstein se da cuenta de que la filosofía de su tiempo vivía bajo el prejuicio de que el lenguaje era meramente descriptivo de los hechos.

El texto (u obra de arte, o producto de la cultura) modélico es aquel que, en mayor o menos medida, cumple la función que otorga Kuhn al libro de texto. El Corán o el cuerpo de hadices del profeta Mahoma cumplen la misma función que un libro de texto al modo kuhniano: sirven para mantener y transmitir un cuerpo de creencias, una imagen del mundo. Una mezquita, como obra arquitectónica, mantiene y transmite también un modelo de arte: desde la decoración hasta la composición de su espacio, está transmitiendo unas ideas, sea uno consciente o no de ellas.

§4 ejemplos en la literatura española

De lo anterior se sigue aquello que hemos venido anunciado: cualquier texto está explícita o implícitamente participando de uno de los dos tipos de obras (terapéutica o modélica). Examinemos por ejemplo este poema de Fernando de Herrera (1534-1597), hablando de la derrota portuguesa en Alcazarquivir:

«¿Son éstos por ventura los famosos,
los fuertes y belígeros varones
que conturbaron con furor la tierra,
que sacudieron reinos poderosos,
que domaron las órridas naciones,
que pusieron desierto en cruda guerra
cuanto enfrena i encierra
el mar Indo, i feroces destruyeron
grandes ciudades? ¿Dó la valentía?
¿Cómo assí s'acabaron i perdieron
tanto eroico valor en un solo día,
i, lexos de su patria derribados,

no fueron justamente sepultados?

»Tales fueron aquestos cual hermoso
cedro del alto Líbano, vestido
de ramos, hojas, con ecelsa alteza;
las aguas lo criaron poderoso,
sobre empinados árboles subido,
i se multiplicaron en grandeza
sus ramos con belleza;
i estendiendo su sombra, s'anidaron
las aves que sustenta el grande cielo;
i en sus hojas las fieras engendraron
i hizo a mucha gente umbroso velo;
no igualó en celsitud i hermosura
jamás árbol alguno a su figura.

»Pero elevóse con su verde cima,
i sumblimó la presunción su pecho,
desvanecido todo i confiado,
haziendo de su alteza sólo estima:
por esso Dios lo derribó deshecho,
a los impíos i agenos entregado,
por la raíz cortado,
qu'opresso de los montes arrojados,
sin ramos i sin hojas, i desnudo,
huyeron dél los ombres espantados
que su sombra tuvieron por escudo;
en su ruina i ramos, cuantas fueron,
las aves i las fieras se pusieron»

Fernando de Herrera: «Canción I» en *Algunas obras de Fernando de Herrera*, Sevilla, 1582 (Herrera 2006: 378-379).

De que manera tan inocente, o ingenua, se deja ver aquí una determinada concepción de la historia universal. La derrota de Portugal ante los musulmanes es un desafío, es una anomalía en términos kuhnianos que no encaja bien en una visión finalista de la historia donde Dios conduce a los cristianos hasta la victoria final. El poeta se pregunta, si Dios quiere la victoria final para los cristianos, ¿por qué han sido derrotados los portugueses? Pero ante esta anomalía, que es muy típica, hay un relato prefijado, ya proporcionado por la concepción: es culpa del derrotado, *ha debido de* hacer algo mal. Dado que la premisa de la existencia de Dios es irrenunciable, y dado que

la premisa de que dicho Dios esté guiando activamente la historia (y que esté de su parte) también lo es, la víctima de la concepción *se ve obligada a pensar* que Portugal ha debido de hacer algo mal para merecerse la derrota. Decía Spengler: «un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir, piensa como tiene que pensar, lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo» (*La decadencia de Occidente*, prólogo a la segunda edición alemana). Este ejemplo del poeta sevillano es un claro ejemplo de ello: Fernando de Herrera se ve forzado a interpretar los hechos de una determinada manera, aunque la interpretación resulte casi risible, si no quiere renunciar a una serie de premisas que su concepción de la historia tiene por *irrenunciables*, esto es, Fernando prefiere creer que algo deba ser al caso sin prueba alguna antes que anular la veracidad de las premisas de su concepción de la historia: la existencia de Dios y su providencia.

Un ejemplo más extremo aún lo encontramos en la obra de Alfonso Valdés (c.1490-1532): *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Latancio (un español) se encuentra con su amigo Arcidiano (italiano), y discuten sobre el saqueo de Roma, donde el ejército español causase tantos estragos. ¿Cómo explicarle a un cristiano católico de Italia que precisamente el rey paladín del catolicismo sea el que ha encabezado el saqueo de la ciudad que es sede del mismo papado? Pues ofreciendo una explicación parecida a la anterior, aunque aún más inverosímil sin cabe: el pontificado se lo merecía.

Yo os diré. No quiero negar que ello no fuese una grandísima maldad, pero habéis de saber que *tampoco eso permitió Dios sin muy gran causa*, porque ya el vulgo, y aun muchos de los principales, se embebecían tanto en imágenes y cosas visibles, que no curaban de las invisibles, ni aun del santísimo Sacramento (Valdés 2012: 210 cursivas mías)

Es totalmente absurdo justificar la muerte, la violación y la profanación que se tuvo lugar en Roma, pero si uno no quiere (o más bien, está impedido para) renunciar a una serie de premisas, ésta es la única justificación posible: Dios lo ha permitido porque se lo merecían. Como vemos, el procedimiento que describe Kuhn acerca de cómo las anomalías son reinterpretadas desde el paradigma para que dejen de serlo coincide aquí perfectamente con nuestros ejemplos: una concepción de la historia dada prepara una serie de narrativas que eventualmente protegen el núcleo duro de la concepción de las anomalías más habituales.

La diferencia estriba en que un paradigma en sentido kuhniano está referido a algo mucho más empírico, y por tanto, falsable. Por ejemplo, con el telescopio Galileo podía ver ya las

malformaciones de la superficie lunar, así como las manchas solares, o los satélites de Júpiter, y un aristotélico convencido como Simplicio (su interlocutor en el *Diálogo*) puede que no quiera ver nada, pero es obvio que las generaciones siguientes, contando con este instrumento, estaban destinadas a abandonar el prejuicio de que había un mundo sublunar imperfecto y uno supralunar perfecto. Pero Al-Ma'arrī o Schopenhauer no pueden diseñar un experimento para falsar ciertas cosas, como por ejemplo, que Dios guíe la historia. Si los cristianos fueron capaces de interpretar el saco de Roma o la derrota en las cruzadas, no queda ya nada que no pueda explicarse mediante una narrativa proporcionada por una concepción de la historia. No importa cuantas veces sea uno derrotado, si uno tiene una cierta concepción de la historia en mientes, siempre se va a interpretar el fenómeno desde dicha concepción.

§5 paradigma versus concepción

Esto nos lleva a un punto fundamental: un paradigma (ídolo del teatro) se comporta de manera diferente en su evolución a una imagen del mundo o las concepciones de dicha imagen (ídolos de la caverna y del foro). Una concepción puede vivir siglos y siglos en diferentes culturas sin que nadie sepa siquiera que exista. Pensemos por ejemplo en la distancia que hay entre Platón y Kepler, y en todos los terribles trabajos que padeció la astronomía hasta que la concepción de las órbitas circulares sobre la que se levantaba el paradigma clásico-arábigo fue eliminada. En el caso de la actividad científica existe al menos la posibilidad de contrastar un resultado con tus propios prejuicios, pero no sucede así en una concepción determinada de la historia como la que manifestaba Fernando de Herrera. No importa cuantas veces pierdan los cristianos las cruzadas, el prejuicio sigue en pie: la historia es conducida por Dios, que le dará la victoria a los cristianos. ¿Cómo se puede falsar, en sentido popperiano, eso? No importa cuantas desgracias acontezcan, siempre puedes decir «si sucede es que Dios lo quiere así». La víctima de una concepción, sin pensamiento terapéutico, está condenada a *no ver*.

La evolución de las imágenes del mundo o de ciertas concepciones, pues, no sigue el patrón que marca Kuhn para los paradigmas porque nunca hay una crisis del tipo descrito (una acumulación de anomalías que termina por inaugurar un periodo de ciencia revolucionaria). De hecho, muy poco sabemos acerca de cómo puedan evolucionar las imágenes del mundo: sabemos cómo evolucionan las corrientes artísticas, los movimientos religiosos, los sistemas políticos y económicos, pero no el cuerpo de creencias que está debajo de todas esas manifestaciones. Una concepción determinada de las cosas puede durar y durar hasta que alguien, mediante una labor terapéutica, la cura. Así pasó con las órbitas circulares hasta Kepler, o con la relación entre lenguaje y realidad hasta Wittgenstein; pero ambas concepciones son demasiado concretas como para poder

ofrecer un modelo o patrón mediante el cual podamos entender como evoluciona una manera de entender el mundo. Pensemos que, por ejemplo, millones de personas viven en una concepciones que son casi idénticas a la que manifiestan textos como el *Gilgamesh* o el *Atrahasis*.

§6 la prestidigitación

Una cuestión, corolario del pensamiento de Kuhn: la imagen del mundo determina los desafíos intelectuales de sus miembros, y conduce la investigación a ciertos ámbitos, dejando otros vírgenes (arriba cap. I, §2 y cap. VII §7). Por ejemplo: si uno concibe que el mundo sensible es una sombra de la verdadera realidad, no estará tan interesado en estudiar ciencias naturales como lo puede estar una persona que conciba que el conocimiento de la naturaleza es poder sobre la misma. La visión del mundo determina los problemas a los que se enfrentan sus intelectuales. Como consecuencia de ello, la única manera de medir con objetividad las imágenes del mundo es saber hasta qué punto triunfaron a la hora de responder los problemas que se les planteaban.

Como veremos con ejemplos más adelante, para realizar una actividad intelectual adecuadamente hace falta primero interés, y segundo un aparato conceptual adecuado para el objeto del interés. El ser humano, en este sentido, no tiene intereses libremente, más bien, sus intereses están determinados por la cultura en la que vive, y por el vocabulario que tiene a su disposición para expresar dichos intereses. Un ejemplo de ello lo tenemos en el arte, en el nacimiento de la perspectiva, el espacio, y el paisaje. Antes del Renacimiento carecemos de testimonios que nos indiquen que la gente *admiraba* un paisaje. Se admiraba la naturaleza en función de su utilidad (Hale, 1973: 42-43). El mundo se veía más bien como un lugar peligroso y horrible. La ausencia de un interés por representar la naturaleza por sí misma o el espacio por sí mismo provocó una ausencia de recursos artísticos para representar visualmente el espacio o la distancia, y sólo tras siglos llegó Europa a representar el paisaje con maestría en el Renacimiento a partir de autores como Giotto, Van Eyck, que desembocaron en Durero, da Vinci o Fra Bartolomeo amén de otros.

Nuestros intereses no obedecen a nuestro arbitrio, ni los elementos que tenemos para desarrollarlos, sino que manifestamos lo que podemos con el mapa conceptual que tenemos. Esto provoca que una imagen del mundo o una concepción de algo funcionen, por así decir, como un prestidigitador: haciendo ruido y movimiento en una parte desvía nuestra atención, haciendo pasar inadvertidos movimientos que se están sucediendo delante de nuestros ojos. Podríamos aquí volver a citar el libro de Galileo: Simplicio tiene delante todas las pruebas que le pone Salviati, que vienen a indicar que el sistema ptolemáico no se sostiene. Pero el sistema ptolemáico está tan aferrado a su mente que aún teniendo las cosas delante no ve Simplicio.

§7 nota final sobre el método

Todo cuanto hemos dicho hasta ahora en cuanto a dónde y cómo haya que buscar algo en un texto encuentra su corona en el método comparativo. No podemos coger un texto o un autor, porque entonces no nos podemos hacer una idea de toda una cultura, tenemos que leer muchos documentos, extraer concepciones e imagen del mundo, y carearlas con las de otros autores. Este es el pilar fundamental del estudio comparativo de la literatura y de las religiones, y esta dirección es la que toma este trabajo, en lo que podría llamarse estudio comparado de las concepciones e imágenes del mundo (en lugar de, por ejemplo, un estudio comparado de las religiones, que no son lo mismo que una imagen del mundo o una concepción). Este proyecto de estudio comparativo tiene dos pilares subsidiarios: en primer lugar que cualquier muestra de una cultura (arquitectura, pintura, poesía, filosofía, ciencia, economía) contiene concepciones, siendo por tanto útil su investigación. Tan útil es lo que vamos a hacer a lo largo de este trabajo (estudio comparativo de concepciones en la historia de la filosofía y la ciencia durante la Antigüedad tardía y el Islam), como por ejemplo sería hacer un estudio comparado de las concepciones de los sistemas económicos de esos mismos periodos. El segundo pilar es que hay que comparar en extensión espacial (más de una imagen del mundo) y temporal (una misma imagen del mundo en diferentes fases de su evolución), dado que solo así podemos hacernos una idea de la extensión temporal y geográfica de una cultura y su imagen del mundo correspondiente.

En este sentido, podemos anotar, usamos *cultura* no en un sentido antropológico demasiado preciso, sino en un sentido amplio, correspondiente casi con civilización, aunque no necesariamente. Entendemos aquí como cultura el sujeto empírico que ostenta concepciones: todo lo que se transmite en un espacio humano es cultura, y toda cultura *muestra* concepciones, imágenes del mundo. Y aunque puede haber concepciones particulares a una persona, un pueblo, una ciudad, una región o un país, cuando hablemos de imágenes del mundo nos vamos a referir a unidades geográficas y humanas más grandes, haciendo con ello uso de una definición de cultura más extensa.

CAPÍTULO XI

estudio de un caso en la literatura medieval europea

§1 introducción

Antes de adentrarnos en la parte principal de este proyecto, es necesario que analicemos un caso concreto de evolución o cambio de una imagen del mundo. Un caso donde podamos ver perfectamente cómo se relacionen las concepciones con una imagen del mundo, cómo estén ligadas a ella, cómo modifiquen la dirección de la actividad intelectual en su evolución, y cómo los múltiples campos del conocimiento se vean afectados, desde los más religiosos hasta los científicos. Con ello también pondremos en práctica el marco conceptual, el modo de aplicarlos e inteligirlos en los casos venideros, el modo en que vamos a realizar las lecturas y el modo de comparar textos. En definitiva, vamos a hacer un primer ensayo de cómo vayamos a trabajar para ver a la utilidad de seguir las directrices explicadas hasta ahora.

El tema que hemos escogido pertenece también al mundo medieval, pero no islámico. Las razones para usar como ejemplo algo tan distante de nuestro tema de trabajo son las siguientes: en primer lugar por la lengua, cuyo conocimiento nos permite tratar los temas con los textos originales, sin traducciones; en segundo lugar porque es un tema de literatura, y no de filosofía, y lo que nos permite reforzar la idea de que las imágenes del mundo y las concepciones están en todas partes, afectan a todas las culturas (incluyendo la nuestra); y por último, debido a que los dos textos que vamos a comparar, habiendo sido escritos aproximadamente en el momento histórico y en la misma lengua, mantienen dos imágenes del mundo muy distintas. Tiene esta comparación la ventaja añadida de que hay un hecho histórico bien documentado que nos permite explicar además el cambio de una imagen del mundo a otra con mucha naturalidad. Es, por decirlo así, un experimento seguro donde todo está controlado y es fácil reconstruir los estadios del cambio.

Lo que proponemos es, pues, leer dos textos: *El Cantar de los Nibelungos* y *El pobre Enrique*, y hacer un estudio comparado de las concepciones e imágenes del mundo de las que derivan.

Procedamos así: hagamos primero una exposición del argumento de ambas obras (en el caso del Cantar, sólo la primera parte), y analicemos el modo de exposición o ritmo de la trama, los personajes, y éstos en su relación con la acción de la historia. Con esto vendremos a hacer énfasis en la siguiente idea: en un obra de literatura no se muestra la imagen del mundo únicamente por lo que piensen sus personajes, sino por cómo se desarrolla la acción o por el modo de relacionarse ésta con los personajes, es decir, en los elementos estructurales de la obra, y no en el contenido de la misma, que viene a ser, como veremos, irrelevante.

La metodología que hemos establecido en los capítulos anteriores nos permitiría así confirmar

que la historia de los Nibelungos, aun siendo escrita sobre el 1200¹, nos transportase a un mundo anterior al cristianismo.

§2 breve historia del cristianismo entre los pueblos germanos

El cristianismo llegó por primera vez a los sajones cuando Carlomagno penetró en la zona, entre el 772 y el 804 (Wickham, 2016: 832-834, Lacarra, 1985: 261-264), y les llegó por la fuerza, junto con una serie de cambios en el modelo social que causó gran resistencia por parte de los locales, volviéndose un área altamente conflictiva debido a las profundas transformaciones que produjo la introducción del nuevo modelo feudal². Las conversiones eran forzadas y frágiles, mostrándose una herramienta inútil, contra la que ya advirtió el mismo Alcuino, asignado allí por el propio Carlomagno para procurar la educación de los germanos, cuando dijera que «podéis obligar a un hombre a recibir el bautismo, pero no a creer» (Lacarra, 1985: 263). Aprovechando las rivalidades dinásticas de Lothario, Carlos y Luis (hijos de Ludovico Pío, hijo a su vez de Carlomagno) y la desunión de la nobleza franca (Goldberg, 1995: 493), entre 841-842 se levantan de nuevo los sajones, rechazando el cristianismo y las estructuras sociales francas, que veían a ser para ellos *una y la misma cosa* (Wickham, 2016: 832-834). Pues bien, de este periodo carolingio datan las primeras obras literarias escritas en lengua alemana (*antiguo alto alemán*, Althochdeutsch). Estas obras, cuyos títulos más representativos pueden ser el *Heliand*, el *Genesis* y varios *Evangelienbuch*, están escritas en los años de Ludovico Pío: *Heliand* y *Genesis* sobre el 830, el *Evangelienbuch* fue escrito por la misma época por Otfried von Weißenburg (800-871) (Brinkmann 1960:12, Hernández/ Maldonado 2003:18-20, Brunner 2007: 60-68, Parra 2002: 48-56). Muestran ya todos su objetivo propagandístico: difundir la nueva religión entre los germanos de *otra manera que no sea la violencia*, puesto que las conversiones forzosas no habían tenido el efecto deseado en la época de la conquista. Estos textos son no traducciones, sino cantos épicos sobre la vida de Jesús, o en el caso del *Genesis*, un relato teleológico que anuncia la llegada de Jesús. Son obras, por tanto, de refundición del material original. Se realiza una síntesis de los evangelios y los textos del Nuevo Testamento para ofrecer un compendio coherente y cerrado del cristianismo y su enseñanza.

Dicha enseñanza era, para los monjes carolingios, *la caridad*. De modo que, respetando la enseñanza de Jesús, los monjes presentaron el cristianismo dentro del mundo germano usando su marco conceptual: las relaciones de lealtad y la noción de masculinidad heroica. Jesús se presenta

1 Brunner (2007: 201) afirma que se pondría por escrito sobre el 1200 en Passau. Parra (2002:136) entre 1198 y 1202. Brinkmann (1960:48) es más prudente y dejó la fecha entre 1194-1204 .

2 Wickham (2016:832-834) examina magistralmente el caso de una revuelta sajona protagonizada por campesinos que habían perdido su derecho a participar en las asambleas tradicionales germánicas, ahora substituidas por un dominio feudal sin voz para la clase baja.

como un prepotente guerrero, un señor, y los apóstoles son sus vasallos (Hernández/ Maldonado 2003: 18; Parra, 2002: 50). Si los sajones estaban tan obsesionados con el orden social, pensaron posiblemente los monjes, el único elemento que hay que introducirles verdaderamente para que sean cristianos es la caridad. Esta obsesión por el orden social se manifiesta en el clímax del *Nibelungenlied*: la tensión se forma por un conflicto en el orden social. El carácter arrogante de los héroes (Sigfrido y Hagen los que más) no constituye motivo de drama, lo que es dramático es la ruptura o violación del orden social. Lo mismo da añadir, piensan los monjes, a la arrogancia de Sigfrido la caridad cristiana *si todo sigue igual*. Lo importante para ser cristiano es ser caritativo, las relaciones de vasallaje, lealtades etc., no son tan importantes como el valor de la clemencia.

Pero una visión del mundo es más bien como un todo organizado de concepciones diversas, donde aun trastocando una parte quizás tangente al núcleo, puede éste verse afectado. En el *Cantar*, por ejemplo, el amor romántico no supone ningún problema, es más, se condena. Los personajes viven en una sociedad violenta y su falta de clemencia es algo que va a juego con esa sociedad, forma parte de su imagen completa del mundo. La arrogancia del caballero es inherente a su posición social y a su concepción de la virilidad: Sigfrido puede tomar por su brazo tanto como su brazo pueda y eso estará bien. Es más, si vamos a otros textos germánicos como las *Sagas*, la debilidad o la falta de crueldad se condenan (*Saga de los Ynglingos* cap.34: un padre hace comer a su hijo un corazón de lobo asado porque a su juicio no era el niño lo bastante violento).

Pero si este conjunto de valores de una concepción cambia, *aunque no sean el centro de la imagen del mundo*, el cambio se hace sentir. En nuestro caso: el núcleo no se toca, habrá clases sociales, habrá relaciones sociales perfectamente determinadas, todo eso se respeta; pero ahora bien, si introducimos el elemento de la clemencia (el que introducen los monjes cristianos en la Germania) resulta que lo dramático en la trama no es el orden social en sí, sino como conciliar ese orden social, esos valores guerreros (valor, arrojo, fuerza, arrogancia, virilidad) con la caridad, que llega como elemento novedoso a la imagen del mundo germana. Pues bien, esta es la problemática que empiezan a reflejar todas las obras de caballería con las obras de Hartmann von Aue y Wolfram von Eschenbach amén de otros. La obra más grande este periodo es sin duda el *Parzival*, pero no es el único texto. Casi podríamos decir que las obras completas de Hartmann von Aue comparten esta problemática: ¿cómo ser caballero y buscar la gloria en las hazañas guerreras, y al mismo tiempo ser un buen y caritativo cristiano?. La poesía de la época refleja esta preocupación de manera reiterada, mostrándose una dirección muy concreta en la actividad intelectual en esa cultura.

El drama ha cambiado porque los problemas de la gente han cambiado. Dichos problemas nos informan del mundo mental de los oyentes naturales de dichos relatos. Hoy podríamos decir que es un problema para nosotros, por ejemplo, crecer económicamente y ser sostenibles porque tenemos

la idea de que hay que progresar constantemente pero también tenemos que respetar el planeta. Esa idea, aquella de que *tenemos que progresar constantemente* es sólo una de las estrellas de nuestra constelación mental, una premisa no demostrada, algo ni verdadero ni falso que nos hace comprender ciertas cosas de una manera o integrarlas de cierta manera, esto es, es una concepción que nos nubla el juicio. Del mismo modo, mantener un rígido orden social, la arrogancia o la clemencia, o los problemas de intentar ser las dos cosas no es nada empírico o demostrado, ni siquiera es susceptible de ser verdadero y falso, y aún así ese conjunto de esquemas mentales forzaban a los hombres y mujeres de la época a ver de una determinada manera las cosas, a tener determinados problemas que desde otro marco mental no existirían. Los problemas se plantean porque hay presupuestos detrás, asunciones no demostradas que nos fuerzan a ver las cosas de cierta manera. Y como vemos, dichas preocupaciones son las que dirigen la actividad intelectual y artística de una época.

§2 un análisis del *Nibelungenlied* I

Argumento: Sigfrido, príncipe de un reino germánico, se aventura al reino de Burgundia con el objetivo de ganarse por esposa a Krimhilda. Para desposarla habrá de ganarse la confianza de sus hermanos, los reyes de Burgundia. Gunther, mayor de los hermanos de Kimilda, accede a darle a su hermana por esposa si él le ayuda a conseguir a Brunhilda. Sigfrido acepta el desafío, resultando todo en una gran boda donde Gunther y Sigfrido desposan a Brunhilda y Krimilda. Un conflicto entre las dos esposas provocará la muerte de Sigfrido.

Acción del canto primero: el canto primero sirve para presentar a los personajes que compondrán la corte de Worms, en el reino de Burgundia: Krimhilda, Gunther, Hagen, Gernot y Giselher. En esta presentación de los personajes, donde todos los hombres, aunque algunos vayan a tomar el rol de oponentes a los protagonistas, son presentados con virtudes caballerescas, llenos de valentía y fuerza, destaca la presentación de la protagonista femenina: Krimilda. La única escena que nos ofrece el texto con la protagonista es el momento en que le cuenta un sueño a su madre, Ute. En el sueño un halcón muere despedazado por dos águilas y Ute, que parece poder interpretar el sueño, relaciona su simbología con el amor: el halcón simboliza a un caballero que puede llegar a morir. Krimilda reacciona ante el comentario de la madre violentamente, asegurando que ella quiere permanecer virgen y pura. La justificación no es nada religiosa, sino más bien filosófica.

«sus scæn' ich wil belîben unz an mînen tôt,
daz ich von mannes minne sol gewinnen nimmer nôt» §15

Hermosa deseo permanecer hasta mi muerte, pues del amor del hombre habré nunca de ganar

sufrimiento (con sentido de: nunca he de sufrir por culpa del amor de un hombre) traducción del autor.

Ute responde a su hija que si alguna vez es feliz en su vida, será a causa del amor de un hombre. Krimilda entonces vuelve a renegar del amor, alegando que el amor se paga con sufrimiento, como el ejemplo de muchas mujeres muestran («[...] wie *liebe* mit *leide* ze jungest lônén kan», §17). Hay cierto juego de palabras por su parecido: *lieben* (amar), *leiden* (sufrir). La ironía de la obra será que precisamente aquello que Krimhilda quería desterrar de su corazón se convierte en la causa no sólo de su destrucción, sino en la de muchos otros. El poema anuncia esto en el canto primero:

der war der selbe valke, den si in ir truome sach,

den ir besciet ir muoter. Wi sêre si daz rach

an ir næhsten mâgen, die in sluogent sint!

Durch sîn eines sterben, starp vil maneger muoter kint §19

aquel era el mismo halcón (el caballero sugerido por la madre) *que su madre interpretó. ¡Qué amarga venganza tomó ella sobre sus allegados, que después lo matarían* (al caballero)! *A causa de su muerte* (mediante su muerte), *murieron muchos hijos de madre.*

No es el único momento en que el futuro se anuncia ya: en §6 encontramos «si stúrben sît jámerliche von zweier edelen frouwen nît» (*morirán* (los caballeros de Worms) *lamentablemente de la envidia de dos nobles mujeres*). Incluso antes, en §3: «dar umbe muosen degene vil verliesén den lîp» (*por ella debieron muchos perder la vida*).

Solamente con lo que hay en este canto primero nos hacemos a una idea del marco conceptual que habitaban las personas que escuchaban y comprendían la historia. El amor es un elemento trágico de orden negativo (es malo, causa sufrimiento, conflicto), la asociación es explícita en cuanto está dicha a través de uno de los personajes, e implícita en la trama misma o en la historia, como se verá en su desarrollo. Por otro lado, se puede intuir cierta idea de predestinación o al menos de fatalismo por parte del colectivo que habitaba ese mundo: mediante la repetición constante del final se genera la idea de que los personajes inevitablemente y sin saberlo caminan hacia un destino fijado en el tiempo, como si no hubiera libertad y todo estuviese escrito. Las narraciones generan tensión en el espectador de diferentes maneras: en el caso que nos toca el espectador sabe más que los personajes, como sucede en otras obras épicas como la *Iliada* o tragedias como *Edipo*. Se presupone además como natural una relación entre la mujer y lo mágico, o entre la mujer y las fuerzas del destino (Krimilda sueña con la muerte de Sigfrido al inicio del poema, y sólo su madre sabe interpretar el sueño, en ningún caso interviene el hombre). La nobleza, en último lugar, es algo constitutivo no del protagonista, sino de todos: Hagen y Brunhilda, que

serán los villanos, por decirlo así, de la obra, son también nobles. Si tuviésemos que ubicar el periodo en que fue escrito el texto, difícilmente lo ubicaríamos después de la llegada del cristianismo: las cuatro concepciones que hemos extraído y que forman parte de una imagen del mundo más completa y general, chocan de plano con ciertas concepciones cristianas, y más adelante la distancia será aún mayor, aunque el Dios cristiano como entidad se mencione o aparezcan iglesias y catedrales. Como sucedía en Asia Central, donde encontrábamos autores musulmanes que mantenían concepciones preislámicas, aquí el texto está plagado de referencias a catedrales y a Dios, es decir, elementos de la religión cristiana, pero por la forma de la trama sabemos que la historia no es cristiana, no comparte el conjunto de concepciones del mundo que pertenecen al cristianismo. En el *Beowulf* sucede lo mismo: el relato está lleno de referencias cristianas aunque por el tipo de historia que es no podría jamás haberse compuesto *en una mente* cristiana.

Acción del canto tercero: Sigfrido (que es presentado como personaje en el canto segundo) va a Worms a buscar a la famosa Krimilda, de la que ha oído que es la más hermosa. Sigfrido causa problemas en Worms con su llegada, y se presenta cierta tensión entre Sigfrido y Hagen, anunciado ya una enemistad que culminará más adelante con la muerte de Sigfrido. Finalmente se acepta a Sigfrido como huésped en Worms. En este canto conocemos a Sigfrido como personaje no mediante descripciones (ya se hacen en el canto segundo), sino mediante escenas donde hay acción y diálogo. Esencialmente hay dos escenas: una con su padre en la que Sigfrido pide permiso para salir a Worms, y otra a las puertas de esa ciudad, con Hagen y los tres reyes. Los valores que muestra el personaje no se hacen esconder mucho: confía en la fuerza de su brazo, tiene la mente resuelta a conseguir todo lo que quiera sea por las buenas o por las malas.

swaz ich friuntliche niht ab in erbit,

daz mac sus erwerben mit ellen dâ mîn hant.

Ich trouwe an in ertwingen beide liut únde lant §55

lo que amistosamente no consiga, eso lo ganaré con solo con la fuerza de mi mano. Confío en poder quitarles la gente y la tierra.

Sigmundo, su padre, advierte que de oír esas palabras en el reino de Gunther y sus hermanos se llevarían las manos a la cabeza, pero en ningún momento condena el comportamiento de su hijo en este punto, ni lo cuestiona. Parece que es común o normal, o incluso deseable, que los héroes se comporten así. Los héroes, no lo olvidemos, son un caso particular de protagonista que representan los valores morales de la sociedad en la que se narran sus historias. Llegado a Worms se comporta de esta manera ante los reyes. La mentalidad guerrera se manifiesta también en el *curriculum vitae*

que Hagen relata al ver llegar a las puertas de la ciudad a su futuro huésped (§§87-101): es un gran guerrero que ha derrotado a muchos otros, incluso matado a un dragón. De nuevo, no parece que la historia haya sufrido mucho moralmente mediante la llegada del cristianismo: la moral del protagonista está intacta, no vemos la menor nota de cristianismo.

Acción del canto décimo cuarto: Damos ahora un salto para llegar al detonante del clímax. Resumimos lo que ha sucedido hasta aquí: Sigfrido gana la confianza de Gunther y sus hermanos durante la guerra con los sajones y los daneses, defendiendo el reino de Burgundia. Tras este acto de valor, Gunther y sus hermanos acuerdan que le presentarán a su hermana, Krimhilda. Sigfrido y Krimhilda finalmente se conocen, y naturalmente se enamoran. Gunther acuerda entonces con Sigfried que si le ayuda a conquistar a Brunhilda, su hermana será suya en matrimonio. Habiendo aceptado la oferta Sigfrido, viajan a la tierra de Brunhilda, y tras una serie de pruebas físicas en las que Gunther supera a su futura esposa *sólo gracias a la ayuda de Sigfrido*, se pacta el matrimonio. Durante la estancia de los tres reyes en las tierras de la reina Brunhilda, Sigfrido se hace pasar constantemente como *sirviente* del rey Gunther, como su *vasallo*. Al volver a Worms y celebrarse la doble boda, Brunhilda ve como la hermana del rey, Krimhilda, se desposa con un vasallo de la corona, lo que provoca que llore, pues ella considera que es una degradación casar a la hija de un rey con un mero vasallo. La noche de bodas de Gunther es infernal: la esposa domina físicamente a su blando marido, que acaba pasando la noche pendiendo de un clavo. Gunther pide de nuevo la ayuda de su amigo, que consigue domeñar a la fuerte Brunhilda. En el forcejeo, la reina pierde el cinturón, que se queda Sigfrido. Gunther consigue al fin acostarse con su esposa. Sigfrido vuelve a su tierra con su Krimhilda y Gunther permanece en Worms.

Años después Brunhilda decide invitar a Sigfrido a Worms bajo la creencia de que al ser el héroe un vasallo, debe venir periódicamente a rendir homenaje a su señor natural. Sigfrido efectivamente viene junto con su esposa no porque sea vasallo, obviamente, sino por pura amistad. El canto décimo cuarto tiene lugar en este momento de la historia. Krimhilda y Brunhilda ascienden juntas por las escaleras de la catedral. Brunhilda, al ver a Krimhilda, le dice que debe ir detrás suya, al ser ella su señora natural (en su cabeza, Krimhilda es la esposa de un vasallo). Naturalmente Krimhilda, que es reina como lo es su esposo, de los Nibelungos y del reino de Xanten, no se echa para atrás. En §840 se desata la tensión: Krimhilda, en medio de la pelea, dice que fue Sigfrido quien le quitó la doncella, y para probarlo tiene el cinturón que se llevó su esposo. Brunhilda se echa a llorar ante las palabras de Krimhilda, que finalmente aprovecha el momento para entrar primero en el templo.

Este es el momento en que se abre el clímax, que cierra con la muerte de Sigfrido a manos de Hagen, que se pone de lado de Krimhilda y convence al rey para que el héroe muera. Nosotros, en

el siglo XXI, no compartimos los valores o las concepciones de estos germanos, pero las reacciones de los personajes ante los sucesos nos ayudan a hacer un mapa suficiente de este universo mental. Brunhilda llora al ver que Krimhilda es dada como esposa a Sigfrido, que es según su experiencia un vasallo, un siervo:

"ich mac wol balde weinen" sprac diu schœne meit,

"úmb díne swester ist mir von herzen leit

die sihe ich sitzen nâhen dem eigenholden dîn" §620

"Puedo muy bien llorar" habló la hermosa doncella, "pues tu hermana me entristece el corazón (lit.: me es dolor de corazón), pues la veo sentada cerca de un siervo sin libertad".

Para poder comprender el drama o más bien sentirlo, tenemos que introducirnos en un universo particular donde las clases sociales, las relaciones entre las mismas y la noción de lealtad son lo más importante. Tanto es así que una violación de dicho orden produce estragos emocionales. Cuando en el canto décimo cuarto Brunhilda se echa al suelo a llorar, perdida toda su fuerza, lo hace porque ha sido ultrajada a varios niveles: fue derrotada por (lo que a sus ojos es) un hombre vulgar, un siervo. Krimhilda, la mujer de dicho siervo, se niega a ir detrás suya en la iglesia, rompiendo el orden establecido, rompiendo las relaciones de lealtad. Gunther no quiere dañar a Sigfrido porque hay relaciones de lealtad (*triuwe*) con aquel su amigo, y sólo consiente cuando tras varias intervenciones de sus hermanos, Hagen afirma que podría costarles el reino, tras lo cual se atemoriza. Todos los problemas internos, todas sus dudas, todas sus preocupaciones vienen causadas por el modo en que se dan y se cuidan las relaciones sociales. Hagen lo que busca es defender el honor de su reina (Hagen mantiene una lealtad hacia ella), del mismo modo Krimhilda renuncia a ser ninguneada por Brunhilda porque eso significa una ruptura del orden social tal y como es concebido en esa sociedad.

Sin una *concepción* que determine el orden de los elementos sociales o mentales, no puede haber clímax. Tiene que haber una visión del mundo que nos fuerze a ver como grave, por ejemplo, que el que una persona vaya detrás de otra en la iglesia sea un acto de importancia altísima. Nadie se siente hoy ofendido por caminar detrás o delante de alguien cuando entra en cualquier lugar, y como consecuencia no es un hecho significativo, pero como podemos comprobar en el *Nibelungenlied*, significó mucho para las dos protagonistas.

Si Krimhilda sintiese absoluta indiferencia por quién entrase antes o después en el templo nadie habría muerto, tampoco habría drama. Krimhilda y Brunhilda son víctimas de su propia concepción de las relaciones sociales. Fijémonos en cómo el *Cantar* pretende solucionar el

problema: condenando el amor. Ambas, Krimhilda y Brunhilda, no quieren en un principio conocer hombre alguno, y esta opción es la que resulta aparentemente adecuada dentro de ese universo: como no se puedan cambiar los lazos sociales, los lazos de lealtad etc., lo mejor es que las mujeres se queden en casa y no hagan nada, porque si hacen algo habrá guerra. Hagen, viendo a su señora ya ultrajada, no tiene más remedio que vengarla matando a Sigfrido, porque su propia concepción de los lazos sociales no le deja otra salida. Todos están atrapados.

§3 un análisis de *Der Arme Heinrich* (Hartmann von Aue, 1160-1220)

Acción: Enrique, un joven y afortunado caballero que cuenta con todas las virtudes despierta un día con la lepra. Pregunta a todos los médicos posibles, pero ninguno tiene cura. Decide probar suerte en Salerno, donde un médico le dice que hay remedio para su tipo de lepra: la sangre de una virgen que se haya sacrificado voluntariamente por él. Enrique se da por muerto y decide vender todas sus propiedades, todas salvo unas tierras donde vive una familia de pobres campesinos. La familia está compuesta de un matrimonio y una niña junto con un número no especificado de hermanos. Enrique vive allí feliz, encariñándose de la niña, a la que trata como a una doncella. La niña siente un fuerte afecto por su señor, que ahora es su amigo cercano, y al tener conocimiento (por accidente) de cómo se podría curar su lepra, decide sacrificarse por el caballero, convenciendo a sus padres de que es lo mejor. Enrique rechaza en un principio la oferta de la niña, pero la niña lo convence igualmente. Ya en Salerno, justo en el momento en que el médico va a realizar la operación, el leproso caballero se arrepiente de haber consentido a los deseos de la niña, y sitiando piedad por ella detiene el ritual. En el camino de vuelta la lepra del caballero se cura: Dios, viendo la piedad en su alma, y viendo la lealtad en la de la niña, retira la enfermedad del cuerpo de Enrique. Entendemos que aquella lepra fue una prueba para cambiar el carácter del caballero y para medir la lealtad de la niña.

El concepto de *triuwe* ya lo hemos visto desarrollado en el *Nibelungenlied* en tanto lazo esencial entre los personajes que provoca serias tensiones. El *triuwe* es tan fuerte que obliga a tomar a los personajes medidas que consideraríamos dracónicas. *Bärmde* (compasión, clemencia) es un nuevo concepto, introducido por el cristianismo. También fue introducido el concepto de *minne* (amor cortés), cosa de la que no hay constancia textual antes del siglo XI. Muchas historias de esta época ilustrarían la suma de todos estos conceptos, *Parzival* sea quizás la mejor, pero *Der arme Heinrich* es una obra más abarcable (1520 versos) y poco conocida.

Centrémonos en el final: al ver a la niña justo antes de ser sacrificada, se despierta la *compasión* del protagonista, se le hace imposible verla morir por su culpa, aceptando cualquier cosa que le suceda (igualándose a Job, que es citado como ejemplo dos veces en la obra), y dice para sí:

«swaz dir got hât beschert, daz lâ allez geschehen. Ich enwil des kindes tât niht sehen» (*lo que dios te haya mandado, todo suceda, yo no deseo ver la muerte de esta niña*) vv.1254-1256. Ya en el camino de vuelta, el narrador nos habla desde la perspectiva de Dios, y en vv.1356-1359 se nos dice que ve en la niña la lealtad y el sufrimiento (*triuwe* y *nôt*), del mismo modo ve en el corazón de Enrique la compasión y la lealtad (*bärmde* y *triuwe*, v.1366). Finalmente cura a Heinrich en vv.1369-1370. Ambos personajes realizan un arco perfecto: Heinrich aprende a cultivar la virtud espiritual de la clemencia, y la niña aprende a entregarse en sacrificio. Ambos personajes son la prueba del otro: Enrique necesita a la niña para aprender el *bärmde* y la niña necesita a Enrique para probar su *triuwe*.

La trama, como ya se anunció, es completamente distinta ahora: el *triuwe* no desaparece del marco conceptual del modo de vida germano, pero el elemento nuevo de la ecuación desestabiliza el concepto, creando un nuevo problema: una conciliación difícil. La arrogancia del caballero que tanto mostraba Sigfrido se vuelve inmoral, se sustituye con la clemencia y la caridad, pero hay una tensión oculta entre las dos que genera un nuevo tipo de drama que era impensable en los Nibelungos.

§4 conclusiones

En la imagen del mundo de los germanos, que hemos visto en los Nibelungos, hay una manera de encajar los fenómenos y reaccionar ante ellos: Hagen, al ver ultrajada a su señora, reacciona planeando la muerte de Sigfrido. Brunhilda, al ver como (a sus ojos) la boda de Krimhilda y Sigfrido rompe el orden natural o el patrón natural de lo real, llora. Los personajes están de algún modo determinados a reaccionar de una tal o cual manera como si fuesen esclavos *de un modo ver*. «Tal cosa *tiene que ser así*», «esto *debe ser* tal o cual cosa».

Los personajes de los Nibelungos viven en otra imagen del mundo diferente de aquella de los personajes de Hartmann von Aue o Eschenbach: el clímax mismo cambia radicalmente, porque al haber cambiado la imagen del mundo se ha trastocado el significado de lo que es dramático en una narración. En los Nibelungos, de hecho, todos los personajes son iguales: todos son arrogantes, atrevidos, viriles. Su carácter es irrelevante para la trama, dado que no hay singularidad alguna. En la obra de Hartmann von Aue (como después lo será para Cervantes, Shakespeare, Goethe y toda nuestra literatura) el carácter del personaje es esencial, porque es precisamente aquello que hay que reparar, aquello que evoluciona. Toda la trama de *El pobre Enrique* es una acción cuyo efecto se constata en el carácter del personaje, en nada más. El principio de la obra es un noble caballero que no cultivaba la compasión, y al final de la obra es un caballero humilde que ha llenado su corazón de amor. Todo lo que ha sucedido ha tenido efecto en su carácter. La noción de conflicto interno

gana otro tipo de peso en la narración, porque el personaje no está abocado a un destino final inevitable en cuanto a su carácter. Aquiles no cambia a lo largo de la obra, ni tampoco Edipo, ni Sigfrido: hay conflictos internos, pero no tienen consecuencia en la forma de ser de los personajes. En *El pobre Enrique*, en cambio, el conflicto interno transforma la manera de ser los protagonistas (tanto de Enrique como de la niña).

Esta concepción de la obra de arte es bajo la que está escrita *Don Quijote*: el efecto de las aventuras del caballero es que Don Quijote vuelve a ser el señor Alonso Quijana. La trama tiene efecto sobre su carácter. Pero lo mismo que citamos a Don Quijote, podemos citar a *Macbeth*, o a *Fausto*. Aunque hayamos puesto de ejemplo unos textos de literatura alemana, todos estos cambios están teniendo lugar en toda la Europa cristiana: la clase nobiliaria era una clase guerrera que debía ahora introducir en su ideario, en su imagen del mundo, los conceptos de compasión y clemencia provenientes del cristianismo. Las obras de literatura que hemos visto no hacen sino reflejar la problemática de aquella época.

Fijémonos también, por ejemplo, en cómo al introducirse el elemento de la libertad, dado que la predestinación era rechazada de plano por la teología cristiana, en *Der arme Heinrich*, que debe probar su *bärmdē* ante Dios, los personajes se libran del destino, ya no hay nada escrito, el futuro es incierto, y eso se hace notar en la narrativa. En los *Nibelungos* todo se sabe desde el principio, los personajes caminan ciegos hacia su destino cierto (que el lector sabe pero los personajes no), en las obras de caballería, en cambio, lo que importa es el personaje, que debe tomar *decisiones*, que lucha entre dos tensiones: hay libertad. Los personajes del *Cantar* no toman decisiones, actúan movidos por lo único que podían hacer, la única solución posible, que todos sabemos ya de antemano. Los giros de una trama, esos "ataques" espontáneos de libertad de los personajes, implican una concepción de la vida o el destino que no existe en el *Cantar* como tampoco está presente en una obra como *Edipo Rey*.

Si seguimos analizando obras, podríamos concluir que todo lo que dice Burckhardt en *La Cultura del Renacimiento en Italia* (part. II, cap.2-3, part.IV, cap.4-5) acerca del nacimiento de la personalidad y el carácter individual estaba ya sembrado en el Medioevo: con la introducción de esos nuevos elementos, compartidos en toda Europa, como muestra la difusión de obras de caballería, se abre la puerta al análisis detallado de la personalidad, de las motivaciones y de las tensiones, y por esa puerta caminarán Shakespeare, Cervantes, Proust y Dumas, con ese minucioso estudio de la personalidad que no existe en los *Nibelungos*, ni tampoco en la tragedia griega, ni en la Biblia. Hasta nuestras series modernas de televisión de basan en el estudio del carácter.

La libertad individual, la valoración del carácter, el culto a la personalidad... Estas ideas son fruto de concepciones que han afectado tanto a nuestra jurisprudencia como hasta a nuestra ciencia:

somos la cultura obsesionada con la individualidad, con las biografías, con las estrellas de Hollywood, con las revistas del corazón, con los currículos exquisitos y con los títulos académicos, la cultura del idealismo trascendental, los derechos de autor y la personalización de todos nuestros aparatos y productos. Es innegable que nuestra cultura ha desarrollado un culto por lo personal y las personalidades que ha afectado todas las ramas de la cultura (arte, religión, ciencia, política, filosofía). Se ha generado hasta un foco de investigación que, con desigual éxito, se dedica a explicar el comportamiento humano, el funcionamiento del carácter y de la toma de decisiones: el psicoanálisis, la psicología, la criminología, la neurociencia o la sociología.

Todos estos cambios empezaron a tener lugar cuando un conjunto de concepciones venidas de otro suelo cultural (el cristianismo) fueron calando paulatinamente en las diferentes capas sociales. Pensemos que desde la introducción del cristianismo en la Germania hasta las obras de Hartmann von Aue median más de trescientos años: estamos hablando de procesos lentísimos que requieren una enorme cantidad de esfuerzo. Al contrario de lo que describe Kuhn acerca de la ciencia, la evolución de la imagen del mundo europea se produjo por otros factores: el cristianismo jugaba un papel fundamental que los merovingios lograron entender y usar para generar un imperio estable. La dinámica de las anomalías no encaja aquí: no se evolucionó a la imagen del mundo moderna de culto a la personalidad por una serie de anomalías que desembocaron en una ruptura con lo anterior más o menos consciente, sino por una serie de contingencias históricas: la imposición del cristianismo a las clases guerreras.

Una religión (un cuerpo de mitos, creencias y ritos) se impone en una sociedad que no fue cuna de la misma, y como consecuencia la imagen del mundo de dicha cultura, cambia. Lo mismo que sucedió en Europa con la lenta imposición del cristianismo sucedió en muchos lugares de Asia o África con la imposición del islam. Un Estado puede, por conveniencia, imponer una religión en el sentido ritual del mismo: puede forzar a realizar unos rituales o a usar un idioma o a celebrar ciertas fiestas. Esto no significa que la imagen del mundo de que originaria esa religión se imponga, sino solo sus elementos exteriores. El problema es cuando esos elementos exteriores suponen a su vez motor de cambio, empujando a una imagen del mundo a cambiar para asumir esos nuevos elementos, digerirlos.

Una imagen del mundo no es verdadera o falsa, como tampoco tiene por qué serlo una concepción dentro de esa imagen del mundo. No hay imágenes del mundo mejores que otras, ni superiores a otras, cada una entiene el mundo de manera diferente. *Una religión no es una imagen del mundo*, surge dentro de una, pero es un saco de creencias y ritos que puede ser mandado a otra parte, sin que el resultado sea necesariamente la adopción de la misma imagen del mundo por los conversos. Europa, teniendo sus raíces en una religión de procedencia semítica, no es ni por sus

concepciones ni por su imagen del mundo semítica, lo hemos visto en el desarrollo de su literatura: cuando transplantas un conjunto de valores de otra cultura no anulas la cultura preexistente, sino que la transformas en otra. Sucede en el espacio que la gravedad de los planetas influyen la trayectoria de asteroides, cometas, y otros cuerpos, y así sucede también con las imágenes del mundo: al introducir el nuevo elemento alteras el juego de fuerzas dentro de las imágenes del mundo.

PARTE SEGUNDA
ESTUDIO DE LAS CONCEPCIONES DE
CONOCIMIENTO, CIENCIA, VERDAD Y
SABIDURÍA EN EL MUNDO ISLÁMICO

Divisa en dos secciones, de las cuales la primera tratará de dichas concepciones tal y como aparecen en el Corán, para después ver cómo los teólogos que condenaron la actividad filosófica heredan esas mismas concepciones; en la segunda estudiaremos como aproximadamente las mismas concepciones aparecen en los principales defensores de la actividad filosófica.

Esta es la parte principal del trabajo en cuanto que todas nuestras conclusiones dependan de ella.

SECCIÓN PRIMERA
ESTUDIO DEL CORÁN Y SUS CONCEPCIONES
ESTUDIO DE LAS PRINCIPALES CONDENAS A
LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA

Diviso en cuatro capítulos: el primero de los cuales tratará del Corán y sus concepciones de conocimiento, saber, verdad, revelación y otros. El segundo introduce el pensamiento de ibn Ḥanbal e al-Ašʿarī. El tercero el de Algazel. El cuarto el de ibn Taymīya. Esta sección contiene, en todos sus capítulos, una larga digresión histórica que consideramos más que justificada debido a la necesidad de entender a los autores en el contexto histórico, social, político y económico. Este énfasis ha sido desafortunadamente no muy pronunciado en muchos manuales de historia del pensamiento islámico, donde se prefiere analizar el contenido de las obras sin deternse en los intereses políticos que hay detrás de las mismas. El capítulo sobre el Corán, siguiendo con nuestras propias exigencias, hace una lectura de los textos coránicos con la única guía que los propios textos proporcionan.

CAPÍTULO XII

el Corán

§1 introducción metodológica

James Hutton (1726 – 1797), quien podría considerarse como padre de la geología moderna, sentó las bases de aquella ciencia, entonces emergente, con unos sencillos principios. Entre dichos principios figuraba la siguiente idea: «ninguna energía ha de emplearse que no sea la natural del globo, ni admitir ninguna acción cuyo principio no sea conocido, y no se deben alegar acontecimientos extraordinarios para explicar apariencias corrientes» (Read, 1949: 19). Esta regla, o quizás este compromiso de honestidad, es el principio esencial de la ciencia como actividad, y esto incluye, o debería incluir, a la historia en cuanto disciplina. Del mismo modo que un físico no puede admitir como explicación científica que las cosas caigan al suelo porque Dios las empuje, tampoco puede admitir el historiador como hechos que sucedan en este universo acontecimientos que involucren entidades sobrenaturales. Dios no puede ser el principio de una acción, su creencia en él puede ser, en cambio, el motivo de una acción. Igualmente, del mismo modo que el físico supone que el universo funciona, en tiempo y espacio, con homogeneidad, así lo debe suponer el historiador, que tiene la obligación de juzgar como falsos hechos que son, a todas luces, inverosímiles. Esto, que parece tan obvio, no parece haberse aplicado a los estudios sobre el Corán y los orígenes del islam, como si las leyes de la física decidieran suspenderse ellas mismas en la península arábiga y Oriente Medio durante una serie de años. Así, estamos dispuestos a dar por inverosímiles las leyendas del Rey Arturo o las hazañas de Aquiles, pero no la biografía del profeta Mahoma o ciertos capítulos de las conquistas árabes, aunque presenten las mismas trazas de verosimilitud.

Historians [...] handle theological concepts – such as God, Creation, Revelation, Prophecy [...] – in purely descriptive terms, without committing themselves to their veracity. Curiously, however, when it comes to the origins of religious communities, the majority of scholars are as literalist or fundamentalist as many adherents of these communities themselves. Their accounts are dressed in secular vocabulary and argumentation, but otherwise are identical with the sacred stories that believers tell of their communities' origins (von Sivers, 2003: 1-2)

La inclusión de elementos que están fuera de los principios naturales ordinarios es un ejercicio deshonesto por un sencillo motivo: dichos elementos, al no ser observables ni inteligibles, se convierten fácilmente en herramientas de manipulación, y son un insulto a la inteligencia de las personas. Cualcular la velocidad a la que gira un planeta como el nuestro en torno a una estrella

puede ser muy difícil para una persona que no sepa matemáticas, pero en ninguno de los pasos de dicho cálculo hay mención alguna a una fuerza que cualquier ser humano no pueda entender. Si alguien arguye «tal es cual porque Dios así lo ha dicho, nosotros no somos capaces de entenderlo, solo Dios lo sabe» ni se explica ni nos hace un favor, por el contrario, nos sume en una concepción oscurantista del conocimiento, donde una élite guarda la interpretación verdadera de los hechos. Desafortunadamente, como veníamos diciendo, en los acercamientos al Corán parece que sigamos queriendo habitar las sombras, y cuando algún autor ha querido juiciosamente, leer el Corán con la misma libertad con la que Spinoza leyó las Escrituras, la reacción ha sido llevarse las manos a la cabeza, como si estas cosas que venimos diciendo fueran una herejía. Pero lo cierto es que no podemos acudir a las interpretaciones tradicionales del Corán porque incumplen totalmente estos principios de racionalidad: suponen como hechos históricos relatos que son tan verosímiles como la *Iliada*, y admiten como motores de sucesos de este mundo entidades sobrenaturales: Dios o los ángeles. Del mismo modo, como denunciásemos arriba (*vid cap. VII, §7*) los mecanismos herméticos islámicos se mueven en unas categorías que están fuera de todo criterio objetivo: la idea de que el Corán contiene significados ocultos es algo que se debe demostrar, no presuponer, y supone una violación del principio de racionalidad antes citado de Hutton. Los historiadores tradicionales, además, han admitido como verosímiles las narrativas de la expansión musulmana, aun cuando algunos de estos relatos incluyen hechos que son físicamente imposibles, algo que también viola flagrantemente el principio de homogeneidad en tiempo y espacio de las leyes de la física.

Las interpretaciones clásicas del Corán presuponen aquello que precisamente debería ser demostrado, a saber, la propia cronología de la revelación, que contradice a veces con el propio texto coránico, de hecho, se hace obvio que todo el aparato hermético levantado en torno al Corán tiene la función de tapar todas las grietas que se abren cuando se hace una lectura del Corán mínimamente exhaustiva. John Wansbrough, que revolucionó los estudios coránicos para siempre con su *Quranic Studies*, al aproximarse de una manera científica al texto concluyó que el Corán, desprovisto de las interpretaciones tradicionales y analizado como cualquier otro texto literario, aparece como un texto compuesto, elaborado a lo largo de varias generaciones (Wansbrough, 2004: 44), originado como fruto de tradiciones independientes tras un largo periodo de transmisión (Wansbrough, 2004: 48). Fue precisamente Wansbrough quien con esta obra denunciase que no había habido crítica textual alguna del Corán y que los mecanismos internos de interpretación habían impedido el análisis crítico del mismo (Wansbrough, 2004: xxi). Con esto estaba ejerciendo Wansbrough la misma independencia que Spinoza a la hora de tratar las Escrituras. Su audacia le ha costado duras críticas, no solo académicas: sus ideas han sido calificadas de «high sounding

nonsense» y «virus» (Mohar, 2004: 249, 256). Esack tilda su aproximación del Corán de «voyeurismo» (Esack, 2007: 9), quejándose de que se atreva a contrastar las fuentes árabes con las griegas, las siríacas, la numismática y la arqueología, como si la labor del historiador fuese creer ciegamente todo lo que dicen los libros sagrados. Ambos, Mohar y Esack caen en el mismo error antes mencionado: no demuestran en ningún caso ni la invalidez de un análisis objetivo y científico, al tiempo que tampoco aportan prueba alguna de que la cronología de la revelación sea como se narra, al contrario, se apoyan precisamente en aquello cuya veracidad histórica debería ser demostrada. Ningún jurado podría admitir como prueba de la veracidad del testimonio del acusado el propio testimonio del acusado.

Se ha cogido para este análisis una muestra proporcional de los textos coránicos. La razón para examinar solo un fragmento del Corán se hace obvia teniendo en cuenta lo que decíamos en la introducción: como no nos fuésemos a centrar en un texto o en un autor, sino en una serie limitada de conceptos, no podíamos dedicarnos a analizar el Corán entero, tarea que se correspondería mejor con una investigación independiente de esta. Para compensar este problema abordamos las azoras más extensas y, por tanto, las más ricas desde la perspectiva conceptual que buscamos. El texto contiene todo lo que necesitamos para proceder con la investigación. Por otra parte, no hay nada en las restantes azoras que sea en términos conceptuales diferente o que nos fuese a llevar a otras conclusiones. El Corán pese a constituir una amalgama de textos de diferentes procedencias, guarda una homogeneidad que está en entera armonía con otros textos de tradición semejante, como la Torá o los Evangelios. Precisamente vamos a hacer uso de las Escrituras para dar pequeñas pinceladas comparativas que nos permitan ver el conjunto mejor.

§2 los objetivos del análisis

Como pretendamos dilucidar la concepción de conocimiento en el Corán, lo primero que necesitamos buscar es el conjunto de palabras con las que se referían al conocimiento, y ver con qué otros conceptos están ligadas estas palabras. Tras la lectura he localizado dichas palabras, que ahora relaciono:

- ‘arafa (saber, conocer)
- ḥaqq (verdad)
- ḥikma (sabiduría)
- ‘aqala (razonar, entender)
- ’āmana (creer)

Como veremos inmediatamente estas palabras tienen un peculiar marco semántico que las

liga necesariamente con otras palabras, de las cuales sean las más importante *señal y revelación*. Debido a la naturaleza de los textos coránicos, un material abigarrado, lleno de omisiones, lagunas y ensamblado de una manera más bien monótona, no podemos realizar una lectura de la azora que vaya de principio a fin de la misma. La única manera razonable de trabajar el texto es ir temáticamente, que es como vamos a proceder.

§3 conocimiento como reconocimiento de los signos de Dios

La primera concepción que vemos con claridad bien definida en el texto es que el conocimiento es por antonomasia la capacidad de reconocer los signos de Dios, de hecho las palabras relacionadas con saber o conocer no se usan en otro contexto que sea referido a un signo o a una señal de Dios. Podemos empezar citando Cor 2: 73 (cursivas mías):

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۗ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Dijimos «tocadlo con un parte de ella» y así devuelve Dios la vida a los muertos y *os da sus signos para que podáis entender/ razonar*

En este fragmento los judíos habían sacrificado una vaca siguiendo las instrucciones de Dios por medio de Moisés. Uno de ellos entonces mata a otro, y Dios ordena que toquen al muerto (al que ha sido asesinado) con una parte de ella (la vaca sacrificada), lo que devuelve al fallecido a la vida. El milagro es entonces un signo que posibilita el razonamiento. Esta idea se vuelve un tanto confusa cuando se la contrasta con Cor 3: 118, donde parece que Dios ha dejado aclarados los signos y que si quieres razonar están ahí, algo que contradice lo dicho arriba

قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ۗ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

Ciertamente os hemos aclarado los signos *si razonáis [si sois de los que razonan]*

Aquí los signos están aclarados para los que razonan, mientras que en la primera cita posibilitaban el razonamiento. Esto se debe complementar con la idea de que los signos tienen un público concreto: los creyentes, esto es, los signos solo tienen significado y potencia de hacer razonar a los que ya creen en Dios. Así en Cor 2: 26 (cursivas mías)

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً ۖ فَمَا فَوْقَهَا ۗ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۗ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

Pues Dios no se averguenza de usar un ejemplo incluso con un mosquito o algo incluso por encima

de él (algo más pequeño que él), *los que creen sabrán que esa es la verdad* procedente de su señor, pero los que no creen pues dirán «¿qué quiere decir Dios con este ejemplo?» Extraviar a muchos y guiar a muchos, y no extraviará sino a los que desobedecen.

Conviene señalar aquí varias cosas, la primera de ellas que los infieles, los que no creen, ven los signos de Dios: reconocen que el mosquito, digamos, es un signo de Dios, pero no saben lo que quiere decir. Los creyentes, en cambio, *saben*, esto es, el creyente es definido por su capacidad de reconocer el significado y el sentido de los signos – ese es el conocimiento en grado sumo, por decirlo así. Lo segundo es que aquí Dios no se guarda la agencia del extravío: Dios extravía al que desobedece, esto es, según esta aleya cada uno es el que trae sobre sí, o no, mediante su sumisión el extravío de Dios.

Si continuamos el examen el asunto se vuelve mucho más confuso, porque en varios pasajes de la misma azora encontramos que Dios es quien activamente decide quien es fiel y quien es infiel, así en Cor 2: 6-7

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Pues a los que no creen es igual que les avises o no les avises, ellos no creen

Selló Dios sus corazones y sus oídos, y sobre sus ojos hay un velo, para ellos [hay] un castigo inmenso

Estas aleyas guardan coherencia en cuanto al poder de los signos de Dios: solo tienen significado y poder de conocimiento sobre los que creen, pero en cuanto a los que no creen difiere de las citas anteriores. En Cor 2: 26 el conjunto de los extraviados es el conjunto de los que desobedecen, y Dios por tanto estaría castigando a aquellos que se han portado mal con respecto a su ley, por decirlo así, en cambio en estas aleyas la condena eterna parece que esté en manos del mismo Dios, que decide libremente si sellar un corazón o no. El papel que ocupan los signos, entonces, es limitado, si no redundante, dado que los signos tienen efecto solamente en los que ya creen: carecen de capacidad de convicción propia. Los signos tienen en cambio cierto sentido si se interpretan como un rasgo identitario del grupo: los creyentes son los que reconocen los signos de Dios.

Aquí podríamos abrir un parentesis para examinar otro pasaje de esta azora que llama mucho la atención:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Y lleva la buena nueva a los que creen y hacen acciones de bien pues para ellos de ellos será el paraíso en cuyo suelo fluyen los ríos (Cor 2: 25)

El verbo usado al inicio de la frase (بَشِّرِ) significa dar la buena nueva en el sentido evangélico cristiano de dar la buena nueva (Cortés, 1996: 84), esto, es una expresión cristiana árabe (véase Lucas 9:6 *εὐαγγελιζόμενοι*), pero lo más llamativo no es el hecho de que esté usando un lenguaje cristiano, sino que el emisor está delimitando el público del mensaje de una manera muy específica: el mensaje es para los que *ya creen*. Si entendemos que el Corán es esa buena nueva, está claro que el público de ese mensaje no eran los paganos de, pongamos, Meca, sino los creyentes (judíos y cristianos y cuantas variedades mediasen entre ellos). Como pasa con los signos (que sólo tienen sentido para los que *ya creen*), el mensaje no tiene capacidad operativa sobre cualquier persona: tiene que pertenecer al grupo de los creen.

Si sabiduría o conocimiento es reconocer lo signos de Dios, poner en duda los signos o a los profetas se considera un acto de sacrilegio que implica inmediata adhesión al grupo de los extraviados: la duda es constantemente penalizada, desde el mismo inicio del libro (Cor 1: 2):

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

Este es libro sobre el cuál *no hay duda*, una guía para los temerosos

Más adelante encontramos referencias más explícitas, en Cor 2: 23-24

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ لَمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

Y si guardas una duda acerca de lo que *enviamos* sobre nuestro siervo pues venid con una azora como esa e invitad a vuestros testigos que no son Dios si tenéis la verdad (si sois veraces)
Mas si no lo hacéis, y no lo haréis, temed el fuego cuyo combustible son los hombres y las piedras, presto para los que niegan (los signos)

Los acontecimientos escatológicos como el día del juicio reciben el mismo tipo de trato: no se puede dudar de ellos

فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

¿Y cómo sucederá cuando los reunamos, *en el día del que no cabe duda*, y sea compensada cada alma por lo que ganó y no sean de los malvados? (Cor 3:25)

Volviendo a la segunda cita, podemos en primer lugar señalar de nuevo la idea que el conocimiento es enviado, pero aquí lo más jugoso es el reto: el narrador reta al que dude de entre los oyentes a que venga con una azora igual, naturalmente, sin el testimonio de Dios. Podríamos decir aquí, hablando de las funciones del texto, que uno de los objetivos del texto es proporcionar respuestas modelo ante preguntas o conflictos que serían cotidianos en el ambiente del libro. Podríamos conjeturar de manera muy razonable que en el momento de la circulación o composición de los textos coránicos la veracidad misma de los pasajes estaba siendo cuestionada, hipótesis que encajaría con la conjetura de Azmeh (2013: 12), a saber, que no había un Corán, sino muchos textos en circulación, lo que explicaría el nivel de tensión que se respira en sus aleyas. Ante este tipo de desafío por parte de aquellos que renegasen de la validez de aquellos textos, los miembros de la comunidad necesitarían una respuesta, algo que decir ante alguien que pone en duda de manera radical sus enseñanzas (lo que supone que los textos coránicos cambiaron a la medida del *feedback*). Esto es: cuando encontramos en un texto de manera recursiva fragmentos del tipo "cuando os digan *tal* responded *cual*", es que ese *tal* vino antes de que el texto alcanzase su presente forma, y la respuesta estaría ideada a la medida de la pregunta. Si esto es así, las funciones del Corán, en este punto, semejan las de el concepto de *libro de texto* acuñado por T. S. Kuhn, con la diferencia de que Kuhn habla de los manuales científicos mientras que el Corán tiene un público más amplio. Esta función de libro de texto donde encontramos soluciones para todo se corrobora en Cor 2: 155-157, donde se expresa que Dios pondrá a prueba a los creyentes y hasta se propone un modelo de respuesta para cuando algo triste o dramático suceda. Como el texto es, a propósito, vago, cualquier cosa puede ser interpretada como una prueba de Dios, sin que haya modo de falsar realmente si es o no una prueba. Todo es susceptible de ser una prueba de Dios. Esto es una respuesta clara al problema del sufrimiento, que tanto castiga la conciencia de los creyentes, y aunque aquí esté resuelta con brevedad, como pasando de largo, no deja de ser una respuesta de libro, una solución fácil para cuando aparezca un problema clásico y bien conocido, igual que los *ejercicios* en el concepto de *libro de texto* de Kuhn (arriba cap. VII §5).

Una nota sobre mi traducción de كافر, que suele aparecer como *infiel* o *disbeliever/ infidel*: realmente se infiere por el uso que la palabra no hace tanto mención a los que no creen como a aquellos que niegan los signos una vez los han conocido. Un sujeto que ha vivido totalmente aislado del mensaje divino no puede ser infiel, porque si no ha visto los signos no puede haberlos negado. La palabra de hecho aparece en multitud de ocasiones junto a la palabra *signos* como su objeto

directo (véase Cor 3:19 *يَكْفُرُ بِالآيَاتِ*), en tanto que la raíz de la palabra es ocultar (Cortés, 1996: 982), esto es, negar los signos sería tanto como esconderlos u ocultarlos para que no se vean, esconder los signos a otros, o siguiendo el juego de palabras (dado que *aleyá* en árabe es precisamente “el signo”), esconder las aleyas del Corán, los textos coránicos.

En Cor 2:147 «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّينَ» (la *verdad* es de tu señor, no seas de aquellos que *dudan*) encontramos igualmente la idea de la duda como un signo negativo, como si el emisor necesitase reforzar la idea de que el mensaje es indubitable a toda costa. ¿Este tipo de comentarios defensivos no responderían a un entorno agresivo donde la autoridad del texto está siendo cuestionada? Esta aleya, además, está literalmente copiada en Cor 3:60, exactamente la misma frase palabra por palabra, ¿no podría responder a una fórmula usada por este pequeño grupo como manera de diferenciarse de un entorno hostil? La fórmula parece responder a un problema: la secesión de miembros: *no huyas, no seas de los otros, no seas de los que cuestionan esto u aquello*. El que grupo de los que *dudan* (الْمُتَمَتِّينَ) es intercambiable con el de los *mentirosos* (الْمُكَذِّبِينَ), a veces traducido también como los que *ocultan*. Los términos son intercambiables porque el Corán, al hablar en términos tan *maniqueos*, de bien y mal extremos, solamente distingue entre los que son guiados y los que no.

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

Ciertamente se han sucedido situaciones [semejantes] antes de vosotros, recorre pues la tierra y contempla como han acabado los que negaban (los mentirosos) Cor 3:137

El narrador recuerda aquí al público que ha habido otras veces en las que un pueblo no ha creído. La palabra para esto es un participio activo de una segunda forma de la raíz *كذب*, palabra cuya primera forma vale por *mentir*, significando su segunda forma *no creer, negar, decir que algo es falso*. Un uso de la raíz en su primera forma lo encontramos en Cor 3:94

فَمَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Pues quien invente sobre Dios *la mentira* después de ello – pues estos son los malvados

Este texto nos vuelve a traer a la idea de que circulaban alternativas o textos que variaban, o quizás tradiciones orales ajenas al grupo protagonista, dado que como en Cor 2:23-24, se hace referencia a la idea de inventar o generar textos o ideas que son falsas, entendiendo naturalmente que la verdad es la revelación que tenemos entre las manos, clara y distinta. Volviendo al tema que

nos ocupaba, los que dudan o los que mienten a efectos prácticos son los mismos: son el grupo de los que rechazan los signos o los niegan.

§4 la guía y el extravío

El Corán se inicia con la azora conocida como *fātiḥa* (la que abre), que tiene una función que semeja la del padrenuestro, y tiene una extensión de siete aleyas. La segunda Azora en cambio es el inicio de lo que podríamos llamar el cuerpo de los textos coránicos, y si atendemos al contenido de las primeras aleyas podemos inducir que la preocupación principal del público que recitaba esos textos era saber quién era un creyente. Esta preocupación tiene una clara conexión con el problema del conocimiento y de los signos: hay que saber quien reconoce los signos, porque es la manera de determinar quién pertenece a tu grupo. El texto además manifiesta una particular animadversión por los que se salen del grupo, amenazando con castigarlos con severidad ilimitada (Cor 3:106), y una animadversión aún mayor por aquellos que se atreven a escribir o rescribir algo de los textos. Estimamos que ambas preocupaciones apuntan a las siguientes causas: por un lado, que el clima religioso de cualquiera que fuese el sitio donde se estaba escribiendo el Corán estaba lleno de gente que poseía versiones alternativas, versiones que eran activamente usadas por otros grupos en el momento en que la azora emergió como cuerpo literario; en segundo lugar que aquellos grupos de creyentes tenían un miedo real a la secesión de miembros del grupo. Estas cosas se infieren por la cantidad de aleyas que hacen referencias a ambas cosas, especialmente a la segunda. Se pone especial énfasis en subrayar una y otra vez, de manera mecánica y repetitiva, que el peor crimen de todos es negar los signos (también, las *aleyas*) una vez has *conocido*.

Si bien podríamos pensar entonces que hay una cierta agencia en términos de responsabilidad humana acerca de su propia salvación, esta inferencia (lógica) es errónea, pues el Corán niega la libertad de la voluntad al mismo tiempo que la presupone. Dios es quien hace al fiel infiel, y al mismo tiempo quiere castigar al que se salga del grupo, lo que presupone la libertad de cada miembro para elegir si negar los signos o no. El grado de confusión del texto coránico debió responder a la impotencia de aquellas comunidades primeras, que estarían viendo no sin frustración, la proliferación de diferentes grupos, cada uno con diferentes textos, que se estarían alimentando de miembros de otros grupos, generando un extraño movimiento de disidencias y alistamientos. En este sentido es muy interesante observar como la comunidad que se entiende a sí misma como público del Corán se define como la comunidad originaria anterior a la judía, a la sabea o a la cristiana, considerando a las tres como grupos que se han separado de la comunidad verdadera. Tampoco deja de recordar el Corán que quien se arrepienta de haberse separado de la comunidad será perdonado.

La azora segunda tiene una primera parte (Cor 2:1-29) que sirve de introducción a la problemática que se va a tratar: el público del libro, la definición del creyente, al tiempo que una serie de advertencias para los que creen.

Las aleyas 2-5 vienen dar una definición muy vaga de los requisitos que cumplir para ser musulmán: no tener duda alguna del libro, establecer la oración, creencia en lo invisible y en lo que está siendo revelado *ahora* y ha sido revelado *anteriormente* por Dios. A estas cuatro breve aleyas le siguen más de una veintena (6-29) donde se advierte del peligro de los no creyentes, al tiempo que afirma, como ya decíamos, que es Dios quien les hace no creer (Cor 2: 6-7, 10, 15), a veces la contradicción está en el verso siguiente, como 14 y 15: el 14 implicaría libertad de la voluntad, y el 15 que Dios es quien ha decidido para ellos la infidelidad. En estos pasajes el Corán está llamando a los *verdaderos* creyentes a prestar atención constantemente, porque los falsos creyentes pueden hacerse pasar por fieles.

Las historias que siguen a esta parte introductoria (como la creación del hombre en 30-37, la salida de Egipto y el becerro en 49-57 etc.) son literatura típica de *exemplum*, donde en lugar de historias narradas con un orden lógico tenemos narraciones que van sin demora al clímax o directamente a la enseñanza de la fábula, dejando poco espacio para la interpretación: por ejemplo Adam, en la aleya 37, que arrepentido vuelve a Dios

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Pues recibió Adam de su señor palabras y se volvió [Dios] hacia él, pues él quien acepta [el arrepentimiento], el compasivo

A veces las azoras hacen admoniciones en medio de una narración o entre narraciones, sin explicar el cambio narrativo o sin haber cerrado la historia que estaba contando. A veces se transita de una serie de admoniciones generales a narraciones sin previo aviso, de una manera extraña, como la batalla de Badr: no se puede identificar adecuadamente su inicio, ¿es el verso Cor 3: 121? Si es así, ¿por qué tiene una partícula conectiva que la uniría con el verso anterior, que no parece tener nada que ver?, ¿era acaso un trozo de narrativa que alguien, sin orden ni concierto, pegó donde mejor le pareció? ¿La aleya Cor 3: 13 es parte de la batalla o mención de la misma? Si es así, ¿por qué no es citada por su nombre? La batalla es ganada por el auxilio de Dios, que envía un total de 8.000 ángeles (Cor 3: 124-125), ¿a cuántos hombres puede combatir un ángel? ¿cuántos enemigos había para que Dios tuviese que mandar tantos ángeles? ¿se cansan los ángeles? Si los hombres iban a caballo o camello en la batalla, ¿montaban también los ángeles? Por último, ¿este es el mejor documento que tienen los historiadores para demostrar la existencia de esta batalla?, ¿uno

en la que intervienen 8.000 ángeles? Si esto es así y los historiadores consideran el texto como de valor histórico, saber si los ángeles iban o no a caballo es una pregunta pertinente para la historiografía. Más ejemplos de interrupciones de esta suerte las encontramos en las aleyas 38-39, que ilustran bien esto, pues están situadas entre la historia de Adam y el *exemplum* del becerro a la salida de Egipto, sin que sirvan de nexo narrativo, simplemente flotan sin motivo entre las dos narraciones para recordar que...

فُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Dijimos bajad de allí todos, si os llega de mi una guía, quien la siga no tendrá miedo sobre él y no se entristecerá

Y quien niegue y desmienta nuestros signos, estos son los compañeros del fuego, y en él permanecerán

La propia azora vuelve a contradecirse en 142 cuando dice « يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » (guía [Dios] a quien quiere por un camino recto), anulando la agencia humana en el acto mismo de ver o reconocer los signos, lo que redundaba en la propia impotencia humana para salvarse, al tiempo que vuelve a señalar que la guía o los signos no son sino un signo del grupo, una manera que tiene el grupo de reconocerse a sí mismo. Todo esto entra en contradicción con varios versos finales de la misma azora (Cor 2: 258 y 264) en las que explicita que Dios no guía a los que hacen al mal (a la nación de los que obran el mal).

Saber o conocer son ligados entonces a una ciertas prescripciones salvíficas, o a una serie de costumbres sagradas cuya observancia garantizará la salvación:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Y no mezcléis la *verdad* con la falsedad ni ocultéis la *verdad* [si] vosotros *sabéis* (Cor 2: 42)

La parte final podría traducirse como *ni ocultéis la verdad mientras la sepáis, si la sabéis o una vez la sepáis*. Las implicaciones son las mismas: el texto está señalando con especial atención a aquellos que, conociendo los signos, reniegan de ellos, esto es, gente de dentro de la comunidad que obviamente ha sido expuesta a esas verdades y que, por algún motivo (entendemos, porque Dios así lo quiere) deciden dejar de prestar observancia. Esto se ilustra en Cor 2: 61, donde el *exemplum* es de nuevo el pueblo judío, que es castigado por negar los signos de Dios...

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ
بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلَهَا ۗ قَالَ أَنْتُنْبِئُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۗ اهْبِطُوا
مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَانَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ
كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

Y cuando dijisteis a Moisés: no aguantaremos con un único alimento, pídele a tu señor que haga salir para nosotros aquello que crece de la tierra como legumbres, pepinos, ajos, lentejas y cebollas. Dijo [Moisés]: ¿preferís lo más bajo en lugar de lo que es bueno?, bajad a Egipto y allí tendréis aquello por lo que habéis preguntado. Y se les castigó con la humillación y la pobreza y trajeron sobre sí mismos la ira de Dios. Esto porque *habían negado los signos de Dios* y habían matado a los profetas sin motivo [sin derecho] y por haber *desobedecido* y haber *transgredido*.

La guía, en cambio, no es gratuita, y tiene un precio: el ser humano debe servir a Dios (Cor 2: 150) para que Dios pueda guiarlo. La propia etimología en árabe del verbo *adorar* (a Dios, se entiende) es, de hecho, *servir* (عبد), del mismo modo que el sentido etimológico de *musulmán* es *estar sometido* o *sumiso* (سلم), una imagen de resonancias bíblicas y aún babilónicas, pues se repiten en los mitos de las culturas mesopotámicas, como veremos más adelante. Dios crea a los hombres para recibir de ellos su adoración, es un pacto. El pueblo se somete a la observancia de las leyes, se vuelve un siervo a las órdenes de Dios, y en dicha obediencia encuentra el favor de Dios. Todo esto ha de ser leído simultáneamente con la idea de que tú no te salvas, sino que lo hace Dios, como ya hemos dicho cuando citásemos algunas de las aleyas anteriores.

§5 el conocimiento viene, no se adquiere

En conexión con lo que hemos dicho en los párrafos anteriores podemos inferir una cosa: todo depende en última instancia de Dios, razón por la que es necesaria su guía. Esto se muestra de manera explícita en varias aleyas que subrayan la idea de que el conocimiento no se adquiere mediante un proceso personal, sino que es absolutamente dependiente de la voluntad de Dios. De este modo el conocimiento no solo está ligado al reconocimiento de las señales divinas, sino que la capacidad de reconocimiento misma viene de Dios. La verdad, la sabiduría, la ciencia y las señales forman parte de lo que Dios hace descender.

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Y entonces *dimos* a Moisés el libro y el *discernimiento* para que pudieseis *ser guiados* (Cor 2:53)

De nuevo, cualquier noción de conocimiento, sabiduría o inteligencia viene de fuera, y además

está ligado a la guía.

وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۖ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ

Y si siguieras sus deseos *después de lo que te llegó de ciencia* (conocimiento) pues entonces tu serías de los que obran el mal (Cor 2: 145)

وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۖ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

Y si siguieras sus deseos *después de lo que te llegó de ciencia* (conocimiento) no habría para ti ni protector ni ayuda ante Dios (Cor 2:120)

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Pues la religión junto a Dios es la *sumisión*, y no se diferenciaron aquellos a quienes les fue dada la escritura sino después de lo que *les llegó de conocimiento* por causa de la envidia entre ellos, y quien niegue los signos de Dios – pues Dios es rápido en la cuenta (Cor 3: 19)

En ambas citas el concepto de *ciencia* o *conocimiento* va junto al verbo *venir* o *llegar*, se sobreentiende que es un venir de Dios. Me gustaría señalar que la primera parte de ambas citas tienen exactamente las mismas palabras (se repiten más veces, pero no es necesario volver a traerlas), como si fuesen alguna fórmula ya tipificada.

§6 Verdad como contenido

Uno de los términos más confusos de traducir del Corán es **حَقٌّ** (ḥaqq) que se suele traducir como *verdad*. La traducción en sí no es errónea siempre que hagamos los convenientes matices y aclaraciones acerca de cuál sea el concepto de verdad, porque al contrario que en nuestra visión de verdad, en árabe la palabra incluye las acepciones de derecho y gobierno, así: realidad, esencia, verdad, derecho, dogma (religioso) o justicia derivan todos de esa misma raíz (Cortés, 1996: 252). Si atendemos a estas palabras creo que podríamos inferir que el concepto significaba en su origen una costumbre bien asentada, un hecho real no cuestionado y en ese sentido, un derecho, una obligación, un dogma que había que hacer, algo que se debía de repetir o de observar, como un ley, y en ese sentido, sería una *verdad*. Si Dios es quién guía y quien manda a los profetas, dichas costumbres o leyes son divinas, y son ellas el contenido de la verdad. Esa es la razón por la que en el Corán se hablaría de *la* verdad, como si hubiese una sola: está haciendo referencia al conjunto completo de las leyes, las costumbres o las obligaciones. Esto se ilustra bien en esta aleya (Cor 2:

149):

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ

Y de donde salgáis pues volved vuestro rostro hacia la mezquita intocable, pues esta es la verdad de tu señor

Verdad no tiene sentido aquí en tanto nivel de adecuación de una proposición a la realidad, aquí verdad es una prescripción: de donde salgas, mira a la mezquita intocable. Este uso del término se puede confirmar fácilmente en otros pasajes donde el uso, de nuevo, indica que la verdad es un contenido concreto que viene de Dios *únicamente* (Cor 2:119, 147), la expresión *الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ* (*la verdad es de tu señor; viene de tu señor*) se encuentra muchas veces como si fuera, como otras muchas cosas en el Corán, una fórmula ritual repetida hasta la saciedad.

La verdad también puede hacer referencia a una narración verdadera, esto es, a la verdadera versión de los hechos (en contraste con formas alternativas que debían de circular en el momento). Así, Cor 3:59-60 son el colofón a una narración de la vida de Cristo (algo vaga y confusa), y se repite palabra por palabra el *الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ*, señalando que dicha historia es la verdad, no hay otra versión aceptable del relato. ¿Por qué esa obsesión con decir una y otra vez que lo que se esté diciendo sea la verdad absoluta y no haya otra versión de los hechos o de las costumbres? ¿Proliferación y variedad de narrativas y tradiciones?

§7 Conclusiones y comparación con el Nuevo Testamento

Erramos al pensar que el Corán es un producto aislado, ajeno al entorno judeocristiano, por el contrario, todas sus concepciones son compartidas, y a menudo podemos encontrar en la literatura bíblica expresiones idénticas, y un estilo literario muy similar. El Corán parece el producto de estas concepciones, más que el texto generador de dichas concepciones, algo que la lectura de los textos anteriores fácilmente demuestra. Como estudiaremos en los capítulos de la parte siguiente, las concepciones coránicas arrancan en Mesopotamia, y se pierden en la niebla de los tiempos. El cristianismo comparte, en sus textos las mismas concepciones, y no han sido sino las vicisitudes históricas las que han hecho que el cristianismo se haya desarrollado intelectualmente por otros derroteros proviniendo de la misma fuente. Podríamos reducir el número de concepciones a las siguientes: 1º el ser humano no puede llegar a saber ni hacer nada por sí mismo, es Dios quien hace todo; 2º la preocupación principal es la salvación, lo importante es saber si uno pertenece al grupo de los que se van a salvar; 3º verdad, conocimiento y sabiduría van ligados a una forma de vida concreta, que es la forma de vida prescrita por Dios, la observación de esas normas será lo que

garantice la salvación; 4º el mundo (la materia) es malo, quien ama al mundo no puede amar a Dios, este mundo y el venidero son contrarios.

Las mismas contradicciones acerca del papel humano en la salvación las encontramos en el Nuevo Testamento, así en Marcos 10:26-27 se explicita que solo Dios puede salvar, después de haber dicho que son muy pocos los que se salvan, idea que se repite Lucas 13:24.

οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτοῦς, καὶ τίς δύναται σωθῆναι; ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει, *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶ, πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῶ.*
qui magis admirabantur, dicentes ad semetipsos: et quis potest salvis fieri? et intuens illos Iesus ait:
apud homines impossibile est, sed non apud deum: omnia enim possible sunt apud deum.

Se concebía que únicamente un pequeño grupo de iniciados llegaría efectivamente a la salvación, y que la acción salvífica misma dependía de Dios. Del mismo modo, igual que en el Corán, los Evangelios repiten que las enseñanzas de Jesús solo las pueden entender unos pocos elegidos, y que por tanto, igual que los signos en el Corán, solo tienen efecto allí donde Dios ha decidido previamente que van a tener un efecto, en la parábola del sembrador (Lucas 8:4-8) Jesús lo deja claro: Dios (o él mismo) son como el sembrador, y su semilla dará frutos allí donde la tierra sea buena, esto es, la semilla misma (la palabra de Dios) carece de capacidad salvífica, depende de donde caiga. En Juan 6:44 se expresa una idea parecida: nadie puede venir a Jesús si Dios no lo lleva. Véase también la carta de San Pablo a los Romanos 9:18, que el Corán parece repetir *verbatim* en algunos de los pasajes que hemos citado anteriormente, igual que la figura del velo en el corazón en Hechos 28:26-28 parece repetirse en Cor 2: 7.

El mismo desprecio por la duda se manifiesta en el Nuevo Testamento, así, en Mateo 8:23-27 Jesús culpa a sus discípulos de no tener fe (de dudar), como si de tener verdadera fe hubieran podido calmar la tempestad, como hiciese él, insinuando que la fe garantiza dichos poderes sobrenaturales. Esta idea se confirma en pasajes como Mateo 8:5-13 (la hija del centurión), 9:29 (*κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν*), o Lucas 8:48-50 (la hija de Jairo), 17:5-6, y 18:42, cuando Jesús dice a un ciego al que acaba de curar de su ceguera que ha sido realmente su fe la que la ha salvado. De hecho el pasaje del ciego de Jericó es una metáfora de la concepción de la salvación: la curación es la salvación misma, y es la fe la que produce dicha salvación, nada más, un tema que el Corán repite una y otra vez. Relacionar la idea de ceguera con la de perdición (en oposición a ver y estar salvado) está también al inicio de la azora que hemos trabajado (Cor 2: 17-18). Igualmente, Jesús expresa un desprecio terrible por aquellos que, presenciando sus signos, los niegan. Como sucede en el Corán en pasajes que hemos citado, son los que niegan los signos (aquí, las fuerzas,

δυνάμεις, virtutes) los que tienen el peor castigo de todos, algo que se puede ver en Mateo 11:20-24, cuando habla de Corozáin, Bestaida y Cafarnaúm.

Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν: Οὐαί σοι, Χοραζίν: οὐαί σοι, Βηθσαϊδά: ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν. Πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν. Καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ἄβυθου καταβήσῃ. Ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν σοί, ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς σήμερον. Πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῆ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

Tunc coepit exprobare civitatibus, in quibus factae sunt plurimae virtutes eius, quia non egissent poenitentiam. Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. Verumtamen dico vobis: Tyro et Sidoni remissius erit in die iudicii, quam vobis. Et tu Capharnaum, numquid usque in caelum exaltaberis? Usque in infernum descendes, quia, si in Sodomis factae fuissent virtutes quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc diem. Verumtamen dico vobis, quia terrae Sodomorum remissius erit in die iudicii, quam tibi.

Jesús parece venir al mundo con lo único que el ser humano necesita de verdad, la salvación, así en Juan 6:35 «Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς: ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε», quien tiene fe en Jesús no vuelve a pasar hambre, implicando que todo lo demás, al lado de la salvación, carece de importancia. Solo hay una cosa que importa saber en esta vida: la salvación, y Jesús es el camino a dicha salvación (en la medida en que es el intercesor de Dios). Efectivamente este mundo es relegado a un segundo plano tanto ontológicamente (el reino de Dios no es de este mundo, Juan 18:36, o en la carta de Santiago 4:4-5, donde el mundo es directamente el enemigo de Dios: *μοιχαλίδες, οὐκ οἶδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἐὰν οὖν βουλευθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται*) como social o políticamente, algo que se muestra en pasajes como Mateo 22:21 (el famoso *al César lo que es del César*, para señalar que el reino de los cielos no tiene nada que ver con este mundo), y también en las cartas de manera igualmente sutil: San Pablo en Romanos 13:1-7 llama a respetar la autoridad establecida, diciendo que todo poder establecido viene de Dios y que cualquier rebelión es una rebelión contra Dios, doctrina con la que mostraba una patente indiferencia por la vida social y política de los creyentes, algo que, en realidad, ya venía inspirado desde las corrientes helénicas de filosofía (abajo, cap. XVIII). ¿Qué valor puede tener el conocimiento del mundo si el mundo no vale nada ante Dios? Eso mismo está explicitado en San Pablo de una manera muy contundente en I Corintios 1:18-31 y 3:18-23, así en 3:19 de manera muy clara: «ἢ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν» (*sapientia enim huius mundi, stultitia est apud Deum*). Aunque el Corán

no afirme expresamente ese desdén hacia el mundo y sea más práctico en ese sentido, conserva el modelo: el mundo no es importante, lo importante es la salvación (véase también Mateo 6:19). Las formas más radicales de este pensamiento se entremezclan con el platonismo más radical para dar lugar a la herejía gnóstica, de la que hablaremos en su momento.

El conocimiento es relativo siempre a Dios o sus signos, del mismo modo que la verdad, como en el Corán, es un conjunto de pautas, normas de vida, preceptos o costumbres. Jesús viene a reafirmar la ley mosaica desde la fe, abandonando el ritualismo vacío. Jesús quiere que los creyentes sientan la ley con sinceridad, que la ley salga de los creyentes mismos. En la parábola de los dos hijos que se narra en Mateo 21:28-32 hay un ejemplo muy claro: el hijo que es sincero (el que responde que no quiera ir a trabajar pero luego va) es el que está salvado frente al que dice que va y luego no va. El creyente puede que no cumpla con los rituales, pero es un hijo sincero; el que cumple los rituales pero no obedece, no será salvado. De hecho Jesús se queja de que son los judíos los que están deliberadamente ignorando a Moisés, no al revés (Juan 5:46-47). En este sentido la posición de Jesús es de la más pura ortodoxia, porque no solo quiere el cumplimiento de la ley, quiere que queramos la ley y salga de nosotros, cuenta nuestra intención, no el hecho. A lo largo de un dilatado discurso (Mateo 5:21-6:16) podemos ver claramente la posición de Jesús. La ley, los rituales, las costumbres... no son para cumplirlas delante de los hombres (*προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς*). En algunos casos da una indicación muy gráfica de su postura: no solo no se debe cometer adulterio, el mero mirar a la mujer de otro ya es pecado (ha cometido adulterio en su corazón, Mateo 5:28):

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

Ego autem dico vobis, quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo

No basta con no cometer el delito, la idea del delito no puede aparecer en nuestra mente, o de lo contrario ya hemos pecado. El cristiano debe vivir con máxima pureza de voluntad y pensamiento, razón quizás por la cual el pensamiento de alguien como Freud surgió en Europa y no, digamos, en Oriente Medio.

Dios habla con los creyentes con signos: cada curación, milagro o hecho sobrenatural es una señal de Dios para los que creen, y no es el poder de los signos el que convierte, recordemos que las curaciones milagrosas se realizan mediante la fe más pura, del mismo modo que las señales son inútiles si Dios lo quiere, como ya hayamos visto. Dichos signos van destinados a la salvación, que

es el único objetivo de todo el movimiento: todo el Nuevo Testamento está sacudido con la idea de la inminente llegada del juicio, el último día, algo que, de nuevo, comparte con el Corán. Precisamente porque el mundo se puede acabar mañana ha venido el hijo de Dios al mundo, y por eso hay que dejar todas las tareas mundanas, todo lo que atañe a este mundo, para centrarse en la última y verdadera tarea del ser humano, su salvación. *El último día está llegando, vende tus riquezas, dónala a los pobres y sígueme*. Si hay una verdadera diferencia entre el Corán y el Nuevo Testamento es quizás que, aunque en muchos pasajes esta visión apocalíptica sobrevive en los textos coránicos, en muchos pasajes se hace obvio que la vida debe seguir. El desprecio por el mundo típico de la mentalidad apocalíptica ha dado lugar a una mentalidad más práctica: la importancia que se le da al comercio, la herencia y los negocios en general parece señalar la idea de esa mentalidad pragmática. Esta diferencia de mentalidades (textos apocalípticos al estilo del Nuevo Testamento frente a textos pragmáticos y legales) podría apuntar a diferentes estadios de redacción, diferentes autores o diferente procedencia geográfica. Shoemaker, por el contrario, ha señalado que ambas cosas (fuerte sentido apocalíptico y necesidad de orden y leyes) pueden coexistir sin que supongan diferentes estadios de redacción (Shoemaker, 2012: 1095-1096) En cualquier caso, salvando el aspecto apocalíptico, las concepciones en uno y otro textos son las mismas. Uno podría citar el Corán diciendo que es el Nuevo Testamento y nadie notaría la menor diferencia en el tono o el contenido, solo en la lengua.

CAPÍTULO XIII

generalidades sobre la formación del sunnismo y el pensamiento de al-Aš‘arī

§1 introducción

Hay un principio fundamental que rige las acciones humanas y es, a diferencia de los acontecimientos naturales, la causa final. Los seres vivos no hacen nada que no tenga un objeto, aunque sea inconsciente. En los asuntos humanos (en la historia) esa forma particular de la causalidad toma el nombre de *motivo*, con el cual designamos los objetivos que teníamos en mente, fuésemos o no conscientes de ellos. Nadie se va a vivir al desierto si no viese un beneficio visible en ello, ni nadie se tomaría la molestia de ocuparse en tediosas rutinas burocráticas si no percibiera en dichas cosas un algún provecho. Sin dudar de la honestidad de muchos que, creyendo en una fe o en código de valores laico, realizan acciones sin alegar percibir beneficio visible, tenemos que presuponer que el principal aliciente para el movimiento de los individuos es algo tangible en este mundo y no promesa en alguno venidero, aun cuando ese algo tangible sea la satisfacción por algo que el agente considera bien hecho.

Precisamente porque, en términos de beneficios terrenales, menos manos significan una mejora tajada y menos trabajo más asueto, aquellos que desean sacar el máximo provecho no deben solo buscar por sus propios medios dicho beneficio, sino que deben de ser capaces de convencer a otros de moverse a cambio de nada (o cambio únicamente de su satisfacción, o realización personal, o a cambio de un gran placer futuro). La retórica en cuanto modo de persuasión mediante la palabra surge, en cuanto ciencia, de la necesidad de pocos de convencer a muchos para llevar a cabo alguna empresa. Precisamente una parte importante de las argumentaciones retóricas es la apelación a conceptos que muevan el ánimo de los oyentes, y esto se consigue apelando no a conceptos fríos, sino a ideas irracionales: Dios o la patria, por poner dos ejemplos. Ningún terrorista suicida como los que atentaron en nuestro país hubiese cometido una atrocidad semejante si no estuviera total y absolutamente convencido, por los medios más oscuros, de que su alma gozará, tras la muerte, de una serie de beneficios que son percibidos como lo más valioso, y de que en términos terrenales su muerte sirva para un fin mayor. Lo mismo podríamos decir no solo de estos terroristas, sino, por ejemplo, de los cruzados medievales, o de los guerrilleros de diversos grupos, o de multitud de individuos que, persuadidos mediante ideas irracionales, se mueven encontrado su satisfacción en principios que están fuera del entendimiento humano.

Este grado de persuasión no se conseguiría sin una narrativa. Los razonamientos no tienen la fuerza que tiene una buena historia con buenos personajes. Es de capital importancia, para aquel interesado en mover los ánimos de los demás, la correcta elaboración de historias que conmuevan

al oyente y que, en virtud de su fuerza y su coherencia, se perciban con la misma solidez y evidencia que cualquier otro cuerpo real, como un árbol o una mesa, cuya existencia es incuestionable. Es precisamente en el grado de convencimiento donde se puede medir la fuerza de una narrativa y su éxito. Pero aquí tocamos dos temas diferentes: una buena historia no tiene por qué ser real pero sí emocionalmente convincente, y viceversa, pues una narración histórica no tiene por qué mover a nada. Pero a la hora de apelar a los motivos humanos más primitivos, son las narraciones que cumplen los dos requisitos las que surten el mejor efecto. Al describir un suceso legendario como parte de la propia historia del individuo hacemos al mismo parte activa, protagonista, de esa narración. Los grandes textos religiosos fundacionales suelen tener dicho objetivo: persuadir a los individuos a la acción integrándolos dentro de una aventura mayor que ellos mismos, aventura que se confunde con las raíces familiares del oyente, animándole a la acción. El relato no tiene que ser histórico, *solo debe ser tenido como histórico, esse est percipi*.

A riesgo de citar demasiado a Freud, y pese a haber aclarado arriba que este ensayo no contenía nada particularmente psicoanalítico en él, me gustaría introducir una breve reflexión que complementa lo dicho hasta ahora en este epígrafe. En *El porvenir de un ilusión* Freud introduce el concepto de *satisfacción narcisista* aplicada al ideal cultural (Freud, 2012: 20), esto es, la satisfacción psicológica que un individuo puede extraer de una cierta pertenencia a un grupo o una empresa mayor. Así, una persona oprimida y que tendría todos los motivos necesarios para manifestar su indignación ante la cultura y la sociedad, en lugar de rebelarse, se identifica con los opresores. Freud pone el ejemplo de un hipotético plebeyo romano explotado por la clase superior, que sí goza de los beneficios de la cultura, pero contra la cual no se rebela porque existe una identificación con el opresor: como el plebeyo es tan romano como el patricio se identifica con él. El plebeyo puede también pensar que participa activamente en la empresa de dominar el mundo y llevar la luz de la civilización a los pueblos bárbaros. Esto es, el plebeyo está desplazando una satisfacción que pertenecería más al *yo* a ese *nosotros*, a su pertenecer al pueblo romano. Pero lo que decía Freud de este hipotético plebeyo romano vale para nuestra cultura también, ¿qué orgullo puede sentir una persona de cosas que no ha hecho? Transformando esa satisfacción propiamente narcisista del *yo* al *nosotros*. Nadie, salvo los viajeros que circunnavegaron la Tierra por primera vez, pueden sentirse orgullosos de haber circunnavegado la Tierra, pero si convierto este hecho en parte de una narrativa que impongo a una población mediante las estructuras del Estado puedo hacer que mis ciudadanos sientan *orgullo de ser españoles*, y que la *españolidad* fluya por sus venas. ¿De qué medios dispone un Estado para conseguir esa satisfacción narcisista desplazada? Pues de narrativas, narrativas nacionales y religiosas que se transmiten a la población mediante toda suerte de instituciones como las escuelas. Si el plebeyo no contase con este modo de satisfacción,

como señala Freud, el plebeyo oprimido se vería solo ante su opresión, y se levantaría indignado, contra quienes le tratan así. Esto significa, por tanto, que cuando nos encontramos ante una narrativa tenemos que determinar primero si dicha narrativa pretende satisfacer al lector incluyéndole en esas empresas mayores mediante su trama y sus personajes.

Esto no implica, necesariamente, que las religiones estén al servicio de intereses políticos concretos, aunque haya podido ser el caso. Por lo general, parecen ser determinadas personas o instituciones las que aprovechan el poderoso papel que juegan la religión o la nacionalidad en la vida de las personas, y esto era tan verdad en tiempos de Cicerón como lo es ahora.

En realidad, religión y poder político se han confundido siempre porque una cosa y la otra pueden, bajo determinados aspectos, ser la misma. No solo porque haya ejemplos históricos que lo muestren, sino porque en las propias definiciones de religión y comportamiento religioso hay algo de político. Igualmente, en numerosas ocasiones lo político apela, como material de cohesión de la sociedad, a elementos religiosos. La clase sacerdotal y la clase política de un estado se pueden confundir no ya en la misma persona, sino en la misma institución.

Con objeto de entender la dinámica de la relación entre religión y Estado necesitamos primero dar las definiciones de religión y Estado, y de ahí saltar al caso particular del mundo islámico y las diversas entidades políticas a que dio lugar. Estas entidades que se formaron a raíz de las conquistas árabes no se diferencian en su naturaleza de otro tipo de estructuras estatales pasadas o presentes. Si dividimos convencionalmente a la sociedad entre aquellos que pertenecen a la clase política y aquellos que no pertenecen a ella, podemos comprobar como las estructuras estatales existen para y por el beneficio de los miembros de la primera clase. Los árabes, como los francos antes que ellos y los turcos después, vieron las tierras y a las masas que las trabajaban como un parásito ve a su huésped. Las estructuras por las que definimos un Estado (impuestos, instituciones, leyes, policía, ejército) están no para proteger al huésped sino al parásito, porque es el interés de éste es la salud de su víctima. La policía sirve para proteger al parásito del huésped, el ejército para ampliar su imperio sobre otros huéspedes, y los sistemas impositivos para poder financiar ambas operaciones. El cuerpo legal mediante el que se regula la conducta de las personas, así como los servicios que ofrece el estado son fruto de la necesidad de éste de mantener a las personas dentro de un mínimo de comodidad que le anime a permanecer dentro de su servidumbre, porque nadie, en su sano juicio, elige ser el huésped de un parásito, algo de lo que todas las revueltas dan testimonio, así como muchas de las leyes que vemos en diferentes Estados, aprobadas con el específico interés de impedir que los campesinos huyan.

La historia del islam como religión y como cuerpo político dan cuenta de las diferentes tensiones que llevaron al perfeccionamiento, paso a paso, de un sistema de explotación que

funcionaba para todos.

§2 definiciones convencionales

Entendemos por religión «un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos lo que se adhieren a ellas» (Durkheim, 2008: 92-93). Matizamos que *iglesia* aquí designa la comunidad misma a la que siente el creyente que pertenece, sea una tribu, sea la *umma* de los musulmanes o la Iglesia católica. Esta definición constituye un buen punto de partida porque realza la parte social que tiene la religión: igual que no hay idiomas de un solo hablante porque hablar es una actividad social, tampoco hay religiones individuales, porque no hay religión sin sentimiento de pertenencia a una comunidad. No obstante se pueden añadir a esa definición varias cosas que otros pensadores han matizado quizás mejor: Rudolf Otto señalaba la importancia de lo santo (*das Heilige*) como aquello de lo que está cargada esa realidad que se juzga sagrada, carga que es ante todo un excedente de ser que diferencia esa cosa (o ese momento en el tiempo) de cualquier otra (*Lo Santo*, cap. 2). Elíade (2012) centra su definición en el contraste entre lo sagrado y lo profano, que es quizás el complemento más idóneo a la definición de Durkheim, en tanto que en términos emocionales, lo que el creyente siente además de pertenecer al grupo es precisamente esa diferencia entre espacios y tiempos sagrados en contraste con el espacio y el tiempo profanos. Elíade escribe que lo sagrado es la realidad por excelencia, lo que está cargado de ser (2012: 15-26). Esta carga de ser no se extiende únicamente al espacio y al tiempo, marcando las diferencias entre, por ejemplo, un templo y un lugar común, o entre un día cualquiera y una fiesta, sino al propio comportamiento humano: «su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico» (2011: 17).

Aunque esta definición pueda ser funcional para lo que tratamos, conviene que añadamos aún ciertos matices que se derivan, de manera natural, de lo anterior. Precisamente por esa diferencia entre lo sagrado y lo profano, precisamente porque el creyente aspira a participar de esa carga de ser, ese sistema de creencias puede convertirse en motivo de conflictos y desórdenes, ofreciendo un aspecto un tanto caótico:

las religiones son sistemas culturales y simbólicos que ofrecen explicaciones del mundo que potencian la estabilidad, pero a la par pueden vehicular fuerzas de desarticulación. Apuestan por la paz pero también utilizan la violencia, sostienen la concordia y la revuelta, y es que las religiones son no solo diversas, sino también multifuncionales, y se manifiestan en una multiplicidad de experiencias y ámbitos, desde el

individual y el familiar (donde el culto lo dirige el padre o la madre) hasta el universal, pasando por el étnico, el imperial, el nacional (Diez de Velasco, 2011: 17)

Una religión, en cuanto participa de una serie de concepciones concretas (modelos), tiende a *forzar* al individuo a integrar los sucesos y la información dentro de dichos modelos. Como decíamos en la introducción, la religión cristiana ofrecía a Fernando de Herrera (vid cap. X, §4) un modelo concreto con el que integrar o racionalizar un suceso como era la derrota en una batalla que, entendía, *debiera haber sido* ganada. Este conjunto de modelos (que son en sí más amplios que lo que definiríamos como una religión concreta, como venimos diciendo), al ser mecanismos casi inconscientes, se aplican a cualquier cosa con poca probabilidad de ser falsados alguna vez. Así, las guerras (o la violencia en general) pueden ser percibidas como necesarias. Igualmente, un movimiento de resistencia al Estado puede ser articulado dentro de los modelos. Muchos movimientos fundamentalistas son, de hecho, movimientos de resistencia a Estados cuya autoridad estiman ilegítima: los salafistas consideran que los Estados modernos no se ajustan a los modelos que consideran correctos, y que por tanto deben ser desobedecidos o directamente destruidos para que se puedan volver a recuperar ese pasado de pureza (Avilés Farré, 2017: 19-20). La violencia se vuelve entonces una manera de recuperar esa conexión con lo numioso: sacralizadas las biografías del Profeta y de la primera generación de los musulmanes, los salafistas aspiran a vivir según dichas biografías, devoción que se explica precisamente por esa diferencia entre lo sagrado y lo profano que señalaban Otto y Elíde.

Para la definición de Estado nos remitimos a dos historiadores que han trabajado el periodo histórico que estamos estudiando aquí, razón por la que vienen al caso. La definición más sencilla y breve es quizás la de F. Donner (1986: 283): Estado es una construcción política que comprende una serie de instituciones y que tiene una ideología de la ley (eso es, no leyes concretas, sino una idea abstracta o noción de la legalidad y de la autoridad que es aceptada por los miembros del Estado), justificando con ello el uso de su fuerza cuando sea necesario. Donner limita el número de instituciones mínimas para considerar un cuerpo político como Estado a cinco: 1º un grupo gobernante, 2º los medios para preservar al grupo gobernante de amenazas internas y externas (policía y ejército), 3º medios para hacer de mediador en las disputas entre miembros del Estado (un cuerpo judicial mínimo), 4º los medios para financiar las operaciones anteriores (impuestos), 5º instituciones para desempeñar otros aspectos de la política implícitos en el fundamento ideológico y legal del Estado (Donner, 1986: 284).

Wickham (2016: 113-14) es más sutil y diferencia entre tres tipos de entidades estatales diferentes: fuertes (como el Imperio romano o el bizantino, o el propio Califato abbasí), débiles (la

Galia franca o la España visigoda), o sistemas preestatales (como la Irlanda o la Inglaterra antes del 800). Wickham habla más bien de tonos de grises bajo los siguientes parámetros objetivos:

la centralización legítima de la autoridad, ejecutable (justicia y ejército); una especialización de los roles gubernamentales unida a una jerarquía oficial que sobrevive a las personas que ocuparon algún cargo oficial en cualquier momento dado; la noción de un poder público, esto es, de un sistema de gobernación ideológicamente distinguible de la población gobernada y de los propios individuos gobernantes; la existencia de recursos independientes y estables en manos de esos gobernantes; y un sistema de extracción y estratificación de excedentes basado en clases sociales (Wickham, 2016: 115)

De todos estos criterios hay uno fundamental, que podríamos decir que constituye la cima de todos ellos: los impuestos. Y es la cima de la pirámide porque todos los demás criterios se pueden explicar o entender desde la extracción de impuestos, y la razón de ello es que los gobernantes no pueden hacer nada sin la financiación. Wickham discute aquí (2016: 116 y ss.) las diferencias entre los Estados más centrales y los más débiles en función precisamente de este criterio: los abbasíes tenían un Estado fuerte porque la élite gobernante podía permitirse un ejército asalariado, algo que era impensable en la Galia franca, por ejemplo, donde el modelo feudal hacía que la responsabilidad de formar un ejército recayese en los señores feudales, dejando a la élite gobernante en una situación mucho más precaria. Si el objetivo final de la clase gobernante es su propio beneficio (tanto económico como psicológico, en cuanto al goce que pueda suponer el ejercicio mismo del poder), los impuestos son el único medio posible no ya para el enriquecimiento, obviamente, sino para mantener las dos instituciones necesarias para la perpetuación de dicho enriquecimiento: el ejército y la policía. El factor ideológico (la noción de un poder público, o de una autoridad, la justificación de la legitimidad del gobierno al margen de los propios gobernantes) sirve para justificar la existencia misma de la clase gobernante y de su separación de los gobernados. Esto último es muy importante porque los gobernantes, para cobrar los impuestos, necesitan que sean percibidos como legítimos, de lo contrario la gente no pagaría sus impuestos (como de hecho ha sido el caso en numerosas ocasiones a lo largo de la historia, incluyendo los califatos omeya y abbasí, véase como mención honorable el caso de Thoreau, que relata su experiencia en *Desobediencia civil*).

Scott ha señalado muy bien en su ensayo *The Art of Not Being Governed* (2009), que abandonar el Estado y ser literalmente libre era una opción muy real hasta tiempos recientes (Scott, 2009: 9-10). El avance de la tecnología (mejora en las carreteras y las comunicaciones) ha permitido, para su mayor conveniencia, que los gobiernos puedan ejercer su autoridad de manera más fuerte en todas las áreas que consideran su espacio legítimo, pero la realidad es que hasta hace

muy poco uno podía vivir en sociedades sin estado (*stateless*). Bloch en su ensayo *La sociedad feudal* deja muy claro que los propios señores feudales tenían que mantener su explotación de los campesinos dentro de los límites de lo razonable porque podían fácilmente irse (Bloch, 2016: 266). Ya antes de la cristalización del feudalismo tenemos en Europa revueltas campesinas, que siempre tuvieron lugar, como señala Wickham, cuando se percibía alguna debilidad en las estructuras de dominación (Wickham, 2016: 750). En Egipto era particularmente fácil huir de las áreas bajo el control del gobierno debido a su geografía, y la fuga de los campesinos fue un fenómeno común (Wickham, 2016: 224-225) debido a que raramente podían ser perseguidos en los áridos desiertos que rodean el Nilo. Los desiertos egipcios serían el caso de lo que Scott define como una *Zoomia*: una área difícil en virtud de su geografía en la que el Estado, sin los medios adecuados, no puede ejercer su control. Las estepas, las montañas o los desiertos han sido siempre refugios para aquellos que deseaban escapar del control del Estado. Sin los medios modernos los Estados tenían que limitarse a zonas donde el ejercicio del poder era factible: los valles (donde, precisamente, se concentran las principales áreas productivas de la tierra, y así han nacido las civilizaciones allí donde había grandes ríos, como el Nilo, el Tigris y el Éufrates, la Indo, el Ganges o el Río amarillo).

Tenemos que considerar por último una cosa en relación con el Estado, y es, desde el aspecto jurídico, por y para quien están hechas las leyes. Porque las leyes se pueden hacer, como siempre debiera ser, pensando en el bien común, pero las leyes suelen beneficiar (cuando no siempre) a la clase gobernante, algo que era tan verdad en tiempos de los omeyas como en las democracias modernas (Aristóteles: *Política*, lib. III, cap. 5). Aquí es precisamente donde observamos una proximidad entre la religión y el Estado: si el estado prevé la formación de un sistema de leyes y la religión, mediante el sistema de arquetipos míticos, fiestas y espacios sagrados, prescribe una serie de comportamientos para que los creyentes alcancen esa comunidad con lo sagrado, uno y otro campo se pueden tocar. El Corán y Sunna forman un cuerpo legal que se considera sagrado, hasta el punto de que el pago del azaque (un impuesto) es uno de los pilares del Islam (Yazıcı, 2014: 70). Igualmente, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos prescripciones tanto de costumbres como leyes, y se prevén castigos para quienes incumplan estas cosas (por ejemplo, Deuteronomio 7:10, pena de muerte contra aquellos que promulguen la idolatría entre los judíos). Y es que, si como dice Durkheim, una religión es la *comunidad misma hipostasiada* (2008: 628-630), es natural que religión y Estado se superpongan cuando no se identifiquen (de hecho lo raro es que se manifiesten como entidades distintas), y lo mismo con las costumbres y las leyes. Cumplir con la ley es sacralizar la vida en este caso. Precisamente por esto es muy fácil alcanzar la legitimidad para la clase gobernante si logra ser percibida como la garante de ese orden de las cosas. Si el

parásito logra presentarse como el garante de la sacralidad ante su huésped, éste no solo no huirá, sino que obedecerá voluntariamente al parásito.

El gobernante está limitado en el ejercicio absoluto de su poder, porque si es demasiado bruto con los contribuyentes, éstos se irán, y si éstos no le perciben como legítimo garante del orden, o se irán o le desobedecerán al menor descuido. Cuando los gobernantes no comparten la religión de los súbditos, puede suceder lo que se narra en el libro de los Macabeos: que al promover Antíoco IV la unificación de las costumbres en todo su imperio (que para los judíos significaba renunciar a sus tradiciones religiosas, I Macabeos 1:41-53) se formó una revuelta.

No todas las culturas perciben las leyes como algo sagrado (en la Grecia y Roma clásicas las leyes eran algo que se entendía como humano), pero en todas las culturas las instituciones sí que lo son. En Roma el Estado era considerado algo en sí mismo sagrado, y la tendencia a sacralizar el Estado y sus instituciones se acentúa aún más en tiempos del imperio, desde que Augusto concentró sobre su persona todo el poder político, militar y religioso, proclamándose pontífice máximo (Diez de Velasco 2002: 302). Virgilio llama al senado *sanctum* (*Eneida* I:426) y dice que los estandartes de la patria son *sacra*, objetos sagrados (*Eneida* II:717-720). En el mundo clásico los fundamentos de la ley (como la justicia) eran sagrados, y así Hesíodo en *Teogonía* 901 afirma que la justicia (la Diké) es una diosa, Esopo iguala los reyes a los dioses (*Vida de Esopo* §109), y en las tragedias de Sófocles la transgresión de la ley divina es el momento de máxima tensión en la obra (por ejemplo Menelao prohibiendo que sea enterrado Áyax tras haber intentado matarlo en vano, *Áyax* 1130). La justicia (que era algo sagrado) como idea estaba por encima de la ley, y uno podía llamar a una ley *injusta*, pero nada de lo que hay en la Sunna o el Corán puede ser tildado de injusto por ningún creyente, en todo caso llamará injusta a toda ley humana que le impida el libre cumplimiento de lo que pone en el Corán, porque la materia legal de la Sunna y el Corán, en cuanto palabra de Dios, es inmutable.

Mientras en el mundo clásico, el ser humano se veía libre para crear sus leyes y aplicarlas (pensamos en la recién nacida República romana de la que nos habla Tito Livio en *Ab Urbe Condita* lib. II: 1) e incluso imaginar formas políticas propias en ciudades ideales (Platón en *República* y *Las Leyes*, Aristóteles en su *Política* lib. IV), el musulmán no puede sino encauzar esas mismas inquietudes en la interpretación del texto coránico, razón (entre otras muchas) de la multiplicidad de sus corrientes. El chiísmo como movimiento (que relega a Mahoma a un papel secundario y no reconoce la Sunna) puede verse como un caso extremo de este tipo.

§3 el camino hacia la centralización

Los principales críticos del pensamiento filosófico dentro del Islam (ibn Ḥanbal, al-Aš'arī y

Algazel) son considerados precisamente los pilares del sunnismo, especialmente los dos últimos: ambos contribuyeron de forma capital a la cristalización de lo que hoy podemos llamar propiamente *sunní*. Todos estos autores estaban envueltos en las tensiones políticas que azotaban sus respectivos tiempos, y su pensamiento es una reacción a sus circunstancias sociales, intelectuales y políticas. Precisamente porque estos tres autores son la base del sunnismo necesitamos hacer un breve recorrido histórico: desde el fin del Imperio romano hasta la formación del califato como institución. Los problemas de la centralización del Estado se traducen (además de en muchos otros aspectos) en lo que llamábamos fundamento ideológico del Estado (siguiendo a Donner y Wickham), donde precisamente teólogos, juristas y filósofos tuvieron un papel fundamental.

El problema al que se enfrentaron los invasores árabes no es diferente de aquel al que se enfrentaron los francos cuando invadieron la Galia: había que legitimar el gobierno de alguna manera para poder justificar la opresión ejercida. La diferencia entre las conquistas romanas y las invasiones bárbaras es que Roma ya era un estado consolidado cuando conquistó Cartago o España, pero francos y árabes venían de sociedades sin estructuras estatales consolidadas y procedían, además, a ocupar un espacio político vacío debido al debilitamiento del Imperio romano y del persa. Estaban, por decirlo así, a la sombra de formas estatales anteriores aun en proceso de descomposición. La diferencia entre merovingios y carolingios por un lado, y omeyas y abbasíes por otro, se debe ante todo a las diferencias geográficas, económicas y sociales de uno y otro sitio. El objeto fue siempre el mismo: explotar la población para su propio beneficio, que es lo connatural a toda estructura que cuente con una jerarquía gobernante.

Como difícilmente puedan dos parásitos compartir un único huésped, así los que aspiran a gobernar deben esperar a tener señales visibles de debilidad en las estructuras estatales que operan sobre los huéspedes para poder ocuparlas. La puntual conquista de Egipto, Siria, Palestina y Mesopotamia por parte de los árabes hace pensar que los invasores aprovecharon conscientemente la debilidad del Imperio romano y el Imperio persa, y levanta sospechas acerca de la conveniente aparición del profeta Mahoma justo en aquellos años en los que se le atribuye la predicación, y precisamente en ese lugar (en ese desierto a medio camino entre el Nilo, el Tigris y el Eúfrates): Egipto era el lugar más productivo del Imperio romano en términos de grano, igual que en Mesopotamia, la fertilidad garantizaba la presencia de multitud de campesinos, y éstos garantizaban ingresos que podían redundar en el enriquecimiento de los conquistadores. Sería lógico pensar que primero llegarían los conquistadores, y tan pronto como llegasen se ocupasen primero de lo que más les interesaba: explotar a los campesinos económicamente lo antes posible sin preocuparse mucho de lo demás. Para ello necesitarían generar lo más rápido posible las instituciones

necesarias, ¿y no es siempre el modo más rápido de hacer esto seguir procedimientos anteriores ya existentes en uso? Pero, ¿no se caracteriza la Dinastía omeya precisamente por este patrón de reciclar sistemas impositivos locales y mantener la administración previa a la invasión? Siguiendo con nuestro discurso, es natural que después de esto surja la necesidad de establecer una unidad y una coherencia en cuanto a las estructuras del Estado, algo para lo cual se necesita un esfuerzo mucho mayor y que requiere la formación de una clase intelectual sólida capaz de afrontar la codificación de leyes y la formación de una ideología del estado. Y es precisamente en este momento cuando poner por escrito la biografía de Mahoma tiene sentido: de alguna manera tenían los invasores que justificar las coincidencias espacio temporales de la conquista, porque nadie en su juicio querría exponer abiertamente los verdaderos motivos de una invasión gratuita. La sospechas de Wansbrough y Crone acerca de la fiabilidad de la narrativa tradicional acerca de los orígenes del islam están fundadas en lo que venimos diciendo: que lo más lógico es que los invasores se repartan el botín, y que después traten de justificar la violencia que han ejercido y ejercen mediante la construcción de todo un complejo intelectual como es la biografía de una figura legendaria y de una serie de aventuras épicas (la *historia de salvación* de Wansbrough, 1978: 123). Los críticos de la corriente revisionista de los estudios islámicos parecen olvidar que al otro lado del Mediterráneo los carolingios están haciendo lo mismo: la centralización del estado, la reforma de la iglesia, la formación de la clase intelectual, la fundación de monasterios, la creación de un cuerpo de copistas y traductores e incluso también la creación de historias de salvación (Kartschoke, 1990: 66-74), como la biografía de Carlomagno escrita por Einhard (*Vita Caroli Magni*) o el *Ludwigslied*, que narra la vida del rey Luis III (Parra Membrives, 2002: 58-60, Brunner, 2007: 70-71). Pero para que Carlomagno pasase de *Rex Francorum et Longobardorum atque patricius Romanorum* a Emperador y Augusto (Pirenne, 2019: 292-293, *Vita Caroli Magni* §28) primero tenía que triunfar, si hubiese fracasado en sus conquistas jamás habría tomado el título, como tampoco se habrían escrito ni su biografía ni las epopeyas de sus sucesores. No se escriben las biografías de los fracasados. Del mismo modo, por analogía, podríamos preguntarnos: si los romanos (bizantinos) y sasánidas hubiesen resistido el empuje de los invasores, ¿acaso habría habido un Corán, una biografía de Mahoma o se habría formado la Sunna? La necesidad de estas cosas solo se produjo una vez los conquistadores se enfrentaron a los problemas de la formación de un Estado, y especialmente a la formación de una ideología de la ley y la autoridad política.

Ponderemos las siguientes fechas, en las que observamos los años en que las diferentes regiones que otrora pertenecieran al Imperio romano alcanzan el grado definitivo de centralidad estatal, fijando como centro de ellas el año 800:

Califato abbasí (que trajo la centralización definitiva del estado) en 749, con la subida al trono de Abu al-‘Abbās al-Saffāh y la fundación de Bagdad en 762 por al-Mansūr (Cahen, 2002: 57-58).

Imperio carolíngeo en 771. Carlomagno reúne todo el poder sobre sí tras la muerte de su hermano, con el que compartía el imperio, en el año 771 (Lacarra, 1985: 259), y coronado emperador en el 800 (*Vita Caroli Magni* §28)

Emirato de Córdoba con Abderramán II (822-852). (González Ferrín, 2016: 296).

Reino de Alfredo el Grande, Inglaterra (880). Cuando Alfredo se proclama rey de los Anglosajones, título nacional por encima del título regional de rey de Wessex (Abels, 1998: 169)

Beckwith señala como año fundamental, en cambio, el 750. Para Beckwith, que se dedica a la historia de las sociedades a lo largo de la Ruta de la seda, la causa de la formación de estructuras estatales fue una necesidad económica: tras los años de caos que habían azotado Euroasia, las élites económicas de las diferentes regiones necesitaban que los Estados volvieran a centralizarse para poder reactivar las rutas comerciales (Beckwith, 2009: 141-146). El historiador señala además un fenómeno interesante: la adopción de una identidad religiosa distintiva por parte de los regímenes que logran la centralización (Beckwith, 2009: 141-146). Pensemos en el papel fundamentalmente distinto que juega Carlomagno una vez es coronado emperador en el 800, junto a la reforma eclesiástica y cultural ya mencionada. De igual manera, pensemos en las fechas tan tardías que rodean tanto a los fundadores de las principales escuelas jurídicas del sunnismo como la de aquellos que ponen por escrito los hadices del Profeta, conforman su biografía y redactan la primera historia árabe, algo que parece no molestar a algunos historiadores pero que sí ha llamado la atención de muchos que han discutido la posibilidad misma de redactar una biografía real del profeta a partir de estas fuentes (Shoemaker, 2012: 1079-1083):

ibn Ishāq (?–767)

Abū Ḥanīfa (699–769)

Mālik bin ‘Anas (711–795)

aš-Šāfi‘ī (767–820)

ibn Hišam (?–833)

ibn Ḥanbal (780–855)

al-Bujārī (810–870)

Muslim ibn al-Ḥajjāj (815–875)

aṭ-Ṭabarī (839–923)

Realmente los procesos de centralización del Estado, elaboración de una identidad (religiosa, política e incluso étnica), y construcción de una ideología del Estado forman parte en cierta medida del mismo tipo de esfuerzo en términos de como cada uno afecta a los súbditos. El interés de comparar las fechas de estos esfuerzos por parte del califato con otros gobiernos, como el carolingio, no deja de tener el aliciente de ver dicho esfuerzo en perspectiva, y no dentro del esquema endogámico de la narrativa islámica y su *historia de salvación*. El punto más polémico (y al tiempo, el más interesante) que añade Beckwith es que el nacimiento de estas formas estatales a lo largo de la Ruta de la seda es fruto de intereses económicos, algo que, en el marco geográfico de la Ruta de la seda y el Mediterráneo, puede tener su validez, pero no así en Francia, donde se había asentado para esas fechas el sistema feudal en toda su plenitud (Pirenne, 2019: 298, 305), aunque hubiese elementos larvarios del mismo desde mucho antes de las invasiones germánicas (Wickham, 1984: 25-26).

Para entender entonces al camino hacia la centralización necesitamos tener en cuenta cuál fue el proceso de desintegración de la estructura política inmediatamente anterior: el Imperio romano.

§4 consecuencias de la desintegración progresiva del Imperio romano

El Estado que no puede manifestar con determinación fuerza en sus dos instituciones de músculo (policía y ejército) es fruto maduro para la conquista. Un imperio que ya no puede apagar todos los fuegos a la vez, garantizar la seguridad de los caminos, hacer que sus tropas obedezcan o cobrar impuestos está pasando, en la escala de Wickham, a los tonos de gris que profetizan una regresión a un tipo de sociedad sin estructuras estatales, o con estructuras estatales que funcionan a un nivel meramente regional. Este tipo de regresión fue, de hecho, efectiva en el Imperio romano, como lo indican varios síntomas que iremos viendo. Antes tenemos que señalar cuales son las características generales de esta lenta desintegración de las estructuras del Imperio:

Empobrecimiento, regionalización y militarización de las aristocracias (Wickham, 2016: 371-375), y su contraparte: incremento en la autonomía de los campesinos, hasta el punto de que en algunas zonas la economía se transforma totalmente pasando a un *modo de producción campesino* (Wickham, 2016: 1179).

Desaparición de las redes de intercambio transregionales junto con la vuelta a un sistema fiscal más simple y de carácter regional (Wickham, 2016: 1176).

Intensificación de las divergencias dentro de las regiones del imperio, dado que sin un imperio unido no había necesidad de imponer o mantener una unidad lingüística o ideológica a lo largo de las provincias (Wickham, 2016: 1180).

En la parte occidental del Imperio romano estas cosas fueron la ocasión de la formación del sistema feudal: la aristocracia romana prefirió retirarse a sus tierras cuando vio que el estado romano no garantizaba la protección de la fuente de su riqueza (Wickham, 1984: 24-25), y esto hizo que el estado mismo desapareciera (sin impuestos, el estado no podía continuar funcionando de ese modo). Los reinos bárbaros no hicieron más que continuar la tendencia que ya encontraron cuando se asentaron (Wickham, 1984: 24-25). Lo que encontramos en el Imperio romano occidental desde el 300 al 800 es el proceso de evolución de una economía y una forma política desde el modelo clásico al modelo feudal. La tesis de Pirenne en *Mahoma y Carlomagno* es cierta parcialmente: no fue la llegada del islam lo que propició el cambio de modelo económico, rompiendo las redes del comercio, sino que la tendencia a centrar la economía y el poder político en la propiedad de la tierra venía de antes, siendo Pipino y Carlomagno su culminación, no el origen.

En la parte oriental del Imperio romano, en cambio, el estado no desapareció, pero también sufrió un proceso de desintegración a partir del reinado de Justiniano. Las políticas expansionistas del emperador y los efectos de la peste fueron la causa de una larguísima decadencia (Teall, 1965: 307). El ejército romano estaba muy desgastado: los refuerzos tardaban en llegar y la repetición de varios fracasos militares ahogaba la propia iniciativa de soldados y generales (Teall, 1965: 309), la peste creó una escasez de soldados nativos que forzó al Imperio a acudir cada vez más a tropas bárbaras (Teall, 1965: 312). Independientemente de su origen, la fragilidad progresiva de los lazos con el centro en ese clima de guerra constante, las guarniciones de la periferia tendían a identificar los intereses de los actores locales, más cercanos, con los propios, como sucedió en las guarniciones de África en 536, donde los soldados se rebelaron al identificarse más con la población local que con la distante Bizancio (Teall, 1965: 321). Kennedy en este punto es bastante concluyente: las características propias de la Siria medieval se forman antes de las conquistas árabes, a partir del 540 (Kennedy, 1985b: 183), es decir, a partir del agotamiento de la política de Justiniano. El comercio mediterráneo ya había desaparecido antes de que llegasen los árabes (contradiendo las hipótesis de Pirenne), las ciudades habían perdido gran parte de su población y el uso de la moneda había caído hasta el punto de que los impuestos se pagaban directamente en bienes, oro o plata, no con dinero (Kennedy, 1985b: 148, 156). Los sirios estaban volviendo al campo, donde podían llevar una vida prácticamente independiente del Estado: la única manera de sobrevivir a la catástrofe de la desaparición del comercio internacional y la plaga era la relativa independencia que ofrecía la vida rural (Kennedy, 1985b: 161). Las construcciones fronterizas de Siria de esta época de decadencia del Imperio romano, de hecho, muestran esa tendencia de las personas a organizarse en comunidades más o menos autosuficientes: los bárbaros inscritos en el

ejército dejaban de trabajar para el imperio y servían a las comunidades locales o individuos privados, que podían costearse pequeñas fortificaciones (Kennedy, 1985b: 166-167, 179). Los árabes (gasánidas) eran los encargados de defender la frontera siria, y sabemos que fueron responsables de parte de las construcciones defensivas de dicho *limes* (Kennedy, 1985b: 179). Estos mismos gasánidas empezaron a ejercer *de facto* la autoridad política en las provincias donde estaban, sustituyendo al Estado en varias de sus funciones (Kennedy, 1985b: 181). Ante la visible impunidad, los árabes saqueaban las ciudades, como Apamea en 573 o Bostra en 583 (Kennedy, 1985b: 181) ¿podríamos enmarcar estos saqueos en las conquistas árabes?

A veces incluso nos han llegado nombres de grandes propietarios de las élites sirias que ejercían un rol estatal *de facto* en este clima de abandono de la periferia por parte del centro del Imperio. Kennedy (2001, 2010a) cita cuatro nombres de personas que ejercían «quasi-governmental powers» (Kennedy, 2010a: 185). La arquitectura de este breve periodo muestra, efectivamente, que el interés principal estaba en la edificación de granjas y pequeños edificios locales (Kennedy, 1985b: 181 y 186-187; 2001: 603). Las élites locales podían llegar a competir con los cristianos árabes gasánidas que mencionábamos antes por el control del poder (2010a: 189), hasta que finalmente las élites sirio-helenas sufrieran la diáspora tras las invasiones (Kennedy, 2010a: 191), siendo totalmente sustituidas por sus rivales árabes, que se mantendrían a nivel local hasta finales de la dinastía omeya (Kennedy, 2010a: 197).

La evolución del urbanismo, también estudiada por Kennedy (1985a), parece confirmar la idea de que la ruptura de las provincias orientales del Imperio romano con su idiosincrasia helenístico-romana se produjo mucho antes de las invasiones árabes. El abandono de edificios clásicos como el teatro (Kennedy, 1985a: 6-7), o la transformación de los baños públicos (Kennedy, 1985a: 9) o algo tan característico como el callejero típico de las medinas que asociamos al mundo árabe (Kennedy, 1985a: 11-12) son formaciones que tienen lugar *antes* de las conquistas árabes. El caso del urbanismo es muy significativo e ilustra lo que veníamos diciendo en el párrafo anterior: el callejero de la medina es fruto de la desaparición de instituciones públicas que regulasen la construcción de las casas. Los árabes no “trajeron” las calles caóticas del modelo de la medina, esas calles caóticas se desarrollaron en la periferia del Imperio romano ante la impotencia de éste para poder organizar y controlar sus territorios adecuadamente. La medina es fruto de la ausencia de planes urbanísticos, no de las conquistas.

La zona quedó en una posición más frágil si cabe gracias a la política religiosa de los emperadores romanos. Mientras el cristianismo de calcedonia era aceptado en las urbes por las élites siro-helenas, el campo y los gasánidas se afiliaban al monofisismo (Kennedy, 2001: 599), lo que causó un problema de integración en el Imperio mientras, en Palestina, samaritanos y judíos se

rebelaban: primero en la revuelta del 529 y después en la del 556 (Kennedy, 2001: 598), y parece que los propios judíos ayudaron a los persas cuando entraron en el 614, cansados de la política cristiana del Imperio romano (Kennedy, 2001: 598). La filiación monofisita de los gasánidas les valió la desconfianza de Tiberio, que dismanteló su alianza con la tribu en el 583 (Kennedy, 2001: 597). El Imperio no fue vencido por los persas y los árabes, se estaba destruyendo a sí mismo con cada desastrosa decisión.

Si la política de Justiniano había dejado al Imperio vulnerable, la guerra contra el Imperio sasánida dejaría ambos imperios en un estado de precariedad absoluta que se haría visible claramente con la impunidad con la que los árabes ocuparon Siria, Palestina, Egipto y Mesopotamia. Cosroes II asaltó, precisamente, Siria y Egipto durante la guerra (que tuvo lugar entre los años 602-628), y controló ambas provincias durante un tiempo. La coincidencia de fechas con el inicio de las conquistas árabes no podía ser más exacta. ¿No sería lógico pensar que los árabes, habiendo sido testigos de la impotencia del Imperio romano y la impunidad con la que entrasen los persas en esas zonas, se animasen a conquistarlas ellos mismos? En Egipto ya se percibía a los árabes como amenaza en el año 633 (Kaegi, 2008: 49), apenas cuatro años después de la salida pacífica de los persas de Egipto en julio del 629 (Kaegi, 2008: 42). Si, digamos, la guerra romano-persa se hubiese producido más tarde, ¿los biógrafos de Mahoma le habrían hecho nacer y recibir las revelaciones más adelante también? La puntual llegada de los árabes a las fronteras del Imperio romano tiene tal exactitud que no hay manera de diferenciar los indicios de destrucción de sus ataques de los indicios de la conquista persa (Kennedy, 2001: 610).

Los árabes se comportaron como el resto de los bárbaros en este sentido: los germanos (francos, visigodos, lombardos...) comenzaron sus andaduras *dentro* de las estructuras del imperio (como los gasánidas en Siria y Palestina), y en cierto momento, ante la impotencia del imperio, sustituyeron en sus funciones a Roma, ocupando las instituciones pero manteniendo el sistema (como los omeyas). Los vikingos se comportarían igual en cierto sentido: amenazaban las costas del Mar del Norte, luchaban aquí y allá a veces como mercenarios, otras entre ellos mismos, y en cierto momento deciden establecerse en la tierra de sus víctimas, surgiendo entidades como el Danelaw o el ducado de Normandía. La élite gobernante pasará la prueba del tiempo si logra generar la legitimidad suficiente.

Debemos prestar aquí atención a lo siguiente: la élite gobernante busca la legitimidad entre los poderosos (familias nobles, dinastías locales, grandes propietarios). Carlomagno necesitaba el apollo de los grandes señores feudales, la aristocracia que, a su vez, ocupaba los cargos importantes en la Iglesia (Dhondt, 1979: 32-35). Carlomagno buscaba su apoyo y debía ser percibido como legítimo por sus ojos (Dhondt, 1979: 46). Al estar Europa inmersa en el sistema económico feudal,

el medio de pago era la propiedad de la tierra, lo que se traducía en guerra constante por obtener las tierras con las que pagar a la nobleza por sus servicios. Pero este no parecía ser el caso en Oriente medio.

 5 califato y legitimidad

Concedamos por un momento que el Corán es una amalgama de textos inconexos que fueron unidos en uno solo (algo, por otra parte, no difícil de suponer si atendemos al texto mismo),  a quién exactamente beneficiaría esta composición?  a quién beneficia la composición de una biografía del profeta? Si dejamos de lado la historicidad de Mahoma, que en este punto es irrelevante, y nos centramos en el texto mismo de la revelación y la escritura de la biografía del profeta,  a qué intereses obedece? (el *cui bono* de Casio, Hobbes: *Leviatán*, cap. 47) Veamos por un momento las consecuencias que tuvieron la redacción tanto del Corán como de la biografía de Mahoma: en primer lugar la limitación del poder califal (Crone & Hinds, 2003: 90-93), en segundo la definición de una ortodoxia islámica a partir de la cual se juzgó herética toda otra corriente ajena a la suya (Wansbrough, 1978: 98, 123). Si entendemos esto desde la institución califal no tiene sentido:  por qué iba el califa a limitar su propio poder? Ambas consecuencias, de naturaleza opuesta, solo pueden entenderse como fruto de una tensión entre clases semejante a la tensión entre la aristocracia terrateniente feudal y el emperador en el caso franco. Son los ulemas los que, en cuanto clase sacerdotal y jurídica, est n fijando un texto y un canon, y con ello cortando su propia pieza del pastel: limitando la autoridad califal se ganaban el apoyo de las clases más desprotegidas, pero construyendo una ortodoxia se guardaban el derecho de controlar la opinión pública. Se hicieron ellos mismos una herramienta imprescindible para el califa al tiempo que eran percibidos como los valedores de los creyentes ante el absolutismo. A lo cual tenemos que añadir la función misma de los ulemas, a saber, el control sobre el poder judicial.

La inabarcable ploriferaci n de sectas a lo largo de los primeros años de las conquistas  rabes, tan bien analizadas por M. Watt (1998), amén de las muchas rebeliones que azotaron el califato, sumado a las secesiones y desobediencias, descritas en la primera historiografía islámica como sectas y movimientos heréticos, nos hacen pensar no en una primera generación perfecta de creyentes guiados por un profeta de la cual se separaron estas herejías, sino más bien de un caos primigenio del que surgió un orden que después se aplicará retrospectivamente, generando la idea de un pasado ideal (Wansbrough, 1978: 123). Los califas, como señalan Crone y Hinds, comenzaron como institución gozando de un poder casi absoluto: creaban las leyes y eran ellos mismos tenidos por diputados de Dios en la tierra (von Sivers, 2003:7, Crone & Hinds, 2003: 50), no había una Sunna definida en términos concretos, sino ejemplos válidos (Crone & Hinds, 2003:

55). Sunna era básicamente cualquier cosa que se percibiese como correcta, aceptable o válida (Crone & Hinds, 2003: 64, 65-67), solo a finales del periodo omeya hay una Sunna, que se pone por escrito y circula como cuerpo legal al tiempo que se forman las escuelas jurídicas tal y como las conocemos (Crone & Hinds, 2003: 90-92). Se formaba entonces una clase social de naturaleza sacerdotal y jurídica que vendría a ser al sunnismo lo que la Iglesia como institución a los cristianos: un cuerpo perenne, estable, independiente del califato y de cualquier otra estructura. No importa que haya o no califato: da igual si son omeyas, abbasíes, sultanes turcos o reyes, los ulemas permanecerán por siempre, son los jueces y los párrocos. Este fue su gran logro como clase: lograr la redundancia absoluta de la institución califal, que ya no contribuiría a nada, pues sin poder para crear leyes, se veía limitado a ejecutarlas, volviéndose en cierto sentido totalmente decorativo (Crone & Hinds, 2003: 109), aunque eso sí, inmensamente rico.

Encontramos un último intento por parte de los califas de controlar el estado en la famosa *miḥna*: al-Ma'mūn, con la mu'tazila, no intenta sino volver a empoderar la institución califal (Crone & Hinds, 2003: 96), algo en lo que fracasará rotundamente. Obligando a los ulemas a jurar lealtad a su interpretación de la ley no hace sino convertirlos en mártires, de donde se explica la popularidad de ibn Ḥanbal (Cahen, 2002: 85), el más literalista de los cuatro fundadores de escuelas jurídicas (Cruz Hernández 2011: 100), algo que le ganó el afecto, precisamente de los místicos como al-Ḥallāḡ (Fakhry 1983: 245). Con ese literalismo estaba defendiendo el jurista aquella limitación del poder califal que defendieran sus antecesores. Como dijera P. Cano y C. Funes, las lecturas más suaves del Corán y la Sunna (que en todo las llevaran a término los ḥanafíes) eran usadas por las autoridades califales precisamente para poder justificar con ellas todo tipo de comportamientos y excesos. Junto con la mu'tazila constituyó la fuente de legitimidad del régimen, y fueron precisamente los literalistas los que, en contra de los caprichos de los califas, lucharon por un poder califal más restringido (Funes/ Cano 1986: 84).

Es al-Ma'mūn, séptimo califa, el que organiza el gran proyecto de "renacimiento" intelectual que supondrá la fundación de *La Casa de la Sabiduría* en Bagdad, el famoso centro de traducción y conocimiento donde todo el saber que circulaba desde el valle del Indo hasta Bizancio se traslada a lengua árabe. De acuerdo con an-Nadīm, el mencionado califa soñó con Aristóteles, inspirando la fundación de aquella institución (D'Ancona 1996: 17, Fakhry 1983: 12). Pero esta *Casa de la Sabiduría*, ligada al califa, no era más que una herramienta de arabización e islamización del saber que vendría a formar parte de un plan de largo alcance: la centralización absoluta del estado a todos los niveles bajo su persona, rompiendo con los ulemas. El califa quería *todo* el pastel.

El proyecto nacional ligado a un centro del saber es análogo a las otras potencias cuyos territorios pertenecieran otrora al ya extinto Imperio romano. En el imperio de Carlomagno se

produjo el conocido "renacimiento" carolíngio, propiciado naturalmente por el emperador con idea de elevar el nivel cultural de la clase eclesiástica (Parra 2002: 40), clase que, a través de los monasterios y las iglesias contribuían a la legitimización del régimen. Alfredo el Grande en Wessex se propone (y logra) algo semejante cuando, inspirado por Carlomagno, decide poner en marcha su propio *renacimiento alfredino*: traducciones y ediciones de libros tanto en latín como en inglés antiguo, con el propio rey a la cabeza y dando ejemplo, pues él mismo supo leer y escribir tanto en inglés antiguo como el latín, algo inusitado en aquellos tiempos (Fulk & Cain 2005: 48-49). Y lo mismo podemos decir de Al Ándalus en las cortes de Córdoba, Toledo o Sevilla. Alfredo, Carlomagno o Abderramán II concibieron esta empresa igual que concibió al-Ma'mūn la suya, y en cierta medida todos, a la larga, fracasaron. Al Ándalus se desintegró, el Imperio carolingio se deshizo y el califato volvió a su *statu quo* anterior a la *miḥna* con al-Mutawwakil, que necesitaba desesperadamente el máximo nivel de consenso posible (García-Bernalt, 2016: 211-212).

Esta corriente, la mu'tazila, caracterizada en muchos lugares de racionalista, tenía ciertamente una visión mucho más liberal del texto coránico: interpretaba el Corán como creado, al hombre como agente libre y totalmente responsable, promovía una interpretación más alegórica de los textos coránicos frente a la literalidad de otras corrientes y promovía el uso de la razón como árbitro último de las lecturas del Corán (Saleh 2016: 62-64). Esta racionalización de la teología puede atribuirse a la influencia que ejercieran precisamente las traducciones al árabe de Aristóteles y Plotino (Fakhry 1983: 57). Watt en cambio se muestra más escéptico: no hubo tanto amor por la razón como necesidad de una doctrina que pudiese ser expresada de forma universal e inteligible también para los no musulmanes, algo de capital importancia para escribir tanto apologías del islam como refutaciones de las otras religiones (Watt 1998: 185). De hecho, como señala el autor, los musulmanes llevaban bastante tiempo expuestos al pensamiento heleno sin que éste tuviese el mínimo efecto, se acudió a él cuando hubo necesidad de ello (para dotar de una doctrina oficial a todo el Estado que justificase el absolutismo ilustrado de al-Ma'mūn).

§6 el fin del califato

REVOLUCIÓN ABBASÍ, AÑO 750	
Autoridades políticas	Teólogos y filósofos
Jālid ibn Barmak (705-782) al-Manṣūr (714-775) [califa: 754-775] Ṭāhir (775-822) al-Ma'mūn (786-833) [califa: 813-833] al-Mu'taṣim (796-842) [califa: 833-842]	ibn Hišām (?-833) ibn Ḥanbal (780-855), al-Jwārizmī (780-850) al-Kindī (801-873) al-Bujārī (810-870), Imam Muslim (815-875)

al-Mutawakkil (821-861) [califa: 847-861] Ibn Ṭūlūn (835-884) al-Mu‘tazz (847-869) [califa: 866-869]	Ibn ar-Rawandī (827-911) al-Ṭabarī (839-923) al-Battānī (858-929) Rhazes (865-925) al-Fārābī (872-951), al-Aš‘arī (874-936)
--	---

Podemos sintetizar lo dicho hasta ahora de una manera relativamente sencilla y lógica, especialmente si comparamos los procesos con los que se dan en lo que podríamos ya llamar Francia. Los campesinos son el botín de un saqueo: las clases sociales superiores viven gracias a su trabajo. Quien controla las instituciones que los gobiernan tiene, muy literalmente, el botín. El Imperio romano controlaba, junto con el sanánida, las dos mayores áreas de asentamiento agrícola con tradición milenaria. La guerra constante de ambos imperios no solo entre ellos, sino contra fuerzas exteriores, provoca un debilitamiento de las instituciones que llamásemos antes *de músculo*: policía y ejército. Los pueblos fuera del control de ambos estados (desde la periferia) atraídos por el mejor nivel de vida, emigran a estas áreas y se integran de alguna manera en el sistema buscando parte de la prosperidad anhelada (germanos y árabes integrados como *foederati*). A medida que la debilidad del estado se hace más evidente, estos pueblos empiezan ellos mismos a gestionar el territorio (aunque nominalmente pertenezcan a un imperio), generando con ello instituciones propias y apropiándose de las existentes. Cuando el fruto está maduro se generan instituciones centralizadas que son ya un Estado nuevo (los últimos omeyas y los carolingios). Esto significa la necesidad de generar todo un cuerpo doctrinal que justifique la existencia de dicho Estado y una ideología de la ley, para lo cual se requiere un esfuerzo cultural sin precedentes que era del todo innecesario cuando el nuevo parásito estaba meramente copiando las formas del anterior parásito. En este proceso de cambio vemos por un momento al huésped dar un respiro: en ese momento en el que el viejo opresor no tiene fuerzas y el nuevo no está aún plenamente instalado los campesinos pudieron brevemente gozar de algunas libertades, como decíamos siguiendo a Wickham.

El centro como cabeza del Estado existe en la medida en que la periferia se vea incapaz de actuar si no es con su mediación. Podemos ver en la dinastía merovingia este fenómeno de manera muy clara: los duques del *Regum Francorum* ejercían su autoridad según disponía el centro, sin que nada los ligase personalmente al territorio, y pasaban de un sitio a otro sirviendo en diferentes lugares, pero a partir de 614 decide Clotario II que los duques serán elegidos de entre las familias de magnates locales de la zona a gobernar (Lewis, 1976: 398), lo que llevó a que los cargos acabasen siendo hereditarios y, *de facto*, independientes del centro (Lewis, 1976: 399). El centro se volverá a recuperar con los carolingios, pero solo brevemente: las grandes familias, ligadas ya a una tierra, tienden a querer desligarse del centro, generando una fuerza centrífuga que, con el tiempo,

llevará a la desaparición del Imperio carolingio a partir del reinado de Luis el Piadoso (Dhondt, 1979: 59-60). Algo parecido sucede en el califato a partir de la guerra civil, aunque no es, ni mucho menos, la principal explicación de su desaparición, en la que nos detendremos en este epígrafe.

Los conquistadores árabes se asentaron en los diferentes lugares y, en cuanto dominadores, asumieron las formas locales de administración, creando únicamente un sistema peculiar para explotar a la población local: el *dīwān* (diván). La idea fundamental de esta institución es que los conquistadores deberían vivir en los lugares conquistados como una clase pensionista hereditaria (Kennedy, 1995: 363), de modo que lo que se ganaba en impuestos en Egipto iba a las manos de los miembros del diván en esa zona. Pertener al diván era el *sueño americano* de aquellos conquistadores, y vemos a los líderes locales prometer aumentar el número de afiliados al diván para así lograr nuevos apoyos (Kennedy, 1995: 365). Cada región tenía su propio diván, y como la fuente principal del ingreso era la tierra, no había necesidad alguna de un centro (como de hecho sucedió), dado que cada región podía funcionar como una entidad independiente en la ausencia de redes comerciales interregionales. Podemos ver en los intentos omeyas por sacar tajada de las regiones (Kennedy, 1995: 370 y ss.) la creación misma de un centro, la tentativa, al menos, de darle coherencia a unas conquistas que se habían producido sin más orden que lo idóneo de la ocasión. Efectivamente, ¿podemos hablar de califato omeya en los términos en los que usualmente lo entendemos si no vemos a Damasco percibir beneficio alguno de muchas de las provincias sobre las cuales, se supone, tenía control? Si el ejército de Egipto se pagaba con los impuestos extraídos de Egipto y que no dependía de Damasco, ¿podemos decir realmente que Egipto *perteneció* al califato omeya durante los primeros años tras la conquista?, si la pregunta ofende podríamos decir, ¿podemos hablar de *regum francorum* en los últimos días de los merovingios?

Fue con la llegada de los barmakíes (una familia de funcionarios de origen persa) que se introdujo, por fin, un sistema fiscal nuevo basado en el sistema fiscal sasánida (otro ejemplo de reciclaje de estructuras ya existentes para la explotación de los contribuyentes): en este sistema los gobernadores locales no tenían el control del dinero recaudado (Kennedy, 1990: 94). Ahora sí se puede decir que había un centro que se veía con poder para ejercer todas las funciones del Estado sobre la periferia. El sistema del diván se acabó, y el Estado empezó a pagar su propio ejército profesional en lugar de depender de las familias de conquistadores asentados como pensionistas en las ciudades (Kennedy, 1990: 95-97). Este cambio de régimen no es únicamente político: este fenómeno viene de la mano de otros muchos. Como dijéramos antes, para cuando las conquistas árabes tienen lugar el comercio está muy debilitado, y las zonas que ocuparán los árabes dependían económicamente de la tierra. La dinastía omeya, *de facto* limitada a Siria y Palestina, vivía de la tierra, no del comercio (Kennedy, 1992: 297), razón por la que les vemos invertir enormes

esfuerzos en ciertas edificaciones en Oriente Medio para potenciar la producción agrícola, como canales, presas y sistemas de irrigación (Kennedy, 1992: 293-294). Estos esfuerzos no fueron, en cambio, suficientes para devolver a la región los niveles de productividad anteriores, y toda la Mesopotamia, el corazón del califato, fue menguando en términos económicos ante la indiferencia de los califas abbasíes (Waines, 1977: 295-296), y para el año 915 los ingresos totales del califato se habían reducido a la mitad de los obtenidos en el año 788 (Waines, 1977: 284). Poco antes del 915, se habían producido ya dos revueltas campesinas: la zang̃ (868-883) y la qarāmiṭa (873-907), las cuales tuvieron lugar en la zona más explotada de Mesopotamia (Waines, 1977: 301-306). Ambas estuvieron muy bien organizadas: los rebeldes zang̃ tenían su propio ejército (Furlonge, 1999: 11), los qarāmiṭas estuvieron preparando la revuelta años antes de su ejecución, y logró además recaudar impuestos (Waines, 1977: 304-305), haciendo que, *de facto*, debamos considerar a la qarāmiṭa un proto-estado con la suficiente legitimidad como para cobrar impuestos y concentrarlos en gastos públicos como cualquier otro Estado, pese a lo que no se lo ve en los mapas. Ambas fueron reprimidas con la mayor violencia por parte de la dinastía gobernante porque, como es natural, el último deseo del parásito es la independencia de su huésped.

La indiferencia por las áreas rurales y los campesinos se debía, como dijéramos, a que el comercio ya se esté recuperando para cuando los abbasíes están ya bien asentados. Los omeyas eran una dinastía arraigada en la tierra, pero los abbasíes son una dinastía urbanita: las ciudades han crecido y los centros comerciales florecen. Este renacer de las ciudad se debe, entre otros factores, al papel que jugaron como centros fiscales, en torno a los cuales se asentarían los comerciantes y los centros industriales (Kennedy 2010b: 277, 283) La hipótesis de Beckwith que citásemos arriba, a saber, que la revolución abbasí estaba ligada a una élite económica (y en particular a la sogdiana) puede entenderse mejor a la luz de lo que venimos diciendo. La revolución estuvo integrada desde el principio por árabes y no árabes (conversos), ligados a las rutas comerciales que pasaban por Asia Central (Shaban, 1970: 154-155). Estos *mawla* generaron la leyenda de Abū Muslim para apelar a un público concreto: aquellos descontentos con el régimen omeya y sus intentos de gobierno de corte absolutista y centralizador. El movimiento se originó desde la periferia (se organizó en Merv, Jorasán) y no desde cualquier periferia: sino allí donde la Ruta de la seda encuentra su punto de anclaje con China (las caravanas bordeaban las montañas que separan hoy China de Kazajistán y Kirguistán para llegar rumbo Sur a la Sogdiana y el Tocaristán, la Bactria de Alejandro Magno, donde estaban Samarcanda o Bujara. En este área se juntaban las caravanas provenientes del Mediterráneo a través de Persia por Merv y las provenientes de la India a través del Hindu Kush, el *Caucasus Indicus*, *vid* Shaban, 1970: 9-15). La élite comercial de la zona se convirtió al islam en tiempos omeyas bajo la esperanza posiblemente de ventajas fiscales y

libertades en vano: el régimen omeya era provechoso para los árabes asentados, no para los conversos –ciertamente el islam no se había extendido aún, acaso porque aún no hubiese una forma definitiva de islam. La elección del nombre Abū Muslim (*Padre Musulmán*) es, como dice Shaban, significativa porque no es un apellido árabe ni no árabe, significa simplemente musulmán (sometido, creyente), apuntando a lo que el nuevo régimen quiere ser: un estado no para los árabes, sino para los musulmanes (Shaban, 1970: 154). Cuando Abū Muslim comenzó a inscribir a la gente en su diván, lo hizo sin hacer distinciones entre las tribus árabes asentadas o entre el origen árabe o no árabe (Shaban, 1970: 158): como había pasado tantas veces antes, los árabes asentados habían visto al centro como una amenaza a su independencia y se sentían más cercanos a la población local (especialmente a la burguesía comercial urbanita, dado que la posición de los conquistadores árabes, al contrario que en otras zonas, estaba por debajo de la aristocracia persa nativa, que de hecho se resistió al movimiento dado que los omeyas habían respetado sus privilegios de clase, Shaban, 1970: 160). En resumen, los abbasíes eran una dinastía que venía a representar intereses comerciales de las ciudades: para que las rutas comerciales se puedan mantener con seguridad hace falta estructuras que las protejan, coherencia geopolítica en las rutas y los mercados amén de otras más cosas que un Estado puede garantizar, como lo hicieron el Imperio romano o el Imperio sasánida.

Pero la realidad es que ningún Estado puede sostenerse si no es con la tierra. Los abbasíes pagaron cara su negligencia primero con las dos revueltas mencionadas, después con la falta de ingresos. Los ejércitos del centralizado califato dependían exclusivamente para su supervivencia de los pagos del gobierno: eran extranjeros sin raíces en la zona que habían venido expresamente a luchar a cambio de un sueldo, cuando algunos califas empezaron a intentar disminuir su sueldo, reducir su número o despedirlos, los soldados reaccionaron matando a los califas (Kennedy, 2004: 10-11, 15). Como no hubiese un sistema bancario como en Europa, donde los gobiernos podían pedir dinero prestado (Carlos V en España o Francisco I en Francia así lo hicieron en el siglo XVI, Corvisier, 1997: 48), si el califa no encontraba el dinero los soldados le mataban, como sucedió con al-Mutawakkil o al-Mu‘tazz (Kennedy, 2004: 15). En Europa los gobiernos estaban a merced de las grandes familias de banqueros, en Oriente Medio de los soldados profesionales. Parafraseando a Machiavello: cuando el ejército mercenario pierde queda el príncipe insatisfecho, pero cuando gana se encuentra el príncipe encerrado *como en una prisión (Il Principe cap. XIII)*, como demuestra el porvenir del califato abbasí.

Paralelamente, un cambio sustancial se produce en el gobierno del califato en tiempos de al-Ma‘mūn y al-Mu‘tašim. Hasta sus gobiernos la relación entre las provincias y Bagdad era de naturaleza centrista: Bagdad nombraba a los gobernadores y éstos se las arreglaban con las

autoridades locales (de las que dependía algo tan importante como el ejército para la defensa) en los asuntos de la administración de la provincia (Kennedy, 1981: 38). Pero tras el califato de al-Ma'mūn las élites locales empezarán a tomar el lugar del gobierno y se distanciarán irremediamente del centro, como los Ṭāhir en Jorasán e Ibn Ṭūlūn en Egipto (Kennedy, 2004: 18-19). Aunque para un contemporáneo hubiese sido imposible juzgar al inspirador de *La Casa de la Sabiduría* como el padre de la decadencia del califato, es con él que vemos ya los primeros síntomas de un progresivo declive. Visto desde esta perspectiva, la política cultural del califa adquiere matices diferentes: la obsesión por tener un control absoluto sobre la clase de los ulemas y la fabricación de la ideología oficial del Estado con la mu'tazila es una necesidad de primer orden. Consciente de que los gobernadores locales acabarían por estar fuera de su control y que el ejército dependía de los ingresos y no de la lealtad, la única carta que podía jugar para tener el control total era aquella de los ulemas, recordamos, la clase que se había construido a sí misma como el nexo entre la clase gobernante y el pueblo. El resultado fue precisamente el opuesto a sus intenciones. La inquisición que formó para hacer que los ulemas aceptasen (por la fuerza) la mu'tazila no hizo sino encaramar la oposición (los sufíes, ya populares, y a los literalistas, con ibn Ḥanbal a la cabeza). La intención de *La Casa de la Sabiduría* era la construcción de una ideología de la ley y la autoridad que le diese al califa más libertad frente a los ulemas (Kennedy, 2012: 5), para lo cual se usó la filosofía griega como forma, y como subproducto o efecto colateral de dicho esfuerzo de asimilación con objetivos puramente políticos, se produjo la filosofía en el mundo islámico: cuando la mu'tazila se desintegró como movimiento, aquellos que estaban familiarizados con el pensamiento helénico y la teología o entraron a formar parte del movimiento aš'arīta o bien permanecieron en la órbita de la *falsafa* (Watt, 1998: 302-303), formando, con ello, una escuela independiente que se entendía como otra corriente más.

Es ya en estos tiempos que el sunnismo y el chiísmo toman conciencia de sí mismos como ramas totalmente diferentes del islam, profundizándose sus diferencias (Kennedy, 2011: 387). Lo que hoy conocemos como sunnismo se fija entonces a partir de al-Mutawakkil y su cambio de rumbo: los califas se rinden al consenso general de lo que, por aquellos tiempos, se consideraba sunna (Watt, 1998: 256-257). El califa al-Mutawakkil, entonces, no solo renuncia a la inquisición que había encomendado al-Ma'mūn, sino que además pone en práctica una política antichii, como destruir el mausoleo de Kerbala o prohibir la peregrinación a esos lugares (Sourdel, 1960: 8), algo nunca antes visto, y que presupone ya una conciencia de sunnismo en oposición a un chiísmo, aunque se entienda que todos sean musulmanes. ¿Qué era el sunnismo entonces antes de al-Aš'arī? Lo que se hacía, lo que parecía bien, lo que sonase justo, lo que fuese común, razón por la que cabían tantas cosas dentro (Crone & Hinds, 2003: 64-67), es a partir de al-Aš'arī que el dogma

queda definido y deja ya, para siempre, de ser revisable (Watt, 1998: 317). ¿Qué habían sido entonces las herejías? Si no había una ortodoxia, ¿cómo es que se persiguieron elementos heréticos antes de al-Aš'arī? Pues porque los elementos heréticos se confundían con los subversivos (Lewis, 1953: 62-63). No es que hubiese un dogma cerrado (un islam con doctrina definitiva), es que las autoridades perseguían a cualquiera que cuestionase la autoridad del califa, y como el autoridad del califa estaba legitimada por la religión, cualquier cosa que se alejase muy radicalmente de lo que se consideraba (aunque fuese vagamente) las creencias básicas era perseguido, como la *zandaqa* (maniqueos), que en su uso administrativo pasó a significar simplemente dualista o ateo (Lewis, 1953: 55-56). No solo rebeliones, el librepensamiento fue igualmente considerado herético, así ibn ar-Rawandī fue considerado *mulhīd* (desviado, "desviante", hereje), porque se desviaba de principios fundamentales asumidos por todos. Tenemos constancia, por ejemplo, de un tal Abū al-Jayr en Al-Ándalus que es procesado (entre otras muchas cosas) por:

maldecir el califato de al-Ḥakam II; afirmar que si dispusiese de cinco mil jinetes entraría con ellos en la residencia califal de al-Zahrā' para matar al califa y proclamar en su lugar al fāṭimī al-Mu'izz [...] asegurar que el vino era más lícito que el agua tanto para beber como para hacer las abluciones; afirmar que en el Corán se establece la licitud del vino [...] [afirmar que] una parte del Corán era pura fábula (jurāfa) y la otra parte no era nada [...] burlarse del Corán y maldecirlo; afirmar que la primera parte del Corán está bien, pero que la segunda parte era un cúmulo de supercherías; afirmar que él podría escribir un Corán mejor [...] dejar de hacer las cinco oraciones en las mezquitas, no asistir a la oración del viernes [...] declarar lícita la sodomía [...] testimoniar él mismo en contra suya afirmando "soy fornicador, homosexual, bebo vino, oigo el laúd" (Fierro, 1987: 150-151)

Recordamos que ésta tan solo es una parte de los cargos imputados contra él. Aquí se ve de manera muy clara (quizás demasiado) esa asociación entre herejía y desobediencia o disidencia política, producto, de nuevo, de la confusión absoluta entre Estado y religión, o ideología de la ley y religión (y sus instituciones), algo que fue una constante en el mundo islámico desde los jāriğies en los albores del islam hasta los tiempos recientes. También se puede apreciar que oír el laud era una actividad recreativa peligrosa y subversiva.

§7 los elementos esenciales del pensamiento de al-Aš'arī

Ahora que hemos profundizado en el desarrollo del islam como cuerpo político y religioso podemos entender mejor el pensamiento al-Aš'arī, que es fruto de una circunstancias políticas concretas: un califato amenazado y en plena decadencia que, habiendo perdido el pulso con los ulemas y el pueblo, se resigna a la aceptación de lo que ya es, de hecho, el islam en sentido pleno

(religioso, social y teológico). Al-Aš'arī, podríamos decir, es la voz de un momento histórico, de una autoridad que ya ha encontrado algo así como la expresión más menos definitiva de sus creencias. La narrativa de la conversión de este autor, que reproduce Corbin, es una leyenda escrita desde la retrospectiva para justificar la postura del autor.

Abû'l-Hasan al-Ash'arī se siente profundamente afectado por el desmedido racionalismo de los doctores motazilitas en su concepción de Dios y de la salvación humana. ¿No se había convertido la divinidad, objeto de sus especulaciones, en una abstracción pura, sin relación con el mundo ni con el hombre? ¿Qué sentido y qué alcance metafísico tienen el conocimiento y la adoración humana, si todo en la creación está determinado por el simple hecho de la causalidad? Abû'l-Hasan sufría viendo hasta qué punto la opinión musulmana sunnita estaba dominada por tendencias extremistas. De una parte, los motazilitas con sus especulaciones abstractas; de otra los literalistas que, reaccionando contra el racionalismo de los motazilitas, habían endurecido aún más su actitud (Corbin, 2000: 112)

Las líneas principales de la filosofía de este pensador se pueden resumir en un sencillo apotegma: *todo es por voluntad de Dios*. Este principio estaba ya muy manifiesto en el Corán (como siempre, con sus ambigüedades, como ya hemos visto), pero el pensador le da una justificación filosófica y da la omnipotencia divina una actualidad típica de lecturas hanbalíes.

Este principio de *todo es por la voluntad de Dios* se aplica a todos los ámbitos: teológicos, éticos, físicos y filosóficos. Casi literalmente podemos decir que la respuesta de al-Aš'arī a todas las preguntas filosóficas que se le plantean sea «tal es así porque Dios quiere». Por poner un ejemplo ilustrador, traigamos a la memoria el diálogo entre Antígona y Creonte o a tal efecto el que mantienen Hemón y Creonte, dado que la argumentación es la misma. Hemón, hijo de Creonte, se rebela ante los órdenes de su padre de no dar enterramiento a Edipo. El argumento de Hemón es que su padre no está siendo justo, de modo que no tiene por qué obedecerle (Sófocles: *Antígona* 730-750). Esto implica que la justicia (que sí es divina, como dijéramos antes) es algo por encima de las leyes humanas, y a ella se puede apelar para justificar la desobediencia civil de Antígona y Hemón. Expresada en su forma más simple, diríamos: dado que la justicia está por encima incluso que los dioses, y dado que las leyes son humanas, uno puede, apelando a la verdadera justicia, desobedecer una ley. La desobediencia y la rebelión son legítimas en cuanto apelan a una ley por encima de ley humana: la justicia. Lo bueno y lo malo no lo expresan las leyes, sino que son algo por encima de las leyes, y si un soberano traiciona esos principios, el soberano no es justo. Para al-Aš'arī, en cambio, el bien y el mal son aquello a lo que Dios exhorta o lo que prohíbe (Fakhry, 1983: 212), de modo que no hay posibilidad de apelar a algo por encima de la ley, dado que la ley es la única justicia. Encontramos una discrepancia esencial entre lo que es la ley y la justicia, para

Sófocles (como para en general los pensadores greco-latinos) la ley es humana y la justicia divina, y no tienen por qué corresponderse. Al-Aš‘arī (como después considerarán casi todos los sunníes) por el contrario concibe la que la justicia es la ley misma, dado que el Corán es eterno, increado (Corbin, 2000: 115), es la expresión de su voluntad: desobedecer está fuera de lugar, no hay nada a lo que apelar para legitimar la desobediencia como no sea una interpretación alternativa del texto sagrado (como intentó, sin éxito Abū al-Jayr, del que hablamos hace un momento).

Con esto podemos dar por conocida una de las principales doctrinas del pensador: lo bueno es lo que Dios quiere que sea bueno y malo es lo que Dios quiere que sea malo, y dado que lo que es bueno y lo que es malo está explicitado en su libro, que es ley eterna e inalterable, no podemos hacer nada por desobedecer (eso conduciría a la impiedad, recordemos de nuevo a Abū al-Jayr). El papel que tiene la voluntad de Dios en todo esto queda clara: es su voluntad la que determina el orden de las cosas humanas y divinas.

Otro gran principio del aš‘arismo: Dios crea y mantiene constantemente el mundo (Fakhry 1983: 53-55, Corbin 2000: 119 y ss., Cruz Hernández 2011: 113-114). Dios, como veremos luego en su propio texto, es el agente primero y último de todo lo que acontece, incluyendo los actos humanos. Las relaciones de causalidad dejan de existir porque Dios es el agente último de todo, él es la causa primera de todo (esto reaparecerá en Algazel, como veremos). La idea de que el mundo sigue reglas queda totalmente fuera de lugar, el mundo es lo que Dios quiere cuando Dios quiere, y puede romper el orden de las cosas cuando le plazca, lo que se manifiesta en los milagros de los profetas, que refutan a su juicio cualquier intento de estudiar las leyes del mundo. Pensemos en las profundas consecuencias que tiene esto: si el mundo no sigue reglas *porque todo es por voluntad de Dios*, una ciencia que estudia las reglas por el cual el mundo funciona no sólo es ridícula o inútil, es literalmente inconcebible. La propia concepción del universo te impide pensar si quiera que algo como "regla" o "ley" se pueda aplicar a la naturaleza.

Esto no lleva a una de los puntos más polémicos del pensamiento de al-Aš‘arī: Dios crea los actos humanos, éstos tan solo los adquieren (Fakhry, 1983: 204-205; Corbin, 2000: 115-116). Efectivamente si Dios es omnipotente y omnisciente de los particulares, como reclama al-Aš‘arī, el hombre no puede ser el agente de sus actos. Por otra parte, el principio de realidad impide que podemos declarar legalmente "no culpable" a los malhechores (que existen porque Dios quiere que existan), de modo que como requerimiento de sentido común, declara la adquisición de la acción. Decir que el hombre es el creador de sus actos sería, de acuerdo con el teólogo, impiedad, dado que Dios no tiene igual, sería algo así como politeísmo (Fakhry, 1983: 208).

Esta característica doctrinal nos lleva a uno de los puntos más jugosos del teólogo: la doctrina del *bi-lā kaifa* (sin preguntarse cómo). ¿Cómo puede ser Dios el agente activo de las obras

humanas? ¿Qué relación tiene la adquisición de la acción con la agencia de la acción? ¿Cómo es el ser humano responsable de sus actos si Dios es el agente de los mismo y es Dios quien quiere que suceda todo lo que sucede? La respuesta de al-Aš‘arī es: *no te preguntes cómo, creelo porque es dogma de fe*. Una respuesta altamente sofisticada que exhorta a los lectores hacia la indagación más elevada: hay que aceptar lo que se dice en el Corán y lo contrario es herejía, aunque el Corán se contradiga varias veces. Es importante señalar como se formula la idea de agencia de la acción: para al-Aš‘arī una acción es una *creación*, es una cosa, y dado que sólo Dios es *creador*, nada se le puede asociar, entonces Dios *debe ser* el creador también de nuestras acciones (su marco conceptual le está forzando a describir la relación entre acto, agente y Dios de una determinada manera, impidiéndole atajar el problema de manera diferente).

§8 al-Aš‘arī sobre Dios como creador

Habiendo visto ya los aspectos más esenciales de su pensamiento, sugiriendo con ello algunas de sus concepciones fundamentales, vamos a intentar ahora, con los textos mismos, desvelar el marco desde el cual al-Aš‘arī está pensando su filosofía. Para ello vamos usar su *Contra Heterodoxos* (Kitāb al-luma‘), traducido por Carlos Segovia.

Nuestra primera parada son una serie de cuestiones donde podemos estudiar con claridad de qué modo concibe el autor la relación de Dios con el mundo. La primera cuestión, efectivamente, se dedica nada menos que a la demostración de la existencia de Dios.

Pregunta: ¿cuál es la prueba de que la *creación* tiene un Hacedor y un Dirigente?

Respuesta: la prueba es que el hombre maduro fue en su día semen, luego embrión, después feto, y finalmente carne, huesos y sangre. Pues sabemos que él no se trasladó de un estado a otro, dado que cuando su estado es física y mentalmente pleno [o maduro] él es incapaz, por sí mismo, de devenir oyente y vidente, o de crear por sí mismo una mano o un miembro físico; luego cuando su estado era más débil o imperfecto tampoco pudo hacer él nada de eso [...] viéndolo ser un niño, luego un joven, luego un hombre adulto y finalmente un anciano, sabemos que él no se ha trasladado por sí mismo desde el estado de juventud hasta el estado adulto, pues aunque él trate de librarse de la vejez y de regresar a la juventud, no puede hacerlo. Lo que hemos dicho muestra que no es él quien se traslada por sí mismo de un estado a otro, sino que hay alguien que lo traslada de estado a estado y que dirige esos cambios, ya que no es posible el cambio de un estado a otro sin un causante y un dirigente *Kitāb al-luma‘* §3 (cursiva mía)

Dicho de manera más formal, dado que las cosas no cambian de estado ellas solas, hay necesidad de un agente que las esté cambiando. Obsérvese que el argumento presupone que el mundo en sí mismo, la materia del mismo si se quiere, está desprovista de toda capacidad creadora

o automotriz. Dios no es aquí un relojero que prepara la maquinaria y después deja andar el reloj, Dios aquí está constantemente llevando a cada cosa de un estado a otro. El cuerpo humano, sin Dios, no tendría capacidad de crecer.

Otra observación muy valiosa es el modo en que la pregunta se formula: «¿cuál es la prueba de que la *creación* tiene un Hacedor y su Dirigente?». En el mismo momento en que lo llamas *creación* ya estás (pre)juzgando implícitamente la naturaleza de aquello que deseas investigar. Estás, dicho de otro modo, contestando en la propia pregunta, haciéndola casi redundante. La propia formulación ya impide ver el mundo como otra cosa que no sea *creación*.

Más adelante encontramos de nuevo la idea de la agencia: ninguna acción se afecta sin que un agente la ejecute *intencionalmente*.

Pues si una acción pudiera llegar a ser realmente sin que nadie tuviera intención de realizarla, no podríamos estar seguros de que las acciones son tales; si ellas no tuvieran un agente, no podríamos estar seguros de que son tales *Kitāb al-luma'* §85

Una acción presupone un agente con una intención. Esta es la concepción que gobierna este texto en su desnudez, el prejuicio de que todo lo que acontece es una acción, y como tal, debe tener necesariamente un agente con una intención. Obsérvese que en la cita al-Aš'arī no está diciendo expresamente nada, ¿que significa exactamente «no podríamos estar seguros de que las acciones son tales»?

§9 al-Aš'arī sobre la acción del ser humano

Como fuese tenido por herejía que una causa ajena al mismo Dios pudiese tener efecto sobre las cosas, era forzoso, pues, que el discurrir del pensamiento de al-Aš'arī acabase afirmando la impotencia del ser humano: éstos nada pueden. La lógica interna de la concepción se impone ante los hechos, aunque tú veas a una persona moverse, no es él el agente, es Dios. Las razones para esto nos llevarán a tocar, aunque tangencialmente, uno de los puntos más interesantes de la doctrina de al-Aš'arī: su noción de entidades primarias, analizadas por Richard M. Frank en sendos artículos.

Por adelantar brevemente la idea y facilitar la lectura: todo cuando es o acontece es una entidad, una cosa, y esto se aplica también a la fe, por ejemplo: la fe es una cosa, y como tal, es creada. Una acción es una cosa, y como tal es creada. Mi acción de escribir es una cosa, y como toda cosa creada exige la presencia de un agente con intención, se necesita de un creador, ahora bien, si yo me presumiera como creador de mi escribir, estaría igualándome a Dios, dado que sólo de él, según su libro sagrado, podemos predicar que es creador.

La doctrina es asaz complicada de inteligir a causa de la distancia conceptual que nos separa de al-Aš‘arī, y particular nos separa la lengua de la que dependemos. Efectivamente, como señala Frank (1999: 230) los teólogos aš‘arīs están ligados profundamente a los gramáticos y al desarrollo de las escuelas lingüísticas del mundo islámico. Todo lo que pueda expresarse en una forma sustantivada es algo, una cosa, y como tal ente que es, debe de haber sido creado. El color es un ser simple que existe, un deseo es un ente, y como tal debe ser creado por un creador (Frank, 1991: 201). Dado que se conciben tales cosas como entes, y dado que la premisa de la existencia y omnipotencia de Dios como creador de todas las cosas es irrenunciable, la lógica de las premisas primeras nos obliga a entender que Dios está literalmente en todo momento presente.

Podemos examinar la lógica del paradigma en el siguiente argumento:

Premisas:

La prueba racional de la creación de los actos humanos es nuestra experiencia de que la infidelidad es mala, falsa, vana, inconsistente y controvertida, mientras que la fe es buena [aunque] esforzada [y por momentos] dolorosa. Y nuestra experiencia de que aunque el infiel pueda pretender que la infidelidad es buena y correcta, [la realidad] será siempre contraria a su intención; así como aunque el creyente pueda desear que la fe no resulte esforzada, dolora [en ocasiones] e [incluso] vejatoria [por momentos, la realidad] no será [nunca] conforme a su deseo y sus propósitos. [...] Ningua acción llega a ser realmente [o da en efectuarse] a menos que alguien la cree [o produzca] en tanto tal *Kitāb al-luma’* §85

Conclusiones:

La infidelidad tiene que tener un creador que la cree como [lo que realmente es, es decir, como] infidelidad [a la vez] vana y mala. Y su creador no puede ser de ningún modo el infiel, que querrá que la infidelidad sea buena, correcta y verdadera, siendo que ella es lo contrario de todo esto. Análogamente, la fe tiene que tener un creador que la cree tal como es: esforzada, dolorosa [por momentos] e [incluso] vejatoria; y su creador no podrá ser [tampoco] el creyente, pues aunque éste pretenda que la fe carezca de dolor y de esfuerzo y que no redunde en [posibles] vejaciones, no podrá lograrlo [...] el creador intencional de ambas tiene que ser Allāh *Kitāb al-luma’* §86

Lo más difícil que comprender es la concepción de la infidelidad y de la fidelidad como cosas, cosas creadas, y no como instituciones humanas o estados mentales. Está tan lejos del marco conceptual que se ha desarrollado en el pensamiento occidental que la lectura resulta casi risoria, porque nosotros no hemos concebido que los nombres abstractos como fidelidad (en este caso fidelidad se refiere exclusivamente en la fe islámica) o infidelidad tengan un referente real, que sean una cosa creada. Aunque haya habido diversidad de opiniones con respecto al origen de las religiones o el significado de las mismas, jamás se ha concebido la fidelidad en el cristianismo por ejemplo como una cosa creada por Dios, como una piedra, el océano o las montañas. Fijémonos

además que todos los atributos que están asociados a la religión están totalmente determinados en el acto mismo de la creación: la fidelidad es esforzada y a veces dolorosa, y esto es así por voluntad de Dios, porque es Dios naturalmente el que, de acuerdo con esta concepción, ha creado las costumbres humanas, que son una cosa.

Recordemos aquí que en el islam, donde todos los aspectos de la vida humana, hasta los privados e íntimos, fidelidad no significa lo mismo que en el mundo Occidental. Ya desde la Edad Media, en Europa lo del César se le dio al César y a Dios lo que era de Dios: el rey se ocupaba de la legislación y la iglesia se ocupaba de las almas. Fidelidad por tanto significa en occidente tan sólo una fracción de lo que significa en el islam. Fidelidad es también el cumplimiento íntegro de la ley. Luego la ley toda, la legislación, está contenido en lo que está diciendo al-Aš‘arī.

El resultado es que se hace imposible concebir, desde este marco, la idea de que las religiones, las leyes o el Estado sean productos *que uno pueda cambiar*. Dios ha hecho la fidelidad difícil pudiéndola haber hecho fácil, si los hombres hubieran sido los creadores de la fidelidad, la habrían hecho a su gusto. Resultado: hay que aceptar la fidelidad tal y como es, no hay otra alternativa.

Pensemos en el juego que ha dado tanto a la filosofía como a la antropología el estudio comparado de las culturas y las religiones. Cualquier disciplina basada en el estudio de las formas de asociación humana queda despojada teológicamente de validez desde la postura de al-Aš‘arī, dado que las asociaciones humanas no son producto humano: si partimos de que todas las acciones proceden de Dios, estudiar su origen es vano dado que ya sabemos que vienen de Dios. Podríamos en todo caso hacer historias, listas de hechos o de costumbres, pero nunca podríamos preguntarnos con profundidad filosófica acerca del origen humano de las mismas, dado que dicha idea ni siquiera pasaría por nuestras mentes. La filosofía política contractualista de Hobbes, Locke o Rousseau quedaría de inmediato fuera de juego, dado que suponer que la forma de las asociaciones humanas es producto humano sería considerado herejía. Y la cima y corona de la herejía sería pensar en alternativas, con lo que filosofías como las de W. Godwin o su esposa M. Wollstonecraft serían no ya condenadas a no aparecer, sino imposibles en su concepción misma, como de hecho ha sucedido.

Y uno tan sólo tiene que imaginar a generaciones y generaciones de personas educadas, desde la más tierna infancia en las madrasas de todo el mundo sunní, en este marco de ideas, para entender qué le sucedió a la actividad científica y filosófica. Pensemos a este respecto que cuando solemos fechar el inicio de la decadencia en el mundo islámico (en torno al año 1100) es cuando vemos precisamente más ampliamente extendido el ash‘arismo gracias al patrocinio de los selçukíes, aquella dinastía turca que vendría a ocupar las tierras del islam y que haría uso de todos los medios ideológicos disponibles para luchar contra cualquier modo de inserrección posible.

Volviendo a la acción del hombre, si como hemos visto, toda acción es un ente creado, y el

único creador es Dios, nuestras acciones son obra de Dios, nosotros tan sólo las adquirimos: «Sólo adquirimos aquello que adquirimos después de que Allāh, ensalzado sea, lo haya creado como una adquisición nuestra» *Kitāb al-luma'* §95. Una prueba de que el hombre no puede nada la hemos tratado antes: si el hombre tuviera poder sobre las cosas (si él fuese el creador de las cosas), podríamos cambiar de estado, volver a ser jóvenes. Como esto obviamente no es posible, tenemos que aceptar que Dios es el agente de todo en el universo (§122). Dado que todas las voliciones y acciones se consideran una entidad, y como tal entidad, creada por el único e inefable creador, nuestro poder de adquisición es, así mismo, concebido como una creación de Dios. Al-Aš'arī habla por tanto de un poder creado (§92) para la adquisición. Pero si todo lo crea Dios, entonces, mi usar mi poder creado para adquirir la adquisición de Dios, ¿es también un ente creado? ¿mi adquirir la acción es una acción a su vez que necesita de una creación de Dios? ¿la adquisición de mi poder creado para adquirir la adquisición que me permite adquirir la acción es a su vez un ente creado por Dios, para lo cual necesito adquirir mi poder para adquirir la adquisición con la que adquiero la adquisición que adquiere la acción? Recordemos el *bi-lā kaifa*: no nos preguntemos cómo, hacer preguntas es herejía.

§10 *Deus absconditus*

El pensamiento medieval, en lo que respecta a la concepción de Dios, mostró dos tendencias: la primera, la idea de un Dios por misterioso, oculto, por encima de la percepción o de nuestra posibilidad de comprensión. La segunda concepción, mucho menos jugosa en términos místicos, es aquella de Alfarabi o Avempace después de él, a saber, que Dios no es una realidad inalcanzable, sino que es una realidad racional, y mediante el esfuerzo y la dedicación un hombre puede efectivamente llegar al conocimiento de las cosas divinas.

Los teólogos y los sufíes se sumarán al primer grupo. Los teólogos por una cuestión ideológica: si la ley era interpretada como razonable o racional, como propusiera la mu'tazila, uno podría argumentar muy libremente los pasajes del Corán y la Sunna, cosa impopular porque con ello se justificaban abusos de poder, aunque implicara mayor libertad de pensamiento y capacidad especulativa. La ley debía ser expresión de un Dios que fuese voluntad absoluta e incognoscible salvo por su revelación, que debía ser tan misteriosa como Dios mismo, dado que así la única manera de interpretar la voluntad de Dios era la letra misma del texto sagrado y los pasajes de la vida del profeta. Los místicos, por otro lado, concurrían en la misma idea, dado que la unión mística y el éxtasis sólo tenían sentido si había un salto que salvar entre nuestras capacidades humanas y la potencia divina. Precisamente porque el literalismo y el misticismo estuvieran hechos el uno para el otro surgió una figura como la de Algazel, que integrará el sufismo dentro de la

ortodoxia, una integración que estaba destinada a tener lugar tarde o temprano dada la cantidad de aspectos que uno y otro comparten.

Pensemos, por otra parte, en la posición opuesta y en quienes la mantuvieron. La Alfarabi, Avempace y Averroes. En el mundo islámico, efectivamente, tan sólo la mu'tazila y estos tres pensadores fueron íntegramente musulmanes y a la vez racionalistas. Abubacer en este sentido, como dice Tornero (1996: 10-12) presenta una postura única si cabe en todo el mundo islámico dado que integra el sufismo en la filosofía misma con los personajes de obra capital *El filósofo autodidacta*, señalando una conexión con Algazel muy evidente. El parvo número de racionalistas en comparación con el de los místicos es a todos los niveles digno de ponderarse.

Cuando hablábamos del triunfo del sufismo y su presunta relación con la desaparición de la actividad científica y filosófica estábamos señalando, entre otros eventos, esta conveniencia entre el literalismo y el sufismo: ambos presuponen el mismo tipo de Dios y el mismo tipo de relación con la divinidad. El hecho de que precisamente sea después de Algazel que tenga lugar la explosión de escuelas sufíes por todo el mundo, a la vez que vemos estancarse la ciencia, son hechos íntimamente conectados: el sufismo, al apartar con su discurso místico la visión en los asuntos de esta tierra, desdeñándolos como vanos o irrelevantes para aquello que es más importante, la salvación y la unión con Dios, estaba obstaculizando el florecimiento del librepensamiento, razón por la cual hay una ausencia tan grande de pensadores alternativos después de estas nupcias tan convenientes.

El termómetro de cualquier cultura es la presencia de críticos y librepensadores. Si usamos esta medida en el mundo islámico, desde al-Ma'arrī (973-1058) y Omar Jayyam (1048-1132) hasta Ya'qūb Sarruf (1852-1927) no encontramos, juzgando según la obra de W. Saleh, ningún librepensador, y esta nueva corriente de librepensamiento encabezada por Sarruf sólo surgirá tras el impacto de la revolución francesa y la presencia napoleónica en Egipto, que provocó la partida en 1826 del primer grupo de estudiantes egipcios a París (Saleh, 2016: 108).

Démades el orador hablaba en una ocasión al pueblo de Atenas, al no prestarle los atenienses demasiada atención, pidió que le permitieran contar una fábula de Esopo, aceptaron y empezó diciendo: «Deméter, la golondrina y la anguila hacían el mismo camino. Llegados a un río, la golondrina echó a volar y la anguila se sumergió.» Dicho esto se calló, y le preguntaron: «Bueno, ¿y qué hizo Deméter?» El orador respondió: «Irritarse contra vosotros, que abandonáis los asuntos del Estado y preferís oír una fábula de Esopo.

Así, también son insensatos los hombres que descuidan lo necesario y prefieren lo agradable. Esopo
Fábulas §63

En este pequeño chiste conservado como fábula de Esopo contiene una comprensión profundísima de la realidad del mundo islámico con respecto a la evolución de la teología, la política, el sufismo, la ciencia y la filosofía. El chiste manifiesta una realidad: que distraídos con lo que es hermoso y entretenido, olvida el ser humano la realidad de lo que le está circundando. Pensemos entonces qué clase de estudiante querría dedicarse a las ciencias empíricas cuando el sistema educativo del que proviene (cualquier madrasa sunní desde el año 1000 aproximadamente) le insiste en que Dios es un ser oculto, imposible de alcanzar, y que actúa directamente en el mundo en todo momento. ¿Qué sentido tiene, desde esta concepción de la divinidad, dedicarse al estudio de las leyes físicas? Las respuestas a todas las preguntas serían «Dios lo está haciendo». Es más, es que la misma educación se habría encargado de obliterar cualquier interés por las preguntas más científicas mediante lo mismo que hace el orador en la fábula: apuntar en la dirección opuesta. Si toda la educación está fijada en Dios, en conocer a Dios, y todo el cuerpo de conocimiento asequible y divulgado es el derecho, ¿qué cabida tiene en mi mente la pregunta por las leyes que rigen el movimiento de las cosas? Posiblemente no se podría ni formular la pregunta.

El escasísimo número de astrónomos, ópticos y médicos que no repitan material anterior después del año 1100 es prueba de este hecho, exactamente igual que lo fuera el número de librepensadores. Incluso en algo como la medicina, tan obvio y necesario, se volvió a la medicina mágica de amuletos y azoras del Corán en lugar de la investigación (Savage Smith 1996: 927-30, Llaveró 1986: 47-49). Rhazes, el mayor médico de todo el mundo medieval hasta el surgimiento de las disciplinas modernas de anatomía y medicina en tiempos del Renacimiento europeo, murió prácticamente ignorando y sin nadie que igualara o superara su labor científica en todo el mundo islámico.

Igualmente, después de 1350, fecha en la que sabemos que el observatorio de Maraga estaba ya en ruinas (Morelon, 1996: 14), no encontramos ninguna actividad en la astronomía que iguale en calidad y profundidad el pensamiento astronómico ligado a esta escuela, que posiblemente influyó en Copérnico. Mientras la innovación científica característica del siglo de oro islámico se apagaba, florecían Ahmed Yesevi (1093-1166), Suhrawadī (1154-1191), ibn‘Arabī (1165-1240), Abū Madyan (1116-1198) o Mevlana (1207-1273).

CAPÍTULO XIV

Algazel

§1 vida de Algazel en su contexto

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad at-Tūsī al-Ġazālī (1057-1111), llamado Algazel por sus traductores en la Europa medieval, es posiblemente el único pensador de la *falsafa* que ha conocido una posteridad duradera dentro del islam sunní. Mientras que Avicena perduró únicamente en el pensamiento visionario persa, el recuerdo de Algazel rimane vivo en el corazón de los creyentes de todo el mundo por haberse convertido su figura en la del altivo paladín que defendió al islam de la *falsafa* (Zilio-Grandi, 2005: 159; Corbin, 2000: 169; Mosterín, 2012: 188), rebatiéndola en su propio juego, lo que doblaría el genio de acometer la empresa. Precisamente en calidad de este papel por el que se le ha recordado lo ponderamos aquí: todos concuerdan (salvo Corbin y Yabri, como ya hemos comentado) en que él fue aquel que asestó el golpe mortal al conocimiento racional.

El plan del capítulo es el siguiente: hablar brevemente de la biografía de Algazel y verla dentro de la situación política de su tiempo, exponer las líneas fundamentales de su pensamiento, hacer una serie de comentarios analíticos sobre su obra y por último extraer de aquellas líneas fundamentales aquellas concepciones que gobiernan su pensamiento.

Antes de entrar de lleno en la biografía de Algazel hay que hacer un alto en algunos sucesos particulares que determinaron el destino del califato y, con ello, la vida del propio Algazel, pues para cuando él comienza su actividad intelectual Oriente Medio ha sido unificado por una nueva dinastía de origen turco, los selchuquies, de lo que hablaremos. Nos interesa entonces hablar de lo que sucede en las vísperas de su llegada. El califato abbasí empieza a entrar en un estado de decadencia política y económica que propiciará que el poder político y militar real empiece a caer en manos de jefes tribales y dinastías que, si bien eran distintas del califato en sí y tenían una entidad separada, no debajan de reconocer la autoridad del califato, aunque fuese de una manera nominal: la institución no desaparece. Ya hemos tocado el tema (arriba cap. XIII, §6), de modo que nos vamos a profundizar aquí más, solo vamos a detenernos en algunos detalles que conciernen a la vida política e intelectual de Algazel durante este periodo dominado por la política de los sultanes turcos.

Algazel nace en Jorasán, donde recibe una formación tradicional en madrasas. Se traslada después a Neyšābūr donde estudia la teología de los aš‘aríes, acerca de la cual hemos hablado en el capítulo anterior, y en 1091 se instala en Bagdad, donde bajo la estela de Nizām al-Mulk, visir de Melikšah, es nombrado rector de la nizāmīya, un centro de los estudios erigido por el mencionado

visir. Mantiene este cargo hasta 1095, y se dedica a viajar por Siria y Palestina y peregrinar a la Meca. Regresado al hogar, invierte su tiempo en sus discípulos y sus escritos hasta su muerte en 1111 (la biografía aquí expuesta sigue la siguiente bibliografía: Copleston, 1994: 199-200; Corbin, 2000: 169; *HCIR* §278; Fakhry, 1983: 217-218; Mosterín, 2012: 188-190.).

Conviene destacar de su biografía el encuentro con Nizām al-Mulk, que posiblemente vio en él a un potencial aliado ideológico a causa de su capacidad como escritor y pensador. En aquel momento el mundo islámico estaba ya fragmentado, el califato abbasí se había convertido en un figura meramente decorativa, y el poder estaba siendo ejercido por la dinastía de los selchuquíes, turcos recién venidos de las estepas de Asia Central que habían recibido el sultanato en 1055 (Cahen, 2002: 277). Como ha sucedido con otras veces, la incapacidad de la clase opresora tanto para ofrecer legitimidad como para gobernar hizo que estos jinetes arqueros confiaran en las administraciones locales, bien asentadas y con un cuerpo ideológico ya creado. El visir local que participó en dicha legitimación fue Nizām al-Mulk. Dos eran sus preocupaciones, podemos intuir: la primera la estabilidad de la nueva dinastía de sultanes, que aun siendo bárbara, ofrecía el múnulo que ellos mismos habían perdido; la segunda el Egipto fatimí. Que la independencia política y religiosa de Egipto fuese una amenaza tan grande como la inestabilidad interna lo podemos intuir si vemos con qué rapidez intentaron los sultanes tomar Egipto: los tres primeros sultanes intentaron su conquista —en vano (Cahen, 2002: 278). Y en este contexto tenemos que leer la creación de la red de madrasas y de complejos educativos que incia Nizām al-Mulk (Fakhry, 1983: 217-8; Tornero, 1989: 56-57) y en el que Algazel participa con toda su obra intelectual: crear un discurso lo suficientemente fuerte como para acallar cualquier voz que dudase sobre la autoridad o los pilares del sunnismo. Nizām al-Mulk, como visir perito en la cosa pública (pues ya habían sido visir durante 20 años para cuando entró al servicio de Melikşah), entendía perfectamente la relación que hay entre religión y autoridad política, y reforzando el sunnismo en su propia casa evitaría un levantamiento chií contra la autoridad.

Algazel, en cuanto brazo esencial en esta empresa propagandística, escribió un ensayo contra los creyentes en el imam infalible, pilar fundamental del chiísmo (Fakhry, 1983: 217). La falsafa no estaba, como podríamos decir, en su camino. De acuerdo con las fuentes que tenemos, fue su propia iniciativa el atacar a los filósofos neoplatonizantes como Alfarabi o Avicena: estaba convencido de que había encontrado la manera de llegar a la verdad y a la certeza, tema principal de uno de sus principales opúsculos, y eso mismo le llevó a criticar la manera en que los filósofos tenían de alcanzarla, que juzgaba por entero errónea. Pero en realidad Avicena era un pensador muy cercano a las posiciones chiítas que tanto temían los fervorosos sunníes: había sido educado en un círculo chií duodecimano (Cruz, 2012: 222) y posiblemente estuviese influenciado por la obra de los

Hermanos de la Pureza, cosa que Yabri da por sentada (Yabri, 2001: 203-6). En cuanto al tema principal del pensamiento de Alfarabi, la política, estaba claro que no interesaba en un momento en que una dinastía de bárbaros había tomado las riendas del poder dejando al califa en una posición de autoridad puramente nominal. No es de extrañar, pues, que la filosofía se viese como una amenaza a la estabilidad del califato, especialmente bajo las condiciones del momento: el califato fatimí en Egipto, una dinastía nueva, y las provincias más orientales fuera del alcance de Bagdad. Nizām al-Mulk necesitaba eliminar de las mentes de sus súbditos cualquier posibilidad de levantamiento: cualquier idea ajena al sometimiento y a la aceptación sincera del régimen era un peligro. No es pues verosímil que, aunque la empresa de Algazel fuese iniciativa suya y no un encargo de las autoridades como había sido el libro contra los fatimíes, careciese de intenciones también políticas, especialmente en un ambiente cultural donde las dos cosas eran inseparables una de la otra. Cualquier fortificación del sunnismo era bienvenida en aquel momento, porque era considerada como una fortificación del mismo sultanato.

El uso del pensamiento aš‘arí, el escogido por Nizām al-Mulk como oficial en el régimen, para justificar sus posiciones filosóficas no es un hecho casual. Ya hemos mencionado en el capítulo anterior cómo contribuía el pensamiento de al-Aš‘arī a la legitimación sunní, al tiempo que mencionábamos cómo el sufismo concurría en una de las principales características teológicas de dicho pensamiento. La síntesis entre mística (muy popular) y teología literalista (también popular por haber sido los literalistas los paladines del pueblo ante los abusos de poder) caería como fruto maduro en tiempos de Nizām al-Mulk, que muy probablemente vio en Algazel al sensible, inteligente y culto literalista que necesitaba para tan singular empresa: la destrucción de cualquier forma de pensamiento que no fuese aquella proporcionada por el régimen.

§2 líneas principales del pensamiento de Algazel

Casi todo el mundo coincide en señalar que la base de la crítica de Algazel es su negación de la causalidad, y la atribución de toda agencia directamente a Dios, crítica que como hemos visto estaba ya presente en al-Aš‘arī. Pero para entender realmente a un pensador necesitamos saber qué quiere, qué es lo más importante para él. En el caso de Algazel lo más importante es la salvación: toda su filosofía va destinada a asegurar la salvación del hombre. Así que, cuando su *El salvador del error* ha sido comparado con el *Discurso del método* de Descartes (Tornero, 1989: 56-57) se ha establecido dicha comparación injustamente y de manera superficial. Tornero afirma que Algazel está buscando la verdad, pero su propia traducción del texto refleja que Algazel ya está en posesión de la verdad, y sobre todo, que lo que está buscando es la salvación (Algazel, 2013: 29-30). Descartes busca un método que le lleve a certezas científicas, su búsqueda es la verdad en el

sentido científico moderno: quiere llegar a aquel conjunto de proposiciones que le den un conocimiento del mundo suficiente (Descartes, 1966: 35). Algazel no duda en ningún momento de la salvación, ni de que Dios haya prometido la salvación, lo único que duda en todo caso es qué camino es realmente el que la proporciona (Algazel, 1988: 24³) :

علموا [...] أن اختلاف الخلق في الأديان والملل ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون. وكل فرق يزعم أنه الناجي [...] هو الذي وعدنا به سيد المرسلين

Sabed [...] que la diversidad de religiones y sectas que existen entre las gentes, así como la variedad de imanes en las doctrinas de las distintas escuelas, según las muchas sectas y los múltiples métodos, es un mar insondable en el que naufraga la mayoría y no se salvan sino pocos. Toda secta, sin embargo, pretende ser salvada [...] y creer ser ella la que nos ha prometido el Señor de los Enviados (Algazel, 2013: 30)

Ni duda de la salvación ni duda la profecía de Mahoma, y cuando nos revela el método por el que ha ejercido el examen su proceso de duda el uso del término «duda» queda más bien fuera de lugar: «tratando de averiguar los secretos de la doctrina de todo grupo para distinguir entre el veraz y el mendaz y entre el que sigue la tradición ortodoxa y el hereje (متسنن ومبتدع) que introduce nuevas doctrinas» (Algazel, 2013: 30), pero esto obviamente está presuponiendo que la búsqueda es desde una ortodoxia, que es la que garantiza la salvación. Habla de discernir entre ortodoxos (sunníes) y herejes (literalmente *innovadores*), ¿qué clase de búsqueda de la verdad es esta en la que uno está ya en posesión de lo que busca? Alfarabi, por ejemplo, establecía unos criterios racionales para decir por qué la revelación era necesaria y cumplía con parámetros racionales, pero Algazel no establece ningún marco objetivo de esa búsqueda. La palabra española verdad no refleja lo que Algazel quiere decir, porque él entiende por verdad aquel conjunto de costumbres y creencias que lo salvarán (arriba cap. XII, §6). Cuando habla de su curiosidad innata hacia la verdad, en este contexto, se refiere a aquellas cosas que le garantizarán una salvación, de la que nunca ha dudado. Establece un marco “objetivo” cuando introduce el concepto de naturaleza innata, pero como veremos, no tiene nada de objetivo:

Ha sido como un instinto y como un predisposición innata puesta por Dios (فطرة من الله) en mi naturaleza, no debida a elección o industria mía, para que se me desatara el nudo de la imaginación ciega

3 El texto árabe siempre se citará siempre de esta edición, para no confundir al lector, pondré primero el número de página de la edición original y después la de la traducción de Tornero. Así: 13/14 indicaría que el texto se encuentra en 1977:13 y 2013:14.

y para que se me resquebrajaran las creencias heredadas, y ello en un tiempo todavía cercano a la niñez, pues vi que los niños de los cristianos solo se desarrollan en el seno del cristianismo, los niños de los judíos en el judaísmo y los de los musulmanes en el islam, y oí la tradición que se narra del Mensajero de Dios que dice: «todo niño nace en un estado de naturaleza pura (فطرة), son sus padres lo que hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastra» (25/31)

Encontramos dos puntos: primero, ¿cuál es entonces esa naturaleza pura? Si echamos por tierra todas las creencias que nos han transmitido, ¿qué nos quedará? Segundo, ¿se ha puesto en duda la salvación misma o a Dios? La clave aquí en oposición a Descartes es la salvación: Descartes necesita una solución racional al problema de la legitimidad del conocimiento científico, pero Algazel esta buscando una certeza diametralmente opuesta que le garantiza su salvación. Algazel está buscando un conocimiento cierto y seguro (أمان و يقين). Esta búsqueda bajo criterios “objetivos” le llevará por los más absurdos argumentos a rechazar tanto los sentidos como los principios de la razón. Así, por ejemplo, rechaza la validez de los sentidos porque cuando nuestros ojos ven una cosa la perciben quieta, cuando en realidad sabemos que está en movimiento. ¿Es este un argumento *objetivo* para rechazar la validez de los sentidos o una excusa vaga para pasar la página y llegar al final del asunto? Todo lo cual desemboca en la *certeza del corazón*, certeza que describe con estas palabras: «este hecho no fue fruto de un razonamiento ordenado ni de un discurso metódico, sino de una luz que Dios puso en mi pecho (ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور) (Algazel, 1977: 29). Con lo que quiere decir: la razón no es el instrumento para garantizar la salvación, la verdad que nos llevará a la salvación llegará por otras vías (la iluminación, el corazón como órgano que percibe la verdad). Esto significa la desaparición de cualquier criterio objetivo real para establecer lo que quisiera que fuera a establecer: como lo ha convertido en una luz interior que da Dios, volvemos al más completo oscurantismo: los que no creen (y Dios crea a los infieles) no pueden recibir la luz en el pecho (que da Dios solamente) ¿cómo se quiere ver en esto una búsqueda de esa naturaleza humana? Es más bien un relato de justificación del sunnismo, que es el final de todo este libro: la sunna y el sufismo son el camino correcto porque Dios me ha puesto una luz en el pecho que me garantiza que es así con seguridad y certeza.

Es en este contexto donde hay que entender el pensamiento de Algazel: su crítica a la filosofía viene de la incapacidad de la razón para demostrar los pilares de la fe y llevar a la salvación. La crítica a la causalidad es sencillamente un herramienta que rescata de al-Aš'arī para razonar contra los filósofos. Un vistazo al índice de contenidos de su obra maestra, *Tahāfut al-falāsifa* (*Incoherencia de los filósofos*), nos da una idea del tono del libro: el capítulo cuarto se intitula

«sobre su (se entiende, de los filósofos) incapacidad de demostrar al creador», el quinto «de su incapacidad de establecer una prueba de la imposibilidad de dos dioses», el noveno «de su incapacidad de probar que el primero [Dios] no sea un cuerpo», el undécimo «de su incapacidad para afirmar que el primero conoce cualquier cosa» (Algazel, 2017: 52, traducción del árabe del autor). El problema de la filosofía es, pues, que no logra demostrar nada de lo que *debe* demostrar.

Ahora que entendemos a Algazel, ahora que sabemos qué le importe, qué quiera y qué busque, podemos realmente dedicar nuestros esfuerzos a leer a Algazel, y a leerlo no como causa de la destrucción de los filósofos, sino como la voz de muchos silencios.

§3 un examen de *El salvador del error*

Como hemos visto, el texto comienza con una sección autobiográfica donde el autor narra cómo llegase a la certeza pura, estado que describe como «aquél en el que se descubre lo conocido de modo que no deja lugar a dudas, no es compatible con la posibilidad de error ni de ilusión y no puede suponer la mente siquiera tal eventualidad» (Algazel, 1977: 26/ 2013: 32). En su camino pondrá en duda tanto la razón como los sentidos, pero el conocimiento y la certeza y quedan salvados, como ya viésemos anteriormente, por la luz en el corazón: Dios ilumina y le da certeza. Al llegar a la certeza por medio del corazón, y no de la razón, Algazel está ya anunciando que la razón humana no va a jugar un papel relevante en su filosofía.

El siguiente punto de Algazel es, naturalmente, la verdad. Habiendo llegado por fin a la certeza, aquella luz divina del corazón, puede dedicarse a juzgar a los buscadores de la verdad. La luz que Dios deposita en su corazón y le da la certeza absoluta le legitima para juzgar al resto de personas que buscan la verdad (esa que él ya tiene), y que resume en cuatro grupos: los teólogos, los esotéricos (*batinies*), los filósofos y los sufíes (Algazel, 2013: 37).

De los tólogos (Algazel, 2013: 38-39) tiene algo bueno que decir: ellos son los paladines del sunnismo, aquellos que defienden racionalmente la fe de sus enemigos, su función es «conservar la fe de los seguidores de la tradición ortodoxa y preservarla de la confusión de los herejes introductores de nuevas doctrinas [...] pues dios a revelado a sus siervos [...] un credo que es la verdad» (Algazel, 2013: 38). No obstante, pese a su importante labor, la teología es inferior a la verdad misma y no es la expresión más perfecta de la misma, pues hace uso de la razón y la lógica, y según parece, ambas cosas son de los griegos «sin embargo, se apoyaron en unas premisas que adoptaron sus adversarios, lo cual les obligó a someterse a estas o a la imaginación ciega o al acuerdo de la comunidad o a la pura aceptación por encontrarse en el Corán y en las tradiciones» (Algazel, 2013: 38). Es digno de mencionarse que le atribuye a Satán el hecho de que los herejes infundan doctrinas erróneas, cuando dice claramente el Corán, como hemos visto arriba, que es

cosa de Dios.

La filosofía (Algazel, 2013: 38-53) es el segundo grupo tratado dentro de los llamados «buscadores de la verdad». La grey de los filósofos se compone de tres razas diferentes: los materialistas, los naturalistas y los teístas. Los primeros son claramente incrédulos (هم الزنادقة) (Algazel, 1977: 35): no creen en Dios y piensan que el mundo es eterno, lo que les aparta inmediatamente de la verdad, porque recordemos, la verdad es algo que ya tiene Algazel porque Dios le ha iluminado el corazón sin ninguna potencia racional interviniendo en el proceso. Los segundos son los naturalistas (Algazel, 1977: 35-36): creen en Dios después de haber examinado la naturaleza, pues ciertamente intuyen la presencia de un diseño inteligente en las cosas naturales, pero no creen que el alma exista después de la muerte, dado que el alma para ellos es producto de los humores, esto es, de interacciones en el plano físico sin presencia de lo invisible o lo sobrenatural. Por todas estas cosas niegan obviamente también el día del juicio, el cielo y el infierno. Así que por negar la verdad, pues Algazel tiene la luz de Dios en su corazón, se les llama incrédulos también (وهؤلاء أيضاً زنادقة).

A los teístas se le dedica un enorme espacio (Algazel, 1977: 36-47/ 41-53), y dentro de este grupo encontramos a Sócrates, Platón, Aristóteles, Alfarabi y Avicena. A estos también los condena en el siguiente pasaje:

Aristóteles, además, refutó a Platón, a Sócrates y a los teístas anteriores a él sin quedarse corto, tanto que quedó desligado de ellos, aunque retuvo algunos residuos de sus malvadas impiedades y herejías de las que no logró deshacerse.

Por consiguiente tenemos que tachar a todos estos de infieles (فوجب تكفرهم) e igualmente a los filósofos islámicos que les han seguido, como Avicena, al-Fārābī y otros más, aunque ningún filósofo islámico ha llevado a cabo la transmisión de la ciencia aristotélica como estos dos hombres (Algazel, 1977: 36/ 2013: 42).

Después divide la doctrina completa de estos denominados teístas y habla de cada una de ellas: de las matemáticas, geometría y astronomía (Algazel, 1977: 38-39/ 2013: 43-45) dice que pueden llevar al ateísmo, de modo que sólo se debe uno atener al conocimiento necesario de esta ciencia y nunca meterse a fondo en ella, o de lo contrario podría incurrir uno en incredulidad. Aquí aparece un texto que muchos podrían confundir como una apología de la ciencia dentro del islam (Algazel, 1977: 39/ 2013: 44):

ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم وليس في الشرع

تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية

Es grande, por tanto, el crimen contra la religión de quien piensa que el islam triunfa mediante el rechazo de estas ciencias cuando no hay en la Ley revelada nada a favor ni en contra de estas ciencias, ni hay tampoco oposición alguna en estas ciencias respecto a los asuntos religiosos.

Pero lo cierto es que no es una defensa, es más bien una advertencia que sí tendría consecuencias históricas, no tanto por el texto en sí, sino por representar una mentalidad, a saber, que si estas ciencias (matemáticas, geometría, física) querían integrarse debían abandonar sus aspecto especulativos propiamente helenos, que es precisamente el fenómeno que hemos mencionado arriba (cap. II, §2). Pensemos por ejemplo que Jayyām, un librepensador, era de hecho astrónomo y matemático: ese era precisamente el peligro para la ortodoxia, y esa es precisamente la razón por la que encontramos este fragmento aquí. No es una defensa de la ciencia, es una doble advertencia: por un lado, *no podéis cruzar estas líneas*; segundo, *la verdad revelada siempre estará por encima, sin importar lo que demostréis, si algo la contradice, lo prohibiremos*.

De la lógica (1977: 40-41/ 2013: 45-46) dice que no es en sí misma peligrosa, pero que de aplicarse sus principios a la fe podría causar ateísmo y apartar de la verdad: el que se fija en la lógica y se detiene en ella puede ver las impiedades de los filósofos confirmadas por esta ciencia. El modo que Algazel cierra el tema es paradójico: porque igual que no cuestiona ni la salvación ni a Dios tampoco cuestiona la lógica: simplemente reconoce que está ahí, sin que nos diga nada acerca de la naturaleza de los resultados de la misma en relación con *la verdad*. De la física dice que es irrelevante (1977: 41-42/ 2013: 46-47). El argumento para ello es que el pilar de la física es reconocer que Dios es el creador del mundo, pero como eso ya lo sepa el creyente por medio de la luz del corazón no hay necesidad alguna de introducirse en los estudios de física, pues el creyente no encontrará nada nuevo en ella que no esté proporcionado por el corazón. La física no causa impiedad, pero tampoco es relevante, y esto mismo dice de la medicina.

وأصل جملها أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة
فاطرها والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته

La base de toda esta ciencia física es el reconocimiento de que la naturaleza está sometida a Dios, que no obra por sí misma, sino que es utilizada por parte de su Creador. El sol, la luna y los astros y los elementos están sometidos a su mandato y no realizan ninguna acción sobre nada por sí mismos prescindiendo de Dios (1977: 41-42/ 2013: 46-47)

La definición es interesante porque implica que la naturaleza no puede actuar sola, se la

considera un cuerpo inerte, enteramente paciente, sobre a cual actúan cosas. Por eso precisamente esa definición es como petición de principio, porque la física debería ser la ciencia que tuviese la última palabra en si la naturaleza puede algo ella misma o no, pero esa no es la función que le reconoce Algazel, porque él ya tiene la verdad (se la dado Dios mediante una luz en su pecho), así que, ¿cuál exactamente es la utilidad de la física si el resultado de la física es un mero reconocer lo que mis propias concepciones me dicen *sin cuestionarlas*? La física, además, ha llegado a rozar la impiedad, de modo que una lectura de su libro *Destrucción de los filósofos* es necesaria antes de iniciarse en esta ciencia y prevenir que el creyente incurra en el ateísmo. De la metafísica (1977: 42-44/ 2013:47-48) no dice nada que no hayamos repasado en las críticas anteriores, esto es, que sean unos impíos heréticos, y vuelve a recomendar la lectura de su *Destrucción de los filósofos* para aclarar posibles preguntas. Dedicó en cambio muchas energías a la ética (1977: 44-47/ 2013: 48-53) para acabar diciendo que hay que prohibir los libros sobre el tema por el peligro que suponen, y la argumentación merece la pena que nos detengamos en ella.

En primer lugar dice que la ética la han robado los filósofos de los profetas (1977: 44/ 2013: 49), esto es, que fueron los filósofos los que viendo a los profetas rechazar las pasiones del alma y adorar a Dios se apropiaron de estas ideas, cambiándolas para *propagar sus falacias* (إلى ترويج باطلهم).

En segundo lugar, para el creyente bien educado en la fe y juez de las cosas a partir de *la verdad*, esto es, para aquel el ortodoxo sunní, no es problemático estudiar ética, de hecho podría ser enriquecedor, pero sólo si sabe discernir lo verdadero de lo falso, es decir, si sabe que es lo que se adecúa a la ortodoxia y lo que es herético (innovador). Porque desafortunadamente algunos herejes, como los *Hermanos de la pureza*, que son fatimíes y en ello impíos, han seducido con su propaganda a las gentes de peor entendimiento, esto es, a las gentes que no tenían *la verdad* completamente afianzada en su mente. Por ello, por el peligro que supone para las almas más débiles, es necesario prohibir los libros de ética. Todo lo imprescindible, en cualquier caso, está ya en el Corán y la Sunna.

Las líneas de Algazel sobre el conocimiento certero, «aquel en el que se descubre lo conocido de modo que no deja lugar a dudas, no es compatible con la posibilidad de error ni de ilusión y no puede suponer la mente siquiera tal eventualidad», revelan ahora una faceta muy distinta. La sunna parecer ser el completud de toda la verdad, como si la agotara toda.

El chiísmo ocupa el capítulo siguiente (1977: 48-55/ 2013: 53-63), sin que la argumentación se desvíe de lo que el autor nos tiene acostumbrados, y uno en la lectura del texto no puede sino preguntarse, habiendo sido dicha investigación ocasionada por el interés del sultán en rebatir a los

fatimíes, si acaso una investigación tal hubiese podido tener otros resultados.

El último capítulo de este examen de «buscadores» está dedicado al sufismo (1977: 56-65/ 2013: 63-71). En ellos encuentra Algazel aquello que estaba buscando.

El resultado de su saber consistía en eliminar las dificultades del alma y desprenderse de los caracteres vituperables y malas cualidades hasta llegar a vaciar el corazón de todo lo que no fuese Dios y hasta llegar a adornarlo con la mención del nombre de Dios (حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى) (Algazel 1977: 57/ 2013: 63) وتحليته بذكر الله

Supe con certeza que ellos son hombres de estados místicos y no de palabras, y que lo que podía adquirir por el camino del conocimiento ya lo había adquirido, no quedando más que aquello a lo que no se llega por el estudio y por el oído, sino por la gustación y por el recorrido de la vía mística. Lo que había adquirido de las ciencias en las que me he ejercitado y de los caminos que he recorrido en la investigación de las ciencias legales y especulativas era una fe cierta en Dios, en la Profecía y en el Último Día (2013: 64)

En resumen, qué decir de su camino, cuya purificación [...] consiste en purificar totalmente el corazón de lo que no es Dios cuya llave, que es lo que el estado de consagración es para la oración, es el sumergirse totalmente el corazón en la mención del nombre de Dios, y cuyo final consiste en el anonadamiento total (fanā') en Dios (الفناء بالكلية في الله) (Algazel 1977: 62/ 2013: 69)

Mientras que *La destrucción de los filósofos* es un texto centrado en contraargumentar ciertas proposiciones de la filosofía o la ciencia natural, Algazel revela en este texto las verdaderas claves para entender su filosofía. El objetivo de Algazel es que los creyentes estén sumergidos en Dios hasta que no quede nada de ellos mismos, hasta que hayan sido destruidos, anonadados. Las matemáticas, la física o la astronomía no son tanto *heréticas* como son *irrelevantes*, un cero a la izquierda: no merece la pena invertir tiempo en ellas porque no preparan para la salvación. Las ciencias potencian la razón, la mente, pero es el corazón el órgano que nos conducirá a la salvación, es más, para llenarnos de Dios tenemos que aniquilar también la mente. Las ciencias naturales son algo fútil, un rodeo innecesario cuando no peligroso, pues puede llegar a conducir al creyente fuera de la verdad. Toda la filosofía de Algazel está centrada en el corazón en oposición a lo racional. La certeza la deposita Dios en el corazón, no en la razón, la verdad se siente, se degusta. En ningún momento dice Algazel que la verdad sea algo para ser entendido.

La verdad, Dios, el corazón, la gustación... El vocabulario gazaliano está conduciendo la atención del lector hacia un determinado lugar, pero es que este vocabulario no es suyo: la tarea de legitimar y defender el sufismo como vía ante la ortodoxia fue tarea suya, pero el sufismo ya estaba allí, como ya lo estaba al-Aš'arī, del que recicla todo cuanto pueda usar para refutar a los

pensadores preocupados por cualquier cosa que no sea Dios. La descripción del pilar fundamental de la física es muy ilustrativa: que el mundo está sometido a Dios, ¿cómo no va a resultar repetitiva la ciencia del periodo post-clásico cuando la filosofía de Algazel era la filosofía oficial del sunnismo?

Algazel busca que el ser humano viva sumergido en Dios, enajenado de la ciencia, de la política o de cualquier actividad especulativa que no sea la activa destrucción de la mente y el vacío del corazón de todo lo que no sea *la* verdad, de todo lo que no sea Dios. El corazón debe vivir ajeno a este mundo (1977: 59-60/ 2013: 65) para ser llenado de Dios. El interés por la política o la física es clasificado de mundano, de atadura al mundo que debe ser eliminada para Dios entre en el corazón.

Después de esta sección sobre el sufismo, que es considerado la única actividad intelectual legítima sin ningún atisbo de duda (no como la teología, que usa herramientas griegas para defenderse de sus adversarios), el texto deviene una discusión, o más bien, un aserto dogmático, acerca de la profecía y la razón. Algazel dice que existe un *ojo místico* que percibe lo oculto (1977: 66-67/ 2013: 74) y que está por encima de la percepción racional. Como prueba de la validez de la profecía usa la medicina y la astronomía (1977: 67/ 2013: 75): los seres humanos ellos solos no hubiesen podido conocer los astros y los medicamentos, eso es imposible, le resulta obvio que fueron los profetas, con sus ojos míticos, quienes revelaron los nombres de los astros y el uso de los medicamentos. El papel de la razón, por tanto, es sencillamente asentir a todo lo que dicta la fe de modo dogmático e infalible. Los profetas, como se puede inferir por lo anterior, son los padres de las dos únicas ciencias directamente útiles al hombre, y no se pone en duda nunca su validez, son el único camino para conocer la verdad.

§4 *Carta al discípulo y Las maravillas del corazón*

Si en la anterior obra las intenciones de Algazel no hubiesen quedado lo bastante explícitas, en su *Carta al discípulo* podemos encontrar claves más esclarecedoras, si cabe, de su pensamiento. El discípulo, ficcional o no, dice en una carta:

«He investigado [...] las diversas ciencias, y he dedicado la flor de mis años a estudiarlas y acumularlas, y ahora necesito estudiar cuál de ellas me será provechosa después y me asistirá en la tumba; y la que no me aproveche habré de dejarla según dijo el enviado de Dios "¡oh Dios mío, líbrame de todo conocimiento inútil!"» (Algazel, 2006: 12-13).

Después de haber leído las *Confesiones*, se antoja sencillo adivinar cuál sea ese conocimiento

inútil del que habla Algazel: la física, la astronomía, la medicina, la matemática... Aquí tenemos en cambio nuevas pistas acerca de la necesidad de invertir toda nuestra vida en una adoración constante:

Oh hijo mío, entre los consejos que el Enviado de Dios [...] dejó a su comunidad se encuentra la siguiente admonición: «un indicio de que Dios Altísimo ha abandonado a su siervo es que éste se ocupe de lo que no le atañe, y si pierde una hora de su vida ocupado en algo ajeno a la devoción para la que fue creado, entonces merece la prolongación de su sufrimientos [...]» y en esto hay consejo suficiente para los buenos entendedores.

[...] Este pobre infeliz ignora que si adquiere un conocimiento y después no lo pone en práctica, luego será usado como una prueba en su contra, según lo ha expresado el Enviado de Dios [...] «El más castigado el Día de la Resurrección será el hombre de conocimiento por cuyo saber Dios no recibió beneficio alguno» (Algazel 2006: 14-15)

Como Dios ha creado al ser humano para que lo adore, cualquier ocupación ajena a dicha activa adoración se convierte en motivo de reprobación y condena: incluso una hora fuera de la adoración puede significar la condena eterna. Toda la vida debe de estar consagrada a la Dios, y a aquellos saberes de lo que Dios saca provecho, y como sabemos por las *Confesiones*, de la filosofía natural Dios no saca provecho alguno.

Si el texto fuese más complejo, el autor de esta investigación podría presentarse a sí mismo como un intérprete privilegiado del pensamiento de Algazel, pero el propio místico es tan explícito que es más justo citarle para que él mismo hable:

Hijo mío, a fin de cuentas, ¿para qué tantos estudios de teología, retórica, medicina, administración, poesía, astronomía, métrica, sintaxis y morfología, sino para malgastar tu vida apartándote del Señor de Majestad? (Algazel 2006: 22)

La perfección del saber es que sepas lo que son la obediencia y la adoración (Algazel, 2006: 28)

Ojala hubiese algo aquí complicado de explicar, y así podría dilatar este escrito con páginas llenas de elocuencia, pero Algazel le roba a cualquiera dicho privilegio. Tras estos fragmentos el místico refuerza un conjunto de ideas muy interesantes y que revelan la naturaleza del modelo educativo soñado por él: en primer lugar considera que las innovaciones son consideradas malinterpretaciones y que son fuente de engaño (Algazel, 2006: 30), razón por la cual hace falta para el estudiante un maestro reputado que lo guíe (Algazel, 2006: 31), razón por la cual Dios ha enviado siempre profetas. El maestro conserva la verdad, ese pasaporte a la salvación, que ha de transmitirse de maestro a discípulo.

En *Las maravillas del corazón*, tratado brevísimo, Algazel no hace sino enfatizar la idea de que es el corazón el depositario de la verdad, y que es por el corazón que el hombre se aproxima a Dios (Algazel, 2006: 76-77), nada pues no hayamos escuchado ya de boca del autor.

§5 el criterio de verdad

Yabri alegaba que el heredero de cierta parte de la filosofía aviceniana era Algazel, nada menos que su mayor crítico. Ponderando la obra de Avicena llegó a la conclusión de que la representación de aquella decadencia del mundo islámico se daba por primera vez en el pensador persa y su doble cara: el racionalismo aparente que ocultaba, de hecho, el irracionalismo (Yabri, 2006: 132-133), y continuaba defendiendo, de manera un tanto vaga, que Algazel era un seguidor de Avicena. Ciertamente hay similitudes: en primer lugar y de manera un tanto superficial, el hecho de que ambos construyeron obras racionales que en el fondo son el fundamento de un cuerpo de creencias irracionales, con una sola diferencia: Algazel no oculta nada y dice desde el principio el objeto de su filosofía, mientras que Avicena estaría meramente fingiendo la racionalidad para justificar "a escondidas" sus creencias irracionales (que se manifestarían en los poemas esotéricos, que veremos más adelante).

Frank Griffel ha dado en cambio con influencias directas de Avicena en un asunto de capital importancia. Si volvemos a los §§2-3 de este capítulo y repasamos el proceso de Algazel encontramos un elemento fundamental a la hora de determinar lo que sea la verdad: el criterio interno. Como hemos repetido en los mencionados epígrafes, Algazel sabe de antemano la verdad, la lleva dentro, y cuando hace el repaso a las diferentes escuelas lo hace careándolas con un criterio propio (en realidad no diferente de la ortodoxia misma): se reconoce a los verdaderos profetas según lo que el propio creyente tiene dentro (Griffel, 2004: 104). La verdad de la profecía debe ser cotejada con los objetos que dicha profecía profetiza, el *taṣḍīq* es la aceptación del ser de aquello cuya existencia informa el profeta (Griffel, 2004: 126), creer es confiar en que las preposiciones del Corán y el Hádiz son correctas (Griffel, 2004: 127). Este uso de *taṣḍīq* aplicado a los enunciados de los profetas es precisamente de origen aviceniano, remontándose a Alfarabi (Griffel, 2004: 124-125). Cuando el creyente se da cuenta de que todo lo anunciado por los profetas es verdad (es decir, carea lo dicho con su propia experiencia) deposita su fe en la palabra de aquellos.

Si bien estos elementos están presentes en Algazel, éste jamás deja de dar por supuesto todo lo que contiene el *Corán*, y espera que todos asintamos a los dichos del profeta y la revelación porque considera que ese es el estado natural del hombre, como ya hemos visto. El criterio de verdad de origen aviceniano, expuesto por Griffel de manera quizás demasiado racionalista, se convierte una herramienta del dogma, porque se espera del creyente que asienta como si fuera natural a aquello

que precisamente debería ser demostrado, todo ello al tiempo que limita el papel de la razón para impedir que el lector que la use como criterio de verdad.

Quien considere los maravillosos hechos que aparecen en el profeta, las maravillas de lo oculto que han sido comunicadas por su lengua en el Corán y en las Tradiciones, y lo que ha mencionado sobre el fin de los tiempos, cosas que han sucedido como ha mencionado, sabrá a ciencia cierta que ha llegado a la instancia que está más allá de la razón y se le abrirá el ojo al que se le descubren las cosas ocultas, que solo perciben los selectos, y las cosas que no percibe la razón.

Este es el camino para conseguir la ciencia cierta: dar crédito al Profeta. Compruébalo, pues, medita el Corán, examina las Tradiciones y lo conocerás con tus propios ojos. (Algazel, 2013: 93)

Algazel está conduciendo la mente del lector allí donde quiere llevarle. Quiere inducirle a pensar que el examen racional no sirve, y le fuerza a pensar *dentro de un marco* (dentro de unas concepciones) donde *ya* hay una serie de cosas tomadas por dadas y evidentes. Esta claro que ese *comprobar* no es un comprobar real. El texto mismo ya te dice cuál debería ser el resultado de tus comprobaciones.

§6 Las concepciones

1 el hombre carece de verdadera agencia sobre las cosas

Ya en su proceso de duda podemos encontrar huellas de una de las principales concepciones que dominan el pensamiento de Algazel: el hombre carece de verdadera agencia sobre las cosas, es Dios el que lo hace todo. Piénsese en contraste como San Agustín o Descartes llegan a la certeza (el pienso luego existo, o dudo luego existo, *si enim fallor, sum*) ellos mismos, ninguno dice haber sido iluminado en el momento en que llegan a la certeza, sino que ellos, racionalmente, mediante reflexión, llegan a una certeza. Algazel no parece seguir este camino, y es Dios quien tiene que hacerlo. Este pequeño ejemplo no es más que un caso concreto de una concepción mucho más amplia que podría enunciar como *Dios es agente de todo*, donde la proposición *Dios es agente de todos los actos humanos* no es sino un caso particular. Esta concepción ya estaba presente, como vimos en al-Aš‘arī, tanto en su doctrina de la causalidad (la relación causa-efecto es una ilusión, *el verdadero agente de todo es Dios*) como en su doctrina de la adquisición que Algazel comparte (*el hombre no puede hacer nada*, Dios lo hace y el hombre lo adquiere). Dios es quien realiza el acto de darle la certeza al autor con ese rayo de luz en el corazón. Esta concepción la volvemos a encontrar más adelante y casi todos sus aspectos, por ejemplo, cuando habla de la teología, deja claro que fue Satanás el que engendró en el mundo la herejía y que fue Dios quien impulsó el

nacimiento de la teología para defender la ortodoxia, dando a entender que los hombres, por sí mismos, no hubiesen podido escribir libros de teología. La presencia de Satanás como agente de los malos es un tanto paradójica, dado que en el *Corán* es el propio Dios quien causa la herejía, como queda claro en II:6-10 «a los que se niegan a creer, es igual que les adviertas, no creerán. Allah les ha sellado el corazón y el oído y en los ojos tienen un velo. Tendrán un inmenso castigo [...] En sus corazones hay una enfermedad que Allah les acrecienta» (véase arriba cap. XII, §3), pasaje que puede carearse con el aquel que citábamos de Algazel, donde el profeta advertía que son los padres de los niños los que hacen de ellos cristianos o judíos, en cuyo caso podríamos suponer que es Dios el que permite o quiere deliberadamente que los padres hagan eso dado que es Dios quien «acrecenta su enfermedad». La presencia de Satanás es por tanto extraña, pero no deja de ser una alusión a una fuerza sobrenatural sobre la que pesa la acción misma, restándole al hombre la agencia de su herejía o de su redactar libros heréticos. Podemos ver también esta misma concepción en su crítica a los naturalistas. Aquello que condena a los naturalistas es que no piensen que la inteligencia humana y la naturaleza tengan participación divina, esto es, que el hombre sea agente de sus actos, dado que estarían efectuados por ellos mismos, dado que Dios no interviene según este modelo en los actos humano. Más de lo mismo podemos inferir de sus comentarios, tangentes en este caso, acerca de la medicina y la astronomía: es imposible que los hombres por sí mismos llegasen a conocer todos los remedios médicos, *han debido de ser* los profetas quienes lo revelasen. Se manifiesta una concepción concreta de las cosas con esos *han debido de*. Algazel no estaba allí cuando los profetas presuntamente revelaron las medicinas, pero su manera de explicarse la presencia de los medicamentos revela esa premisa invisible a saber, que no pudieran ser los hombres, porque son impotentes, todo es obra de Dios.

Otros pasajes han sugerido nuevos matices: Dios ha creado al hombre para su adoración, luego no estar adorando a Dios con sentida devoción todo el tiempo es una suerte de apostasía: se está abandonando el motivo por la que fue uno creado.

2 la verdad es una

En segundo lugar podemos intuir al inicio de su proceso de ponderación algo muy interesante: todos los grupos están buscando la verdad, y los filósofos (saco en el que mete también a los científicos, naturalmente) están buscando lo mismo que los sufíes y los esotéricos. Merece la pena que el lector pondere detenidamente este hecho: la filosofía parece ser para Algazel nada más que otro camino para llegar a salvación, que como decíamos, es el objetivo de toda su filosofía y de *la filosofía*. La verdad no es más que el pasaporte para llegar a la salvación. Algazel no parece siquiera poder concebir la verdad de otra manera, de lo contrario habría notado que obviamente el objetivo

de Aristóteles al estudiar el movimiento de los animales no era la salvación, sino entender el movimiento de los animales. El modo de concebir la verdad le impide ver con claridad el objetivo de la filosofía natural o la ciencia en general, ni tampoco le ayuda a ello el hecho de que todo lo que pueda entender como objetivo en la existencia humana sea la salvación, y si el camino no lleva a la salvación ni siquiera está interesado. Podríamos enunciar la segunda proposición del siguiente modo: *la verdad (pues sólo hay una) es el medio a través del cual la salvación es lograda*. Cuando dice Algazel «pues dios a revelado a sus siervos [...] un credo que es la verdad» (Algazel, 2013: 38) nos está haciendo explícito lo que decíamos: la verdad, toda ella, es la suma de las proposiciones de fe que conforman el credo transmitido por la sunna.

3 la ciencia está acabada

Otra concepción presente en su obra pero más difícil de detectar es lo que podemos llamar *idea de la ciencia acabada*, concepción intrínsecamente ligada a la noción de verdad. Como ya dijéramos, la verdad es algo que ya se tiene, no es más que un conjunto de proposiciones que constituyen el pasaporte oficial del creyente. La más importante de dichas proposiciones es, naturalmente que Dios es uno, y que no hay más Dios que él. Si la verdad es algo tenido y sentido, gustado por los místicos, no podemos dar a los conceptos *filosofía* y *ciencia* ni las denotaciones ni las connotaciones que tienen en la sociedad moderna. Filosofía y ciencia, indistintas en aquella época, son igualadas por Algazel al chiísmo y al sufismo, como si fuesen caminos que llevan al mismo lugar, como ya hemos indicado. Ésto, sumado al modo de hablar de Algazel, nos hace pensar que, al contrario que nosotros, que desde tiempos de Bacon concebimos la ciencia como un progreso constante que lleva a un futuro totalmente incierto con respecto a los modelos que vendrán a representar la naturaleza de las cosas, la astronomía o la física eran concebidas como actividades acabadas, esto es, que ya habían concluido, se hallaban terminadas, todo estaba ya dicho. Todo lo cual no carece de sentido si vemos cómo las ciencias griegas se introdujeron en el mundo islámico: los diferentes saberes se entendieron por lo general como un camino concluso, acabado y ya perfeccionado por los griegos, como un legado que debía de aceptarse o rechazarse, o al menos, esto es lo que se deduce del modo en que Algazel habla de las ciencias en los textos que hemos tratado aquí.

4 la verdad está vinculada al corazón

Que la verdad está vinculada al corazón o los elementos irracionales del hombre es algo directamente presente en los textos, hasta el punto de hacerse referencia en el título de uno de los trabajos mencionados. Y es digna de señalar una cosa: que la verdad, al ser algo sentido y vivido

irracionalmente, no se puede refutar así concebida, porque nadie puede refutar una experiencia personal. Esto se traduce en que *aquella autoridad en posesión de la verdad no puede ser contestada*. Lo que a su vez enlaza con otra de las concepciones que muestra Algazel, que el hombre, en su impotencia, no puede alcanzar la verdad, sino que ha de ser conducido a ella por un vínculo sagrado y legítimo, la profecía, que redime al hombre su singular impotencia. La autoridad, en definitiva, no puede ser contestada, porque ningún hombre tiene la legitimidad de poder contestar.

§7 Conclusiones

Como ya anunciásemos en la primera parte, una concepción es un elemento que, adoptando muchas formas, viene a manifestarse muy claramente en aquellas cosas que le resultan al autor obvias, claras y diáfanas, verdades por sí solas. En Algazel hemos podido ver cuáles sean dichas concepciones, que forman un complejo tejido que podríamos llamar su *imagen del mundo*. Dios ha creado a los seres humanos para ser él mismo por ellos adorado, totalmente impotentes, incapaces de nada salvo por su auxilio o intervención. El ser humano tiene sólo un órgano para encontrar e interpretar dicho auxilio: su corazón, aquel órgano místico mediante el cual puede ser redimido de su ignorancia. Ninguna de estas proposiciones, recordemos, está demostrada, sino que se da por evidente en sí misma, es más, constituyen las premisas de algún argumento, por ejemplo:

El hombre es impotente (él solo nada puede)

El hombre cuenta con conocimiento

Ergo: el hombre no puede haber sido causa del conocimiento que tiene

Esta era la estructura lógica del argumento sobre la profecía, donde la premisa *el hombre es impotente* no está demostrada, sino que se da por sentado que él sólo no podría por sus propios esfuerzos llegar a cualquier conocimiento. La primera premisa está forzando a concebir el hecho que describe la segunda premisa de una determinada manera, todo lo cual deriva en la conclusión, que es la base de la justificación, en este caso, de la existencia de los profetas a lo largo de la historia.

Podemos hablar también de la misteriosa premisa que hace que Algazel meta en el mismo saco a los científicos/ filósofos y a los chiítas y sufíes como si perteneciesen a la misma categoría de cosas. Una etiqueta constituye una manifestación de un criterio. En este caso, como solo hay *una* verdad (ese pasaporte a la salvación) cualquier persona que esté emprendiendo una búsqueda de la verdad está buscando *esa* verdad, porque no hay otra. Si la verdad es que Dios sea uno y que

todo lo que nos rodea haya sido creado y esté siendo mantenido por él, entonces toda forma de conocimiento cualquiera que sea debe querer llegar a esa verdad, luego la ciencia y la filosofía han de estar buscando demostrar esa misma verdad (¿acaso hay otra?).

Algazel no destruye o condena la ciencia y la filosofía, por así decir, conscientemente: Algazel es víctima de una serie de ideas que estaban ya presentes antes que él, y es mediante estas ideas (estas concepciones) que Algazel está juzgando la ciencia como perniciosa. El problema será más bien, ¿vienen estas concepciones únicamente de al-Aš'arī? ¿Vienen quizás de los autores sufíes, tan influyentes en su pensamiento?

§8 llenar la vida de Dios

No es antinatural a las religiones el hecho de querer llenar la vida de lo sagrado, por el contrario es una tendencia que, como manifestase Mircea Eliade, es inherente al fenómeno mismo de la religión: el ser humano desea llenar todo de esa experiencia de lo sagrado, de esa saturación rebosante de ser (Eliade, 2012: 16), véase arriba cap. XII, §2.

Pero recordando que fábula de Esopo que citásemos antes, no podemos caer en las exposiciones simplistas de los sucesos. Corbin y Eliade exponen la vida y obras de Algazel sin objetividad alguna, ignorando las realidades políticas y sociales del momento, ignorando lo conveniente políticamente hablando que resultaba su filosofía. «Algazel comprendió que la enseñanza de los sufíes no debía permanecer secreta, limitada a una minoría espiritual, sino que debía resultar accesible a todos los creyentes» (HCIR §278), o quizás tanto él como Nizām al-Mulk comprendieron el potencial ideológico de completar la teología, que era mucho menos accesible al pueblo y tenía menos consecuencias a nivel vulgar, con el sufismo, que contaba con un discurso simple, fácil de emprender, sus figuras eran muy populares y su literatura influyente. Era obvio que tarde o temprano esa asociación caería por su propio peso, porque el interés máximo de las autoridades políticas es mantener a los súbditos, especialmente al pueblo llano, sujetos de la forma más firme y a la vez, imperceptible. El poder es efectivamente enemigo de la claridad, y las sombras, los misterios y las nubes del no-saber son el refugio ideal para los déspotas.

El efecto del pensamiento de Algazel fue el deseado: «los sufíes fueron los mejores misioneros del islam. Gibb estima que el eclipse del chiísmo fue consecuencia de la popularidad y del espíritu misionero de los sufíes. Semejante éxito explica su prestigio y la protección que recibieron de las autoridades» (HCIR §283). Estas palabras de Eliade, que queriendo hallar «la unidad profunda e indivisible de la historia del espíritu humano» (Eliade, 2012: 21) o esa «conciencia de un mundo real y significativo» (Eliade, 2012: 17) se dejó atrás el hecho de que las religiones como instituciones humanas que acontecen en esta tierra y no en una *hierohistoria*, han

de completarse con las lecturas de Barthold, que sí sabe que todas las cosas de este mundo suceden *en este mundo*. Efectivamente, la edad de oro del sufismo y su integración en la ortodoxia coincide con el desastre de la llegada de los turcos, que divide a la población en dos clases sociales únicamente, gobernantes y gobernados, y éstos están para pagar impuestos en absoluto silencio (Barthold, 1968: 291) y para nada más, razón por la que a lo largo del mundo islámico afectado por la entrada de los turcos como clase dominante, los gobernantes se comportaran como Maḥmūd de Gazna (Barthold, 1968: 289) rodeándose de sufíes, místicos, doctores de la ley y poetas: todos ellos eran contemplados por la clase dominadora como herramientas de sometimiento. El patrocinio de los sufíes o su integración en la ortodoxia por una figura como Algazel en tiempos de las dinastías turcas no se puede interpretar como un hecho acontecido en esa hierohistoria de la unidad del fenómeno humano o de la conciencia significativa de lo sagrado frente a lo profano. Los turcos tenían que conseguir que los súbditos pagasen sus impuestos y no ofrecieran la más mínima resistencia.

Como señala Barthold, con la llegada de los turcos, el islam entra en una fase papal: el califa se convierte en una figura equivalente al papado, que se ocupa de las almas de los fieles, mientras que el verdadero poder político y económico es ejercido por los sultanes turcos (Barthold, 1968: 347).

Las consecuencias de la entrada de los turcos en el juego provoca además nuevas consecuencias (Barthold, 1968: xxx-xxxi):

- 1º los turcos, en especial los gaznavíes, llevaron al extremo la realidad de su concepción de Estado: una clase militar dominante ligado a un clero que apoyaba a dicha clase frente a una población protegida por dicha clase militar, que pagaba impuestos y callaba.
- 2º con el sistema de distribución de las tierras y del pago del ejército introducidos por los turcos, los propietarios desaparecieron como clase diferente del pueblo llano, arruinados.

En este mundo lleno de miseria, podemos comprender el éxito de la figura del maestro sufí, patrocinado por las autoridades y a la vez al lado del pueblo, literalmente y en su sentido etimológico, *idiotizándolo*, esto es, *despolitizándolo*. La mayor contribución del sufismo a la historia del sufrimiento anónimo y silencioso de millones de personas ha sido convencerlas de que el mundo de acá no es importante, sino el de allá, la otra vida, la salvación, y que para ello debía pasar todo su día pensando en Dios, hablando de Dios, en definitiva, llenando sus vidas no de

razonamientos y discusiones acerca de la naturaleza de las cosas, sino de lo sagrado, de ese torrente de ser, de esa fuerza omnipotente que es Dios. Recordemos la fábula de Esopo.

§9 objeciones y respuestas

En un artículo de divulgación en la muy reputada página qantara.de, el periodista H. Hassan (2013) daba una breve reseña de lo que a su juicio era una injusticia histórica, que, como tantas veces hemos visto en este trabajo, se señale a Algazel como culpable de la decadencia del pensamiento en el mundo islámico. Hassan señala como culpable a Nizām al-Mulk, defendiendo que Algazel estaba animando al pensamiento crítico con su obra, y que fue el sistema de la nizāmīya la que realmente destruyó el razonamiento crítico. Su obra, de hecho, mostraría nada más que aprecio, respeto y admiración por la filosofía, a la que se consagró hasta su muerte y que expuso de manera objetiva en su primer tratado *Las Intenciones de los Filósofos*. Esta opinión no es mantenida sólo por Hassan, es una opinión que, si bien no es tan extendida como la tradicional, es sostenida por parte del mundo académico. El argumento vendría a ser el siguiente: primero que Algazel no critica la ciencia, sino la metafísica, y de ella únicamente aquellas preposiciones que chocan con la revelación; en segundo lugar que el *Tahāfut* sería una obra escrita con el propósito de animar a la reflexión crítica; tercero que fueron los pueblos bárbaros (turcos, mongoles... ¿persas?) los que destruyeron la ciencia frente a los árabes (los abbasíes) que habrían luchado por preservarla en contraposición a aquellos.

A esta argumentación, que tiene sus puntos a favor, podemos responder las cosas siguientes: en primer lugar que Algazel, en sí mismo, no tenía fuerza suficiente para destruir la filosofía ni la ciencia. Ya hemos hablado de que si bien es cierto que el librepensamiento se acaba (así como la especulación filosófica cercana a posiciones racionalistas o empiristas) no se acaba la ciencia de intereses inmediatos, como la astronomía y la física. De hecho la física y la astronomía encuentran muchos de sus más brillantes exponentes en tiempos o después de Algazel: mencionábamos al principio del trabajo a al-Qūhī, que critica los modelos aristotélicos físicos mediante experiencias y modelos geométricos en lugar de argumentaciones silogísticas (Rashed, 1999).

En segundo lugar podemos añadir: con el tono que tiene la obra que hemos expuesto con detalle, ¿alguien puede pensar que la intención de Algazel es abrir un debate filosófico? Más bien parece, leyéndolo, que su intención es cerrar un debate, que es de hecho lo que sucedió.

En tercer lugar no está atacando únicamente a la metafísica: está condenando activamente a materialistas y naturalistas, está propagando la idea, por otro lado totalmente falsa, de que la ética se la robaron los filósofos a los sufíes, y además está recomendando prohibir los libros de ética. Todo esto no hace sino reforzar la idea de que Algazel quería acabar con cualquier cosa que

supusiera una racionalización de los principios islámicos, porque debió entender que cuando una postura se expresa en términos racionales se puede universalizar, se puede discutir, puede *cambiar*. Ese es el miedo.

§10 la polémica entre Haleví y Maimonides

El pensamiento de Algazel tiene su espejo judío en la obra de Judá Haleví, pensador y poeta místico judío, lo que demuestra, una vez más, que las concepciones que examinamos no son propias de una religión, sino de una imagen del mundo compartida por toda una koiné que se extendía desde el valle del Tigris y el Eufrates hasta la desembocadura del Tajo. Haleví acusa a los filósofos de antropomorfizar a Dios mediante su propio intelecto (Gottlieb, 2009: 127), y del mismo modo que Algazel, ataca tanto a los sentidos como al razonamiento, que no podrían actuar sin la intervención directa de Dios (Gottlieb, 2009: 130), argumento que semeja aquel de Algazel en el *Salvador del error* que veíamos arriba (§3).

La respuesta racionalista de Maimónides es, a su vez, el espejo judío del pensamiento de Averroes, y uso *espejo* porque no tiene por qué haber una conexión directa de lectura o transmisión entre uno y otro (ni entre Averroes ni Maimónides ni entre Algazel y Haleví). La respuesta de Maimónides será decir que la *Torá* habla a diferentes niveles según al público al que se refiera (Gottlieb, 2009: 140), algo que es, más o menos, lo que dirá Averroes del *Corán* (abajo cap. XVI, §2). El paralelismo con Averroes termina en la experiencia mística, que Maimónides considera imposible mediante la filosofía (Gottlieb, 2009: 148), mientras que Averroes aspira a ella mediante la razón (abajo cap. XVI).

Lo importante para lo que pretendemos demostrar es, en cualquier caso, que el tema de nuestro estudio trasciende el islam o su teología: estamos hablando de una *imagen del mundo común* que genera en los pensadores que se ven afectados por ella las mismas preguntas. Los problemas de la filosofía islámica *son* los problemas de la filosofía judía (y los de la filosofía cristiana) porque existe una unidad epistemológica, un marco común de concepciones que permiten esa mutua inteligibilidad entre unos y otros, independientemente de su religión, que no se daría con personas que no viviesen bajo la misma constelación de concepciones. Las preguntas se repiten porque las concepciones que las posibilitan viven en unos y otros.

CAPÍTULO XV

ibn Taymīya

§1 generalidades sobre el mundo islámico hacia el 1300

Como viésemos en los capítulos anteriores, los autores que derivan hacia versiones más literales del islam y que, por tanto, rechazan en diferente grado los elementos que pudieran considerarse subversivos constituyen en gran medida una respuesta por parte de la clase clerical a diferentes situaciones. Por ejemplo, la reacción popular contra la mu‘tazila durante la veintena de años de rígida inquisición aleccionó adecuadamente a las autoridades, que suspendieron dicha inquisición para acercarse, mediante la figura de al-Aš‘arī, a posturas más cercanas a las posiciones populares que además permitían en cierta medida una justificación de la mano dura contra elementos teológico-políticamente discrepantes. Una vez abandonada toda pretensión legislativa, la filosofía (en cuanto sabiduría helénica, conteniendo también la ciencia) queda únicamente para o servir o estorbar al poder: el pensamiento de Algazel, que rechaza la especulación racional e integra el sufismo dentro de la ortodoxia, está al servicio de un proyecto mayor de Estado que pretende configurar una versión definitiva del sunnismo que incapacite la mera idea de una alternativa a la configuración del Estado planteada según la lógica selchuquí de un sultán ejerciendo el poder y un califa papal como figura legitimadora de la dinastía turca.

Las amenazas para la ortodoxia sunní eran varias: desde los levantamientos campesinos hasta la secesión *de facto* de provincias enteras del califato pasando por la proliferación de ideologías subversivas y el vaiven de dinastías, cuyos turbulentos barridos requerían de mantenimiento ideológico. En el caso de ibn Taymīya tenemos un caso semejante a los anteriores, pero con matices, en primer lugar dada la gravedad de la situación del mundo islámico en términos políticos, y en segundo lugar porque mientras que los dos autores anteriores tuvieron incluso en vida una amplia repercusión, hasta el punto de que ambos son autores consagrados a todos los niveles, el autor que presentamos en este capítulo no fue rescatado hasta siglos después de su muerte, y careció del impacto ejercido por Algazel, por ejemplo. Esto nos obliga a dedicar una sección especial a las razones por las que dedicar tiempo a entender el pensamiento de ibn Taymīya, pese a su escasa contribución al cataclismo lo queremos estudiar.

El pensador, aunque no tuviese gran impacto entre sus contemporáneos, era la voz de una forma de ver el mundo y de una época, algo que podemos notar su biografía: era una figura muy popular en su momento, estaba, por decirlo así, dando forma a ciertas facetas del islam que estaban presentes, y es precisamente en este aspecto en el que tenemos que destacarle: no nos interesa tanto su figura como objeto en sí mismo de estudio sino las ideas que lo hicieron popular y lo hacen,

siglos después, popular hoy día como veremos en seguida. Y aunque dicha popularidad no estuviera acompañada del éxito intelectual y político de los autores antes estudiados, conviene como decimos darle un espacio como representante de una mentalidad y una era.

Para que nos hagamos una idea de la gravedad del momento histórico que está viviendo ibn Taymīya tenemos que hacer un breve recorrido a los sucesos que castigaron Oriente Medio y el Islam desde los tiempos de Algazel hasta el año 1328, año de su muerte.

- 1º, las cruzadas (la primera en 1095), que conllevaron el establecimiento de una serie de reinos a lo largo de la costa oriental del Mediterráneo y a la pérdida de Jerusalén por parte de los musulmanes.
- 2º, el avance totalmente imparable de la reconquista en la península ibérica, que significaba tras la batalla de Las Navas de Tolosa (1212), y después tras la capitulación de Córdoba (1236) y Sevilla (1248), que Al Ándalus estaba condenado a la extinción.
- 3º, la entrada de los mongoles en Oriente Medio (1244), cuya gravedad apenas podemos reflejar, pues efectivamente el califato como la institución que era desapareció y la ciudad de Bagdad (1258), la capital durante siglos de la política y a cultura de toda una civilización, fue dejada tras el asedio en un estado deplorable.
- 4º, la conversión de los Iljaanes (la dinastía mongola que ocupó Oriente Medio, Persia y parte del Asia Central meridional) al chiísmo (1309-1310), que significaba de nuevo el peligro de una propaganda subversiva por parte de otra dinastía.

Los musulmanes, especialmente con la destrucción de Bagdad, vivieron aquellos momentos en una tensión y agonía que se reflejaría inevitable en toda la época: el islam estaba bajo asedio, al borde de la extinción si se quiere, pues estaba siendo atacado triplemente desde Al Ándalus, Oriente Medio y Asia Central. La reacción de los intelectuales fue muy variada, y el posicionamiento intelectual ibn Taymīya no fue sino otra reacción más: ante estos tiempos horribles, ante estos sufrimientos que padecemos, *nuestro único refugio es la piedad tal y como fue entendida por las primeras generaciones del islam (salaf > salafismo)*. Las disputas teológicas bizantinas, las discusiones filosóficas, los misticismo... si nada de esto estaba presente en la vida de aquellos píos varones, tenemos que deshacernos de aquellas cosas como nos deshaceríamos de un lastre inútil. La única salida para la crisis es volver a esa era dorada.

Esta idea, realmente, es ya fundamentalismo en un sentido moderno: ante las dificultades del presente, la solución es volver a los fundamentos de la religión, a aquel momento dorado de gloria ya pasada y contemplada como un horizonte siempre vivo, por anticuado que sea. En estas cosas

podemos apreciar una reacción similar a la de Algazel, y dicha observación será ciertamente legítima siempre que sea matizada: efectivamente ambos encuentran en la salvación y la pureza de la fe el único objeto que merezca la pena ser perseguido. Pero en Algazel el objetivo es puramente propagandístico: era imperativo integrar un sufismo que sería más útil como herramienta a la ortodoxia dentro de ella que dejarla fuera como una fuente de posible amenaza, y al mismo tiempo, era imprescindible eliminar toda posibilidad de alternativas al Estado y a la teología oficiales, por lo que era necesario eliminar la especulación filosófica. Si ibn Taymīya es más radical, es a causa de la gravedad de los tiempos que corren. Algazel no es suficiente, hay que volver a la piedad antigua, pura, de los *salaf*, de los primeros musulmanes, y todo cuanto por ellos no estuviera sancionado ha de ser puesto en suspenso o abandonado en caso de contradecir las enseñanzas recibidas por aquellos.

Precisamente este radicalismo le granjeó enemigos dentro y fuera de sus fronteras, y debido a varias de sus polémicas fatuas pasó en prisión un largo trecho de su vida y fue condenado a muerte en el Egipto de los mamelucos.

§2 la amenaza cristiana: Al -Ándalus y las Cruzadas

Los turcos cambiaron por completo las reglas del juego en Oriente Medio, y en un sorprendente paralelismo con las postrimerías del Imperio romano, terminaron por reemplazar políticamente a las poblaciones nativas a las que se terminaron asimilando, igual que los pueblos germánicos invasores. Los turcos entraron primero como esclavos famosos por su eficiencia en combate en el siglo IX con el califa, al-Mu‘taṣim (Veiga, 2006: 28). Su eficiencia llevó a su ascenso inmediato y proliferaron los gobernantes turcos, que acabaron participando de las tendencias centrífugas del califato, como en el caso de Ṭūlūn y la dinastía local que fundó, que tenía bajo su control Egipto y Siria con la condescendencia resignada de un califato progresivamente desautorizado por sus diferentes provincias (Golden, 1992: 192). Las analogías con aquella guardia pretoriana que determinaba el destino del Imperio poniendo y quitando emperadores a placer, que duraban a veces meses si no días, se deja hacer porque el califato estaba entrando en una fase análoga: Bagdad, como la antigua Roma, no se enteraba de que la periferia del imperio estaba ya lejos del alcance de su envejecido poder. Con los selchuqíes, la gran dinastía turca que por fin será, aunque por breve tiempo, un poder que suplantará por entero la autoridad política del califa, pilló por sorpresa a los Bizantinos, que no los esperaban. Desde 1029, momento en que los turcos atacaron por primera vez la Armenia bizantina, los turcos fueron penetrando sucesivamente en Asia Menor, pero siempre saqueando y volviendo a sus bases fuera de la península, pero en 1071, con la batalla de Manzikert, los turcos dejaron de tener que volver y se quedaron, (Cahen, 1968: 72). Los

Bizantinos estaban además simultáneamente asediados tanto por el norte por los pechenegos, otro pueblo hermano del turco, nómada como él, y que estaba asentado en las llanuras de la península de los Balcanes; como por el oeste por los normandos, que aventurados al Mediterráneo conquistaban el sur de Italia, en aquel momento ocupada por lo que restaba de Bizancio (Reglá, 1985: 19).

La penetración de los turcos y la progresiva desestabilización de Oriente debido a las oleadas de conquistadores a la fragmentación del califato produjo además inseguridad en las peregrinaciones a Tierra Santa, que no fueron nunca ni prohibidas ni condenadas por los musulmanes, como tampoco fueron castigadas nunca las comunidades cristianas de Oriente Medio, pero los caminos y las rutas se habían hecho más inseguros y los peregrinos ya desde mediados del siglo IX, antes del llamamiento a las cruzadas en 1095, viajan en grandes grupos armados en caso de necesitar defenderse de atacantes (Reglá, 1985: 31).

Los turcos no fueron los causantes de la cruzadas: éstas se hubieran producido con o sin ellos porque había mucho más detrás de aquel movimiento que preconizaba el colonialismo, pero los turcos dieron la ocasión perfecta para realizar aquel esfuerzo. Y entre 1097 y 1099 los cruzados atravesaron Anatolia y lograron por fin fundar el reino de Jerusalén y las demás posesiones cristianas (Reglá, 1985: 33-34). Naturalmente la debilidad de estas posesiones provocó que se convocasen a lo largo de la Edad Media numerosas cruzadas, la segunda de las cuales (1146-1187) se saldaría favorablemente para Saladino, que unificó Siria y Egipto bajo su mando y además incorporó Jerusalén (Reglá, 1985: 36-37), cosa que provocaría la tercera cruzada (1188-1192), con victoria final para Saladino también (Reglá, 1985: 38-39). Las últimas cruzadas tendrían lugar a finales del siglo XIII, en tiempos de ibn Taymīya.

Mientras los cruzados perdían sus vidas en una conquista insignificante y efímera, los reinos cristianos de la Península Ibérica iban comiéndole el terreno a los musulmanes. Tras Sancho III el Mayor, Castilla, Aragón y Portugal comenzarían un proceso imparable de conquistas que vería sus frutos con la batalla de las Navas de Tolosa (1212), que abriría a los reinos cristianos el acceso al valle del Guadalquivir y culminaría con la conquista de toda Andalucía entre 1230 y 1262, a excepción del inexpugnable reino de Granada, (Mitre, 1979: 166-167).

§3 los mongoles caen sobre el islam

eines Mannes größte Freude ist, seine Feinde zu besiegen, sie vor sich herzutreiben, ihnen ihren Besitz zu rauben, ihren Lieben in Tränen zu sehen, ihre Pferde zu reiten und auf den weißen Bäuchen ihrer Weiber und Töchter zu schlafen (Heissig, 1964: 7-8)

«La mayor alegría de un hombre es conquistar a sus enemigos, traerlos ante sí, robar sus propiedades, ver

a sus seres queridos en lágrimas, montar sus caballos y dormir en el regazo de sus mujeres e hijas»
traducción del autor

Estas palabras atribuidas a Chenguis Jaan, nada felices, no definen el espíritu del preclaro conquistador, quien posiblemente sintiese que la vida era algo más que esas cosas, pero sí define muy bien el espanto, el horror y el miedo de las poblaciones locales que sufrieron la invasión mongola. Y es que acostumbramos a decir que la historia la escriben los vencedores sin tener en cuenta que con los mongoles sucedió todo lo contrario. Para los conquistados, sólo un hombre que pensase de esta manera (nos referimos a la cita anterior) podría explicar el desastre que perturbó Asia. Las invasiones germánicas y la subsecuente caída del Imperio romano palidecen ante la gravedad que caracterizó a la entrada de los turcos y los mongoles en Oriente Medio.

Unificados por Temuyin tras años de conflictos internos, las tribus de las estepas que aceptaban en gobierno del futuro conquistador celebran en 1206 la asamblea que confería a Temuyin el título de Chenguis Jaan (Weiers, 2004: 57), momento a partir del cual se dedicó a organizar la maquinaria administrativa y militar que consideró a su juicio necesaria para emprender la conquista del mundo, empezando por sus vecinos más inmediatos: los pueblos sedentarios al norte de China (Hambly, 2010: 94).

La carrera por dominar el mundo conocido llevó a sus descendientes, que se sumaron al proyecto de su padre, a destruir las principales potencias musulmanas: Joresmia cayó primero ya en vida de Temuyin, fue la última campaña de su vida, de 1219 a 1225, y durante la misma grandes centros de comercio y saber fueron destruidos (Merv, Balj, Samarcanda, Nišāpur...) (Hambly, 2010: 96-98). La verdadera penetración en Oriente Medio y la desaparición del califato no se llevaron a término hasta que Hülegü dejó Mongolia en 1253 y tras una larga campaña por Persia e Irak saqueó la capital del califato en 1258 (Morgan, 1990: 178-179), causando una gran conmoción. En 1260 penetra en Siria y ese mismo año, a causa de disputas en el corazón del imperio mongol, a saber, la muerte del emperador Möngke, se retira de Oriente Medio salvando de la destrucción a los Mamelucos (Hambly, 2010: 183-184).

Los mongoles que se quedaron en Oriente Medio fundaron después su propia dinastía independiente conocida como el Iljanato, que terminó convirtiéndose en no más que otra de las decenas de dinastías que gobernaron la zona, no diferente en espíritu de los seleucidas, aqueménidas, abbasíes o asirios. Se convirtieron al islam (Khezri, 2011: 73) y patrocinaron, como no podía ser de otra manera, las artes y las ciencias, de hecho fue el propio Hülegü el que patrocinó el observatorio en Maraga, del que hiciéramos mención antes (arriba cap. II, §1), donde trabajó Našīr al-Dīn al-Ṭūsī (Morgan, 1990: 180-191). Pero al margen de los afortunados como él, la

población sufrió un enorme revés: las estimaciones de las masacres mongolas en ciudades como Herat o Bagdad son escalofriantes, y en compasión mucho peores que los efectos que el mismo Hitler causó en Europa. D. Morgan dedica a esta comparación unas palabras muy interesantes que vienen muy al caso: mientras que en Europa durante la segunda guerra mundial las principales pérdidas se concentraron en focos urbanos e industriales, los mongoles tuvieron un efecto devastador en la agricultura persa (Morgan, 1990: 103). Efectivamente, careciendo el Jorasán y la Joresmia de ríos caudalosos, el campo persa depende de sistemas de regadío artificiales que exigían gran cuidado. Una masacre o un movimiento de población masivo del campo a las ciudades o a otras regiones podría ser, como señala Morgan, catastrófico.

En este contexto, en el que el sufismo ya es un hecho consumado, podemos ver otro de los alicientes que tenía la población para dejar de lado el mundo real y refugiarse en las formas de devoción más irracionales, en mundos donde la devastación, el hambre y la miseria no pudieran hacerles daño. Posiblemente ninguna parte del mundo ha sufrido los innumerables horrores que ha visto Oriente Medio a lo largo de su historia. Hechos que en sí mismos sobrarían para explicar el carácter de un pueblo eternamente volcado a la sumisión más absoluta a aquellas fuerzas por encima de sí mismo y que no puede explicar.

§4 contexto y líneas generales del pensamiento ibn Taymīya

Las potencias que quedaron en pie tras la entrada en juego del mongol fueron los selchuquíes en Anatolia, de cuyo caótico Estado surgirían los otomanos, los iljaníes y los ayubíes (que luego serían reemplazados por los mamelucos). Ibn Taymīya desarrollará su vida intelectual principalmente en Siria, entonces bajo el gobierno de los mamelucos, y será testigo de las campañas iljaníes contra éstos por Siria y Palestina.

Como ya viéramos, la lucha intelectual y política contra los fatimíes había provocado la formación de todo un sistema educativo con el objeto de afianzar el sunnismo de manos de Nizām al-Mulk. Cuando se funda el gobierno ayubí, esta actividad de adoctrinamiento continúa bajo la nueva dinastía, que estaba presionada por la guerra contra los francos a cuenta de las cruzadas (Cahen, 2002: 287-288). Con los cruzados en un lado y los mongoles por otro, y a la sombra de la conquista de Bagdad y la pérdida de Sevilla y Córdoba, esta empresa de revigorización del sunnismo tuvo que ser extremadamente seria y no hizo sino alcanzar sus extremos más radicales en un personaje concreto: ibn Taymīya, cuyo pensamiento, mucho menos temperado que el de sus colegas de profesión, era la respuesta de un mundo agonizante asediado política y culturalmente. Efectivamente, en el mundo académico no logró tener mucho éxito, algo que se deja ver por su escaso número de discípulos, las numerosas críticas que recibía y el escaso impacto que su obra

tuvo en la academia (El-Rouayheb, 2011: 269-270, Ahmed, 1998: 119) En cambio gozó de una gran popularidad: las masas le adoraban (Bori, 2011: 41).

Su visión es, a todos los efectos, la fundación de un movimiento que ya puede llamarse salafista en definición y programa. Esto es, la fuente de todas las desgracias es el haberse apartado de las costumbres y la mentalidad de las primeras generaciones del islam, cosa que, paradójicamente resultaba muy novedosa en la época –tanto así que nadie continuó esta línea hasta que ‘Abd-ul-Wahhāb, en el siglo XVIII, decidiera rescatarlo (Fakhry, 1983: 318). En su crítica a la lógica clásica heredada de Grecia mostró también una modernidad sin consecuencia, dado que la lógica tradicional continuó siendo una parte fundamental de los estudios de la época, pero que sin duda estaba muy por encima de su tiempo.

En líneas generales todos los aspectos de su pensamiento están expresados en esa vuelta a los *salaf*: en lógica su posición será eliminarla y restaurar el tradicional método del argumento por analogía en lugar del silogismo, así como abandonar el concepto de *quidditas* aristotélico. En el marco de la política y la jurisprudencia aclarará que el *Corán* está en completo acuerdo con la razón –esto es, que si uno usa la razón adecuadamente llega al *Corán*, siendo éste el canon del recto uso de razón; aunque en la interpretación de ciertas cosas desconcertase su violación de lecturas tradicionales (esto se hizo evidente en ciertos asuntos como el divorcio o la aparcería). En la teología se enfrentó al *kalām* tradicional para afirmar un voluntarismo absoluto; su visión de Dios, lejos de ser la de un primer motor, era la de un ser profundamente personal que intervenía constantemente en la historia y en la vida. En la ética propuso el Corán como guía de la razón, presentando la revelación como un texto racional donde la ley no hace sino guiar allí donde el discernimiento limitado del hombre no puede llegar, estableciendo con ello un punto medio entre los seguidores de al-Aš‘arī y la mu‘tazila.

De estas palabras podemos extraer, entre otras consecuencias, que la razón humana queda integrada en un marco mayor que la vuelve impotente frente a la revelación, aunque la acepte y la integre. En esto no hace sino continuar una mentalidad que ya habíamos visto en Algazel y al-Aš‘arī, y que está implícita en el pensamiento sufí, a saber, que como la razón no puede, debes confiar y entregarte a Dios y a su revelación como guías, idea que si bien en cada autor tendrá un desarrollo particular, sigue unas pautas ya marcadas desde antaño.

§5 la crítica a la lógica

Quizás es uno de los puntos mas interesantes por ser, también, donde encuentra uno mejor definidas las limitaciones del pensamiento islámico. Efectivamente, de haber sido desarrollada su lógica durante generaciones posteriores en una dirección concreta que el mundo islámico no

desarrolló, podríamos estar hablando de una revolución intelectual. Como nadie continuase estas tendencias, quedaron sepultadas entre los manuscritos sin que nadie les hiciera caso.

Ibn Taymīya critica dos puntos fundamentales de la lógica tradicional clásica tal y como es desarrollada por la *falsafa*: las definiciones y la validez del silogismo. Ambas críticas son totalmente modernas si las comparamos con el desarrollo de la misma en Europa, que consideró que lógica era ya una ciencia cerrada y perfecta hasta bien entrado el romanticismo.

La crítica a las definiciones no es más que una crítica a la idea de que *conocer la esencia de algo y articular dicho conocimiento en una definición hace conocer efectivamente ese algo*. Para ibn Taymīya el conocimiento (los conceptos) se puede adquirir perfectamente sin la lógica (sin acudir al primer paso de esa lógica, la definición de su *quidditas*): así lo hacen los artesanos, los gramáticos y los médicos (*Jahd al-Qarīha* §8, sigo la numeración en epígrafes de la edición de Hallaq, que veo más cómoda que citar la página dado que el párrafo suele ser más breve que la página y sigue una unidad argumental concreta), incluso dentro del conjunto de conceptos que están bien definidos hay elementos no universalmente aceptados, de modo que hay disputas abiertas acerca de la definición de muchas cosas, sin que éstas nos afecten a la hora de comprenderlas (*ibid.* §9). Hay variaciones infinitas además en cómo varían los conceptos fundamentales y qué entendemos por universales de cultura a cultura (§16, §19). En definitiva nuestro acercamiento a la realidad no está mediado por la lógica, más bien nuestra interacción con la realidad forma, aunque sea intuitivamente, conceptos de las cosas sin que haya un verdadero conocimiento de la *quidditas*, lo que precisamente hace el hallazgo de la *quidditas* algo totalmente irrelevante para el desarrollo del conocimiento.

Pero esta crítica a la *quidditas* no viene a seguida de una reforma, la intención del autor no es sustituir la *quidditas* por otras cosa, simplemente insiste en que es irrelevante. Por oposición en este ámbito podemos poner sobre la mesa el ejemplo de Darwin, que critica la noción tradicional de especie (*El origen de las especies*, cap. II) de corte aristotélico, donde cada especie es un entidad bien delimitada y definida, y donde el descubrimiento de multitud de variedades supuso el cuestionamiento de qué cosas son realmente las que caracterizan a una especie. Darwin cuestiona, igual que ibn Taymīya, que lo que hemos estado llamando característica esencial de una cosa sea de hecho característica esencial de dicha cosa (algo esencial en biología para la clasificación de las especies y variedades de las especies), pero Darwin lo que hace es concederle un nuevo significado al concepto especie, ofrece nuevos criterios para el concepto, admite la fluidez del mismo, y precisamente por eso la biología se rejuvenece con él. Imaginémonos cómo habría pasado Darwin a la historia y después del viaje del Beagle hubiese escrito un libro defendiendo que «debido a que no podemos discernir correctamente entre las especies y las variedades no podemos usar el término

especie en biología (es irrelevante), y como consecuencia tenemos que abolir la biología como ciencia, nuestro acercamiento diario a la naturaleza, además, no necesita de ningún conocimiento de la biología, la zoología o la botánica».

La segunda parte de su crítica está dirigida al silogismo como fuente de conocimiento: critica por un lado que el silogismo sea la única forma en que se puede expresar un juicio cierto, y por otro critica que el silogismo lleve siquiera a un conocimiento adecuado de los juicios. Es en esta parte donde ibn Taymīya se muestra más brillante y, a su vez, más reaccionario, mezclando argumentos muy válidos e inteligentes con comentarios casi fuera de lugar en términos de la argumentación general y que apelan a principios religiosos más que a un pensamiento desarrollado racionalmente, pero creo que es precisamente esta manera de exposición la que mejor refleja su carácter: en su mente, aquella en la que lo racional está integrado en el marco de la revelación, esta mezcolanza sería posiblemente algo natural. Para nuestra exposición, en cambio, trataremos de ser más sistemáticos. Dividiremos la argumentación contra el silogismo en dos partes: aquella de los argumentos racionales y la de los irracionales.

Entre los argumentos racionales contra el silogismo figuran algunos de sentido común: por ejemplo que ningún juicio pueda ser en sentido absoluto universal dado que no hay un número adecuado de casos particulares que permitan corroborar la certeza del universal (§§46-47). Universalizar en sí es casi una operación ridícula a ojos del autor, que entiende que el conocimiento de lo particular se da de forma directa y es mucho más útil que las proposiciones universales y el perder tiempo molestándose en hacerlas (§55, §231). El conocimiento lo es ante todo de las cosas sensibles, de las que tenemos experiencia directa, y no de abstracción que algunos creen extramentales o que entienden como existentes fuera de nosotros (§59, §225). Las demostraciones, asegura ibn Taymīya, lo son de universales (que existen únicamente en nuestra mente), pero el mundo real está compuesto de particulares, de modo que ningún individuo, ningún existente, puede comprenderse por medio de la demostración, que es puramente abstracta (§75). Precisamente por ello no se puede demostrar ninguno de los particulares *que importan*, esto es, los ángeles, el cielo, los nombres de Dios... (§311) Esto le lleva a una clasificación un tanto inusual de las ciencias, puesto que pone a la física como única y verdadera ciencia, dado que trabaja sobre los particulares, mientras que la metafísica y la matemática son puras abstracciones (§76), algo en contra de clasificaciones más filosóficas como la de Alfarabi, mucho más elaborada (*Catálogo de las Ciencias*), y en contra de las clasificaciones más ortodoxas como la de ibn Ḥazm (muy afín en espíritu a Algazel), quien dividía las ciencias entre aquellas que llevaban a la salvación y aquellas que no (Vernet, 2006: 58).

Como dijéramos, junto a estas críticas, que tienen mucho de sentido común y de moderno en

diversos aspectos, hay otras que son de carácter irracional. Bajo el título de *irracionales* incluimos aquí tanto argumentos religiosos, en los que no se observa en ellos signo alguno de lo que podríamos considerar razonamientos, como argumentos con premisas y conclusiones pero que son dependientes de concepciones irracionales.

Uno de los argumentos más fuertes que usa ibn Taymīya, en este sentido, es que los *asertos transmitidos* (los dichos de los profetas), son una fuente de verdad que no obedecen a ninguna estructura silogística, y que en cambio son ciertos (*Jahd al-Qarīḥa* §§43-45). La verdad, naturalmente, se obtiene por profecía: Dios envía a los profetas para curar las ideas erráticas que surgen en los diversos pueblos (§90). Precisamente porque los filósofos con su lógica no llegan a ninguna parte se han pasado su historia discutiendo, mientras que los musulmanes de verdad, los que están cerca de la sunna, no discuten porque tienen la verdad, reconocen las pruebas evidentes de Dios (§§279-282). Es criminal que los filósofos pongan a los profetas en el mismo lugar que al resto de los hombres (§§309-310). Lo bueno es bueno porque Dios ha revelado en un libro sagrado lo que es bueno (§315), y lo dicho por los profetas no se puede adquirir por el silogismo (§318).

Después de este argumento, que ya condena la actividad filosófica con contundencia, elabora otro mucho más interesante, y que depende principalmente del modo en que la filosofía se desarrolla a partir del Neoplatonismo para llegar su sistematización definitiva con Alfarabi y Avicena. Para ambos autores el conocimiento es un progreso del alma a través de los inteligibles: cuando adquirimos un concepto nuevo, una ciencia, progresamos hacia el intelecto agente, que es quien posibilita la unión con dichos inteligibles. El conocimiento entonces, a ojos de Alfarabi, es una carrera épica por la unión con el intelecto agente. Pero ibn Taymīya, que suscribiría el nominalismo de Occam, defiende como ya viéramos que los universales, los conceptos, son meros nombres, y que creer por tanto que hay un progreso o una perfección a través del conocimiento es ridículo: los inteligibles no existen, y la perfección en todo caso, consistirá en ser buen musulmán, no es coleccionar inteligibles (§81, §86, §88). A su ver los filósofos son ateos que tienen la risible creencia de la existencia extramental de las ideas.

§6 la ética

De lo que hemos dicho anteriormente podemos ya intuir tanto una visión de Dios como una visión del hombre: el hombre es un ser impotente que requiere para un uso correcto de sus potencias una guía que está proporcionada por Dios. Esta sencilla línea es la esencia de la ética de ibn Taymīya, que intenta sintetizar el pensamiento de la mu‘tazila y de al-Aš‘arī.

La verdad es *bipolar*, como dice Vasalou (2016: 13), está simultáneamente en dos lugares, la revelación y la razón, porque las dos cosas son conmensurables. Para al-Aš‘arī Dios es una entidad

arbitraria que dicta qué es bueno y qué es malo, mientras que para la *mu'tazila* lo bueno es lo racionalmente inteligido como tal por todos nosotros (Vaslou, 2016: 15). Ibn Taymīya dirá que ambas cosas son correctas y erradas igualmente, porque hay prohibiciones del Corán que son inteligibles, racionales, luego la revelación no es arbitraria, sino racional, comprensible; hay después prohibiciones y exhortaciones a las que igual no llegaríamos racionalmente, sin que eso no las haga irracionales o arbitrarias, más bien, en tanto que Dios sabe más que nosotros y nos cuida ha tenido la amabilidad de prohibírnoslas o imponérnoslas (Vaslou, 2016: 22-23).

Esta propuesta requiere que aclaremos qué entiende el autor por bueno y malo: lo útil, lo que nos proporciona bienestar, es criterio objetivo de epistemología moral (Vaslou, 2016: 34). Hay pues una cálculo claro: podemos renunciar a un placer momentáneo cuando sabemos que hay un bien mayor esperando si tenemos la paciencia suficiente. Esta tendencia nuestra hacia lo bueno, lo placentero, lo beneficioso, está anclada en el núcleo mismo de nuestro ser, en nuestra *naturaleza*. La *fiṭra* (naturaleza humana, véase en el capítulo anterior §3) es nuestra disposición por nacimiento hacia Dios (Vaslou, 2016: 80). Es esta disposición la que nos lleva a lo bueno (lo que proporciona bienestar), pero debido a nuestra ignorancia, Dios tiene que completar y guiar esa *fiṭra* para que alcance su meta: de ahí la revelación, la ley (Vaslou, 2016: 95-96). El Corán y la tradición están para ayudar al hombre a discernir lo que es bueno, útil, beneficioso.

La revelación no está entonces en contra de la naturaleza humana, la continúa o la conduce allí donde los instrumentos del hombre no pueden alcanzar a discernir lo bueno de lo malo, allí donde ya no pueden calcular correctamente pérdidas y beneficios.

§7 conclusiones

Al final podemos comprobar que ibn Taymīya lo que quiere es desmarcarse de los debates de la época (*mu'tazila* vs *al-Aš'arī*) para devolver a las gentes a lo que buenamente entiende él por sentido común: aquello que había antes de que dichos conflictos bizantinos apareciesen. En esto recuerda más a Buddha que a cualquier otro filósofo con el que se lo quiera comparar (Vasalou lo hace con Hume), porque al igual que el maestro hindú, su obsesión principal es disolver los debates, negándose a discutir los puntos filosóficos de su doctrina (*HCIR* §155). Ibn Taymīya, queriéndonos retrotraer al mundo de los *salaf*, quiere que dejemos de lado disputas intelectuales vacías y aceptemos simplemente la revelación como guía de nuestras acciones, punto. El buen musulmán no se detiene en preguntarse las cosas tanto.

Hay en su obra un desprecio a veces totalmente explícito que no deja de manifestar sus posiciones ante ciertos temas: las disquisiciones le molestan, y al hablar de los *salaf* quiere transmitir la imagen de una vida sencilla y plena donde el islam no ha sido perturbado ni alterado

por las desmembraciones e injercciones posteriores, algo que se nota mucho en la lógica por ejemplo: si los *salaf* no conocieron la lógica de los griegos y fueron felices, ¿por qué no nos deshacemos de ella?

La posición de Ibn Taymīya es a todas vistas algaceliana, en la medida en que hay un rechazo en contenido y método a las especulaciones teológicas y filosóficas. Mejor que él mismo nadie lo puede decir:

What they have done [los filósofos helenizantes] instead is that which only the heretics, the enemies of religion, have dared to do. They have neither protected Islam nor defeated the enemy. What is also astonishing is that they avoid following and imitating the infallible prophets who speak nothing but the truth. Instead, they imitate, and associate with, those who diverge from what the prophets have brought down [...] It is only God who ensures the truth (*Jahd al-Qarīha* §321)

Esto es lo que está escondido en los escritos en Algazel, lo que se dice con elocuencia para que no se note. Ibn Taymīya es todo lo que Algazel por decoro no quiso o pudo decir: el desprecio, la condena. La diferencia radica en que Algazel no considera que tengamos que volver atrás en el tiempo, el contrario, parece ilusionado con el camino recién descubierto del sufismo. Para Ibn Taymīya el sufismo no es más que otra innovación que no encontramos en el primer y verdadero islam, el islam de los *salaf*, al que tenemos que volver. Que todos los movimientos radicales del islam hayan querido ver en él a su primer miembro fundador se nos hace ahora más que evidente, especialmente si careamos las situaciones geopolíticas de unos y de otros: comparemos aquel Oriente Medio colonizado por las potencias Europeas (con los turcos inaugurando una democracia, Francia e Inglaterra repartiéndose la región como una tarta) a ese Oriente Medio gobernado por potencias extranjeras (turcos, francos, mongoles...).

Pero debajo de todas estas ideas y argumentos hay igualmente unas concepciones bajo las cuales tienen sentido dichos argumentos. No se entienden sus deseos de volver al islam primitivo sin el prejuicio de que los *salaf* fueron los que vivieron el islam en su total pureza. Y es obvio que comparte con Algazel concepciones de las que hemos hablado antes: que el hombre sea impotente ante Dios, que su razón necesite una guía, que la verdad sea un contenido concreto que pueda ser revelado (con conocimiento concreto), que haya un puente entre Dios y los hombres que salve la impotencia del hombre... Al igual que Algazel, descarta la filosofía o las ciencias en general (las extranjeras) porque dice que no logran llegar o alcanzar la verdad, y como «la verdad es un contenido que esté revelado, puedo juzgar mejor con pretensión de objetividad todo el conocimiento que me llega, y si lo tengo revelado ¿para qué querría estudiar, por ejemplo,

matemáticas? Si puedo ser un buen musulmán sin saber de física, ¿para qué estudio física?».».

Que el hombre nada pueda es quizás la concepción que más claramente une todo esto: es que está tan claro, y es tan obvio, que el hombre no pueda él sólo llegar a nada que la necesidad de creer en Dios cae por su propio peso. Pues claro que el Corán es un texto revelado, pues claro que ha habido profetas, pues claro que sólo de Dios viene la verdad... *nosotros no podemos nada*. El que estemos vivos se convierte automáticamente una prueba de que Dios existe porque es inconcebible que hayamos sobrevivido solos o que hayamos surgido de la nada. Cuando esta idea está tan afincada en el entendimiento y el corazón que late debajo de toda la vida despierta, no hay argumento con el que rebatir o debatir abiertamente nada. Ibn Ḥazm, en la otra punta del mundo islámico, pensaba lo mismo: la profecía es absolutamente necesaria porque ningún hombre hubiese podido adquirir las ciencias el sólo, hay que postular que Dios ha sido quien ha revelado las ciencias (Asín Palacios, 2017: 305-307).

El conocimiento se concibe también como aquel que conduce a las verdades (que Dios exista, que sea uno, que sea el creador de todo, que Mahoma sea su profeta...), y si la ciencia x no llega a esas cosas, pues es inútil como ciencia, o tendrá una utilidad secundaria: la astronomía nos vale, por ejemplo, para calcular cuándo exactamente tenemos que ir a rezar.

SECCIÓN SEGUNDA
CAPÍTULOS XVI-XVIII
BREVE HISTORIA DE LAS CONCEPCIONES
DE ALFARABI AL FILÓN DE ALEJANDRÍA

Habiendo estudiado cuáles son las concepciones que esconden los principales argumentos contra la actividad científica y filosófica en el mundo islámico, nos proponemos ahora estudiar el origen de las mismas, con el objeto de hallar sus verdaderas fuentes .

El resultado de la investigación es que las concepciones que encontramos presentes en el argumentario de los defensores de la ortodoxia son en esencia los mismos que encontramos en los autores helenizantes (Alfarabi, Avicena, Averroes). Es decir, no estamos hablando ya de unas ideas pertenecientes a unas personas, sino a un ambiente cultural que debe tener su origen, como apunta nuestra investigación, en causas anteriores. Se hace necesario retroceder al movimiento de traducciones, a la filosofía bizantina y siria de la Antigüedad tardía, a las horas últimas del Imperio romano, para que podamos entender exactamente el origen de todos estos desarrollos intelectuales.

No podemos atribuir al islam o al corpus teológico islámico las características de la actividad científica, porque como veremos la semilla estaba y plantada mucho antes del siglo VIII. Razón por la cual, como hemos defendido antes, a partir de aquí el viaje debe ser hacia atrás en el tiempo.

CAPÍTULO XVI

Averroes y Abubacer

§1 introducción

Averroes (1126 – 1198) es un personaje excepcional dentro de la historia del pensamiento que ha sido reivindicado por nuestra historiografía como un padre del Renacimiento, como un hombre volcado ya a esa Europa de donde saldrán los autores que van a cambiar el mundo a partir del siglo XIV, se lo quiere ver también como un librepensador y científico casi moderno. Cuántas de estas fantásticas atribuciones sean verdad es cosa difícil de saber, pero a lo largo de nuestra pequeña aportación vamos a vernos obligados a dibujar una figura de Averroes mucho más conservadora de lo que hemos leído habitualmente, si bien es cierto que obviamente fue mucho más que un mero comentador de Aristóteles (Alonso Alonso, 2017: 465). Pero tampoco vivió en una burbuja fuera de su tiempo y su ambiente intelectual. Averroes era un pensador musulmán que consiguió parcialmente salir del conjunto de concepciones de su tiempo gracias a su aristotelismo y su empirismo, pero que no deja de ser esclavo de las mismas concepciones que su principal oponente. Saber dilucidar en qué momentos se libró del yugo y en qué momentos lo llevaba encima es en parte lo que trataremos de hacer aquí.

Juzgamos que el opúsculo más importante de este pensador con motivo de nuestro tema es *Discurso Decisivo* (faṣl al-maḳāl), texto en el que Averroes pone de manifiesto su posición ante el problema de la religión y la filosofía, que tantas jaquecas había provocado entre los pensadores del mundo islámico. A modo de resumen podemos sintetizar su postura del siguiente modo: solo hay una verdad, de modo que no puede haber contradicción alguna entre el texto revelado y la sabiduría antigua, porque ambas van hacia lo mismo. Las contradicciones, si las hay, son en apariencia, debido a un error de interpretación.

No le debe resultar al lector muy novedosa esta opinión: de hecho, si volvemos a lo que hemos dicho de Algazel e Ibn Taymīya no dejamos de ver ciertos rasgos comunes. El propio Averroes reconoce que *las ciencias de los antiguos* no son más que otra vía de acceso a una *única verdad*, pero esta concepción nos es ya familiar desde Algazel. La diferencia entre uno y otro no es la concepción de fondo, sino una serie de detalles respecto al modo de integrar estas dos vías: Algazel hace de la revelación en su sentido literal algo inapelable y de la filosofía, amputada como la dejó, algo demasiado peligroso, pero cuyo destino tenía que ser, sin duda, Dios, ¿qué otro objeto puede tener una ciencia si no Dios?, ¿hay acaso conocimiento útil fuera del que te pueda salvar? Averroes no se muestra en ningún caso menos dogmático que Algazel a la hora de discutir las verdades reveladas, y afirma sin pelos en la lengua que quien niegue, por ejemplo, la unidad de

Dios o los castigos y recompensas tras la muerte es un infiel. Averroes es, en realidad, un conservador en muchos aspectos, muy por detrás en términos de librepensamiento de autores como Rhazes, al-Ma‘arrī o ibn ar-Rāwandī. Hay que tener en cuenta que Averroes era un juez perteneciente a una familia de jueces (Cruz Hernández, 1985: 15-16) y que observaba honestamente todos los preceptos coránicos: el famoso proceso que se le abre por impiedad fue un proceso puramente político (Cruz Hernández, 1985: 22-23), si bien como consecuencia de dicha condena podemos ver que había un desprecio general hacia el racionalismo por parte de ciertos sectores, que con ocasión de la condena dieron voz a sus ideas (Cruz Hernández, 1985: 21-22). Averroes, pues, *no es un librepensador*, pese a que su filosofía haya causado con posterioridad un cierto librepensamiento en Europa – auspiciado en una falsa imagen de su filosofía. Librepensamiento fue lo que llevó al pobre de Abū l-Jayr, de quién ya habláramos, a morir condenado en tiempos de Alhaquén II.

§2 definición y defensa de la actividad filosófica

El *Discurso Decisivo* comienza con una definición de la actividad filosófica y una defensa de la misma según los medios tradicionales: encontrar una aleya del Corán donde quede patente que haya que hacer lo que sea que se busque hacer.

إن كان فعل الفلسفة ليس شأناً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع

pues el acto de la filosofía no es más que la contemplación de los entes y su investigación en tanto pruebas del creador §2⁴

traducción mía (más bien literal), apoyada sobre la de Geoffroy (Averroes, 1996).

Con esta definición Averroes está dejando dos cosas claras: en primer lugar está implicando que el conocimiento de las cosas lleva necesariamente a Dios, y en segundo lugar que la actividad tiene interés en cuanto conduce al creador: «من جهة دلالتة» lo deja claro, «en tanto pruebas/ en cuanto guías/ desde el punto de vista de las pruebas». Para justificar que ambas tareas sean obligatorias (واجب) según la ley islámica cita pasajes del Corán donde estos dos verbos aparecen (نظر / اعتبار), aunque en el contexto signifiquen cosas distintas. Cita en §3 Cor 59: 2 «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» donde aparece efectivamente el verbo اعتبار, si bien aquí no está designando la actividad que Averroes defiende, el pasaje coránico puede traducirse como «sacad pues una lección de ello, vosotros que tenéis visión⁵», o al inglés: «so take a waning, o people of wisdom⁶», y Geoffroy traduce en la

4 Citaré el texto siempre según el epígrafe en el texto árabe tal y cómo aparece en la edición de Geoffroy ya citada.

5 Según la traducción de Abdel Ghani Melara Navio, en la bibliografía por *Corán*.

6 *Sahih international* en quran.com.

versión francesa del texto de Averroes que estudiamos: «*réfléchissez* donc, ô vous qui êtes doués de clair-voyance». El pasaje completo del Corán no tiene que ver, de hecho, con ninguna actitud filosófica: la azora 59 abre con un pasaje bastante violento donde Dios arremete contra uno infieles que acaban, por obra de Dios, destruyendo sus propias casas, de modo que la traducción *sahih international* tiene aquí más sentido: Dios está aquí advirtiendo, casi amenazando, a los no creyentes, de ahí que se pueda traducir como *réfléchissez*, o como el español *reflexionad*, en un sentido mucho más moral que científico, de ahí que Abdel Ghani prefiera traducirlo por «sacad una lección de ello». El siguiente pasaje que cita es Cor 7: 185: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» donde *نظر* hace aparición en tanto *considerar* o *contemplar*, es decir, mirar con atención (que es de hecho lo que significa originalmente *نظر*, *mirar*), «¿es qué acaso no *miran* a los reinos de los cielos y la tierra y a lo que creó Dios de una cosa?», y así está traducido en el *sahih international* como «*look into the realms of the heavens*». Geoffroy en cambio usa *examiner* a conciencia para acercar su traducción el sentido que le quiere dar Averroes. Efectivamente *نظر* tiene la connotación de teoría, teórico (*نظري*), pero en este pasaje no parece que tenga el sentido de contemplación racional o teórica, de hecho el pasaje completo es «¿es que no *se paran a considerar* el dominio de los cielos y la tierra y las cosas que Allah creó, así como el hecho de que tal vez su plazo de vida esté próximo a cumplirse? ¿En qué otro relato pueden creer?», en el que de nuevo Dios está más bien advirtiendo. En ninguno de los pasajes parece que Dios esté particularmente interesado en la filosofía, más bien al contrario, está pidiendo al creyente que se determine de una vez a creer casi bajo amenaza.

Averroes está en realidad haciendo uso del aparato ortodoxo de exégesis coránica y también tradicional del mundo judío: si encuentras la raíz de la palabra en el Corán, da igual lo que la raíz signifique *en ese pasaje*, concepción más bien conservadora y mágica del lenguaje típica de textos del tipo *Sefer ha-Bahir (El Libro de la Claridad)*. Ya veíamos arriba (cap. VII, §7) como el texto en sí carecía de valor, y se le consideraba hecho de una materia diferente, cada palabra, o cada raíz, podía tener diferentes significados ocultos que posibilitaban cualquier tipo de lectura, haciendo de cualquier aproximación objetiva del texto impensable, como es el caso aquí. Averroes no está, pues, leyendo los textos coránicos, le está diciendo a los textos lo que tienen que ser.

Una vez dicho esto Averroes da por *obligatoria* la actividad filosófica según el *Corán* (aunque, como dijéramos, ninguno de los pasajes coránicos defiendan la actividad filosófica sino todo lo contrario), lo que significa que todos los creyentes, a su juicio, deben conocer las demostraciones racionales de la existencia del creador, entendiendo por demostración el uso del silogismo (en todas sus clases) al estilo aristotélico (§§4-5).

El protagonista no es tanto la filosofía como el silogismo, el razonamiento griego, que es visto como un método extranjero por los más conservadores según se deduce del texto, porque el resto de la primera parte del tratado está consagrado a justificar el uso del silogismo. Averroes quiere defender al silogismo (o el examen racional) de la acusación de innovación (بدعة, bid'ā). En primer lugar dice que el silogismo ya fue aceptado como razonamiento jurídico en los primeros tiempos del islam sin que fuese condenado como innovación (§§5-7), alegando después que obviamente un solo hombre jamás podría lograr todo el conocimiento por sí mismo, y que por tanto es natural beber de los autores que han tratado el tema en cuestión antes que los musulmanes, especialmente cuando han dejado la ciencia en tal perfecto estado (§§9-12), pues si encontramos que los escritos están conforme a las leyes de la demostración, no hay nada que objetar *mientras esté de acuerdo con la verdad*:

فما كان منها موافقاً للحقّ قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما منها غير موافق للحقّ نبهنا عليه
وحدّرنا منه وعذرناهم

pues lo que esté de acuerdo con la verdad lo aceptamos de ellos (los antiguos) y nos alegramos con ello y les agradeceremos sobre ello, y lo que no esté en absoluto de acuerdo con la verdad lo advertiremos y nos pondremos en guardia y los disculparemos (a los antiguos) §12

Averroes en cualquier caso insiste en la idea de que el objetivo de los antiguos era el mismo que el de la revelación, y que el estudio del silogismo es obligatorio por la ley: los únicos requisitos para el examen racional son la honestidad y la inteligencia (§13). Es necesario que ahora volvamos a recordar a Algazel, dado que en sus *Confesiones* y su *Carta al Discípulo* habíamos visto una opinión semejante. Algazel sabe *qué* es la verdad, y todo lo que no maride con ella no lo da por bueno, razón por la cual hace aquella lista de condenas a las diferentes ramas de las ciencias de los antiguos. En esencia Averroes y Algazel están bajo la misma concepción de verdad y la misma concepción de objeto de la ciencia: el reconocimiento de Dios en las cosas (arriba cap. XII, §3).

Averroes, previendo las críticas de sus opositores, adelanta en §§18-48 todas las posibles objeciones, esto es, es consciente de que le criticarán que la filosofía y la religión se lleguen a contradecir, algo que Algazel había puesto de manifiesto ya. En cierta medida lo que sigue es una petición de principio, dado que Averroes parte de aquello que debería demostrar: que no haya contradicción entre fe y revelación (en sus propias palabras: «فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ» en §18, esto es «la verdad no contradice la verdad»). Su mecanismo de defensa argumental será dejar que haya dos sentidos en el texto revelado: el obvio (cercano) y el lejano, y cuando el sentido obvio contradice la ciencia de los antiguos, tenemos que interpretar el sentido obvio (suponiendo que haya unas líneas

rojas, aquellas citadas en §12).

La razón de que haya dos sentidos en la revelación estriba en que la disposición de los hombres es varia, y los hay más inteligentes, más audaces, al igual que más lentos. Hay personas incultas que por falta de tiempo o defectos naturales no podrían entender las verdades de la revelación si vinieran dadas de forma silogística (y recordemos que Averroes ha dicho antes que la intelección de los entes en tanto pruebas de la existencia de Dios es una actividad *obligatoria* para todos), de modo que hay una necesidad de establecer niveles según la disposición de los hombres (§23), cosa que encuentra su apoyo adecuado en las siguientes palabras del profeta: «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ» citadas en §26 («hablad a los hombres con lo que saben»), esto es, la revelación debe entregarse a cada uno según las cosas que sabe, para que pueda entenderla. La conclusión de Averroes es, pues, que las ciencias de los antiguos y la revelación llegan a las mismas cosas por métodos distintos pero que en esencia son lo mismo. La diferencia de método o puerta de acceso es simplemente una cuestión de disposición natural: aquellos que no pueden entender los silogismos tendrán que usar la revelación, los que sí puedan, podrán hacer uso de las ciencias de los antiguos. Dios dispone todos los conocimientos necesarios de forma alegórica para aquellos siervos que no entiendan el lenguaje de las demostraciones (§38).

Prohibir los libros de la filosofía sería por tanto prohibir un modo de acceso privilegiado, una forma de adoración a Dios especial que Averroes considera que es la mejor («أفضال أصناف الناس») «las clases preferidas/ mejores de hombres» §47). De nuevo, como al principio, Averroes está considerando la actividad científica como una forma, la más adecuada de hecho, de acercarse a Dios, algo que ya quedaba reflejado en su definición, al decir que la filosofía es el estudio y contemplación de los entes en cuanto pruebas que guían a Dios. Esta concepción de la vida humana la vimos también anteriormente en Algazel, y queda vivamente reflejada en Cor 51: 56 «وَمَا خَلَقْتُ» «no creé a los *ginn* y al hombre sino para que adorasen».

En la última parte del texto (§§49-72) Averroes explora estos temas más en profundidad al tratar de lo que considera la función de la revelación: la ciencia verdadera es el conocimiento de Dios, y la práctica verdadera es llevar a término el conjunto de actos que llevan a evitar los tormentos eternos (§49) (vuélvase ahora de nuevo a los textos citados de *La Carta al Discípulo* de Algazel en el capítulo que le dedicamos, y se observarán de nuevo más similitudes: comparten la misma concepción). Y para lograr esto Dios tiene que lograr producir un asentimiento entre los hombres, y como han dicho los griegos (Aristóteles básicamente) el asentimiento se logra demostrativa, dialéctica o retóricamente (§51), porque los contenidos del Corán deben de ser capaces de alcanzar a *todos* los hombres, sea cual sea su disposición natural o cultural. Cada uno de

los modos por los que las ideas del Corán llegan al hombre (tres en número) divide a su vez a los hombres en clases desde el punto de la revelación (§55). Esta idea está compartida en casi su formulación literal por Maimónides, que defiende que las narraciones bíblicas son verdades filosóficas puestas en lenguaje popular, para que pueda alcanzar las masas (Kreisel, 2009: 99).

El origen de todas las disputas teológicas que han dividido el islam, a juicio de Averroes, se basa en la ruptura de este orden (§§64 y ss.), pues las diferentes escuelas (hace especial mención de las dos más importantes: la mu'tazila y la aš'arīya) no hacen con sus interpretaciones sino dividir a los musulmanes. Averroes entonces, como ibn Taymīya, le recuerda al lector que hubo en el islam un momento de gran virtud y pureza (la era primera «الصدر الأول»), en el que los musulmanes no estaban divididos en sectas pues nadie hacía interpretaciones ni argumentos, y cuando alguien los tenía no se los enseñaba a nadie (§68). Así, mientras el libro revelado es capaz de convicción y asentimiento absolutos, las sectas no han logrado sino dividir (§70)

En §71 Averroes concluye «أعنى أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية» «quiero decir que la sabiduría es compañera de la revelación y su hermana de leche», y aquí quiero señalar un desperfecto de la traducción de Geoffroy, que traduce *حكمة* por *philosophie*, cuando debería ser traducida por *sagesse*, o en nuestro caso, *sabiduría*, cosa que por trivial que parezca tiene su interés, ¿por qué no usa Averroes el término *falsafa*? Porque efectivamente por el contexto, como traduce Geoffroy, se entiende que habla de la filosofía, de las ciencias de los antiguos, que es de lo que ha estado hablando todo el texto, y aún así no usa ninguna de esas expresiones en todo el párrafo. Podemos intuir que *ḥikma*, siendo un concepto con mucha más tradición, más amplio, usado en contextos religiosos y legales, sería mucho más fácilmente digerible para los más extremistas, y muestra además hasta qué punto se concebía que la filosofía, o a tal efecto, todas las actividades venidas de las ciencias de los antiguos, estaban dentro de un marco mayor en la que cobraban su sentido, a saber, conducir a Dios y su conocimiento.

Si hacemos una lectura de los párrafos finales de su *Comentario al De anima de Aristóteles* (Averroes, 1987⁷) vemos estas mismas ideas llevadas finalmente allí donde sugeríamos que conducían: la filosofía lleva a la unión con Dios. La progresiva profundización en las ciencias especulativas llevan a la unión con Dios, algo que no pueden reclamar los sufíes como algo suyo dado que sólo mediante la unión con los inteligibles llegamos a ese punto (*Comentario* §130). La conclusión del libro está pues en coherencia con lo anterior: la ciencia lleva a la unión con Dios, la filosofía no es más que otro medio para alcanzar lo mismo que la religión.

En definitiva podemos decir que la defensa averroista de la actividad filosófica no es más que

7 Se citará siempre como *Comentario* §x.

convertirla no en la sierva de la teología, sino en su *hermana de leche*, por decirlo así, pero esto de nuevo implica que tanto la religión como la ciencia *tienen que* ser hijas de la misma madre, y que es físicamente imposible que se contradigan, Averroes jamás concibió que una cosa pudiese contradecir la otra. Yabri, efectivamente, lo idealizó al ver en él una especie de esperanza perdida, una figura que podría haber conducido al mundo islámico por la senda que recorrería después occidente y que conduciría a la revolución científica. Pero esta idealización no parece corresponderse, según vemos, con lo que encontramos en los textos: examinándolo nos topamos aquí de nuevo con la concepción de la sabiduría única que ya vimos en Algazel y compañía.

Como dice Maiza Ozcoidi (1998: 230) Averroes jamás se plantea poner en dudar los principios de la religión y el *tasdīq* (la aceptación o la confianza en la verdad dicha por los profetas) es un principio fundamental en Averroes. Era, en definitiva, un ortodoxo cuyo racionalismo debe ser entrecomillado.

§3 la razón en el islam vista por algunos historiadores

Historiadores como R. Ramón Guerrero (1982, 2002), C. Segovia (1999) o Maiza Ozcoidi (1998) han participado de una concepción de la revelación semejante a aquella de Averroes, esto es, han querido ver en numerosos pasajes una invitación del Corán a los creyentes para que examinen racionalmente el mundo que les rodea, señalando que ya había una afinidad a la racionalidad en el mundo islámico previa a la llegada de las ciencias, lo que explicaría el buen clima y calurosa acogida que recibieron, citando el ya muy gastado ejemplo del *kalam* (Maiza Ozcoidi 1999: 223). De todos estos autores es Ramón Guerrero quien más énfasis hace en la invitación del texto coránico a razonar.

Como vio Averroes, esta Escritura invoca de continuo la necesidad de apelar al conocimiento y al saber y a hacer uso de la reflexión y la argumentación racional; también afirma que el creyente debe leer los numerosos signos que se le ofrecen en la naturaleza. Invita al hombre a realizar un quehacer de tipo intelectual, cuya consecuencia fue la constitución de un pensamiento a lo largo de diversas etapas y bajo distintas manifestaciones (Ramón Guerrero, 2002: 49-50)

Pero es en su artículo «De la Razón en el Islam clásico» donde da una exposición más detallada de su visión al tiempo que deja perplejo al lector, pues escribe continuamente *Razón*, con mayúscula, como si se tratase de una entidad sobrenatural, un ser propio o agente de alguna acción. Para Ramón Guerrero el Corán estaría invitando al hombre a contemplar la naturaleza para que viese en ella los signos de Dios (Ramón Guerrero, 1982-83: 26). Cita además Cor 13: 3, y añade en

un nota al pie 13: 4, 16: 11-13, 30: 20-28, 41: 37-39. Creo que esta posición es quizás condescendiente con el texto coránico, parece propia no de una investigación científica, sino de una apología, una defensa. Y ciertamente no faltan ataques, desde los ochenta hasta hoy día, de muchos occidentales que al pensar en el islam piensan en el 11S, Osama bin Laden y cosas de esta grey. Que haya necesidad de concienciar al público de que el islam es más que eso no exime de ser objetivo con el texto coránico. Veamos los textos que cita Ramón Guerrero:

Corán 13: 3-4	
<p>وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُومًا اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ</p>	<p>Y él que extendió la tierra y creó en ella montañas y ríos, y de todos los frutos creó en ellos dos parejas. Cubre con la noche el día. Ciertamente [hay] en esto signos para la gente que piensa [pondera, reflexiona]</p>
<p>وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتجاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَتْ بِعَظْمَةٍ عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ</p>	<p>Y en la tierra [hay] terrenos vecinos y jardines de uva, y grano y palmeras que crecen de uno o muchas raíces, regado [todo] por una sola agua, y hacemos preferir a algunos de ellos por otros en el fruto, ciertamente hay en esto signos para la gente que razona.</p>

El resto de citas que recoge Ramón Guerrero son del mismo tipo: el Dios único, hablando cordialmente en plural, señala al oyente que en la naturaleza hay signos, y se repiten fórmulas del tipo que cierran estas dos aleyas: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ», «ciertamente en eso hay signos para la gente que piensa» (ya hemos tratado esto arriba en cap. XII, §§3-6). Ciertamente ambas citas, amén del resto, hacen referencia a una actividad intelectual por parte del oyente, pero no es el tipo de actividad que podemos llamar en sí racional, de hecho en el texto mismo se nos dice cómo y qué tenemos que mirar, y se nos dice cuál va a ser el resultado de nuestro mirar. Más que llamar a la reflexión, trata de evitar la reflexión, trata de evitar que el oyente pondere las cosas. Se nos dice en primer lugar *qué* cosas tenemos que mirar (las regularidades de la naturaleza, las cosas bellas y buenas, las cosas que producen asombro) y se nos dice después *qué* son (todo son signos) y se nos dice *a dónde* conduce la reflexión (a Dios, porque es la única respuesta posible). Al oyente se lo determina a leer en la naturaleza ciertas cosas *como* símbolos de una cierta otra, el texto no invita a una pluralidad de respuestas, porque el texto mismo nos dice cómo tengamos que entenderlo todo, ¿dónde está, exactamente, esa llamada a conocer? El mismo Ramón Guerrero tiene que admitir que pese a las invitaciones que hace el Corán, no hay uso de la razón como facultad de conocimiento en el Islam hasta etapas muy posteriores (Ramón Guerrero, 1982-83: 28, 29). El interés por la facultad racional, por los discursos inteligibles, vino como ya dijéremos con Watt, con la necesidad de refutar a los oponentes teológicos con cuerpo doctrinal que fuese capaz de ser comprendido por todos, no porque el Corán, pese a los mejores intentos de Averroes de convencernos de ello, fuese

un texto que invitase al raciocinio.

En cuanto la concepción de una calurosa acogida (Segovia, 1999: 240), pues debemos atenernos más bien a la explicación de Watt: había intereses políticos en dicha acogida, y cuando dicho interés desapareció, la filosofía tuvo que vagar de casa en casa, y así murieron Averroes e Ibn Jaldūn sin discípulos. La idea de que la introducción de «una situación hermenéutica en la vida de los creyentes, pues el Libro [el Corán] debía ser interpretado» (Segovia, 1999: 240) no implica un ejercicio de la racionalidad, implica el uso de unos mecanismos donde nuestro lenguaje tiene un papel fundamental (razón, efectivamente, significa también palabra), pero el proceso de hermenéutica coránica al que aluden tantos historiadores nada tiene que ver con la razón: eso lo hará por ejemplo Spinoza en su *Tratado Teológico-Político*. En este texto Spinoza hace un análisis racional de los textos sagrados:

Ya que, como hemos dicho, no nos está permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas, sino que todo conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlos únicamente de ellos. *Tratado teológico-político*, cap.VII, §2

Y así llega en pleno siglo XVII Spinoza al moderno método histórico-crítico, analizando el texto por lo que en sí mismo es y sin intervención de opiniones previas. Pero esa no ha sido nunca la manera de obrar de la hermenéutica coránica, más bien al contrario: la hermenéutica coránica estaba escrita para llenar la mente del lector de opiniones que desviarán la mente del lector a otros problemas, de modo que se pueda estar delante del texto y no ver ninguna de sus contradicciones o fallos. Cuando un verdadero método racional se ha aplicado al Corán y a los textos fundacionales del islam se ha desatado la tormenta: Wansbrough, Crone, Luxenberg, Shoemaker dan buena cuenta de ello (von Sivers, 2003: 9-11).

§4 el conocimiento acabado

Cuando entonces nos preguntamos por cómo se concebía la actividad científica, a menos a ojos de este autor, tendremos ya claro que la actividad científica tiene una finalidad clara que determina el medio mismo en que se la ha de estudiar y entender: en cuanto guía hacia Dios, y por tanto como actividad piadosa, quizás la que más. No juzgamos en cambio que tal concepto de la actividad científica sea en sí dañino: de hecho lo podemos encontrar hasta en Kepler, quien jamás distinguió entre su tarea científica y su tarea filosófica (Principe, 2013: 88). Sí en cambio con resaltar que la actividad científica, como ya vemos con Algazel, era un camino (de hecho recorrido ya por los antiguos) que no necesitaba de ampliación, sino de *interpretación*. Aquí es donde el concepto de

la filosofía como hermana de leche de la revelación empieza a cobrar otros matices. Igual que la revelación requiere interpretación pero ya está acabada, cerrada y terminada desde la llegada del profeta Mahoma, las ciencias de los antiguos están también ya acabadas, cerradas, y por tanto requieren interpretación, exactamente igual que el texto revelado.

Esto quizás lo vemos con claridad en el proyecto mismo de Averroes y sus comentarios, que pueden quizás comprenderse en la línea de los extensos *tafsires* (explicaciones) coránicos dentro de la tradición islámica: la «revelación» de Aristóteles debe ser purificada de sus elementos neoplatónicos (Cruz Hernández, 2017: 449), algo que echa en cara a sus predecesores Avicena y Alfarabi, que intentaron armonizar el pensamiento de Aristóteles con el de Platón (Fakhry, 1983: 287). Pero claro, todo esto significa que el horizonte mental de Averroes era muy diferente del nuestro, para él la ciencia había ya concluido y era un camino hecho que llegaba, naturalmente a Dios. Los comentarios a la filosofía de Aristóteles se identifican a los comentarios a toda la filosofía en su completud. Decir que Aristóteles era la cima del intelecto humano (Cruz, 2017: 433) ya no suena a elogio, suena a limitación intelectual.

En la propia obra de Averroes como científico, y también en la ciencia desarrollada por sus coetáneos, observamos esta tendencia. En astronomía el propio Averroes reconoce que no puede elaborar un modelo suficiente para las exigencias de su tiempo (matemáticas y físicas), limitándose a generalidades (Samsó, 2011: 342). Su tendencia a preferir modelos físicos (más aristotélicos), a los matemáticos la hereda de Alpetragio (Samsó, 2011: 332), que sí tiene un modelo digno de mención, si bien tampoco a la altura de las exigencias predictivas o siquiera de unas tablas. Maimónides, que sí tenía profundos conocimientos de astronomía era consciente plenamente de las limitaciones de la física de su época, sabiendo que sería imposible reconciliar a Ptolomeo con Aristóteles (Samsó, 2011: 337) y abandonando todo intento de explicación, lo dejó todo en manos de Dios (Samsó, 2011: 338). Vemos a Averroes también rebatir en asuntos de física novedades, criticando por ejemplo la dinámica de Avempace por ser de corte neoplatónica (Samsó, 2011: 360): Avempace, efectivamente propuso una teoría del movimiento basada en las ideas de Juan Filópono (creador de la teoría del *impetus*) y un comentario de Alejandro de Afrodisia a la *Física* de Aristóteles. En dicha teoría del movimiento, donde la velocidad es igual al peso menos la resistencia del medio (Samsó, 2011: 359), sugiere ya el principio de la inercia en contra de la enseñanza Aristotélica, y precisamente por salirse de la ortodoxia aristotélica escribió contra Avempace, gracias a lo cual, precisamente, contribuyó a la propagación de dicha idea, que culminaría con Galileo. En la medicina encontramos en Averroes también a un gran comentarista, una persona de agudo ingenio, pero que no ha practicado la medicina (Samsó, 2011: 375): Averroes fue médico de cámara del califa por sus amplios dominio de la teoría (Samsó, 2011: 376), en

contraste con Rhazes, quien sí fue un médico experimentado. Le debemos a Averroes la aportación de un gran teórico que sistematizó el saber de su tiempo de forma casi moderna (Samsó, 2011: 377), no la de un observador agudo y en contacto diario con los pacientes como Rhazes, que sí fue un genio de la medicina.

Podríamos ciertamente decir lo siguiente en cuanto a la ciencia en el ámbito islámico: se avanzó en aquellas áreas de las ciencias heredadas de Grecia, Persia o India allí donde los propios pensadores no habían llegado a un consenso, es decir, donde se percibía visiblemente discrepancia entre los distintos autores. Que en el mundo islámico esto causase tanto espanto se debe posiblemente a que, como decíamos, se percibía la ciencia de los antiguos como una unidad que debía ser coherente consigo misma igual que el Corán y la Sunna se concebía como un todo completo, razón por la que se concibieron aquellas armonías entre Platón y Aristóteles, como se intentaron también las armonías de Galeno y Aristóteles o de Ptolomeo y Aristóteles. Los genios que estuvieron en esto al pie del cañón por así decir fueron Rhazes y Alhacén, los verdaderos abuelos musulmanes de la ciencia moderna si se los quiere buscar. Paradójicamente Rhazes es un «racionalista radical» en términos de Ramón Guerrero (1982-83: 52-53). No sabemos sin con *radical* quería honrarlo en tanto que era un racionalista desde la raíz misma de la razón, o si quería criticarlo por haber llegado más lejos de lo que es conveniente y necesario, por haber cruzado alguna *línea indebida*. A Averroes le debemos mucho, pero él fue quizás un ortodoxo más entre sus coetáneos. Un ortodoxo que defendió la actividad filosófica pero que igualmente no toleraba que el corazón mismo de la revelación fuese cuestionado, y lo que es peor, su concepción de Aristóteles casi como un elemento divino venido del cielo con toda la filosofía le impidió aceptar revisiones profundas del sistema aristotélico, como hemos visto en el caso de Avempace, porque igual celo sentía por la palabra de Mahoma que por la de Aristóteles. Le debemos, eso sí, que defendiese al menos el principio de causalidad frente a Algazel y los aš'arītas (Fakhry, 1983: 286), que no era más que el garante de todas las ciencias antiguas, sobre todo de la lógica, pilar y fundamento de todo el pensamiento de Aristóteles, especialmente el silogismo, que será el instrumento mismo de toda la filosofía recibida.

Su conservadurismo se muestra aquí con toda claridad: ibn Taymīya mismo se da cuenta de que el silogismo como forma de conocimiento o como forma de generar o formalizar conocimiento es un contrasentido. Ya hemos hablado de esto en su lugar adecuado, pero conviene resaltar que un pensador como Averroes, tan genial para unas cosas, es incapaz de ver otras.

Si entramos a leer su comentario al *De anima* de Aristóteles, habla de él como presuponiendo que allí está *todo* lo que hay que saber del alma. Tiene el don Averroes de explicar a Aristóteles por Aristóteles, diferenciando a éste de Platón, Temistio y Alejandro de Afrodisia (*Comentario* §§123-

125). Pero en ningún momento parece interesado en, por ejemplo, tratar de determinar quien, cuando entre ellos se contradicen, lleve la razón, sino que limita su labor a explicar a Aristóteles, expresando por el camino, a veces, sus propias inquietudes. Si ponderamos el proyecto mismo comentar la obra del propio Aristóteles de cabo a rabo podemos hacernos una idea de lo que este varón significaba para Averroes.

En oposición a la figura de Averroes podemos poner no a Algazel, sino a Alhacén, que sí fue racionalista al menos en lo que concierne a la teoría del conocimiento y de la ciencia. Aristóteles se había convertido en el punto de referencia de todos los intelectuales en casi todos los campos menos en los más técnicos: matemática, medicina, astronomía y óptica, donde su autoridad era cuanto menos igualada o eclipsada por otros científicos de peso: Galeno, Hipócrates, Ptolomeo, Euclides... amén de otros. En el caso de Alhacén nos encontramos en su óptica con un problema: no hay un paradigma definitivo, pues la óptica clásica no encontró consenso teórico en dichos campos. Alhacén, que se dedicaba a dichos problema, tuvo que ingeniárselas para dar con la teoría que mejor se adecuaba a los hechos. Al no haber una autoridad definitiva en la materia, como sí la había en física por ejemplo, Alhacén no tenía que enfrentarse a ningún titán. El resultado de la falta de consenso es, en palabras del propio Alhacén, el motivo de que tuviese que centrar su atención en el objeto mismo (Ibn al-Haytham *Optics* I.1). A diferencia de la física, la óptica se encontraba en un punto *preparadigmático* en términos de Kuhn, lo que posibilitaba escribir más libremente. Fueron Alhacén y Rhazes (amén de muchos otros que apenas ocupan un lugar secundario en las historias de la filosofía) y no Averroes los que «sin ningún prejuicio, si ningún otro magisterio que el de la sola razón» (Ramón Guerrero, 1982-82: 62) se entregaron a pensar más allá de lo que habían heredado.

§5 Abubacer (Abentofail, m. 1185)

Comenzamos ahora una carrera hacia el pasado, hacia el punto original de estas concepciones, donde vamos a poder ilustrar no solo la imagen del mundo (el conjunto de concepciones en coherencia), sino que vamos a poder indagar también en las causas que intervinieron en la formación de dicha imagen del mundo. Recordamos que nuestra hipótesis es que la razón principal que condicionó la evolución de la ciencia y la filosofía en el mundo islámico no fueron los avatares teológicos y políticos de la época (como por ejemplo las condenas de Algazel), sino que la raíz fundamental, el pilar maestro, fue una determinada concepción del conocimiento, una determinada forma de entender la sociedad y el mundo que la rodeaba: una imagen del mundo. Una complejísima trama de concepciones que configuraba la vida social, las relaciones económicas, la forma de ver la autoridad política... y naturalmente el modo en que el conocimiento era inteligido dentro de la vida. Las objeciones de la filosofía de Algazel o ibn Taymīya no son sino

manifestaciones características de las circunstancias, son la voz concreta de una mentalidad concreta que se lee entre líneas y que afecta a la manera de pensar de generaciones enteras. Averroes y Algazel están, en realidad, compartiendo concepciones. ¿Qué diferencia puede suponer que uno diga que los sufíes llegan o no tal o cual estado de unión con Dios cuando ambos dan por sentada la gramática que da sentido a todo ese discurso? ¿Cuando los dos presuponen a Dios (y una forma muy concreta de Dios), el estado de unión, los caminos que llevan dichos estados y todo el andamiaje intelectual en torno a tales cosas? La diferencia es más bien superficial.

Podríamos decir, recuperando la idea de Corbin, que llegando a ese tejido oscuro y anclado en lo más profundo de la mente de estos autores estaremos dando con la forma o figura misma del pensamiento en el mundo islámico, llegando a aquello que lo caracteriza como fenómeno diferente de cuanto le rodea.

Abubacer, más popularmente conocido como Abentofail, fue predecesor de Averroes, y de hecho fue él quien le introdujo en la corte en su afán de buscar sabios (Cruz Hernández 1985: 18). Abubacer mismo era un pensador de primer orden, quizás después de Averroes, el español que mayor influencia ha tenido en Europa. Su libro *El filósofo autodidacta* ha sido una de las obras más internacionales del pensamiento español.

Este libro esconde en sí la semilla misma de pensamiento averroísta expresado en el *Faşl*. El libro es la historia del encuentro extraordinario de dos personajes: Ḥayy y Absal. Ḥayy es un varón nacido en una isla desierta, donde él mismo, mediante la observación y la deducción logra obtener todo el conocimiento del mundo natural. Absal es, por decirlo así, un místico venido de una tierra extraña que da con la isla donde habita Ḥayy. Tras aprender a comunicarse, ambos intercambian sus respectivas experiencias, y logran ver que ambos caminos, el filosófico y el místico, llegan al mismo puerto. Tras comprender esto ambos embarcan en el viaje que es llevará a la patria de Absal, donde intentan enseñar estas cosas al pueblo llano sin éxito. Finalmente ambos vuelven a la isla donde se encontraron.

El contenido de la historia refleja punto por punto lo que decía Averroes: aquellas palabras finales («quiero decir que la sabiduría es compañera de la revelación y su hermana de leche») son el argumento mismo de la historia. Las dos vías están representadas por dos personajes, uno de ellos un místico que se une a Dios de una manera, y el otro un filósofo que se una a Dios de otra manera. Ambos en realidad concurren en el objeto final de sus respectivos caminos: la unión con Dios. Porque, naturalmente, el fin de la filosofía es llegar a Dios, como viesemos con Averroes.

Abubacer realmente no hace en toda la obra sino explicar paso a paso, desde las deducciones más simples a las más abstractas, todo el aparato de conocimiento disponible en la época (obviamente dentro de los diferentes paradigmas de la época, sin salirse nunca de ellos). Quizás sea

el logro principal y el motivo de su éxito en taquilla: todo el sistema del mundo venía narrado en la forma de una historia cuyo protagonista es al principio un niño sin más inteligencia que otro niño cualquiera. Cabe añadir además que la obra no sólo contenía todos los elementos de la filosofía de la época, sino que incluye todo un manual de supervivencia donde se describe como, por ejemplo, H̄ayy se hacía ropa con la piel de los animales, cosía, hacía instrumentos y cazaba.

Conviene señalar algunos episodios de la historia donde las concepciones del autor se hacen patentes. En primer lugar tenemos el final del camino racional: el momento en que H̄ayy descubre a Dios:

Su especulación por este procedimiento llegó a la misma conclusión a que había llegado por el primer camino, sin que obstará a ello su duda sobre la eternidad o creación del mundo, representándosele como cierta, en ambos supuestos, la existencia de un agente incorpóreo, no unido a cuerpo alguno, ni separado de él, ni dentro ni fuera de ningún otro cuerpo [...] Y que como la materia de todo cuerpo necesita una forma, puesto que no subsiste sino por ella, y no tiene sin ella verdadera existencia sino procedente de aquel Agente voluntario, parecióle claro que todos los seres necesitan, para su existencia, de este Agente, sin que subsista ninguno de ellos sino por Él; y que en consecuencia que Él es la *causa* y ellos los *efectos* [...] (Abentofail, 2004: 85-86)

Una vez descubre la existencia de Dios, se ocupa naturalmente de encontrar el camino que lo lleve él, en tanto que parece ser garante de una vida perfecta.

Habiendo ya descubierto la manera como se singularizaba entre las demás especies de animales por la semejanza con los cuerpos celestes, comprendió que pesaba sobre él una obligación ineludible de tomarlos como modelos a ellos, imitar sus acciones y poner el mayor esfuerzo en parecerse a ellos. Asimismo advirtió también que, por lo que respecta a aquella parte más noble de su ser mediante la cuál había conocido a aquel Ser de existencia necesaria, había en sí mismo alguna semejanza con este último, en cuanto que dicha parte se hallaba exenta de los atributos corpóreos, como lo estaba también aquel Ser necesariamente existente. (Abentofail, 2004: 101)

No cesó, por tanto, de aspirar a la desaparición de sí mismo y conseguir la purificación completa en la visión de aquel Ser verdadero, hasta que lo hubo logrado; y desaparecieron de su memoria y de su entendimiento los cielos y la tierra con lo que entre ellos existe, todas las formas espirituales, las potencias corporales, y todas las fuerzas separadas de la materia [...] desvaneciéndose con todas estas esencias su propia esencia [...] Y no quedó ante su vista más que el Único, el Verdadero, el Ser de existencia permanente. (Abentofail, 2004: 113)

Es digno de notar lo siguiente en la historia: una vez alcanza este estado, H̄ayy no quiere salir

de él, es decir, su labor ha concluido, ya ha llegado al final del camino, de modo que llegado a este punto el protagonista no abandona la cueva donde vivía sino para buscar alimento una vez a la semana (Abentofail, 2004: 128).

Le describió totalmente su estado, cómo había ido progresando en sus conocimientos hasta llegar al grado de su unión con Dios. Y cuando Asal oyó de su boca la descripción de aquellas verdades, y de aquellas esencias separadas del mundo sensible [...] cuando le hubo descrito la esencia de aquel Ser verdadero [...] no dudó Asal de que todas las cosas que se contenían en su ley (el Corán) relativos al mandamiento de Dios [...] y a sus ángeles, sus libros, sus mensajeros, al último día, a su paraíso y a su fuego son símiles o alegorías [...] y se abrieron los ojos de su corazón, se iluminó su inteligencia, percibió la perfecta conformidad entre los dictados de la razón y las ensañanza de la tradición. (Abentofail, 2004: 132)

Esto es lo mismo que dirá Averroes con la sutilidad de un jurista. Ambos pensadores se diferencian y alejan de Algazel en las mismas cosas. Los andalusíes consideran que el hombre es capaz él mismo de llegar a los conocimientos necesarios para dar con Dios, en esto no hacen sino seguir las ideas de Aristóteles, violando con ello uno de los principios fundamentales del pensamiento tradicionalista y conservador que vimos en Algazel o al-Aš'arī, donde el hombre era en sí mismo impotente y todo conocimiento venía por intervención divina, salvo por la teoría del entendimiento agente (que analizaremos en el capítulo siguiente), que vendría a sustituir la intervención directa de Dios, pero que supone, al fin y al cabo, la intervención de un elemento sobrenatural en la epistemología y hace al hombre igualmente impotente. Ambos grupos de pensadores tienen en definitiva una visión muy tradicionalista de filosofía: es camino, un medio, para llegar a otra cosa. El conocimiento parece ser aquella escalera que se tira una vez se ha llegado al techo, lo vemos en el mismo Ḥayy, quien una vez alcanza a conocerlo todo (y conocerlo todo no es diferente de conocer el batiburrillo aristotélico-neoplatónico beatificado por Alfarabi y Avicena) se retira a vivir unido a Dios. No podemos estar de acuerdo con la interpretación de Ramón Guerrero, que llama a la obra una «magnífica exaltación de la Razón» (Ramón Guerrero, 1982-83: 59). Es en todo caso, como hemos visto, una exaltación de la instrumentalización de la razón (o más bien de Aristóteles) para fines místicos, esto es, irracionales. Tampoco podemos concurrir con su interpretación de que «la obra, según se puede apreciar, es una exaltación total de la razón humana» (Ramón Guerrero, 1985: 56). Esto es un mito provocado no por la obra, sino por las lecturas que se hicieron de la obra, que conoció una larga y fructífera tradición editorial en Europa, como bien recoge Ramón Guerrero. La idea de que Abubacer es un empirista es igualmente absurda: Ramón Guerrero no lee a Abubacer, ve lo que los pensadores del siglo XVII y XVIII quisieron ver en él, algo similar a lo que sucedió con Averroes y la atribución a su persona del concepto de la doble

verdad: para Averroes no existe así como la doble verdad, fueron los escolásticos los que inventaron la noción inspirados por Averroes, siendo consecuencia de tan feliz ocurrencia que nosotros hayamos atribuido a Averroes esa misma doctrina. La idea, añadida a la anterior, de que Abubacer es un empirista (Ramón Guerrero, 1985: 57) es aún más risible cuanto que, si bien efectivamente el personaje de Abubacer llega a Dios mediante un análisis racionalista del mundo, ni el autor ni el protagonista de la obra se caracterizan por nada propiamente empírico, en todo caso parece más bien cartesiano o hegeliano en tanto que reconoce un orden universal racional a través de unas demostraciones que son puramente aristotélicas y en las que tenía tanto miedo de meterse a fondo que prefirió saltarse algunos temas, como posicionarse sobre la eternidad del mundo. Tampoco hay en él el menor síntoma de escepticismo ni de interés por la naturaleza más allá de su ser un signo de la creación divina (como se puede ver por las escenas anteriores a la llegada de Absal), algo que lo separa no ya de Hume (comparación que hubiera sido injusta) sino de los filósofos y científicos islámicos anteriores a él, como Rhazes, del que sí se podría decir que es empirista –aunque a éste lo llama Ramón Guerrero «extremista» (Ramón Guerrero, 1982-83: 53).

El personaje a destacar aquí es Avicena, que compone una serie de poemas cuyo *remake* andalusí será la propia historia de Ḥayy (Gómez Nogales, 2017: 390-391) si bien completada por una síntesis del pensamiento aristotélico a modo poco más que de introducción. En la versión de Avicena, Ḥayy presenta la sabiduría de un modo muy parecido, quizás de una manera más metafórica, como un viaje que le lleva desde la tierra por las esferas celestes hasta más allá, donde conoce naturalmente a Dios:

El Rey, por su modo de ser, está allende todos ellos en este [desierto]. Quien busca raíces a su origen, yerra; quien intenta alabarle cuanto se merece, divaga; quienes alquitaran atributos, ineptos son para describirlos, y las comparaciones son odiosas; quien se huelga por [nombrar]lo, poco es lo que desea [...] Su hermosura borra los rastros de cualquier belleza; su esplendidez deja inválida toda otra generosidad. Cuando alguno de los que rodean su inmensidad se llena del cuidado de meditarlo, el estremecimiento entorna los ojos, y despierta enajenado: apenas si le queda vista antes de que mirarle alcance. Como si su hermosura fuera el velo de su belleza, como si su aparición engendrara misterio, como si estuviera velado por su brillo (Avicena, *Riṣala de Ḥayy ben Yaqzan* §XXIII; Avicena, 2011: 29-30)

Conviene resaltar un aspecto muy importante de ambas obras, la de Abubacer y Avicena, que no he encontrado en ninguna otra parte. En ambos casos hay una estructura narrativa muy similar que sigue casi los pasos de una épica. Ḥayy semeja aquel Perceval que, ya sin su madre, tiene que aprender por cuenta propia a ser un caballero. A medida que Perceval, como Ḥayy, va superando los obstáculos, se va perfeccionando hasta alcanzar el Santo Grial, o en el caso de Ḥayy,

la iluminación. Igual que los poemas de caballería estaban destinados a convencer a los jóvenes de que la vida caballeresca era en sí una aventura, que sus propias vidas iban a ser tan increíbles y fantásticas como la del propio Perceval, o Iwein, o Erec y tantos otros, así podríamos intuir un objeto similar a la obra de Abubacer o Avicena: el estudiante de filosofía, vendrían a decir, va a experimentar, cuando recorra el camino, la iluminación suprema, va a poder contemplar a Dios mismo en una serie de visiones espectaculares. En esto es quizás más efectivo Avicena, que presenta la narrativa como un viaje físico, donde el narrador se desplaza por todo el universo, atravesando las esferas de los planetas hasta llegar a Dios. Abubacer escribe un relato mucho más contenido y no exento tampoco de un comentario crítico a la sociedad de su época. Pero ambos utilizan el mismo mecanismo psicológico a la hora de vender la filosofía como herramienta de dicha iluminación: hacer pasar al lector, mediante el relato, por todas las etapas del viaje para, por decirlo así, dejarle la miel en los labios. Es esta noción de *hacer vivir al lector* todas las etapas del camino la que conviene resaltar porque determina el uso del formato elegido: una obra literaria. En esto no hacían sino seguir la misma estrategia que otros autores, pues los sufíes han sido dados más a este tipo de escritos que a manuales escolásticos como los redactados por Averroes o Alfarabi. En cualquier caso cumplen la función de un libro de texto, forzando a los lectores a concebir el camino de la filosofía y la actividad filosófica de una determinada manera.

* * *

El filósofo debió parecer un miembro más de una de las muchas sectas que se extendían por el mundo islámico (Watt, 1998: 204), una corriente más del islam que se diferenciaba de las demás únicamente por el uso de una serie de textos (el *corpus* heredado de los extranjeros, helenos, indios, persas...) que por lo demás manejaban casi del mismo modo que usaban el Corán, como un cuerpo cerrado, inalterable en su esencia y cuyo contenido era al final el mismo que el revelado. La *falsafa* se convertirá casi en un círculo cerrado de autores que se citan entre ellos pero que no tienen efecto real en la inmensa mayoría del mundo islámico (Watt, 1998: 204), será en todo caso Alkindi el que tenga alguna influencia en el pensamiento islámico corriente gracias a su contacto con la mu‘tazila y sus activas disputas, en las cuales trataba de mostrar la gran utilidad del *corpus* helenístico para los objetivos teológicos (y con ello idológicos) del régimen, aunque no tuviera éxito fuera de la *falsafa* (Adamson, 2003: 76-77). Que los filósofos tuvieran el carácter de una secta más entre muchas parece que lo entendieron tanto los heresiógrafos, que los vieron como una heterodoxia que interpretaba la revelación con elementos externos a la misma (Ramón Guerrero, 1982-83: 50), como los propios filósofos, pues el propio Alkindi, primer pensador helenizante musulmán conocido,

entendió que los griegos eran un pueblo del libro, como los otros, ya que el *corpus* entero de la filosofía y de la ciencia ocupaba a sus ojos el lugar del Corán para los musulmanes (Torneró Poveda, 1992: 137).

CAPÍTULO XVII

el pensamiento de Alfarabi (m. 950)

§1 introducción

Para Yabri Avicena es, brevemente, el gran traidor: la cara filohelena de su pensamiento escondía el irracionalismo que se manifestaría sutilmente a lo largo de toda su producción, y en especial en los tratados místicos (Yabri, 2001: 132-133). Que se acuse a Avicena de haber escondido bajo el lenguaje aristotélico todo el cuerpo de creencias irracionales de origen neoplatónico e iranio es algo natural, y él mismo se sentiría orgulloso de ser culpable. Pero Avicena no fue nunca el impulsor de estas tendencias, más bien les dio un aspecto definitivo y perfectamente articulado. Aquellas síntesis neoplatónico-aristotélicas flotaban en el ambiente intelectual de las numerosas escuelas, como describe brillantemente Yabri, quien traza la línea genealógica en su epígrafe sobre la filosofía oriental (Yabri, 2001: 164-177). La conjugación de Platón y Aristóteles mediante los textos de Proclo o Plotino ascritos a Aristóteles no fue fruto de la lectura árabe: estas ideas, como veremos abajo (cap. XVIII) ya existían desde hace siglos (Adamson, 2021: 196) y podríamos decir que el pensamiento árabe es consecuencia de dicha concepción armónica del pensamiento más que su causa.

Estas síntesis se encarnaron por vez primera en lengua árabe con Alkindi, el primer pensador musulmán del que tenemos constancia, que ya reconocía, como viésemos con Averroes, que la filosofía y la religión deben ir juntas. Su principal innovación será el convertir el término *'ilm* (ciencia) en un concepto racional: para Alkindi la ciencia lo es del conocimiento de la realidad de las cosas (Tornera Poveda, 1992: 138-139), usando esta palabra en un sentido más científico que religioso. Todo lo que después vemos brillar en Alfarabi, Avicena, Abubacer y Averroes estaba ya contenido de manera embrional en el pensamiento de Alkindi.

La importancia de Alfarabi en contraste con sus predecesores radica, por tanto, en ofrecer un sistema completo de pensamiento, una nueva gran obra de vieja escuela que responde los problemas fundamentales de una cultura y un tiempo: desde la armonía de Platón y Aristóteles hasta el problema de la razón y la fe, pasando por la política, la ética y la epistemología. Será de Alfarabi de donde beban Avicena, Averroes y, fuera del islam, el propio Maimónides (Ramón Guerrero, 1989/ Kraemer, 2010: 81-82, 86).

En este capítulo nos proponemos analizar varios tratados breves de este filósofo para poder analizar las siguientes facetas de su pensamiento: ¿cómo concibe la filosofía y la ciencia como actividad? ¿cómo se relacionan con la religión? Respondiendo a estas preguntas estaremos en posición de hallar el mapa de concepciones que gobierna la filosofía de Alfarabi. Este capítulo es un

punto clave de la investigación porque este autor es el gran ancla que une la filosofía tardoantigua y la filosofía islámica: recoge aquella tradición y edifica con ella un sistema del cual partirá el pensamiento islámico (que no es sino pensamiento tardoantiguo escrito en árabe). Cuando, en el siguiente capítulo, contrastemos a varios pensadores de la tardoantigüedad se verá de forma clara que, aun con sistemas filosóficos diferentes y profesando cada uno religiones diferentes, todos compartían la misma imagen del mundo: la misma constelación de concepciones. Con ello no queremos sino defender la idea de que la continuidad lingüística (el uso del griego) no es reflejo de una continuidad conceptual (siguiendo la tesis de Spengler, arriba cap. V).

Lo que vamos a ver este capítulo puede resumirse así: Alfarabi concibió la filosofía como una vía más (entre otras) de llegar a las verdades divinas. Recordamos aquí lo que hemos dicho acerca de la verdad (arriba cap. XII, §6), porque es importante y está relacionado: Alfarabi va a comprender la filosofía y la ciencia como camino hacia la verdad, pero esa verdad va a conservar las trazas coránicas. Para demostrar que la revelación y la filosofía llegan al mismo lugar (recordemos también lo que hayamos dicho de Averroes y Abubacer en el capítulo anterior), Alfarabi tiene que demostrar que su objeto final es el mismo, pero que su manifestación es diferente porque la potencia anímica a la que apelan revelación y filosofía son distintas. El sistema de Alfarabi es la consecuencia de usar todos los elementos disponibles heredados para poner en pie todas estas cosas, sumando a ellas, además, un objetivo político ineludible que Yabri supo percibir con mucha claridad. Este edificio se compone de una parte esencial: su teoría del conocimiento, que es la clave de bóveda que después sostendrá su visión de la religión y la filosofía, pues para mostrar su igualdad es necesario hablar de las actividades cognitivas del ser humano, lo que le permitirá hablar, a su vez, de profecía, revelación, intelecto y sabiduría.

Un último punto a repasar antes de entrar en materia es el siguiente: la filosofía de Alfarabi tiene un eje coordinador, la *salvación*. El problema que vertebra el pensamiento del autor es sencillamente cómo se llega a la salvación el alma humana, cuáles son los mecanismos para asegurarla y cómo podemos entenderlos. La respuesta la sacará Alfarabi de las lecturas neoplatónicas del *De Anima* de Aristóteles: si salvación significa estar separado de la materia y unido a lo inteligible, y si el intelecto agente es aquella alma que está totalmente separada de lo material pero que tiene contacto con nuestras potencias, la única vía de salvación será mediante dicho intelecto agente. Razón o revelación serán formas alternativas de alcanzar el mismo intelecto. Pero ya habíamos visto que precisamente el hilo conductor del pensamiento de Algazel, su gran opositor, es de hecho la salvación.

§2 conocimiento y salvación

Como ya se ha dicho en otros lugares (Davidson, 1992: 73; Colete, 2017: 103 y ss.), el pensamiento de Alfarabi con respecto a los detalles de su epistemología no es nada homogéneo, y los diferentes pasajes posiblemente estén reflejando las lecturas que tenía disponibles en el momento. Pero más allá de las contradicciones, tenemos una teoría del conocimiento suficiente para establecer unas líneas generales para nuestro objetivo. Alfarabi distingue un intelecto agente que es totalmente *separado de la materia*, مفارق للمادة (Alfarabi, 1990: 97), y que tiene como función ser al intelecto como la luz del sol a la visión (Alfarabi, 1990: 97), en cuanto que es por él que los inteligibles pasan a ser tales en nuestro entendimiento, haciendo pasar de la potencia al acto los inteligibles (Alfarabi, 1990: 97). A medida que el ser humano va adquiriendo los inteligibles, se va despegando de la materia y va alcanzando el grado del intelecto agente, y a este alcanzar el grado del intelecto agente lo llama Alfarabi *felicidad suprema*, السعادة القصوى (Alfarabi, 1996: 23) y es el máximo grado de perfección. La felicidad es en la tierra lo que tras la muerte será salvación, así, el alma que no está unida a los inteligibles parece debido a que permanecen *materiales*, هيولانية (Alfarabi, 1996: 93). No hay más infierno para Alfarabi que el morir sin haberse separado de la materia mediante la unión con el intelecto agente.

Esto significaría que todas las personas que no tengan acceso a los inteligibles quedarían fuera de esa felicidad suprema y de la salvación, pero Alfarabi reconoce perfectamente todo esto: entiende que las disposiciones naturales varían debido a multitud de factores, razón por la cual es necesaria una guía, y tal será precisamente el gobernante (Alfarabi, 1996: 86-87). En primer lugar señalemos algo: para Alfarabi es el *objetivo* de todo ser humano el ser feliz (Alfarabi, 1996: 86-87), y aquí la palabra árabe es esencial por que مقصود *maqṣūd* sería literalmente *intención, objetivo*, o también el adjetivo *deliberado* (Cortés, 1996: 907), porque el hombre ha sido creado expresamente (deliberadamente) para alcanzar la felicidad. Es debido a que la naturaleza de las cosas (los accidentes del mundo) imposibilita que todos puedan alcanzarla por sus propios medios que se hace necesario un maestro, alguien que pueda enseñar los inteligibles y en ese sentido, gobernar, guiar. Un segundo detalle es que aquí Alfarabi se está distanciando del vocabulario coránico, a todas luces deliberadamente. La guía en el Corán es, como hemos visto (arriba cap. XII, §4), هدى, pero Alfarabi no usa el término coránico, de fuerte connotación religiosa, sino que usa el término إرشاد, quería más bien *poner en el recto camino, encaminar a alguien*. Alfarabi está traduciendo en términos racionales ideas clave del islam, generando un marco racional donde todo es, de hecho, laico. No se salvan los musulmanes, sino los que se han unido con el entendimiento agente (de la forma que sea), pero la salvación como punto cardinal de la filosofía permanece, las concepciones

permanecen.

Esto nos lleva a una cuestión: la ley. Si el recto gobierno es una cuestión de razón, ¿dónde queda la sunna? Para Alfarabi la ley está indicada según las circunstancias, y si las circunstancias cambian también lo deben hacer las leyes (Alfarabi, 1996: 90), pero el final del mismo párrafo en que toca el tema nos da una idea del contexto en el que debemos entender esto. Alfarabi estaba sentando un marco racional para explicar por qué se habían sucedido distintas leyes, y dice expresamente que si no hay ningún gobernante igual (alguien que pueda guiar, como dijéramos antes) entonces el Estado debería ser guiado según las leyes anteriores, algo que se encaja en el marco de pensamiento musulmán, en el que Dios ha revelado varias leyes mediante distintos profetas y, tras Mahoma, no ha vuelto a dar más. Pero a su vez este marco racional permite al lector idear pensamiento político propio: en primer lugar porque Alfarabi hace explícito que ley depende de la circunstancia, *الحال*, y que debería cambiar si las circunstancias cambian, y en segundo lugar porque todos los seres racionales, si logran perfeccionarse, pueden (quizás incluso deben) cambiar las leyes si juzgan que las circunstancias han cambiado lo suficiente.

Esto, a su vez, daba a los califas ocasión para que interpretasen que podían hacer lo que quisieran. Como teoría de Estado en el contexto islámico puede leerse de cualquiera de los siguientes modos: o bien debido a que los califas eran solo sucesores debemos quedarnos con la sunna tal y como está, o bien los califas son esos maestros que guían correctamente y por tanto pueden legislar según quieran, y aunque Alfarabi no dice que puedan hacer lo que quieran (más bien todo lo contrario), un califa fácilmente podía usar este argumento para ejercer un gobierno despótico ilustrado. Como Alfarabi no establece una teoría de la desobediencia, sino una descripción del Estado modelo, su origen y destino, y los modelos de Estado opuestos a este Estado ideal, ¿entendemos las resistencias populares y las reticencias de los ulemas? Alfarabi no escribe una teoría de la rebelión porque para eso tendrían que ser los habitantes (todos) filósofos capaces de juzgar si se vive o no en la ciudad ideal, capacidad que Alfarabi concede únicamente a los filósofos (como hiciera Platón). No da criterios para que una persona normal pueda juzgar si vive en la ciudad ideal, ni tampoco describe como podría argumentarse una rebelión en términos laicos, aunque esté cerca. Precisamente por esto sería el califa el que estaría en la mejor posición para convencerte de que se viva en una ciudad ideal, y que todo esté en orden. Este era el temor de los ulemas, porque significaba una manga ancha a la institución califal, dejando a los ciudadanos totalmente desprotegidos y sin herramientas para controlar el poder político. Que Alfarabi hiciera las cosas así no proviene de ninguna particular maldad, sino de una bondad casi ingenua. Una vez que un gobernante alcanza los inteligibles, ¿cómo podría ser malo? ¿quién es malo a sabiendas?

§3 filosofía y religión: desarrollo histórico

Alfarabi concibe que la religión es un camino hacia los inteligibles (igual que la ciencia o la filosofía). Es, por decirlo así, el modo que tiene el gobernante de que los inteligibles estén al alcance de todos, dado que no cualquiera tiene posibilidad de alcanzarlos. Religión y filosofía son entonces dos caminos que llevan al mismo sitio por dos vías diferentes: la religión, mediante imágenes, por la facultad imaginativa; la ciencia, mediante razonamientos, por la racional. El destino es el mismo: elevarse al grado del intelecto agente.

En *El libro de las letras* Alfarabi realiza un recorrido histórico desde la Antigüedad hasta los días del islam, recorrido en el que se manifiesta esta idea en diacronía: el ser humano alcanzó la perfección del conocimiento racional gradualmente (Aristóteles sería dicha cima), y después llegó el islam, que no fue sino la expresión de manera popular de todo lo que el hombre había logrado. El legado griego, como venimos diciendo, se concibe aquí entonces como un camino cerrado, ya acabado y elevado a la máxima perfección: no puede haber más filosofía porque la filosofía ya está terminada, no hay nada más, es camino recorrido, y lo que quiere decir Alfarabi es que ese camino lleva a Dios, y que la religión no es más que otra ruta (menos exigente) para llegar al mismo punto.

Alfarabi, en la obra, intenta reconstruir paso por paso la historia de la humanidad: desde el origen del lenguaje hasta la religión. En el primer capítulo de este tratado (Alfarabi, 1986: 131-134), el pensador examina la religión y la filosofía según su *posterioridad y anterioridad* (بتقديم وتأخير), esto es, quiere establecer qué preceda a qué. Sería interesante señalar que en el tratado no usa ni la palabra islam ni la palabra *dīn*, con la que se designaría más bien a las religiones cuyo tronco es Abrahán, sino *milla*, que vale tanto por religión como por comunidad religiosa o nación (Cortés, 1996: 1085). Esta selección tan exquisita del vocabulario la hemos tocado arriba: su registro quiere distanciarse del coránico de manera consciente porque quiere generar un debate no en términos islámicos, sino racionales. Compárese con el lenguaje de Algazel, por ejemplo. Lo segundo que queremos señalar es la idea de que la religión sirva para transmitir los conocimientos alcanzados por la filosofía, que repite al inicio mismo del texto de manera explícita, el autor no deja lugar a segundas interpretaciones:

والملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة وبالجملة إذ كانت إنما يلتمس بها
تعليم الجهور الأشياء النظرية والعملية

Y si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que en general, solo mediante esta religión se procura instruir al pueblo en asuntos teóricos y prácticos.

Libro de las letras §108⁸

8 Uso la edición árabe (Alfarabi, 1986) y una traducción española (2004), citaré por tanto por epígrafe dentro del libro

El orden cronológico que Alfarabi *impone* a la narración de la historia se basa en realidad en una concepción, una asunción que se explicita aquí y que no se demuestra, a saber, que la religión *sirva* para lo mismo que la filosofía, que sean dos caminos que lleven al mismo sitio. Asumida esta premisa todo tiene sentido: si Dios lo hubiese revelado todo (si hubiese *milla* antes que *falsafa*), la *falsafa* hubiese sido totalmente innecesaria porque el pueblo tendría ya los inteligibles. El orden de las cosas, por tanto, *ha debido ser* así: el ser humano llegó a la filosofía y después llegó la *milla* para extender los conocimientos logrados.

Esto posibilita que Alfarabi pueda defender a los filósofos, muy a la platónica, como la verdadera élite que debería ostentar los poderes del Estado: los juristas (la clase clerical) imita a los filósofos (§§112-113). La anterioridad cronológica es una anterioridad ontológica y epistemológica, el filósofo es el hombre perfecto, y en esto hay resonancias que aquel conflicto donde los filósofos estaban en el lado de ese despotismo ilustrado tan combatido por los literalistas: al afirmar la preeminencia de la filosofía sobre la religión o las ciencias religiosas se está tácitamente implicando que el Estado debería estar en manos de los tecnócratas, que era precisamente el sueño de los califas como al-Ma'mūn (arriba cap. XIII, §§3-6). Los filósofos, blandiendo el legado tardoantiguo, lograron volverse tan *esnobs* como sus predecesores (abajo cap. XVIII, §11).

Después de hablar del origen del lenguaje y de los lenguajes (§116, §118, §§120-123), establece el origen de lo que llama artes vulgares (الصنائع العامية), esto es, retórica y poesía (§129), *vulgares* porque son relativas al pueblo llano. Las poesías (en general, las narraciones), no pueden demostrar nada con la seguridad de los silogismos, y son por tanto una forma de lógica inferior que sirve, eso sí, para establecer y fijar las figuras retóricas y, a un nivel más profundo, el vocabulario y la gramática (§130). Alfarabi está pensando aquí en la literatura griega: posiblemente en concreto en la *Iliada* y la *Odisea*, dado que dice expresamente que esta literatura narra noticias de asuntos pasados (أخبار عن الأمور السابقة). No considera por tanto que haya *milla* o *dīn* entre ellos, sino una mera transmisión de los hechos pasados. Conviene señalar también que para Alfarabi primero se originan las expresiones poéticas y el manejo de las mismas y que solo después surgen los poemas épicos nacionales (§129). Esto es, para poder hacer poesía primero tiene que haber surgido la retórica y la poética, no al contrario.

Habiendo repasado el origen de la escritura y de otras ciencias vulgares relacionadas con el uso mismo del lenguaje y sus ramas, pasa a explicar en el capítulo siguiente el origen de las artes silogísticas. Recordemos que la retórica es una forma de lógica para Alfarabi, que continúa la

para facilitar las referencias.

tradición neoplatónica de ignorar a Aristóteles, quien jamás incluyó la retórica en la lógica. Es cierto que Aristóteles señaló similitudes entre la retórica y la lógica: el equivalente al silogismo sería el *entimema* y el equivalente a la inducción sería el *ejemplo* (*Retórica* 1356b), y también afirmó que la retórica es útil para persuadir al pueblo (1355a), pero jamás afirmó que la poética y la retórica formasen una continuidad, idea que se popularizaría en la Tardoantigüedad por todo Oriente Medio gracias a la mediación neoplatónica (Berti, 2007: 309). Volviendo a la narración de Alfarabi, una vez se completan las artes vulgares se aplican los hombres a la investigación de la naturaleza, que explican primero mediante métodos retóricos (*Libro de las letras* §141). El curso de dichas investigaciones surgen los métodos dialécticos con el fin de alcanzar una mayor objetividad (§141), lo que supondrá la creación de los métodos demostrativos. Platón supondría la primera aplicación de los métodos demostrativos a la naturaleza humana y la ciencia política (§142), pero la perfección suprema se alcanzará con Aristóteles. Literalmente la filosofía acaba con Aristóteles:

فيتناهى النظر العلم وتمييز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية

llega a su término la consideración científica y se distinguen todos los métodos, con lo que se completan en su totalidad la filosofía teórica y la filosofía práctica (§143)

La filosofía se concibe entonces como una disciplina cuyo fin ha sido ya alcanzado, como un paquete de disciplinas y conocimientos que ya ha sido recorrido, no se conciben como un campo abierto que requiera más investigación en cualquier de sus ramas. No queremos decir que la filosofía de Alfarabi no aportase nada novedoso, al contrario, pero él mismo no podía concebir que su filosofía fuese algo nuevo ni distinto: él concebía la actividad filosófica como recorrer ese camino *ya andado*. Lo que queda es, entonces, fácil de adivinar: ¿es compatible ese camino con la religión?, ¿ese paquete de conocimientos y disciplinas contradice la religión? Pero es que esa misma era la concepción de Algazel: un paquete cerrado de cosas, un camino ya hecho que llegaba a un punto y que había llegado a su fin. Algazel lo que hará será no recomendar su tránsito en oposición a Alfarabi, que va a recomendarlo. Una vez la investigación filosófica ha sido completada (incluyendo todas sus ramas), llega la hora de instruir al pueblo, para lo cual no se pueden usar los métodos demostrativos, que serían demasiado complejos (§144). Esta instrucción es necesaria para alcanzar la felicidad, dado que sin los inteligibles no hay ni salvación en la otra vida ni felicidad en esta, como decíamos hablando del intelecto agente.

§4 las concepciones

Hay varias cosas que señalar: en primer lugar que la salvación es el objetivo final del

pensamiento del autor. La filosofía y la religión son el medio para garantizar la salvación del alma, que es la gran protagonista. El alma perfecta desarrolla sus potencias al completo, en el caso del filósofo éstas se despliegan alcanzando los inteligibles (en lo que alcanza su salvación), pero mediante la facultad imaginativa los mismos inteligibles son alcanzados y el alma es igualmente elevada, razón para la que existen los profetas: ellos traen los inteligibles en un formato asequible al gran público mediante las técnicas retóricas y poéticas. Esto supone que lógica, retórica y poética estén en una continuidad no demostrada, sino completamente supuesta. Si una parte de la concepción de la lógica (o a tal efecto de las ciencias o la filosofía en general en cuanto ambas usan métodos demostrativos) como aplicadas al conocimiento como un fin en sí mismo, el pensamiento de Alfarabi no tiene sentido, porque poética y retórica son cosas que apelan a una faceta totalmente distinta del hombre: mueven precisamente a la acción por medios irracionales, son herramientas para estimular el comportamiento humano, no nuestro conocimiento sobre las cosas naturales. Pero si una parte de una imagen del mundo donde el fin de la ciencia no es el conocimiento de las cosas sino una forma de vida (la búsqueda de *la* forma de vida), entonces todo cobra sentido: la religión vendría a transmitir por métodos irracionales las mismas normas de comportamiento a las que un filósofo llegaría siguiendo métodos demostrativos. Entonces sí que podríamos decir que filosofía y religión son un camino hacia lo mismo: una forma de vida (*la* forma de vida). Lo que se espera del filósofo entonces no es conocimiento, o más bien, *no solo* conocimiento, sino que se espera de él que tenga la verdad en el sentido en que hablábamos arriba (cap. XII, §6; cap. XIV, §6), en el sentido de los patrones de comportamiento correctos, la forma de vida que garantizará la salvación, la unión con Dios.

En segundo lugar que, naturalmente, la filosofía se ha convertido en teúrgia. Veíamos con al-Aṣ'arī cómo de difícil era compaginar la idea de acción humana y el poder de Dios (arriba cap. XIII, §9), algo que solucionaba de manera muy deficiente pero sorprendentemente efectiva con el *bi-lā kayfa*, que podría traducirse sin traición al original por *hakuna-matata*. Pero al final Alfarabi está lidiando con problemas semejantes, porque podríamos preguntarnos ¿quién es exactamente el garante de la salvación humana?, la acción humana de conocer hace que el intelecto agente, que es una entidad totalmente separada, se eleve hacia los inteligibles, en cuyo caso la filosofía es un camino para estimular al intelecto agente, del que se espera que reaccione con cierta necesidad ante la diligencia del filósofo. El ser humano queda reducido entonces a cierta impotencia para garantizar su propia salvación, igual que con Algazel. Alfarabi no puede concebir que el ser humano, por sí mismo, pueda llegar a la unión, debe de haber una potencia superior que se eleve a los inteligibles, que no es más que una forma rebuscada de recurrir a la intervención divina para garantizar la salvación humana.

CAPÍTULO XVIII

Tardoantigüedad

§1 introducción

El objetivo de este capítulo engloba, realmente, los objetivos de la presente tesis. Este capítulo es, por ello, determinante a la hora de juzgar el texto en tanto producto final. Pretendemos demostrar aquí las siguientes cosas: en primer lugar que el pensamiento islámico, como hemos estudiado, hereda sus problemas de la tardoantigüedad. Con esto queremos hacer referencia a lo que decíamos en la introducción citando a Lindberg: la filosofía y la ciencia vienen a responder a problemas formulados en el ambiente cultural del entorno de donde se forman, razón por la que hemos visto lidiar a los filósofos del mundo islámico con ciertas preguntas y verles también, al final, trabajar bajo las mismas asunciones (concepciones), *aún cuando tenían filosofías aparentemente distintas*. En este capítulo demostraremos que tanto los objetivos de la filosofía como las asunciones (comunes al pensamiento judío, cristiano, maniqueo y gnóstico de la misma época) son en realidad el legado de la Tardoantigüedad. Queremos entonces decir que tanto el islam (religión) como el Islam (cultura y espacio) son una continuación con de la Antigüedad tardía, o más bien del helenismo, y que dicha continuidad se manifiesta precisamente en esa unidad y coherencia de asunciones y problemas. Es el mundo tardoantiguo el que ha dejado de compartir asunciones, concepciones, formas de pensar, con el mundo clásico: algo se acaba y otra nueva cultura nace. Esto nos lleva al siguiente punto: el momento de inflexión entre la Antigüedad y la Tardoantigüedad es el helenismo, cuya fecha de inicio podríamos datar en la muerte de Alejandro Magno y cuyo apogeo podríamos datar en los primeros siglos de expansión del cristianismo. No son los bárbaros (germanos, árabes o eslavos) los que destruyen el mundo clásico, es el propio mundo clásico el que se ha transformado ya en algo totalmente diferente para cuando los invasores irrumpen, haciendo la invasión misma algo enteramente anecdótico en términos de evolución cultural. En la línea de Jesús de Garay (2020), podríamos decir que lo que se ha llamado erróneamente filosofía medieval no es tanto una continuidad doctrinal sino una continuidad en las *preguntas*, como ya viésemos con Lindberg, en torno a las cuales la reflexión era posible gracias a la mutua inteligibilidad de los autores, que vivían bajo un marco conceptual común.

Para comprender esta transformación vamos a contrastar las concepciones de la Tardoantigüedad con aquellas de la Antigüedad, y a su vez con las que hemos ido mencionando en los capítulos anteriores, presentes en el mundo islámico. Vamos, a su vez, a ofrecer lo que hemos llamado de manera más bien poética constelación o imagen del mundo, esto es, el mapa completo de las concepciones y como se articulan entre ellas formando un conjunto coherente que sirve de

modelo para el islam, el judaísmo, el cristianismo, el maniqueísmo, el gnosticismo y el neoplatonismo, amén de las filosofías producto de todas esas religiones. Pero antes creo que conviene señalar algunas ideas clave acerca de la formación de la Tardoantigüedad y por qué el helenismo debe ser considerado como el inicio de una cultura totalmente nueva que va a abarcar desde Persia hasta la península ibérica. Un último detalle metodológico: en lugar de ir de autor en autor, delimitando el pensamiento de cada uno, se aborda el tema por concepciones: explicaremos primero la imagen del mundo y sus reglas y después iremos parte por parte analizando como los autores participan de dichas concepciones, algo que facilitará el ejercicio comparativo propuesto.

§2 espacio y tiempo de la Tardoantigüedad

Jesús de Garay (2020: 125) propone, hablando de la "filosofía medieval" el siglo I a.C. como momento de arranque, y esto puede ser cierto en la vertiente más intelectual de la constelación (como hemos llamado a un conjunto coherente dado de concepciones) que estudiamos, pero su formación, el proceso de decantación de sus concepciones, precede a los productos refinados de la misma, esto es, para estudiar el origen de esa unidad en las preguntas debemos remontarnos atrás en el tiempo, buscando el origen de una manera de pensar. Las concepciones que van a conformar la constelación tardoantigua existían ya antes del helenismo, pero cada una estaba en lugares diferentes. Dado que no es el objetivo del texto explicar el origen puntual de cada concepción en el tiempo y el espacio, nos limitaremos a decir que los intercambios culturales a gran escala son, de forma lógica, los que posibilitan grandes procesos de unión de concepciones. En nuestro caso podríamos decir que la formación de la constelación tardoantigua, si se nos permite el nombre, se produjo tras un largo proceso de decantación en el cual jugó un papel esencial Alejandro Magno, pero que debió empezar antes. Podemos distinguir tres grandes eventos que, en tiempo y espacio, delimitan muy bien tanto el área geográfica como la marco temporal de la formación de estas concepciones: en primer lugar la conquista de Israel por parte de los persas (587 a. C.), que supuso la deportación del pueblo de Israel a Mesopotamia (II Cron 36, 17-21). Que entre los reinados de Nabucodonosor hasta el edicto de liberación de Ciro los judíos recibieron una gran influencia del pensamiento caldeo y persa es algo que ya a Volney en el siglo XVIII (1985: 155-160) le parecía obvio y que después la historiografía moderna de las religiones ha terminado por confirmar (James, 2009: 143), y hay casos realmente sorprendentes de concepciones que juzgamos propiamente judías que se adquirieron, de hecho, en la fase babilónica (Parpola, 1993). El segundo evento es la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), fecha con la que más bien situamos vagamente en el tiempo un fenómeno más amplio, el helenismo. La diferencia esencial frente a los intercambios culturales anteriores fue el uso del griego como lengua culta, lo que posibilitó un acceso amplio a los

contenidos culturales, parecido a la supremacía que ofrece hoy el inglés en el mundo académico. Así, no eran solo los griegos los que podían acceder a la cultura judía y viceversa, sino que todos podían acceder a la cultura de los demás: egipcios, árabes, griegos, judíos, caldeos, persas... Todos tenían ahora un marco común donde conocerse y reconocerse. El último peldaño de esta evolución fue Roma: con Sila, Pompeyo, Julio César y Augusto Roma unifica el mediterráneo y suma al latín como lengua culta de referencia. Desde Babilonia a Córdoba hay un mundo que está, en términos culturales, más o menos unificado. Los sincretismos religiosos de esta época (*HCIR* §§205-211) dan muestra de la progresiva fusión de unos cultos con otros, de la mezcla de elementos, costumbres e ideas, que se traducirá en la formación de una imagen del mundo común a toda la cuenca del Mediterráneo y a Oriente Medio. Todos los elementos que después encontraremos en el islam estaban ya presentes en ese magna en constante proceso de fusión y creación.

Durante este vastísimo periodo que abarca unos quinientos años aproximadamente tiene lugar otro fenómeno de capital importancia: la evolución de las estructuras políticas en Grecia y Roma. Grecia, anteriormente dividida en *polis* de diferente naturaleza política, es unificada por Alejandro Magno y tras su muerte queda divisa en varios reinos que serán más tarde engullidos por Roma. Igualmente, viniendo de ser una polis se convierte Roma en un imperio de naturaleza autoritaria bajo Augusto, que no hace sino continuar la tendencia de República Romana tardía que encontramos en Sila, Pompeyo y César. Tras la subida al poder de Augusto Roma será junto con el Imperio sasánida la única gran estructura estatal de este espacio geográfico que hemos definido, y ambas son, por naturaleza, autoritarias. Si bien esto venía siendo tradición desde milenios en Oriente Medio, no lo fue tanto en el Mediterráneo, donde tanto griegos como romanos y cartagineses habían mantenido instituciones políticas que requerían una viva participación ciudadana y una vida política activa, que variaba, naturalmente, de régimen a régimen. La institución de este tipo de poder absoluto convirtió la vida política en algo ajeno y distante, restringida a una minoría selecta, hecho que tendrá una serie de consecuencias que abordaremos más adelante (véase también Colete, 2020: 56).

Aunque no nos hayamos propuesto hablar aquí de esto, podríamos igualmente tratar de esbozar la siguiente idea: ¿cuándo y dónde conoce su fin la imagen del mundo tardoantigua? En cierto sentido, vive: muchísimas personas podrían perfectamente sentirse identificadas con esta manera de ver el mundo, estén familiarizados o no con el pensamiento filosófico tardoantiguo. El Renacimiento es la fecha en la que podríamos decir que Europa se aleja más de la homogeneidad de la mentalidad mediterránea para crear su propia imagen del mundo, con sus propias concepciones, aunque no simultáneamente. De hecho algunas trazas de la concepción tardoantigua se encuentran en la cultura europea, desde la literatura de caballería hasta el *western* como género

cinematográfico. Regiones más cercanas al núcleo mediterráneo han conservado quizás mejor elementos de estas concepciones, algo que quizás (y esto es puramente especulación) pueda explicar, al menos en parte, la ruptura del cristianismo en Europa y el desplazamiento al Norte de los grandes centros culturales a partir del siglo XVII. Pero en el resto del espacio geográfico aquí definido como perteneciente a la imagen del mundo tardoantigua esta constelación pervivió, evolucionando generación tras generación, sin perder nunca sus líneas definitorias (abajo cap. XIX, §2), prueba de ello es la actualidad de autores que hemos tratado aquí, como Algazel o ibn Taymīya, que siguen siendo referentes vivos y llenos de sentido tanto hoy como lo fueron en el pasado.

§3 la imagen del mundo tardoantigua

Vista la delimitación espacio temporal de la Antigüedad tardía podemos ahora pasar a explicar con detalle la imagen del mundo que se forma en este periodo y que será común a todas las religiones y filosofía surgidas en este marco cultural. La descripción que sigue está extraída del estudio de varios textos y autores todos los cuales están delimitados en el periodo que estudiamos. Por una cuestión de simplicidad y método, hablaremos de cada texto y cada autor cuando tratemos cada una de las concepciones por separado, dejando este epígrafe únicamente para presentar el esquema de la imagen del mundo.

El Norte de esta constelación es la idea de salvación, la esperanza de la salvación, y lo salvado es el alma humana. Este alma humana es totalmente distinta del cuerpo, lo que introduce una distinción esencial en esta visión del cosmos: lo material es malo o, como poco, tiene una connotación negativa; lo espiritual, en cambio, es positivo, es la aspiración suprema. Todo lo que tenga que ver con lo terreno es malo o, en el mejor de los casos, indiferente: aquel que se preocupa por este mundo no será salvado, porque lo importante es la siguiente vida, allí donde se realiza la promesa de salvación. La salvación del alma humana requiere una verdad, es decir, un conocimiento que puede tener la forma bien de cierta sabiduría bien de ciertas prácticas o de ambas a la vez. Dicha verdad no procede de este mundo material, sino de un personaje o personajes que sirven de puente entre ambos mundos. Estos personajes puente fundan o pertenecen a comunidades que poseen las llaves de la salvación (pueblos elegidos).

La vida se convierte en una historia (*story*, no *history*), una narración. Cada persona pasa a concebir su vida como una carrera a contrarreloj cuya meta es la muerte y lo que, espera, venga después. La vida es un campo de batalla activo donde los individuos deben, en su día a día, perseguir una serie de valores y superar una serie de pruebas para ser dignos de dicha salvación. Hay un elemento de trama que se introduce en la vida tardoantigua que heredan el cristianismo, el judaísmo y el islam (amén del maniqueísmo, el gnosticismo...). Si a esto añadimos el muy

recurrente fenómeno de los movimientos apocalípticos (característica no siempre presente y por tanto no esencial) tenemos entonces una receta ideal para convertir la vida humana en una trama interesante. Realmente el gran cambio de la Tardoantigüedad es que la vida de la gente común adquiere la forma de una *trama*, de una película si se quiere: hay un objetivo (la salvación), unos obstáculos (las pasiones, la materia, el demonio...) y una urgencia (bien impuesta por el límite de la propia vida bien impuesta por un fin del mundo). Estos son los elementos de una obra de ficción, de narrativa, de un guión cinematográfico o de una serie: los bases de cualquier historia y a su vez de cualquier secuencia dentro de una historia (MacKee, 2017). Vivir esta trama es lo que llena de ser, lo que llena de lo sagrado a los creyentes (retomando la distinción de Elíade entre lo sagrado y lo profano que vimos arriba, cap. XIII, §2). Los actos mundanos se sacralizan en la medida en que forman parte de esta trama.

Cada uno de estos elementos (las figuras puente, la verdad, la salvación, la comunidad elegida...) está en una relación particular con los demás que sigue un patrón repetido una y otra vez. Para los cristianos, la figura puente entre los dos mundos son Cristo, los apóstoles y San Pablo, como después cumplirán este papel los santos, especialmente en el mundo católico y el ortodoxo; para los musulmanes son el Corán mismo y los profetas, entre ellos Mahoma. Para los últimos paganos de los tiempos de Jámblico y Proclo estas figuras son Pitágoras, Platón y el antiguo pueblo de los caldeos amén de varios sabios. La concepción de la comunidad elegida está igualmente presente en Jámblico y Proclo, también en el cristianismo, judaísmo, los movimientos místicos, el gnosticismo o el islam.

Uno puede pensar que todas las religiones siguen el mismo esquema, pero sería abiertamente falso. No todas las religiones prometen salvación, no todas tienen figuras que sirven de puente entre mundos, y no todas diferencian tan radicalmente este mundo material de uno espiritual. El objetivo y destino de la vida misma es diferente. Si uno lee la *Ilíada* uno se da cuenta de que el objetivo vital de sus personajes no es la salvación, sino la gloria, la fama. No hay promesa de salvación ni, de haberla, le interesaría a un personaje como Aquiles. Hay algo, desde luego, de la concepción determinista de la *Ilíada* (XXIV, vv.525-526) que hereda la Antigüedad tardía, pero ese mundo determinado (que gobernará *Fortuna* o una fuerza malvada similar, como la materia para gnósticos y neoplatónicos) es algo superable, el destino puede evitarse mediante la salvación, algo impensable para el mundo clásico. Si recordamos el canto XI de la *Odisea* recordaremos como Ulises visita a los muertos, y allí están Aquiles, Tántalo, Sísifo y Hércules: no hay salvación, no se puede vencer el orden de las cosas. La concepción tardoantigua se niega a creer que las cosas sean así: a partir del helenismo surge la idea de que se puede vencer a la materia: dicha victoria será la *salvación*. Si volviésemos a ver la filosofía de Algazel o Averroes desde este prisma vamos a ver estos mismos

elementos: el esquema de ambos pensadores responde a estas mismas concepciones, donde la salvación sirve de concepto clave y guía para entender sus ideas. Para Averroes la filosofía es la acción de reconocer a Dios en sus criaturas, conocimiento que eleva al hombre a la unión de Dios (esto es, es el conocimiento que eleva al hombre por encima de la materia y lo lleva al plano superior, elevación que en el caso de Averroes implica su salvación). Pero Algazel piensa lo mismo, solo que en lugar de pensar que la filosofía es esa pieza clave, él cree que la experiencia mística (sufi) y la obediencia a la sunna lo son. El objetivo en ambos pensadores y su marco conceptual es el mismo, cambian, por decirlo así, los valores de p y q , no la relación lógica que mantienen p y q .

§4 introducción a las causas de la evolución

Muchos autores han notado como la cultura que llamamos clásica se transforma, durante el helenismo, en algo totalmente diferente que dará lugar a lo que venimos llamando Tardoantigüedad, una cultura que si bien mantenía el griego como lengua común ya no era griega. En la introducción hemos citado a Spengler, pero figuras como E. R. Dodds, Ortega y Gasset o Nietzsche han notado los mismos síntomas, aunque ninguno llegase a dar, a nuestro juicio, una respuesta enteramente satisfactoria, respuesta que, por otro lado, tampoco pretendemos ofrecer aquí. Vamos repasar, por orden cronológico, las propuestas anteriores con sus virtudes y defectos, y después ofrecemos una hipótesis que tiene elementos de todas las anteriores y que es quizás más completa, si bien no más definitiva que las anteriores.

Nietzsche (1844-1900) en *El origen de la tragedia* explica la evolución del teatro griego de una manera singular, acusando a las figuras de Eurípides y Sócrates de la expulsión del elemento propiamente dionisiaco de la tragedia, elemento que era a su juicio, al final, su componente esencial (Nietzsche, 2000: 112 y ss.), con lo que, en realidad, estaba acusando al racionalismo de haberse entrometido en aquella ceremonia religiosa y mística que era la tragedia. Los grandes autores del racionalismo y los movimientos frutos del mismo (Aristóteles, Epicuro, Pirrón, estoicos, escépticos, peripatéticos...) constituyen una primera fase de cambio: la muerte de los valores propiamente griegos en relación con su tradición homérica. Más adelante, en obras como *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* Nietzsche señalaba otro cambio importante, la inversión de los valores («Sklassen-Aufstand in der Moral» *Jenseits von Gut und Böse* §195). Los valores griegos clásicos de la nobleza acabarían siendo invertidos por la moral semita exportada del judaísmo por el cristianismo, moral cuya base era a juicio de Nietzsche el resentimiento hacia el dominador, haciendo de lo miserable y lo pobre precisamente lo bueno (*Zur Genealogie der Moral* I §7).

Spengler (1880-1936) en su obra *La decadencia de Occidente* da un paso más allá y logra acercarse mucho más al problema, acertando a entender la cuestión esencial que nos ocupa. Para

Nietzsche la cultura clásica había sido atacada desde dentro por Sócrates y después eliminada, o suplantada, por el cristianismo y la revolución de la moral, pero Nietzsche está muy lejos de tratar de manera objetiva el tema, se salta por completo el estudio objetivo de las causas de lo que él identifica como fenómenos históricos, aunque haga bien en señalar muchas cosas que nadie antes había visto. Spengler supone, por así decirlo, la búsqueda de un modelo teórico que ayude a comprender los procesos históricos. A tal efecto Spengler prepara un método y toda una fundamentación metafísica para su proyecto de ciencia, cuyo principal pilar es precisamente el estudio comparativo, algo en lo que claramente acertó. ¿Qué es lo que comparaba Spengler? Comparaba culturas, los verdaderos sujetos históricos a su juicio. Los «cuadros morfológicos comparativos de la historia universal» (Spengler, 2009 (I): 91-110) ofrecen a vista de pájaro una idea de cuál es su manera de entender esta comparación: las culturas siguen procesos análogos a los de los seres vivos y nacen, crecen y mueren. En el tema que nos atañe, Spengler identifica muy claramente los síntomas y aplica su modelo: la cultura griega está viviendo su periodo senilidad justo cuando la cultura que llama "árabe" está viviendo su juventud, llegando ambas casi a superponerse en el tiempo (véase arriba cap. V). Lo que para Nietzsche era la traición de Sócrates, para Spengler era una fase natural en la evolución de una cultura, análoga a lo que sucede en otras culturas. El racionalismo de Sócrates y los grandes sistemas de Platón y Aristóteles son una fase de la cultura cuando alcanza su momento de madurez, semejante por ejemplo a lo que sucede en la cultura árabe con Alkindi o Alfarabi (Spengler, 2009 (I): 96). El problema de Spengler es que por cada intuición genial hay una farragosa explicación metafísica que carece del más mínimo rigor científico. Spengler por ejemplo identifica la cultura árabe, la europea o fáustica y la antigua o clásica, señalando que cada una tiene su propia imagen del mundo y su propio desarrollo, pero no es capaz de establecer criterios científicos para la identificación de esas culturas y su delimitación, ni tampoco es capaz de establecer criterios rigurosos para el estudio de las causas de la evolución de las culturas porque, esencialmente, Spengler viene a decir que no se puede aplicar la ciencia tal y como la entendemos a la historia (Spengler, 2009 (I): 169-172). La causa de que la cultura griega evolucione en esa dirección es que la cultura estaba viviendo su periodo de madurez y los síntomas que identificamos son los de la madurez, así que por eso evoluciona así – algo que no se puede, ni de lejos, falsar.

Ortega y Gasset (1883-1955) en su ensayo *En torno a Galileo*, sin compartir las grandes intuiciones de Spengler, lograba dar al menos mayor verosimilitud a sus afirmaciones, o al menos identificar causas para ciertos desarrollos históricos. Ortega y Gasset está tan profundamente inspirado por Spengler que en ocasiones resulta casi indecoroso que no lo cite cuando se ve claramente que está bebiendo de él, pero se diferencia en cosas sutiles de gran importancia. Cuando

habla del momento de expansión del cristianismo, Ortega identifica un modo de vida romano y un modo de vida oriental (una involución desde el pensamiento de Spengler, que al menos diferenciaba entre lo chino, lo semítico, lo indio y lo persa), y acierta a identificar varios rasgos de la visión de la divinidad en uno y otro sitio: el dios judío es sobre natural, los dioses romanos (grecolatinos) son la naturaleza misma hecha imagen (Ortega y Gasset, 2008: 125-126). El creciente racionalismo griego y el helenismo *causan* una debilitación en las creencias tradicionales, es la pérdida de fe en estas costumbres y las opiniones la que invita al "modo de vida oriental" a introducirse (Ortega y Gasset, 2008: 128). La clave es que, a su vez, el mundo grecolatino ya estaba asqueado del mundo (lo que se manifestaría en pensadores como Séneca), razón por la que un culto como el cristianismo triunfó: precisamente porque prometía una liberación del mundo (Ortega y Gasset, 2008: 140).

Dodds (1893-1979) en su obra *Los griegos y lo irracional* logra una explicación coherente de toda la evolución de la cultura griega hasta el periodo helenístico que supera con creces las de sus predecesores. Dodds, efectivamente, podía tener el acceso a las fuentes que tenía Nietzsche y dar soluciones específicas a problemas con mucha más solvencia científica que Spengler, aunque careciese de su genio. Es, en resumen, el que en mejor posición está para ofrecer una respuesta clara al problema de la Tardoantigüedad y las causas de su evolución. El racionalismo griego de la filosofía, a sus ojos, empieza a dar la espalda al pensamiento popular en época muy temprana, con la primera ilustración griega (Jenófanes y Heráclito, Dodds, 2010: 172-173), cuando Sócrates entra en escena y la filosofía se aplica al estudio del alma, la religión y los dioses la escisión es enorme (Dodds, 2010: 176-177), la reacción contra la ilustración no se hace esperar (Dodds, 2010: 180). Dodds atribuye esta reacción antirracionalista al momento histórico por el que pasaba Grecia en tiempos de su ilustración, un momento lleno de guerras e inseguridades donde las masas estarían menos abiertas que nunca a ideas nuevas (Dodds, 2010: 182). Lo que parece claro es que los políticos de la época podían muy fácilmente agitar a las masas contra los filósofos aprovechando la popularidad de dicha reacción antirracionalista, con lo que no se dice nada en contra de los políticos en cuanto a su posicionamiento personal con respecto al racionalismo: si las masas hubiesen sido prorracionalistas, éstos las habrían agitado con ideas prorracionalistas. Dodds llega al punto de afirmar que posiblemente los ciudadanos medios vieran un peligro real para la sociedad en la ilustración, en la medida en que liberaba al individuo de sus obligaciones para con los dioses y la religión en un mundo en que la vida del Estado se fundaba en la vida religiosa (Dodds, 2010: 182-183). Los intelectuales grecolatinos después de Platón viven su propia burbuja, al margen de la sociedad y sintiéndose por encima de ella. Séneca, de hecho, recoge esta inquietud (Epístola XXIV), señalando que muchas personas creen que la filosofía es verborrea, a lo que él contesta precisamente que debe ser acción, rompiendo con el esquema de sabiduría meramente

contemplativa del mundo clásico. En época ya helenística la pretensión de algunos pensadores roza la soberbia: estoicos y epicúreos llegaban a afirmar que sin filosofía no había bondad (Dodds, 2010: 225). Pero paralelo a este movimiento se está produciendo otro a niveles populares. Dodds identifica varios signos de un cambio en la religión popular: la idea del Hades va dando paso a la idea de un mundo mejor (Dodds, 2010: 226) y al tiempo se populariza el culto o la idea de la fortuna (Dodds, 2010: 227). Los dioses tradicionales mantienen su culto, pero la sensibilidad popular ha cambiado: como señalaba Ortega, hay un escepticismo hacia los dioses que, en el curso del siglo III a.C., va a desembocar en una explosión de sincretismos en donde la alquimia y la astrología van a jugar un papel esencial (Dodds, 2010: 229-232). La creencia en la fortuna va a desembocar en la idea de que el mundo es malo y que hay que aspirar a salvarse del mismo (Dodds, 2010: 232). Autores como Séneca van a llegar a los extremos de Algazel cuando dicen que no merece la pena perder el tiempo en ciencias sin utilidad como la perspectiva o la causa de las mareas (Dodds, 2010: 233). Al final de su libro, en un giro un tanto spengleriano, Dodds admite que Europa ha pasado por un proceso semejante de racionalismo desembocado en un antirracionalismo que aún hoy, en los tiempos de los movimientos antivacunas, terraplanismo y nuevos sincretismos, persiste, mostrando que, efectivamente, la analogía de Spengler era de algún modo acertada.

Todos los anteriores autores tienen algo interesante que aportar a la cuestión y merecen una lectura muy pausada que, por razones de espacio, no vamos a referir aquí, pero podemos sintetizar algunos puntos claves comunes: en primer lugar la importancia del espacio geográfico que ofrecía el helenismo (sin las conquistas de Alejandro Magno los sincretismos no hubiesen sido posibles tal y como hoy los conocemos); y en segundo lugar el estado del mundo grecolatino para cuando las síntesis orientales irrumpen en la cuencia del Mediterráneo (el mundo clásico estaba ya cambiando antes de que llegasen estos cultos).

Dodds, sin duda el que ha hecho un estudio más exhaustivo del problema, falla en cambio en señalar lo que, estimamos, debió ser un gran problema: la transformación del mundo clásico en regímenes autoritarios. Las fuentes mismas hacen eco de este fenómeno: piénsese en cuántas obras de naturaleza política se escriben después de Platón y Aristóteles. Como dice Mahdí, es Alfarabi ya en el siglo IX el que resucita la tradición de la filosofía política. Toda la filosofía tardoantigua está totalmente desinteresada en el tema, y así lo están los movimientos religiosos, que predicán salvación en la otra vida condenando la presente. Por otra parte a Dodds parece que se le escapa que el escepticismo, tanto como filosofía como fenómeno tardoantiguo popular de falta de fuerza en las creencias tradicionales, es el gran enemigo del pensamiento tardoantiguo. Ninguna de estas cosas le son, en cualquier caso, reprochables porque el libro de Dodds termina allí donde nosotros empezamos, de modo que no se dedica expresamente a repasar los desarrollos ya propios de la

Antigüedad tardía.

Ninguno de los autores anteriores contaba, además, con el marco conceptual que venimos usando: las concepciones y su conjunción ordenada (imágenes del mundo o constelaciones), que vamos a aplicar de aquí en adelante, ahora sí, al estudio particular de cada una de las concepciones, por separado, lo que resultará de la máxima utilidad para ver con nuevos ojos los textos que hemos venido leyendo.

Tenemos que señalar, además, que para completar este estudio tendríamos que hacer referencia a otro elemento que no hemos mencionado aquí: la evolución de los sistemas económicos en el Imperio romano (hemos tratado ligeramente el tema arriba, cap. XIII, §§4-6).

§5 la promesa de la salvación

Hay un giro en la historia del pensamiento en tiempos del helenismo que refleja, en el fondo, un cambio que estaba realizándose en la imagen del mundo del pueblo. La filosofía, para Platón, había tenido un fin esencialmente político: Platón quería reconstruir la polis griega (*Las leyes, La república*) y para ello genera toda una antropología, una psicología y una filosofía de la naturaleza. Prácticamente todo diálogo platónico puede verse si no como un tratado político, sí como un nota al pie a un texto político (como *Timeo, Fedón, Parménides, Menón...*) dado que, en el fondo, hablar sobre el orden del cosmos era hablar sobre el orden adecuado de la polis, igual que hablar del alma humana era hablar acerca de la jerarquía ideal para la ciudad, igual que hablar sobre la virtud era hablar sobre la capacidad y límites de nuestra educación, así como qué régimen nos conviene más como ciudadanos si nuestra virtud nos viene dada por lo dioses. Aristóteles, por otra parte, quiere ser una enciclopedia completa el conocimiento: abarca todos los campos, sin que ninguno se convierta en propedéutico de otro. La política se estudia por amor a la política, igual que el movimiento de los animales se estudia por amor a la zoología. El pensamiento de Aristóteles es el de un naturalista o un científico que quiere sentar las bases de todas las disciplinas de manera clara y ordenada. A partir de él, en cambio, las cosas empiezan a cambiar. El objeto de la filosofía comienza a ser vivir bien, vivir en paz, vivir feliz. La filosofías estoica, cínica, escéptica y epicúrea dan buena cuenta de ello.

Zenón de Citio (334-262 a.C.) parecía andar buscando el bien supremo, que no era sino un vivir de acuerdo con la naturaleza, que llevaría a la virtud (*Estoicos* §§289-294⁹), la cual, en sí misma, bastaría para la felicidad (§§302-303). Autores posteriores como Séneca (4 a.C.-65 d.C.) continuaron esta tendencia exagerando la parte de la felicidad y la virtud por encima de otros componentes de la filosofía estoica, que comprendía también una física, una ética y una lógica. Esta

⁹ Los pensadores estoicos antiguos se citarán por fragmentos según la edición Á. J. Cappelletti (1996).

tendencia estaba ya presente en Aristón de Quíos (fl. 260 a.C.), discípulo de Zenón. Para Aristón la reflexión sobre la naturaleza no nos concierne porque es imposible llegar a una doctrina verdadera sobre la misma y, además, su conocimiento es inútil: lo que nos concierne es la ética porque nos ayuda a ser felices (*Estoicos* §§451-452). La reclusión de Séneca («secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus, et inprimis a meis rebus» Epistula VIII) es una muestra de su desdén por el mundo, mundo que ya había dejado de tener interés para él antes de que el cristianismo lo hiciese popular, y andaba, según sus propias cartas, aconsejando a la gente que despreciase todo aquello que le venía dado por obra de la *fortuna* («ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsiste!» *idem*) tendencia que ya nos hizo notar Dodds.

Sexto Empírico (c. 160-210 d.C.), el mayor representante del escepticismo, deseaba alcanzar el estado de la impertubabilidad (*ataraxia*). El escéptico suspende el juicio y se siente desapegado de sus propios sentimientos (*Compendio de escepticismo* I, 12, 25-26), con esto, quizás sin saberlo, estaba Sexto Empírico participando de la concepción de la época relativa a la salvación, quizás de un modo particular. El mundo y las cosas de la vida cotidiana son indiferentes, cuando no malas, y por ello tenemos que escapar de ellas alcanzando un estadio superior mediante el ejercicio de una sabiduría (el escepticismo), que proporciona una salvación (la *ataraxia*). Sexto no comparte la imagen del mundo tardoantigua, faltan en él demasiados elementos como para poder decir de él que participaba de la misma constalación que, digamos, Plotino o Filón de Alejandría, pero ilustra un principio que, incapaz de ser visto por Spengler y sus compartimentos estancos para las culturas, Dodds supo ver. En la Antigüedad Tardía convivían muchas escuelas y opiniones, muchas concepciones diferentes, muchas comunes, otras no tanto, que hubiesen dado lugar a una o varias imágenes del mundo. Spengler podía describir la imagen del mundo "árabe" con la distancia de dos mil años, pero una persona del siglo I a.C., pese a sus mejores esfuerzos, jamás podría haber adivinado lo que vendría después, el mundo mental que se formaría después. Podría haber surgido una imagen del mundo diferente si elementos de otro origen se hubiesen incorporado a la ecuación. Solo retrospectivamente sabemos que se estaba formando esa imagen del mundo que Spengler llama "árabe" y que aquí identificamos como tardoantigua.

Siguiendo con el tema, Epicuro (341-270 a.C.) mantenía una posición semejante: la filosofía es el camino para la buena vida, para la felicidad, es un saber para la vida, una actitud ante el mundo (García Gual, 1985: 54). Un filósofo es un médico del alma, alguien más importante que un médico del cuerpo (García Gual, 1985: 55). La filosofía como actividad científica o como conocimiento de la naturaleza está subordinado a este objetivo final (García Gual, 1985: 57).

La metáfora del médico del alma es repetida después por Filón de Alejandría (c. 15 a.C.-45 d.C.), pensador judío, decía en *De vita contemplativa* §2:

...γὰρ καὶ θεραπευτρίδες ἐτύμως καλοῦνται, ἤτοι παρόσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις ἢ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει μόνον, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις κεκρατημένας χαλεπαῖς τε καὶ δυσιάτοις, ἃς ἐγκατέσκηψαν ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λῦπαι καὶ φόβοι πλεονεξίαι τε καὶ ἀφροσύναι καὶ ἀδικίαι καὶ τὸ τῶν ἄλλων παθῶν καὶ κακιῶν ἀνήνυτον πλῆθος

... en cuanto profesar una terapia médica superior a la practicada en las ciudades, ya que esta cura solo los cuerpos, mientras que aquella cura también las almas oprimidas por enfermedades graves y difíciles de sanar, desencadenadas por los placeres, apetencias, dolores, miedos, ambiciones, demencias, injusticias y la multitud interminable del resto de pasiones y vicios (trad. S. Vidal)

El fin de la filosofía es curar el alma (salvarla del mundo) y la contemplación del ser (*De vita contemplativa* §11, §26).

Si pasamos a textos más populares, de naturaleza más religiosa que filosófica y por ello de mayor alcance al público, podemos ver esta misma tendencia a considerar ya la salvación de este mundo como el objetivo primordial del culto. Así, en el *Himno de Cime* a Isis (siglos I-II d.C.) leemos que Isis es la señora del destino (*fortuna*): ella puede vencerlo, y éste, además, le obedece (vv. 55-56, véase Múñiz Grijalvo, 2006: 81-82). La salvación está ligada ya tanto en este texto como muchos otros a la intervención de la divinidad, representada por la luz, frente al mundo (la materia) representada por la oscuridad. Si saltamos a los *Oráculos Caldeos* (contemporáneos del *Himno de Cime*) encontramos en §§115-116 cual sea el objetivo del creyente: apresurarse hacia la luz, hacia los esplendores del padre, para lo cual se debe prescindir del cuerpo (del mundo). Pero esto es precisamente lo que señala Plotino (205-270 d.C.) como objeto principal de su filosofía (*Enéadas* V, 1, 1-2): encaminar al alma hacia el Padre desprendiéndose del mundo (en esto consiste su salvación). No solamente Plotino: todos los autores que han seguido el pensamiento de Platón han soslayado la fuerte tendencia política de Platón para entender su filosofía como forma de vida que proporcionaba la felicidad, ligando ésta no a nada de este mundo, sino a la contemplación de las cosas divinas (Blumenthal, 1996: 151).

Sería redundante tratar de demostrar aquí que tanto el cristianismo como el judaísmo tienen por objetivo final la salvación, es evidente en sí mismo y casi insultaría la inteligencia del lector. No sería tan obvio y carente de interés, en cambio, hablar de cuándo exactamente dicha promesa de salvación del alma surge en el entorno semítico medio oriental. En los primeros libros del *Antiguo Testamento* no es algo tan presente como se podría esperar: no parece que sea la salvación individual el problema o la dirección de la vida, sino la imposición y el respeto a la ley (*Levítico*, *Deuteronomio*). *Reyes I* y *II* y el libro de los *Jueces* padecen del mismo problema: no parece que el interés esté puesto en la salvación en una vida más allá, sino en este mundo. El pueblo de Israel

vencerá en este mundo, será salvado en este mundo. Hay además una tendencia en la Biblia en direcciones opuestas: *Job* y el *Eclesiastés* muestran tendencias escépticas, más reflexivas, puede que influidas por las escuelas filosóficas helenísticas, mientras que por otro lado libros como *Sabiduría*, *Proverbios* y *Eclesiástico* quieren servir de contrapeso a lo dicho en los otros dos, buscando purgar al lector de toda duda o cualquier reflexión que pueda incitar a la increencia, tratando de buscar un punto medio entre lo tradicional y las innovaciones extravagantes de las partes más duras de *Job* y el *Eclesiastés*. Pero incluso estos libros que quieren equilibrar la balanza están, ellos mismos, muy helenizados, y muchos de ellos están claramente influenciados bien por la filosofía de Epicuro, bien por la de Aristón de Quíos o los estoicos en general, bien por la de los cínicos. Para tiempos de Filón de Alejandría estas ideas están ya plenamente establecidas, de modo que en el lapso de tiempo que va desde el cautiverio en Babilonia hasta Filón, unos quinientos años, la concepción de la salvación como objetivo final del hombre debía estar formándose y popularizándose.

Si entendemos el cristianismo y el judaísmo como movimientos más bien populares que después encuentran un hueco en la alta cultura mediante figuras como los Padres de la Iglesia, podemos rescatar el pensamiento de Orígenes para enfatizar de nuevo la idea que veníamos repitiendo. Para Orígenes está muy claro que hay que mover cielo y tierra para llegar a la comunión con Dios (*Contra Celso* lib. III, cap. 56).

§6 la impotencia humana

Si la salvación es el objetivo final de todo pensamiento, y esta salvación puede venir bajo muchas formas (como la *ataraxia*), hay una conciencia popular de la imposibilidad de alcanzar por medios naturales la misma. Aquí tenemos que realizar un alto para explicar lo siguiente: los grandes intelectuales que habían heredado el pensamiento clásico y estaban enmarcados en grandes escuelas anteriores, como Epicuro, Séneca o Sexto Empírico, confiaban en la capacidad humana para llegar a lo que consideraban su salvación. Pero los pensadores que tienen más influencias orientales dentro de la *koiné* (como Filón de Alejandría, Orígenes, Jámblico) juzgan que el ser humano, por sí mismo, no puede alcanzar la salvación. Efectivamente, tanto en *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento* esta idea estaba clara, incluso en los textos más helenísticos como *Job* o el *Eclesiastés*. Los filósofos que vienen a representar esta tradición religiosa (Filón el judaísmo, Orígenes el cristianismo, Jámblico el paganismo helenístico) no hacen sino reflejar el sentir de la época. Spengler diría que los tres primeros (Epicuro, Séneca, Sexto Empírico) pertenecen a los últimos estadios de una cultura clásica moribunda, mientras que los otros tres (Filón, Orígenes, Jámblico) son los autores de esa nueva intuición "árabe" del mundo. Creo que Dodds, respetando esa intuición

de Spengler, hubiese ofrecido una explicación más científica. Los tres primeros son herederos de la ilustración griega: se han educado asimilando la tradición filosófica, la alta cultura. Los otros, en cambio, han accedido a la alta cultura desde un pasado religioso, y vienen a ser apologetas cada uno de su culto frente a las amenazas de la vieja guardia clásica. El ejemplo más claro es Orígenes, que en *Contra Celso* defiende la doctrina cristiana usando una argumentación digna de un filósofo. Todos están usando las mismas herramientas (lenguas clásicas y lógica, retórica etc.), pero el bagaje de cada uno es muy diferente.

La concepción misma de impotencia era, además, natural a muchas culturas y debía ser algo común dentro y fuera del marco de la *koiné*: en un mundo donde el hombre estaba más sometido a los poderes de la naturaleza era comprensible que, antes que rebeldía y sentimiento de libertad, la impotencia, la frustración y la resignación fuesen pasiones predominantes. Desde la *Iliada* hasta *Edipo Rey* y *Las Bacantes*, el griego debía aprender que su destino estaba escrito y no podía hacer nada por evitarlo. Esta idea estaba, realmente, ya cuestionada en la figura de Odiseo, que desafía, satisfactoriamente, a los dioses, y en tiempos de la ilustración griega la imagen de la capacidad humana dentro del mundo era, sin duda, más optimista. No obstante, si seguimos a Dodds, por esta misma época es cuando se da un mayor rechazo a la filosofía, lo que nos hace presuponer que, en cuestiones como esta, la posición del pueblo continuó siendo, como hoy, mucho más conservadora de lo que podría parecer. Por otra parte, en la tradición judeocristiana que viene empujando desde Oriente el ser humano es libre, esto es, sus actos son suyos, su destino no está escrito (o de lo contrario no tendrían sentido las admoniciones de los profetas), pero por otro lado Las Escrituras enfatizan que todo es obra de Dios: el mundo es obra de Dios, los hechos de la historia lo son por obra de Dios, nada escapa a su control o su conocimiento. Incluso cuando algo parece que no sale a pedir de boca (como las constantes traciones de Israel), es por que Dios tiene un plan mayor (como que planea castigar a su pueblo mandándolo cautivo a Babilonia, solo para después mandar un mesías y prometer un reino eterno). Aunque en la concepción greco-latina clásica y en la concepción medio-oriental el ser humano es impotente, lo es por razones diferentes: en la *Iliada* el ser humano es casi un juguete al capricho de los dioses, en La Biblia es libre, pero todo lo que le rodea es de Dios y su historia va a estar sometida a los intereses de Dios. Para que lo entendamos mejor: la catarsis de la *Iliada* es que Aquiles se da cuenta de que todo esté sometido al designio divino, todos son juguetes en manos de los dioses; la catarsis del libro de Josué es, en cambio, lograr conquistar la tierra y fundar un Estado de Israel con las leyes del pueblo de Israel, del mismo modo que la catarsis del Éxodo es la llegada a la tierra prometida por Dios. La concepción que se forma en la Antigüedad tardía es dependiente, sin duda, de la tradición medio oriental, aunque varíe ligeramente: la catarsis de los Evangelios es el sacrificio de Jesús (la victoria sobre la muerte, sobre

la materia, sobre el cuerpo, sobre el mundo).

En el marco tardoantiguo la impotencia del ser humano se refleja, primariamente, en su incapacidad para lograr su propia salvación, lo que le obliga a confiarse a una serie de fuerzas sobrenaturales. Pese a la tendencia ilustrada de pensadores como Séneca, esta concepción salió triunfante y los autores paganos de la época heredan totalmente esta concepción, funcionando bajo ella sin darse apenas cuenta.

La figura de un intermediario entre lo divino y lo humano se hace necesaria cuando el hombre mismo no puede operar o no puede acceder al deseado mundo superior fuera de la materia. Los profetas y los mesías son concebidos dentro de esta concepción, pero hay figuras mucho más sutiles que muestran esta misma manera de pensar. Los gnósticos, por ejemplo, consideraban que hay un conocimiento (*gnósis*) especial que servía de puente: dicha gnósis no era posible extraerla de nada que el hombre pudiera comprender, sino que tenía un origen divino: Jesús. Éste habría puesto en las parábolas estas enseñanzas de modo que solo unos pocos pudieran entenderlas (Irineo de Lyon: *Contra las herejías*, lib. I, cap. 3, 1). Pero un Padre de la Iglesia como Orígenes viene a caer en la misma concepción, aun cuando condena al gnosticismo: en *Contra Celso* lib. IV, cap. 65 Orígenes afirma que el ser humano no puede comprender el problema del mal sino mediante intervención divina, dado que la filosofía (lo más alto del conocimiento humano) *no puede llegar a alcanzar* dicho conocimiento. Orígenes vuelve a tratar el tema después, en lib. VI, cap. 13, viniendo a decir que la sabiduría del mundo es alcanzable para los humanos (y es necesidad ante Dios, siguiendo aquí a San Pablo), pero que la verdadera sabiduría es obra Dios, es gracia divina. Cirilo de Jerusalén, otro importantísimo padre de la Iglesia, manifiesta esta concepción, y podemos poner sobre la mesa los textos de Catequesis XVI §2, §16 y XVII §1 (amén de más lugares), donde Cirilo deja claro que se necesita de un auxilio divino (la gracia) para comprender el Espíritu Santo, dado que la inteligencia humana no puede alcanzar ella sola dicho conocimiento sin la intervención de una potencia sobrenatural divina. Bastará recordar al lector lo dicho arriba cuando tratábamos del Corán (cap. XII, §5), para que pueda verse con claridad como el Corán está inscrito perfectamente en el marco, no ya geográfico, de la koiné, sino también en el marco intelectual.

Muy fácilmente podría decirse que esta concepción es endémica del judeocristianismo, pero es que la encontramos presente igualmente en los *Oráculos Caldeos*, Jámblico y Proclo. La idea de descenso completo del alma y de teúrgia son formas particulares de esta concepción. Lo humano es puramente humano, y nada humano puede interactuar con el mundo divino (*Protréptico* XXI: 6), no se debe mezclar la ciencia divina con el pensamiento humano, razón por la que necesita éste de intermediarios para que su alma sea salvada (Finamore, 1985: 53). La operación teúrgica es pues la más divina de las ciencias de acuerdo con Proclo (Alsina Clota, 1989: 92) precisamente porque

procura la salvación, pero la esencia de la teúrgia es, precisamente, que nada humano intervenga (*De mysteriis* II: 11, III: 21), los símbolos, que sólo los dioses comprenden, y acciones realizadas por encima del mero entendimiento humano son las que garantizan la efectividad de la operación teúrgica. La salvación, por tanto, está en ritos que no se pueden discutir porque están por encima de la capacidad humana para comprenderlos. Esto ya estaba en los mismos *Oráculos Caldeos* (§110). El uso de palabras sagradas o ritos que el sacerdote o el creyente no comprenden son la base de la teúrgia, porque si algo humano penetrase en esas palabras y ritos, si el entendimiento los comprendiera, se mancharían de lo que es inferior y debe ser purificado, elevado. El alma humana está en este mundo, ha descendido completamente (*Elementos de Teología* §211), y ella sola no puede auxiliarse. ¿En qué se diferencia, podemos preguntar, esta concepción del ser humano y su poder para salvarse del modo en que un musulmán concibe el poder que tiene recitar la *fātiḥa*? ¿no es también teúrgia para un alma completamente descendida que necesita el favor de Dios?

Si comparamos ahora lo que hemos dicho con las filosofías de Platón o Aristóteles, el pensamiento clásico griego casi peca de osadía. Ambos se atreven a hablar de todo sin la intervención de los dioses. Podemos pensar por ejemplo en el esclavo que interviene en el Fedón (72d-76d): guiado por Sócrates es capaz de recordar todo el conocimiento matemático y las cosas pertinentes al mundo de las ideas. Del mismo modo Aristóteles, sin más auxilio que su inteligencia y el examen detenido de las filosofías anteriores a él, se atreve a escribir acerca de todas las cosas, sin decir jamás que nuestro entendimiento esté limitado o tenga un techo del cual no podamos pasar. Semejante audacia era tan ajena al mundo tardoantiguo que antes los tuvieron por profetas que pensar que una persona normal con la debida educación podía alcanzar las mismas cotas de sabiduría.

§7 comunidad, ley, salvación

Hemos establecido dos concepciones que se relacionan entre ellas de una manera particular: el objetivo es la salvación, el ser humano no puede conseguirla solo, necesita de la intervención divina. Un caso particular de dicha intervención sería, como hemos dicho, la teúrgia: la práctica de una serie de ritos y recitación de palabras sagradas que, comprendidas únicamente por la divinidad, logran salvar al ser humano y elevarlo fuera de su condición. Pero la teúrgia, en su sentido estricto, se aplicaba al ámbito pagano, aunque por su definición objetiva una oración cristiana sea, de hecho, teúrgica. Cada acto religioso en esta constelación de concepciones podría considerarse, de hecho, teúrgico, pero para describir a cada cual según sus propios términos, consideremos ahora cuáles eran los mecanismos que posibilitaban, de hecho, la salvación.

La salvación del individuo requiere su integración en una comunidad mayor, una comunidad

elegida que mantiene mediante la obediencia una relación particular con la divinidad que, al final, la separa del resto del mundo, haciéndola especial. Lo que diferenciaba esa comunidad de otras era la ley, las costumbres o una cierta sabiduría que puede identificarse o no con una ley. Judeocristianos, paganos, gnósticos y luego musulmanes van a poner énfasis en la idea de que la divinidad, mediante una serie de interventores, ha revelado una ley particular o un conocimiento particular. En el caso de los judeocristianos es muy obvio: Moisés, los profetas, Jesús y los apóstoles todos vuelven una y otra vez sobre el tema. No es tan obvio, en cambio, en los autores paganos, que comparten la misma concepción bajo la que están los judíos, los cristianos o los gnósticos. Las concepciones se pueden compartir sin que las imágenes del mundo al completo se compartan (hemos visto ya como Séneca comparte la concepción de la salvación como fin de la actividad filosófica, en cambio no parece compartir otras concepciones), por otro lado las imágenes del mundo se pueden compartir fuera de una religión (paganos, cristianos, judíos y musulmanes compartían, en este espacio y tiempo, la misma imagen del mundo), del mismo modo que personas de una misma religión pueden no compartir la misma imagen del mundo (un cristiano protestante del Norte de Europa no compartirá las concepciones de un cristiano ortodoxo sirio, pese a pertenecer a la misma religión).

La concepción de la comunidad elegida y las leyes viene ligada al concepto de un puente entre el reino de lo divino y la naturaleza (materia), es precisamente porque se concibe un abismo entre los dos mundos que se percibe como necesario un puente que los una. Profetas, mesías, textos revelados personas iluminadas y otros pueden cumplir la función de dicho puente. La idea de una comunidad viene directamente ligada a este puente: la comunidad (unida por una ley, unas costumbres o un conocimiento especial), son el legado de dichos puentes en la tierra. Estas comunidades pueden variar desde, por ejemplo, la totalidad de la iglesia (el conjunto de los cristianos) a la totalidad de un monasterio o una pequeña secta (ebionitas, esenios, gnósticos...).

La divinidad como agente que organiza las costumbres y vida diaria de la comunidad es algo común a muchas religiones, dado que todas ellas, hasta cierto punto son, o han sido, una forma más de la vida común (política) de las comunidades. Pero la consideración de una comunidad elegida en este marco de concepciones es una cosa diferente. Dividamos entonces este epígrafe en los siguientes asuntos: los profetas, la ley que traen, la comunidad que fundan.

En el *Himno de Cime* (v.4, v.52) a Isis encontramos la forma más sencilla que toma la concepción: la divinidad revela leyes y genera las nociones de lo que es justo e injusto. Para los *Oráculos Caldeos* (§153) los teúrgos ocupan el lugar de los profetas: están liberados del destino (*fortuna*) y poseen la ciencia verdadera, la unión con los dioses. En los filósofos esta concepción afecta a su propia manera de concebir la filosofía, porque empiezan a considerar la filosofía como

un saber revelado en lugar de un esfuerzo humano. Pensemos en el papel que ocupa Platón en el pensamiento de Plotino: para éste los platónicos son los únicos que pueden alzarse por encima de la materia y alcanzar el conocimiento verdadero, los epicureos y los estoicos no son los filósofos *verdaderos* (*Enéadas* V, 9, 1). Esta tendencia a considerar a los filósofos como profetas en lugar de como seres humanos llega a su máximo con Jámblico y su imagen de Pitágoras: le consideraba un enviado de la divinidad (*Vida pitagórica* §5, §8, §31, §92), hasta hacía un elenco de milagros (*ibid.* §36, §§65-66, §§134-135). Los neoplatónicos, con su singular manera de hacer filosofía (comentando obras de Platón para exponer la filosofía de éste cuando en realidad exponían su propia visión del mundo, Blumenthal, 1996: 24-25) tenían una visión exegética de su papel como filósofos, y era precisamente en esa interpretación y explicación de las obras filosóficas, especialmente de Platón, que los pensadores neoplatónicos llegaban a su singular éxtasis espiritual, a su meditación de las cosas divinas, como si en lugar de comentar libros de este mundo estuviesen comentado textos revelados o proféticos (Hoffmann, 2007: 137-138, 152). Incluso filósofos cristianos como Orígenes sentían tanta veneración por Platón que le consideraban candidato de una partenogénesis cual si fuera el mismo mesías (*Contra Celso* lib. I, §37). Incluso en un autor como Alejandro de Afrodisia, un aristotélico, la filosofía se había convertido en comentario (Accattino, 2014: 276), y aunque no compartiese la idea de la vida del alma más allá de la muerte, pensaba que con la filosofía se podría uno unir a Dios en vida (Accattino, 2014: 288), mostrando con ello una versión "secular" de la concepción del puente entre este mundo y el otro, y de saber revelado con capacidad de hacernos saltar del valle de lágrimas a la divinidad.

Estos puentes entre lo divino y humano traían un contenido revelado, que podía tomar la forma bien de leyes y costumbres bien de una sabiduría (o ambas cosas). Para los gnósticos, por ejemplo, Jesús vino con un conocimiento oculto, esotérico, acerca del padre (Irineo de Lyon, *Contra las herejías*, lib. I, cap. 2, §§5-6, cap. 6, §§1-2), conocimiento, que produciría la salvación (cap. 21, §4). En el *Corpus Hermeticum* se contempla esta misma noción: el fin supremo es la salvación, y ésta solo se adquiere mediante el conocimiento de la doctrina hermética (Wildberg, 2013: 127). En el caso de Jámblico, consideraba que Pitágoras había revelado no solo un conocimiento (el de los números, la inmortalidad del alma etc.) sino también unas leyes (*Vida pitagórica* §§51-57, §72, amén de más lugares). Algunos pensadores cristianos, sin ser gnósticos, rozaban la visión gnóstica de salvación por conocimiento revelado, algo muy comprensible si leemos el inicio del Evangelio de San Juan, y así, Gregorio Taumaturgo (*Discurso a Orígenes*, §5) afirma que fueron las enseñanzas del *Logos* (por medio de Orígenes) las que salvarían su alma. Esta idea se puede rastrear hasta las religiones asiria y babilonia, donde la encontramos en textos como el *Gilgamesh* y el *Etana* (Parpola, 1993: 194, 198): hay una sabiduría destinada a la élite que se

esconde del vulgo en los textos sagrados y cuyo poder te libera de la prisión de la carne.

Estos puentes entre lo divino y lo humano, una vez han revelado el conocimiento y las leyes, dejan un legado vivo: una comunidad. En el *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría se describen estas comunidades, a veces más bien idealizadas, donde todo elemento mundano desaparece: el objeto de la comunidad es la elevación hacia lo divino, el recuerdo constante de Dios, véase una de las comunidades descritas en aquella obra (§§22-39): dedicados desde el amanecer a los ejercicios espirituales (§28), hasta sueñan con las cosas divinas (§26). El caso extremo es la comunidad pitagórica descrita por Jámblico: sus miembros preferían la muerte antes que incurrir sus propias normas (*Vida pitagórica* §223), algo digno de los macabeos o del mejor de los mártires cristianos. Los gnósticos, por su parte, concebían la actividad espiritual siempre como algo grupal «un ejercicio comunitario compartido» (Bazán, 2012: 22). Al final, como dice Gregorio Taumaturgo (*Discurso*, §11), el problema es que la gente estaba cansada de filosofía de palabra: lo que se buscaba era acción, una forma de vida recta que llevase a algún punto (véase Algazel). La resignación no era ya una opción a la altura de los tiempos, era necesario el paso adelante, el dar algo que hacer, una tarea que cumplir, una misión.

Este último punto tiene conexión con una idea que hemos dejado caer, por ser una intuición que requiere mayor fundamentación, pero que no deja de tener sentido: que ese mundo nuevo que se dibuja en la Antigüedad tardía concebía su vida como una misión, como una trama (*plot*), el argumento de una obra. Y se dibujan perfectamente en los rasgos que vamos describiendo todos los elementos de un guión cinematográfico, de una narrativa: cada creyente se concibe a sí mismo como el protagonista de su propia película, donde hay una misión clara (la restauración de un equilibrio perdido en la creación del mundo, la salvación), que tiene además una urgencia (un fin del mundo, o la muerte individual). El individuo debe llegar del punto *a* (el mundo material intrascendente) al punto *b* (el cielo, el paraíso, la unión con Dios-Uno, la *ataraxia*) y vencer una serie de oposiciones (los démones, la materia, las pasiones, el diablo), para lo cual un ser más sabio que mantiene una conexión con el objetivo final (profetas, mesías, teúrgos, filósofos divinizados) le da unas herramientas (una gnosis, unas leyes, una revelación, unos ritos, unas palabras sagradas). Todos estos elementos, que bien podrían ser de *Star Wars* o *El Señor de los Anillos*, son los elementos que esta imagen del mundo impone la persona que lo habita, convirtiéndole en el protagonista de un *thriller* cuyo ejemplo más extremo, obviamente, son los mártires, pero piénsese en cualquier cristiano, cualquier musulmán, cualquier judío, cualquier neoplatónico. Todos estos elementos están ya tanto en Jámblico como Filón de Alejandría como Alfarabi o Algazel. Si uno desea entender como concibe su vida una persona que habite esta concepción le basta con leer *El guión: sustancia, estructura, estilo y principios de la escritura de guiones*, de R. McKee.

Mencionábamos antes a Séneca y creo que podemos rescatarlo aquí para ilustrar lo siguiente: Séneca jamás consideraría que hubiese una sabiduría revelada que nos fuese a liberar, pero su visión de la filosofía sería la versión *secular* de esta concepción, a saber, que la filosofía (que considera un saber enteramente práctico: «non in verbis, sed in rebus est», Epistula XVI, entendiendo por *rebus* los *asuntos* de la vida) es un camino para liberarnos de la esclavitud del destino (Epistula VIII, XVI): «philosophia nos tueri debet». Incluso un filósofo escéptico como Sexto Empírico compartía esta concepción de que la sabiduría (y en particular, la de su escuela) es la única capaz de hacernos felices (de salvarnos en esta vida, podríamos decir): en *Contra los Eticistas* argumenta esto mismo, a saber, que solo los escépticos pueden salvar al ser humano de su miseria (véase §§1-2, §118, §§162-167).

§8 cuerpo, materia y vida terrena

Hemos establecido ya cuál sea el objetivo principal de la vida bajo esta concepción, hemos dicho además cómo el ser humano, en su impotencia, necesitaba del auxilio divino para poder realizar esta tarea que era su vida, y también hemos visto en qué consistiese este auxilio y por qué medios se diese. Estos tres elementos forman un todo coherente que podría ser una descripción suficiente de la imagen del mundo tardoantiguo, todo lo que viene en adelante se podría deducir, en realidad, de las tres concepciones anteriores, pese a lo cual vamos a profundizar aquí en más aspectos, con objeto de ofrecer un estudio sistemático y amplio que alcance todos los detalles pertinentes a la cuestión. En este sentido, aunque la concepción del cuerpo y la materia que se compartía en la Tardoantigüedad se pueda fácilmente inferir de lo anterior vamos a meternos de lleno en el asunto, lo que nos permitirá reforzar también la idea de que estas concepciones eran compartidas por todos los miembros de la comunidad intelectual. El siguiente elemento en importancia es la concepción del *mundo material como algo malo*, o en el mejor de los casos indiferente o impotente ante la vida *de verdad*. Esto lo hemos visto cuando hablábamos de la impotencia humana y la salvación: la promesa de la salvación viene precisamente porque este mundo está condenado al destino (*fortuna*), nada que sea de este mundo puede perdurar, solo superándolo podemos aspirar a algo mejor. Esta promesa de salvación y condena del mundo está presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pero está presente en todos los pensadores de la época. Esta concepción tiene dos vertientes: por una parte se refiere a la cualidad del mundo físico (ontología), y viene a manifestarse en la idea de que el mundo es malo, es una sombra o es deficiente ontológicamente con respecto al mundo verdadero; por otro lado tiene una vertiente política, en la medida en que la vida pública es indiferente a la vida de verdad (el reino de Dios no es de este mundo), razón por la que las *verdaderas* comunidades están fuera de la vida

política de los países (los monasterios vendrían a ser un ejemplo de ello). La vertiente política de esta concepción es una de las razones por las que hemos traído a colación antes aquello que objetásemos a Dodds, a saber, que no mencionase la concentración progresiva del poder en el Mediterráneo en una única autoridad como una de las causas del cambio, porque parece natural que el ciudadano se recluya en un *thriller* interior a parte del mundo cuando no puede hacer nada en el mundo que le rodea, ni en el natural, ni en el social. Con las últimas conquistas de Roma y la unificación de toda la cuenca del Mediterráneo debió llegar también una sensación de final, de impotencia. La única alternativa a Roma era Persia y viceversa, ¿no se podrían entender la fundación de los monasterios, una forma de vida a parte de la sociedad, como una manifestación del escaso interés del hombre por la cosa pública?

Ya habíamos mencionado arriba como Jámblico, hablando de la teúrgia, se refería a la necesidad de no mezclar lo humano (mundano) con lo divino, porque el ritual, para que tenga efecto, debe ser puro (sin mezcla, limpio). Esta idea estaba ya presente en los *Oráculos Caldeos*, y lo veíamos en §116 cuando se decía que «las cosas divinas no son accesibles a los que piensan según el cuerpo». En §§163-164 se prohíbe al iniciado inclinarse hacia abajo (al mundo), descrito como «de color negro brillante». El mundo se describe como «siempre amorfo y disforme, tenebroso, sórdido, fantasmal, ininteligible...». Los iniciados que se aproximan a la luz (al Padre) escapan de la suerte fatal (destino, *fortuna*). Esta idea llegará, tanto por los *Oráculos* como por Jámblico y Plotino (*vid. Enéadas* V, 1, 1-2), hasta Proclo, que afirma que el vehículo del alma asciende quitándose todo lo material (*Elementos de Teología* §209). Este principio de ascenso a lo divino mediante la purga de todos los elementos materiales estaba también tanto en el cristianismo (Orígenes) como en el gnosticismo (*Evangelio de Felipe*). Celso, en el escrito que hemos perdido y al que Orígenes contesta, acusaba a los cristianos de estar atados a la carne (*Contra Celso*, lib. VII, §45), a lo que contesta Orígenes que la doctrina de Jesús está enteramente de acuerdo con Platón en lo referente con el desprecio por el mundo sensible y la intención de contemplar lo que hay más allá de él (*idem*), y no conforme con eso afirma que en esto es el cristianismo más noble que la filosofía platónica (§46), algo que ya estaba anunciado en un epígrafe que hemos puesto sobre la mesa arriba (lib. III, §56), en el que se decía expresamente que la doctrina cristiana está limpia de todo lo que es sensible y temporal. Y a su vez estaba también presente ya en Filón (*De vita contemplativa* §68). De igual modo, la tesis de que nada mundano debía mezclarse con lo divino tiene su expresión inversa: nada divino está unido a lo mundano, lo que significa que Dios debe de estar lo más lejos posible de nuestro mundo, algo que se refleja bien en las disputas neoplatónicas por ver quien pone a Dios más lejos de nuestro alcance, y así, Proclo dirá que Dios está por encima de la ubicación que le dan Porfirio o Plotino, siendo totalmente incomprensible e inconcebible (Majercik, 2001: 268, 281),

idea que el cristianismo adaptará en la figura de Dioniso Aeropagita (véase el tratado *Teología Mística*, caps. IV y V), llegando su influencia incluso a la literatura mística inglesa medieval en textos como *The Cloud of the Unknowing*.

En el gnosticismo el mal es la materia, y la materia son las mismas pasiones materializadas, que son consecuencia del error de Sofía (Bazán, 2012: 10). Este desdén hacia el mundo se manifiesta de manera dramática en el *Evangelio de Felipe*, arriba mencionado, donde se habla de no tener hijos, pues se entiende que ellos perpetúan este mundo, algo que se repite en otro apócrifo de naturaleza gnóstica: el *Evangelio de los Egipcios*, en el que se afirmaría, según lo que aporta San Clemente de Alejandría, que el mismo Jesús condenaba la procreación y todo lo que tuviera que ver con la generación y la corrupción (el mundo). Clemente de Alejandría habla también de unas *Tradiciones* (o *Evangelio*) de Matías, en el cual Jesús condenaría también la carne junto con todos los placeres del cuerpo, exhortando a liberarse de la misma acrecentando la fe. Incluso en textos fuera del ámbito del gnosticismo como el *Evangelio de Bartolomé* hay pequeños comentarios que alimentan la idea de que el público general vivía en esta concepción, como el hecho de que Jesús, ya resucitado, no podía revelar nada hasta que no se despojase de cuerpo carnal (*Evangelio de Bartolomé* I:1). Se podría haber alegado, para ciertos autores, que era una cuestión de platonismo exagerado, pero los *Evangelios Apócrifos*, de origen popular, o los *Oráculos Caldeos*, los *Himnos a Isis*, incluso desde la otra punta del Mediterráneo Séneca (*Epistulae* VIII y XIX, por ejemplo), presentan un mapa diferente: debía ser una creencia común.

No hace falta que Jámblico haya sido traducido al árabe para ver su influencia en el pensamiento islámico, porque las concepciones de Jámblico eran compartidas de una a otra punta de Oriente Medio. No es de extrañar que los *Agrapha* árabes que cita Algazel («Agrapha» 39-51, *Evangelios Apócrifos*, 1979) contengan también enseñanzas semejantes de desprecio al mundo, algo presenta en la misma filosofía de Algazel como ya hemos visto arriba (cap. XIV). Estas ideas debían circular por el espacio de la *koiné* escondidas en forma de citas de sabios, profetas o magos. La vertiente filosófica de esta concepción podía alcanzar cimas que parecen absurdas a primera vista pero que tienen su sentido dentro de la concepción: Alkindi, por ejemplo, decía que la actividad propia del intelecto es volver sobre sí mismo, aislado de la percepción (Adamson, 2007: 363), algo con lo que habrían discrepado tanto el mismo Platón como Hume o Kant, pero no tanto Jámblico o Proclo.

No será sorprendente encontrar en textos cristianos eslavos esta misma concepción manifiesta de una manera semejante a los ejemplos que hemos dado. En el apócrifo eslavo de *La Visión de Isaías* (por ejemplo cap. IX §5, cap. XI §11) el profeta oye que hay cosas que no se pueden conocer hasta que uno no se haya despojado de la carne, lo que refuerza lo dicho anteriormente: la vida

material es un impedimento para nuestro progreso espiritual. Solo una vez nos hayamos liberado de la carne podremos alcanzar el conocimiento que nos está vedado por pertenecer al mundo de la generación y la corrupción.

La vertiente política está especialmente presente en San Pablo y Orígenes, pero implícitamente está en todos los anteriores en la medida en que, al querer abandonar el mundo, vivir en una comunidad apartada (Filón, Jámblico, sectas y movimientos ascéticos), todos daban la espalda al hecho político, algo comprensible en la medida en que tampoco es que fuera posible participar en política. Tenemos que añadir también que la pérdida de la parte política de las filosofías de Platón y Aristóteles en el currículum de las escuelas es también un síntoma a tener en cuenta. ¿Cómo fue posible obviar el pensamiento político de Platón y Aristóteles cuando constituían precisamente uno de los ejes centrales de sus respectivos pensamientos? Solo un desprecio por la vida política (vida también material, mundana, pasajera) podría haber forzado a los autores a ignorar esta realidad. Volviendo a Orígenes, señala expresamente en *Contra Celso* lib. VIII, §65 que el cristiano respeta a la autoridad mientras ésta no le impida llevar su vida cristiana, idea que matiza con mucho más rigor más adelante, en §§74-75, donde dice que los cristianos son los mayores benefactores de la patria porque educan a sus hijos en el cristianismo, con lo que, a su juicio, le hacen un favor a los romanos, pero el cristiano siempre rehusará de los cargos públicos porque le debe su vida a Dios, y debe de estar separado de las cosas mundanas: una vida sana es una apartada de la cosa pública, algo en lo que Séneca podría estar de acuerdo. Una de las citas con la que Orígenes defiende su postura es Rom XIII:1-2, donde San Pablo exhorta a los cristianos a la sumisión: todo poder viene de Dios y levantarse contra el poder establecido es, por tanto, ir contra Dios. Pero lo que siente San Pablo es ante todo indiferencia: él sabe que el reino de Dios es lo que cuenta, todo lo que tiene que ver con este mundo le resulta, como poco, indiferente cuando no molesto, lo que incluye los asuntos políticos.

Se pueden plantear dos contraejemplos: primero que el hecho de que Cristo fuese hombre (materia) significaría que la materia no estaba tan mal vista; segundo, que los Estados, de hecho, existieron, luego el cuerpo político debía tener una valoración positiva. La respuesta a ambas es más bien clara: *no*. El hecho de que Cristo sea hombre no desdice toda las creencias y concepciones que hemos expuesto. El hijo de Dios no se hizo hombre, una serie de personas le concibieron como un nexo entre lo divino y lo humano, sin hacerse muchas preguntas al respecto, posiblemente porque Jesús (si hubo algún Jesús histórico) vino primero, y su mitificación después. La segunda cuestión requiere una respuesta más extensa. Dudo mucho que los campesinos quisieran pertenecer al Estado, y a juzgar por la cantidad de alzamientos, protestas y revueltas (algunas de las cuales hemos tenido ocasión de ver aquí), creo que podemos estar más o menos seguros de ello. La vida de

la mayoría de las personas era insoportable, incluyendo la faceta política y social de la misma, y el deseo ardiente por abandonar el mundo que muestran los pensadores que hemos mencionado es el testimonio escrito de dicho desdén. El problema es que la clase dominante tiende a querer dominar (la naturaleza del *parasito* es *parasitar*), razón por la cual hemos tenido estructuras estatales en el periodo que hemos estudiado –como las ha habido y habrá siempre, *nihil sub sole nouum*. ¿Alguien en su sano juicio puede imaginarse a un campesino egipcio queriendo ser explotado por un terrateniente árabe? Nadie, pero todo el mundo puede concebir a un terrateniente explicándole a un campesino que tiene que pagarle impuestos porque Dios le ha dado autoridad según tal o cual interpretación de algún texto revelado. La cantidad de esfuerzos puesta en esta empresa propagandística es tan grande que muestra, precisamente, la escasa confianza que debían sentir los súbditos por sus señores (algo que confirmarían las revueltas e insubordinaciones constantes durante el periodo).

§9 dos vías para una verdad

Uno de los grandes problemas de la filosofía árabe fue la asimilación del legado griego, que dividió al islam en dos corrientes muy claras: los filósofos por un lado trataron de integrar el legado clásico dentro del islam (como Alfarabi en *El libro de las letras*, véase el capítulo anterior), defendiendo con ello la necesidad del oficio de filósofo; y por otro lado los teólogos y místicos (de tendencias más populares), que trataron de eliminar, o al menos minimizar, dicho legado de modo que incordiará lo menos posible. El resultado final de este proceso es conocido: la filosofía tal y como la concibieron Alfarabi y Averroes desapareció, las ciencias exactas se desprendieron de todo su bagaje filosófico para ser lo menos incordiosas posibles (astronomía, matemáticas, física a partir del siglo XIV aproximadamente), y por último las ciencias que sí requerían de una cultura filosófica previa, como la medicina, la conservaron en la medida en que había dejado la filosofía de ser peligrosa para la fe (como en el caso del avicenismo, esencial para estudiar y entender su obra médica, pero que estaba ya tan cargado de espiritualidad que no suponía amenaza contra el régimen). Mientras este proceso de integración duró (Alkindi, Alfarabi, Averroes), los argumentos esgrimidos asumían, como hemos visto, las mismas concepciones una y otra vez (arriba cap. XVI y XVI). Esto es debido a que los autores estaban realmente trabajando con un material ya digerido: la problemática, la metodología para enfrentarse a ella y los resultados incluso, habían sido ya heredados de la Antigüedad tardía. Alfarabi y Averroes no hicieron sino llevar esta tendencia anterior a un nivel más elevado, esfuerzo que acabaría en dos obras maestras de la filosofía. Una visión rupturista de la historia de la filosofía nos obligaría a pensar que los musulmanes son los que están tratando de armonizar a Platón y Aristóteles con el Corán, cuando en realidad Jámblico los

había armonizado ya con los *Oráculos Caldeos* haciendo uso de las mismas herramientas, aquellas que por sus concepciones estaba forzado a utilizar. La filosofía helénica *debía* de estar de acuerdo con los textos revelados porque solo hay *una* verdad. Ese "*debía*" es precisamente la madre del cordero: igual que los astrónomos entendían que las órbitas *debían* de ser circulares porque el círculo era la figura perfecta que representaba lo divino, cuando los pensadores cristianos, neoplatónicos, judíos o musulmanes se encontraron con los textos revelados por un lado y a los filósofos por otro, pensaron que *debían* de decir lo mismo. Aristóteles *debía* de estar siguiendo a Platón, Platón *debía* de estar en armonía con la revelación de Moisés. La filosofía *debía* llevar al mismo lugar que la experiencia mística (véase *Investigaciones filosóficas* I, §112).

Esta concepción de dos caminos para una verdad tenía sus dificultades, porque podía llegar a exigir una imaginación mucho mayor de lo que era, en ocasiones, tolerable. Requería, entre otras cosas, hacer pensar que Aristóteles seguía a Platón, esfuerzo digno de la más alta ciencia ficción, más cuando las críticas, como sucede en ocasiones, son totalmente explícitas. Las respuestas que se dieron no llegaron nunca, al menos no del todo, a abandonar esta concepción de que *todo viene a ser lo mismo*: Averroes se mantiene ella, pero con una clara seguridad de que es la filosofía la que debe tener preferencia (aunque no espere, de hecho, encontrar contradicciones reales entre filosofía y revelación). Alfarabi está convencido de que una y otra cosa son lo mismo, y que se diferencian únicamente en su forma de expresión (imaginación *versus* intelecto, retórica *versus* lógica). Algazel, en el otro extremo, piensa que la filosofía es un fracaso porque los filósofos no pueden demostrar ninguna de las verdades de la fe, lo que hace de su camino una senda errada, pero en ningún momento duda de que el fin de la filosofía sea exactamente el mismo que el de la religión, razón por la que los incluye en *El salvador del error*: si el fin de toda ciencia es la salvación la filosofía *debe* (intentar) conducir a la salvación. El problema para Algazel radicaba en que la sabiduría griega fracasaba estripitósamente en esa labor.

Era natural que esta concepción fuese endémica de las clases más cultas, de los círculos intelectuales con gran acceso a la cultura, pero realmente la encontramos presente en todo el espectro cultural. La vemos también manifestarse también en la profetología del islam: como solo hay un Dios y una verdad, todos los profetas (si lo son de verdad) *deben* de estar mandando un único mensaje. La excusa para explicar las diferencias teológicas entre los profetas es que Dios habría enviado a profetas específicos para un tiempo un espacio concreto, mientras que la profecía de Mahoma sería universal (Yazıcı, 2014: 44-45, 47). Esta idea no es propia del judaísmo, que siempre ha identificado la figura del profeta como propia del pueblo judío, en cuanto que el pueblo de Israel era el destinatario. Este universalismo del islam, a parte de venir de la experiencia cristiana de la conversión de los pueblos gentiles, tiene un precedente mucho más directo en el maniqueísmo,

que no solo proponía la conversión de los gentiles, sino que además tuvo tradición de asumir profetas de otras culturas, entroncándolos en la tradición, como se hizo con Zaratustra, Buda y Lao-Tse cuando los maniqueos llegaron a la India y a China (Tardieu, 1997: 21). Igualmente, poco antes que ellos, los gnósticos tenían un esquema parecido: integraban las narrativas de la mitología griega con las cristianas, generando una narración propia única (Hipólito de Roma: *Refutación de todas las herejías*, lib. V, cap. 7-8). Podríamos remontar de hecho esta idea de asumir como representantes de una sabiduría única a todas las deidades o profetas a la mano a los *Himnos* a Isis, donde la vemos vestida de atributos de dioses grecolatinos o egipcios (Muñiz Grijalvo, 2006: 27-34). Esta concepción debió ser fruto directo del helenismo y los procesos sincréticos, donde los cultos competirían entre ellos para ver cuál de ellos era el más convincente, el más fuerte o el más universal, y en esta pugna, donde luchaban Mitra, Dionisos o Isis, Cristo vino a ser nada más que una fórmula que se probaría exitosa gracias a la fuerza y convicción que mostraban los mártires (hablaremos más adelante de este fenómeno en particular). Circulaban también en estos entornos de la *koiné* una filosofía popular en forma de citas, colecciones de dichos de sabios, de cuya existencia tenemos constancia gracias a colecciones siríacas de este tipo de literatura (Brock, 2003: 14-15), en los que se muestra un gran grado de confusión en el contenido de los autores (Brock, 2003: 20-22). La filosofía y las creencias religiosas debían andar tan mezcladas una con otra que sería natural pensar que *todos vendrían a decir lo mismo*.

Los autores de raigambre clásica (como Epicuro, Séneca, Sexto Empírico), no están bajo esta concepción, pero los autores que venían a defender una tradición popular de manera culta (Filón de Alejandría, Orígenes, Jámblico), sí que padecen esta concepción. Esto es debido a que los autores propiamente griegos (Platón, Aristóteles) jamás compartieron esta manera de concebir el conocimiento. Platón nunca trata a los filósofos anteriores como lo hace Jámblico. Platón podría tener una fuerte influencia pitagórica, pero como la tenía de Parménides o Heráclito, y nunca consideró que ninguno de ellos fuese más que un hombre con inteligencia, los critica y reprende cuando considera que se equivocan, y nunca los considera como profetas de una sabiduría única. Aristóteles, en esto, se comporta como Platón. Casi todos sus libros comienzan con un estado de la cuestión, en el cual analiza las distintas teorías propuestas por filósofos anteriores, y de todas dice las cosas provechosas y las inútiles sin que considere que aquellos filósofos fuesen seres superiores o enviados por potencias sobrenaturales. Con esto quiero decir: nunca se ha dado el caso de la armonización en el mundo clásico. El proceso del conocimiento se concebía como una aportación constante de teorías, ensayos y errores, que progresivamente iban perfeccionando nuestro conocimiento de las cosas, se pueden cotejar por ejemplo el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* (§§3-5) y los dos primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles para darse cuenta de que

ambos concebían el conocimiento como un esfuerzo humano donde las contribuciones individuales, aunque insignificantes comparadas con el todo, eran importantes y diferentes unas de otras.

Esta concepción de *varios caminos para una verdad* fuerza a las personas bajo ella a adoptar un método que supere cualquier tipo de falsación, porque todo *tiene que ser verdad*. Averroes es un caso muy evidente de esta *manía*: el texto coránico *no puede ser falso*, porque es revelado. Es inconcebible que los textos coránicos se equivoquen, y lo mismo se aplica a Jámblico para los *Oráculos Caldeos* u Orígenes para la Biblia. ¿Cómo solucionar el problema de que los textos revelados se contradicen constantemente, rara vez tienen sentido práctico y van en contra de las evidencias y el sentido común? Si la premisa irrenunciable de este modo de pensar es que tal o cual texto *no puede estar equivocado*, entonces la única solución es pensar que *estamos equivocados nosotros*, los intérpretes. Lo hemos visto arriba (cap. XVI) con Averroes: el Corán no puede errar, en todo caso lo que pasa es que tenemos que interpretar el texto más allá de lo aparente. Pero esto equivale a decir que se puede usar el texto para justificar cualquier cosa –es el nacimiento de la hermenéutica: la sutil ciencia de hacer que un texto diga lo que queramos que diga. Frases sueltas, palabras y letras adquieren significados ocultos que solo unos pocos conocen, con la finalidad, obviamente, de que todos los textos puedan acomodarse entre ellos de manera que formen un todo coherente. Con ello arruinaban precisamente la comprensión del texto por el texto mismo, porque al no poder falsarse la interpretación nunca se llegaba a nada, siempre se podía acudir a algún significado oculto o misterioso de alguna palabra o letra para poder acomodar el texto. De esta guisa se han escrito tanto las interpretaciones del Corán como los comentarios al *De Anima* de Aristóteles. Este proceso de digestión de la filosofía y las creencias (o confusión de las mismas) estaba ya en un grado de desarrollo muy avanzado para el momento en que la filosofía empieza a escribirse en árabe, así, aunque los autores de referencia eran Aristóteles, Galeno, Platón... en realidad lo que se estaba continuando era la filosofía tardoantigua. Los musulmanes no heredan el pensamiento clásico, y tampoco heredan el pensamiento tardoantiguo: *son* pensamiento tardoantiguo, los verdaderos autores de referencia son Plotino, Jámblico y Proclo. Precisamente por esta razón los manuales de historia de pensamiento medieval y de pensamiento islámico tienen que empezar en la Tardoantigüedad, demostrando con ello que las delimitaciones que se proponen (el concepto de “medieval” o el concepto de lo “islámico”) son puramente superficiales. No existe un filosofía “medieval” porque los problemas de la filosofía del siglo X surgen en Siria y Alejandría en el siglo I, y por las mismas razones no hay una filosofía “islámica” propiamente dicha: porque los problemas a los que atiende esta filosofía surgen mucho antes del nacimiento de Mahoma en lugares que nada tienen que ver con Mahoma. Spengler, pese a todos sus defectos, vio esto con una nitidez asombrosa, y por eso colocó la Tardoantigüedad como la primera fase de la cultura “árabe”,

no como la última de la Antigüedad. Si los periodos históricos deben guardar una coherencia en problemas y desarrollo entre ellos, el Islam (como cultura, no religión concreta) empieza en las provincias orientales del Imperio romano poco antes del nacimiento de Jesús, y Filón de Alejandría sería el primer pensador de esa cultura en cuanto que los problemas de su filosofía serán trabajados, extendidos y continuados por Proclo, Alfarabi, Algazel y Maimónides.

Por resumir lo dicho: la idea clave de esta concepción es que hay una única verdad que se remonta a una sabiduría antiquísima o sagrada. Todas las grandes autoridades que se reconozcan como tales, por tanto, deben de estar participando de esa sabiduría *perenne*. El problema es que debido a que ciertas autoridades problemáticas eran ineludibles (como la de Aristóteles) los filósofos se veían obligados a hacer participar a esta clase de individuos de dicha sabiduría. De no haber gozado Aristóteles de la fama y autoridad de la que gozó lo hubiesen purgado, como se hizo de hecho con muchos pensadores, como con Epicuro y Sexto Empírico. Algunas de estas autoridades tradicionales, como las Escrituras, eran tenidas en tanta estima que se las forzaba a ser compendios de toda la sabiduría humana, para cual se creó, como hemos dicho, la ciencia de ver en los textos sentidos ocultos, algo en lo que ya destacaba Filón de Alejandría (Michel, 2002: 49-50) La Tardoantigüedad se encargó de homogeneizar el legado griego (Endreß, 2003: 44-47. D'Ancona, 2005: 15-16, 20-27, 40-41. Endreß, 2005: xxiii-xxvi, xxviii), transformándolo, casi, en una secta más que un instrumento abierto a todos. El hecho de que Algazel hable de los filósofos como habla (usando términos propios de una corriente, una secta, una doctrina, como toda ella fuese una sola cosa, véase cap. XIV) es consecuencia de esta transformación.

Tratemos en primer lugar de la armonización como proceso, que tiene dos vertientes claras: una es unificar toda la tradición filosófica en un único bloque (la sabiduría, la verdad), algo que se manifestará en dos operaciones: por una parte, salvar a Aristóteles como sea, acercándolo lo más posible a Platón; por otra purgar todos los elementos o autores que no gusten mediante la sencilla técnica de eludirlos o impedir su transmisión. La otra gran cara de este fenómeno unificar la postura filosófica resultante con una tradición ancestral de gran autoridad: Moisés para Filón de Alejandría, los *Oráculos Caldeos* para Porfirio y Jámblico, el Corán para Alfarabi. No estamos proponiendo aquí que estos autores, amén de aquellos que mencionaremos más adelante, estuviesen deliberadamente engañando a nadie: el problema es que todos ellos actuaban bajo una serie de concepciones que les *forzaban a ver y entender* las cosas de una manera. No engañaron a nadie enseñando a Aristóteles de un determinado modo, más bien, la necesidad de integrar todo el pensamiento en un tronco al que perteneciesen todas las grandes autoridades del pasado les *forzaba* a ver tal o cual cosa en el pensamiento de Aristóteles. Fue la gran problemática de una era, como para la nuestra puede ser la reunión de la física cuántica y la teoría de la relatividad o el problema

de unificar en una única ecuación las cuatro fuerzas físicas que conocemos. ¿Hay acaso algún indicio que nos haga pensar que esta unificación es necesaria? ¿De verdad tenemos que seguir ese camino? Parece más bien que la iniciativa de nuestros investigadores va en esa dirección, quizás arrastrados por una concepción del universo que no dista mucho de aquella que arrastraba a los neoplatónicos.

Empecemos por la armonización del pensamiento con las tradiciones religiosas antiguas. Filón de la Alejandría tenía claro ya que Platón había bebido de Moisés (Michel, 2002: 47-48). Orígenes no parece compartir la idea de que el cristianismo venga a ser lo mismo que la filosofía, pero está claro que tiene una concepción de verdad de este tipo: mantiene que hay una verdad de la que todos los pueblos han participado y afirma que la filosofía pitagórica es de procedencia judía (*Contra Celso* lib. I, §§14-15). Afirma además que hay muchos rasgos en común con el pensamiento de Platón, como ya hemos hecho notar arriba en los epígrafes anteriores: el desprecio de lo sensible y la inmortalidad del alma entre otras. Pero el autor más destacado en esto fue sin duda Jámblico, que en su psicología trató por todos los medios de unificar el pensamiento de Platón de Aritóteles con el de los teúrgos y los *Oráculos Caldeos* (Finamore, 1985: 165-166, véase también su *De Anima* §7), antes de él ya el propio Porfirio señalaba esta tendencia armonizante hasta el punto de atribuir versos de los *Oráculos Caldeos* al mismo Platón con tal de hacerlos sonar igual (Majercik, 2001: 271).

En cuanto a la unificación de Platón y Aristóteles, como indica Blumenthal, podemos encontrar los primeros rastros en Plotino, aunque el primer autor en crear el género de la conciliación es Porfirio (Blumenthal, 1996: 24). Jámblico también va a destacar en este género en su *De Anima*, donde estrena un comentario recurrente que volveremos a ver en otros autores: Aristóteles está en pleno acuerdo con Platón, los que no se enteran son los contemporáneos, encarándose con los peripatéticos o los estoicos a la hora de interpretar lo que digan Aristoteles o Platón (Finamore/ Dillon, 2002: 10), algo que hereda Simplicio (Blumenthal, 1990: 206). Aunque en general Jámblico se comporte así con Aristóteles, en otras ocasiones claramente lo ataca y contradice, mostrando una clara preferencia por Platón, como es en el caso del papel de la fantasía como capacidad de reflejar entidades matemáticas (Sheppard, 1997: 119). Para Aristóteles este tipo de conceptos son abstracciones, pero Jámblico quiere ver en ellos un reflejo del mundo superior, tema que nos llevaría de nuevo a la concepción de la impotencia humana. Aristóteles continuó siendo siempre una presencia incómoda y algunas de sus doctrinas se consideraron inaceptables (Blumenthal, 1990: 306). En cualquier caso, el neoplatonismo posterior (Proclo, Simplicio, Amonio) continuó esta línea de unificación o, en términos de Endreß, *homogeneización* de la filosofía (Blumenthal, 1996: 24-27; 1990: 305-307). En las aproximaciones de D'Ancona al

proceso de formación y fijación del currículum académico tardoantiguo tenemos un ejemplo visible de dicha carrera hacia la homogeneización del pensamiento a lo largo del tiempo desde Plutarco de Atenas, que continuaba el estilo de Jámblico y Porfirio (D'Ancona, 2005: 25). Este modo de enseñar llevaba de Aristóteles a Platón, y desde éste se partía a las revelaciones divinas (D'Ancona, 2005: 26-27).

Fueron precisamente ellos, los pensadores neoplatónicos y en especial Plotino y Proclo, los que se convirtieron en las autoridades reales tanto del pensamiento islámico (Endreß, 2003: 49-50) como del bizantino a través de Pseudo Dionisio Aeropagita, o incluso directamente a través de lecturas neoplatónicas de Aristóteles, como se ve en el caso de Eustratios de Nice (Trizio, 2009: 71). Solo Averroes leyó a Aristóteles, pensadores como Alfarabi leyeron lo que Plotino y Proclo (y otros muchos) pensaban que Aristóteles decía. Fue la filosofía de Proclo, puesta en boca de Aristóteles, la que influyó el pensamiento de Alkindi (Endreß, 2007: 350), no la filosofía de Aristóteles mismo: son las escuelas neoplatónicas tardoantiguas las que, en realidad, están generando la filosofía que después llamaremos islámica, es ésta la que llega a ser traducida al árabe, no la filosofía clásica (Endreß, 2007: 320). Como concluye Endreß (2007: 324), en las primeras fases de la recepción del legado anterior todos los conocimientos formaban una amalgama que pasaba por *ḥikma* (sabiduría), esto es, como un bloque único, un cuerpo cerrado de conocimientos que podía usarse si uno quería (arriba cap. XVII, §2). Y aunque Endreß señala esta concepción como algo propio de los primeros estadios del movimiento de traducción, es obvio que pervivió en el tiempo, porque Algazel, siglos después, sigue funcionando bajo estas categorías, y aún Averroes: veíamos como al final de su tratado usaba *ḥikma* en ese sentido, como un bloque de sabiduría que llegaba a las mismas cosas que la revelación (cap. XVII). Alfarabi y Abubacer pensaban igual, uno lo expresó de una manera en *El libro de las letras* y el otro en *El filósofo autodidacto*, pero la conclusión es la misma: dos vías para alcanzar una única verdad.

Aristóteles quedó para la posteridad como una incómoda autoridad: llama la atención que el único autor que veló por entenderlo en sus propios términos (Averroes) no tuviese un solo heredero intelectual en el mundo islámico, como hemos señalado arriba. Aristóteles era ya usado como propedéutica a la *verdadera* filosofía por autores siríacos (Bruns, 2003: 31, Hugonnard-Roche, 2007: 279), pero esto es algo que viene de hecho de tradición neoplatónica muy anterior (Reis, 2007: 102), se señalaba el fenómeno con Plotino, pero es común a toda la Tardoantigüedad (Endreß, 2003: 43; 2005: xxv-xxvi). Esta integración fue producida por esta concepción del conocimiento, y los sistemas escolares (paganos o cristianos es lo mismo) se encargaron de mantener dicha concepción del conocimiento por medios muy sofisticados: todo lo que habla Kuhn sobre la transmisión de los paradigmas, los libros de textos y la enseñanza puede ser aplicado aquí. Los

comentarios (forma predilecta de expresión de la filosofía en la Tardoantigüedad) conformaban el cuerpo mediante el cual se garantizaban que las obras comentadas se leían de una manera *y no de otra*. Esta homogeneidad es señalada fuertemente en la obra de Hadot (1990: 278), que dedicó sus esfuerzos a demostrar que no había diferencia alguna entre las escuelas de Atenas y Alejandría: hay efectivamente diferencias entre algunos autores, pero hay una uniformidad en el pensamiento y en las tendencias de una y otra escuela. Lo que quiere decir Hadot, sin tener el aparato necesario para poder expresarlo, es que ambas escuelas compartían la misma *imagen del mundo*: una serie de concepciones compartidas que generaban una *koiné* intelectual.

Esta concepción del camino múltiple para una única verdad tiene su manifestación también en las artes: la abundancia y riqueza iconográfica de los templos tardoantiguos (independientemente de su religión) tiene su origen precisamente en la idea de que también la contemplación de imágenes, palabras, símbolos o formas puede llevar también a Dios. En el artículo de McVey (1983, 110), analizando el himno de la iglesia de Edesa se ofrece una aclaración muy interesante para nuestros propósitos: el himno viene a decir que pese a que Dios sea un misterio inaccesible al ser humano (concepción de la impotencia humana para su salvación), el creyente tiene tres vías para llegar a la divinidad mediante la contemplación, la vía teológica (contemplación de Dios como la trinidad misma, el ser absoluto), la escrita (contemplar los textos revelados), y la cosmológica (contemplar a Dios en su obra como creador, el cosmos). El edificio mismo de la iglesia, echo a la imagen de un microcosmos, contiene en sus elementos artísticos (la arquitectura misma, la iconografía, la caligrafía) los elementos que posibilitan la salvación. Esto supone que las personas que participaron en la construcción, diseño, planificación y confección final de toda la iglesia (incluyendo todos sus elementos iconográficos) estaban guiados precisamente por esta idea de que la verdad podía ser accedida de diferentes formas, una de las cuales era precisamente la contemplación de la iglesia misma y sus elementos arquitectónicos y decorativos. Lo que señala McVey acerca de este templo es igualmente aplicable tanto a la gran arquitectura de los tiempos de Justiniano como las mezquitas, por no hablar de los propios textos coránicos escritos: la exquisita caligrafía y los muchísimos elementos decorativos de los manuscritos no son un añadido superficial, sino una manera de transmitir visualmente el poder salvífico y sobrenatural de las palabras que recogen esas hojas. Para el musulmán la belleza de la recitación es prueba de su procedencia divina, ¿qué mayor manera de manifestar esto visualmente que usando la belleza de la caligrafía, sea sobre el papel sea sobre los muros de un alcázar o de una mezquita?

§10 selección natural y concepciones en la Tardoantigüedad

Una de las primeras preguntas que J. Vernet responde en su magnífica obra *Lo que Europa*

debe al Islam de España es ¿por qué se tradujeron al árabe unas cosas y otras no?, ¿por qué no se traducen las grandes obras literarias griegas? Vernet responde con dos argumentos: uno, la pregunta presupone que no hubo intentos de traducciones, cuando sí que los hubo, pues se conocían las historias de la *Iliada* (Vernet, 2006: 122); dos, la literatura era difícil de traducir porque en poesía llegar a una reproducción fiel es complicado, más en lenguas tan dispares como el árabe y el griego (Vernet, 2006: 122-124). Siguiendo el argumento primero podríamos preguntarnos, ¿qué pasó con el teatro de Sófocles, por ejemplo? Siguiendo el argumento segundo, ¿por qué no se tradujeron obras más prosaicas, como las *Fábulas* de Esopo o discursos de retóricos griegos como Isócrates?

Pero realmente serían estas preguntas las que presupondrían lo siguiente: que se siguiera haciendo uso del teatro en la Tardoantigüedad, y lo mismo podríamos decir de la segunda pregunta que hemos planteado, ¿acaso se leía a Isócrates? Todo lo cual nos devuelve a la pregunta que hemos tratado de contestar en este capítulo, ¿que la Tardoantigüedad usara el griego como lengua vehicular implica que aquello fuese *cultura griega*? Tras la cual cabría preguntarnos, ¿qué se transmitió de la cultura griega a la tardoantigua? Quiere decirse con esto que la verdadera pregunta no es que pasó del griego al árabe, sino que pasó de la cultura clásica a la cultura tardoantigua.

Hemos dejado constancia ya de cuales han sido las grandes concepciones que han afectado a la inmensa mayoría de la población del marco geográfico establecido, y hemos contrastado dichas concepciones con muchas de las concepciones que propiamente podemos llamar griegas, con lo que pretendíamos demostrar que la verdadera transformación cultural que desembocará en el islam se estaba produciendo mucho antes. Ahora queremos traer a colación otro asunto: ¿no se tradujo a Sexto Empírico porque ya nadie lo leía en la Tardoantigüedad? Pues Goulet (2007:51) parecería apuntar a esto, amén de a otros muchos factores. Goulet estudia la transmisión misma de los libros en el sentido más físico del término: se ocupa de la materia prima del objeto y se ocupa de cómo se transmitían, lo que viene al caso porque si la mayoría de los copistas estaban ligados a escuelas neoplatónicas o a monasterios cristianos, éstos preferirían copiar tres veces las *Enéadas* a copiar las obras de Epicuro. Tómese por ejemplo un texto como *Contra los Físicos*: un lector con filiaciones neoplatónicas y formación aristotélica normal consideraría la mayoría disputaciones risibles, como la del cuerpo (*Contra los Físicos* I §§359-440), ¿por qué perder el tiempo copiando eso cuando se puede copiar algo con más sentido común? Es una decisión de *coste de oportunidad*: ¿cuantas obras dejó de copiar para copiar esta inquisición absurda? Con el principio del libro de *Contra los Físicos* pasa lo mismo: Sexto repasa las concepciones de la divinidad y la existencia misma de los dioses para llegar a la conclusiones de que no podemos estar seguros de su existencia (*Contra los Físicos* I §§13-194), ni del origen mismo del concepto de Dios. ¿Para qué copiar esto? El mismo Orígenes,

(*Contra Celso* lib. II, §26) llega a afirmar, en esta línea, que los epicúreos son a la filosofía lo que los herejes al cristianismo, ¿qué cristiano querría copiar textos que se concebían como heréticos, falsos, portadores de una enfermedad? Pero esto mismo se aplicaría a un neoplatónico, Plotino piensa de manera semejante, ¿acaso Epicuro es siquiera respetado por autores como Jámblico o Proclo? Esto nos trae de vuelta a Goulet: con cada generación de copistas se iba estrechando el cerco de los libros que se consideraban dignos de ser traducidos. La filosofía misma como actividad era incluso interpretada como peligrosa, véase Hipólito de Roma (op.cit., prefacio §§8-9), donde alega que la principal causa de las desviaciones (herejías) surgidas en el cristianismo se deben a la filosofía. El resultado de todo esto es un progresivo desdén por la filosofía como actividad en la medida en que podía dar ideas ajenas a *la verdad*. ¿No son al-Aš'arī y Algazel epígonos de estos mismos desarrollos pero en lengua árabe?

La filosofía que sobreviviría a estos procesos de copia de manuscritos en comunidades que juzgaban el valor de las obras en función del nivel de cercanía a sus propias concepciones es de esperar: Plotino sí, Sexto Empírico no. Ya Gregorio Taumaturgo decía que su maestro (a la sazón Orígenes) le enseñó toda la filosofía griega menos aquella que promulgaba el ateísmo y la ausencia de providencia (*Discurso a Orígenes*, §13). Esto quiere decir que en los centros donde había una educación más reglada existía una criba durísima, que es algo nunca antes visto, podemos volver al mundo clásico para una comparación: Aristóteles estaba obsesionado por recoger todas las opiniones de aquellos que hubiesen abordado el problema en cuestión, y lo mismo podemos decir de sus escritos políticos, donde muestra una preocupación por recoger y analizar todos los sistemas políticos y ver cómo funcionan, algo aún más manifiesto en la colección de constituciones que realizó, de las cuales nos ha quedado la de Atenas.

§11 el enemigo era el escepticismo

Cuando Orígenes describe el triunfo del cristianismo en el Imperio romano hace notar algo que, siendo a nuestros ojos quizás anecdótico, era en realidad de vital importancia para la época: el martirio. El cristianismo triunfa porque a pesar de todas las amenazas puestas por la autoridad, los mártires se sacrifican por la fe, dando lo que debió ser un ejemplo singular de fortaleza y de convencimiento en una época confusa. La doctrina, podríamos decir, no convertía a los romanos, sino el convencimiento de unos creyentes que estaban absolutamente dispuestos a morir sin temor alguno por esas doctrinas. Un cristiano moriría antes que decir que Zeus es Dios (*Contra Celso*, lib. VI, §46), es más, Orígenes llega a decir que la verdad está de lado de quien es capaz de afrontar los tormentos más graves (lib. II, §10), si los discípulos de Jesús hubieran transmitido mentiras no habrían soportado los tormentos. La palabra de Cristo *tiene que ser verdad*. Pero con esto no hacía

sino confesar Orígenes que la convicción era la mayor herramienta de conversión, no la doctrina, lo que nos hace preguntarnos entonces, ¿qué es lo contrario del más absoluto convencimiento?

Creo que Ortega y Gasset hace bien en apuntar que el mundo grecolatino se hallaba en una profunda crisis que se manifiesta de manera muy contundente en el *Natura deorum* de Cicerón (Ortega, 2008: 124-125), pero que puede entrecerarse en ciertas filosofías: Pirrón (con él Enesidemo y Sexto Empírico), Antístenes (los cínicos), Epicuro y los estoicos. La razón ha logrado dotar al ser humano de herramientas para llevar la vida sin necesidad de culto divino, uno puede alcanzar la felicidad o la paz por sí mismo, el culto entonces es una cosa pública pero ritual, vacía. ¿Afectaban estas ideas a las clases más populares? Sabemos que el pueblo (alto y llano) se reía de los filósofos moralistas (Brown, 1987: 244), y difícilmente podríamos imaginar a un personaje de la *Cena Trimalchionis* (en el *Satiricón* de Petronio) tomándose en serio a un filósofo como Séneca, ni todos los filósofos tenían la talla de Séneca, y Séneca lo sabía: en la carta 49 da testimonio precisamente de las nimiedades en las que se ocupaban los que podríamos llamar filósofos de oficio, y exhorta a Lucilio a que se deje de tonterías y se dedique a la filosofía de verdad, que naturalmente es la preparación de la muerte. Posiblemente, de hecho, si Séneca hubiese conocido el arriba mencionado *Contra los Físicos* de Sexto, y hubiese leído las discusiones allí contenidas sobre el cuerpo o la causalidad, posiblemente pensaría que toda su filosofía es poco más que posturas de salón.

Por otro lado, como hemos dicho antes, tenemos constancia de dichos de grandes filósofos recogidos en lengua vernácula como el siríaco, colecciones de textos donde toda la sabiduría está más bien confundida y tiende a ser representada como un todo *homogéneo*, imagen que la filosofía dejará para la posteridad hasta Averroes prácticamente. Pero nada de esto nos dice de forma clara si la población misma, en su mayoría, compartía esa sensación de duda. Lo único que podríamos afirmar es que los cultos que triunfaron después de este periodo lo hicieron por su tremenda capacidad de convicción, entre los cuales consta el cristianismo, pero igualmente lo será el islam.

¿Cuáles son las primeras palabras del Corán si no contamos la azora introductoria? «ذٰلِكَ»
«الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ : هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ» (Cor 2: 2), ¿no parece un hecho de la máxima importancia que el Corán empiece afirmando que *de este libro no hay duda*? Esta necesidad de empezar diciendo *no dudéis de este libro*, ¿no parece que tiene un público específico? «الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِيْنَ» (Cor 3: 60), *la verdad es de (viene de) tu señor, no seas de los que dudan*. El texto está escrito desde la misma concepción: la certeza absoluta es la máxima virtud, confiar ciegamente es la máxima virtud (la fe que mueve montañas), la duda es el enemigo, son los que no creen los que serán castigados con el fuego. ¿Qué papel jugaría un hombre tan intelectual como indeciso tal que Cicerón? El *Natura deorum* sería visto en comparación como un texto afectadísimo más bien *esnob*,

propio de una clase alta alejada de las preocupaciones de la gente llana, y la misma perspectiva podría tener una persona normal de la intrincada filosofía de un autor escéptico. Y es precisamente del espíritu de esa clase baja el que conquistará la filosofía desde abajo (los primeros padres de la Iglesia, como el mismo Orígenes), algo que Nietzsche supo intuir con brillantez en su idea de una “revolución” de los esclavos, aunque el proceso no fuese exactamente como él lo describiese, pero sí que hubo algo parecido a una revolución donde los elementos dejados de lado por la alta sociedad romana (minorías, pobres, esclavos) lograron vencer sobre una élite pagana poco convencida de sus propias creencias y más bien hipócrita con respecto a las mismas. No podría entenderse una concepción del mundo como la tardoantigua sin la consciencia del sufrimiento y los males que se padecen en este mundo cuando se está a la merced absoluta de los elementos y en la máxima indigencia, sufrimientos que una persona de clase alta conocería y experimentaría pero desde una perspectiva totalmente diferente. La indiferencia que San Pablo muestra por la autoridad política es reflejo de la indiferencia de esas autoridades hacia el pueblo llano. Orígenes menciona explícitamente esta distancia social entre nobles y pueblo llano (*Contra Celso* lib. VIII, §50), quejándose de que deja de lado a los rústicos como si fuesen animales. Orígenes quiere llegar a todo el mundo, ni Celso ni Séneca están dispuestos a mezclarse con la gente. Séneca mismo hace notar esta misma distancia entre el pueblo llano y la élite culta, dándonos testimonio de hasta qué punto la gente común, en las vísperas de la llegada del cristianismo, acusaba a los filósofos de bachillería hueca: «hoc enim torpissimum est, quod nobis obici solet, *verba nos philosophiae, non opera tractare*» (Epistula XXIV). En la misma, en todo interesantísima, revela que la gente esté poseída por un deseo de morir, como si la vida estuviese vacía: «et ante omnia ille quoque vitetur affectus, *qui multos occupavit, libido moriendi*» (Epistula XXIV). Esta es a nuestro juicio una pieza clave para entender el proceso formativo de la imagen del mundo que estamos estudiando y los sucesos que le conferirían esa forma.

Podríamos resumir lo dicho en este epígrafe así: hay razones para suponer que, fruto tanto del desarrollo filosófico (élite) como del sincretismo helenístico (pueblo llano), una falta de creencias firmes en diferentes formas y grados habría logrado imponerse. La vida de San Agustín podría tomarse como ejemplo mismo de esto, cambiando de una secta a otra hasta llegar al cristianismo, algo que podría ser un itinerario común quizás en aquellas ciudades donde la multiculturalidad era el pan de cada día. La fuerza y convicción con la que los mártires conquistaron al pueblo llano sería reflejo de una búsqueda de certeza clara que encontraron en esta religión como no la encontraron en otra, una religión que además apelaba a valores contrarios a la moral tradicional grecolatina y que venía hablar de un reino (en los cielos) donde ellos tenían la voz y el voto. Aunque hablemos del cristianismo podríamos decir lo mismo de otros cultos ya mencionados cuyos pensadores son los

equivalentes a los padres de la iglesia para el cristianismo, como Jámblico o Filón de Alejandría. El cristianismo funcionó mejor porque tuvo una doctrina más clara y mártires ejemplares, algo de lo que no podría presumir el neopitagorismo de Jámblico y sus *Oráculos Caldeos*. Pero no dejaba de ser un culto entre otros, con los que compartía una visión del mundo. El islam, tanto en cuanto espacio cultural como en cuanto religión, no deja de ser una continuación de estos desarrollos tanto intelectuales como populares, lo que se puede medir de manera objetiva en las concepciones que comparte con el resto de cultos que hemos trabajado en este capítulo.

El pensamiento de los grandes autores helenizantes (falsafa) no deja de ser heredero de la vertiente culta de estas concepciones, son su continuidad en otra lengua. Parte de los problemas de la *falsafa* con respecto a su supervivencia estriba en el tipo de lealtades con las que estaba comprometida la filosofía en términos políticos, especialmente en tiempos de Alkindi y Alfarabi. Como instrumento de un poder que buscaba la justificación de su capacidad legislativa, el filósofo estaba condenado a ser un *esnob* que, al final, no hacía sino justificar por qué un puñado de tecnócratas tenían que mantener el poder por encima de los ulemas. Pero en el fondo estas tensiones eran totalmente superficiales, dado que la ausencia de un librepensamiento (de un pensamiento terapéutico, arriba cap. X, §3), silenciaba las discusiones filosóficas de fondo, esto es, aquellas que cuestionaban y retaban la capacidad de estas concepciones para funcionar. El gran logro de las autoridades políticas y religiosas fue apagar estos focos antes de su propagación.

PARTE TERCERA
CONCLUSIONES

Contiene un único capítulo en el que resumimos la que, juzgamos, sean las aportaciones de esta investigación en los diferentes campos que nos propusimos abordar: historia de la ciencia, historiografía, historiología y el concepto mismo de filosofía.

CAPÍTULO XIX

imágenes del mundo y concepciones

§1 relación de las conclusiones

Como dijéramos en la introducción (arriba cap. I, §1), esta investigación tenía objetivos historiográficos, historiológicos y metodológicos. Vamos a repasar ahora lo que hayamos cosechado con respecto a los mismos y además vamos a incluir algunas conclusiones que tienen quizás cierto valor filosófico, concretamente algunas reflexiones acerca de qué sea la filosofía y su relación con las demás ramas de la cultura. Debido a que las conclusiones metodológicas e historiográficas están fundidas con las historiográficas, no se las mencionará por separado. Cada conclusión historiográfica contiene ya un pequeño logro metodológico que implica también una conclusión historiológica.

§2 conclusiones (1): la idea de Medioevo

Decíamos arriba (cap. I, §1) que el concepto de Edad Media era más bien engañoso, y espero que en el desarrollo de esta investigación se haya comprendido bien el motivo. Las categorías históricas deberían de funcionar como las categorías geológicas, al menos en principio: debe encontrarse para cada periodo y geografía cuales son las características esenciales que hacen de ese espacio y tiempo una unidad. Cuando se fracasa a la hora de hacer esto se generan taxones que pueden crear la ilusión de unidad allí donde claramente no la hay. Nosotros hemos propuesto un método que tiene su propio sistema de medición objetiva: podemos identificar para una obra dada un número x de concepciones y carearla con otros textos para preguntarnos, ¿comparten concepciones?, o ¿comparten problemáticas? Así hemos detectado por ejemplo esa unidad perfecta entre la Tardoantigüedad y el pensamiento islámico que nos haría pensar que pertenecen a una misma unidad cultural, a dos etapas de una unidad como lo serían Renacimiento-Barroco-Clasicismo para Europa, por ejemplo. Pero esos desarrollos del pensamiento tardoantiguo no significan nada para los desarrollos de la cultura europea, esto es, en la medida en que nuestra cultura carece de la imagen del mundo tardoantigua, las problemáticas que guían uno y otro universo mental difieren. Los problemas de Francis Bacon, Descartes o Hobbes ya no son los mismos que le quitaban el sueño a Averroes, y aunque sea obvio que Averroes haya influido en nuestra cultura, eso no significa que compartamos sus problemas y sus concepciones. Las imágenes del mundo semejan gramáticas: que el español tenga palabras del árabe no hace de ella una lengua semítica. Incluso aunque todos los sustantivos del español proviniesen del árabe, el español seguiría sin ser una lengua semítica, porque la esencia de una lengua no es su vocabulario, sino su

gramática, el modo de disponer los elementos en una frase, los tiempos verbales, los adverbios, la conjugación, las preposiciones. Una gramática puede tener una gran deuda contraída con un idioma dado por haber importado del mismo incontables palabras, y eso no implicaría que dicha gramática descendiera o perteneciera a la familia del ese idioma dado.

La Edad Media en su concepción tradicional se muestra entonces como un espacio entre dos puntos aleatorios: podrían haberse escogido otros dos puntos cualquiera y habrían tenido la misma validez historiográfica. Pensemos en cambio en la lucidez que se muestra a la hora de hablar del Renacimiento, Barroco, Clasicismo, Romanticismo... porque los historiadores detectan esa continuidad perfecta en la cultura europea de problemas, soluciones, y concepciones. Pirenne tuvo la gran lucidez de entender que la caída del Imperio romano de Occidente no significaba nada, que lo que realmente marcó un cambio en Europa fue la desaparición del comercio en el Mediterráneo. ¿Qué unidad puede guardar la Edad Media como periodo histórico si contiene en sí etapas diferentes de culturas diferentes que no guardan relación entre ellas? Sería más inteligente, siguiendo lo propuesto, hablar de imágenes del mundo dentro de un espacio geográfico concreto y estudiar sus etapas en función del desarrollo de sus concepciones, de modo que los periodos históricos respondan a la evolución orgánica de las imágenes del mundo, que serían los sujetos de dichas etapas. La clave para futuras investigaciones sería profundizar, por ejemplo, en cómo y por qué se producen estos cambios.

Arriba (cap. XI) hablábamos de la evolución de la literatura alemana a partir de las concepciones que presuponían dos obras de literatura, y hablábamos de lo que, estimábamos, habían sido las causas de estos desarrollos. El capítulo no es redundante porque es una muestra, quizás a una escala demasiado modesta, del tipo de historiografía que queremos defender: no hablar tanto de la historia de las ideas, de la filosofía o del arte como de una historia de las concepciones, que subyacería a todas ellas. En esta línea mencionábamos arriba (cap. XVIII, §2) que Europa empieza en el Renacimiento a separarse de las concepciones tardoantiguas para generar su propia imagen del mundo, que generará sus propias preguntas y problemas que nuestra cultura tratará de responder, lo que deja abierta toda una línea de debate: ¿cuál sería la imagen del mundo europea?, ¿qué la diferencia de la tardoantigua y de la greco-latina?, ¿a qué preguntas responde el pensamiento europeo que no diferencia radicalmente en filosofía, literatura, ciencia y religión de la tardoantigüedad? A esto siguen otras preguntas que tendrían que responderse en el futuro mediante una investigación del presente tipo: ¿por qué Occidente ha incluido al mundo clásico dentro del concepto de lo occidental pero no a lo islámico?, ¿por qué Aristóteles es occidental y Averroes oriental cuando los dos equidistan de las concepciones propiamente occidentales?

§3 conclusiones (2): islam, Islam y Tardoantigüedad

En cuanto al islam mismo, como movimiento religioso, es la consecuencia de varios factores que remiten directamente a la Tardoantigüedad, como hemos estudiado arriba (cap. XII y XIII), ninguno de los cuales tiene nada que ver en sus orígenes con un hombre que revelase la palabra de Dios en un desierto perdido en la Península Arábiga. La razón para usar el sistema de concepciones con el que hemos trabajado aquí era la de tener criterios objetivos de medición, una herramienta que nos permitiese medir y cuantificar valores: una imagen del mundo equivale a un número x de concepciones coordinadas (en coherencia entre ellas). Este criterio nos permite hacer casi una clasificación taxonómica donde podríamos clasificar movimientos religiosos, artísticos o científicos (en realidad, de cualquier aspecto de una cultura dada) en función de (a) número de concepciones comunes y (b) el modo de cohesión de las mismas. En los capítulos correspondientes a la segunda parte de este ensayo hemos aplicado este método a ciertos textos que tenían en común un tema, a saber, la posición del conocimiento científico o filosófico con respecto a la revelación. Cada autor, reaccionando desde su propio bagaje intelectual, hacía uso de las mismas concepciones aproximadamente. Después hemos visto lo mismo, que tanto el tema como las diferentes posturas estaban ya esbozadas en la Antigüedad tardía, algo quizás más inesperado a simple vista. Es precisamente el método el que nos permite generar un árbol genealógico cuya base sería la Antigüedad tardía como periodo histórico equivalente a la base del tronco, y al islam como una de sus ramas. Este modo de comparación con mediciones objetivas es el que igualmente nos permite afirmar que la cultura clásica había desaparecido a principios de nuestra era, y que de hecho los cambios se empezaron a dar mucho antes, con el nacimiento del helenismo.

El islam puede que sea una religión, pero es que el mundo islámico (en el que habitaron también judíos, cristianos y muchos otros) como tal es una etapa del desarrollo de una imagen del mundo, la tardoantigua. Entender el islam como un elemento ajeno no hace sino oscurecer la comprensión de los fenómenos históricos desvirtuando la correcta comprensión de sus causas. Al ver al islam y al Islam como una fuerza ajena, estamos separando la causa (el helenismo) de su efecto (el Islam), algo que debemos entre otras cosas a nuestra definición de Edad Media, taxón que en lugar de permitirnos ver con claridad las etapas de una cultura, las separa. La manía por hacer protagonistas de la historia a entidades políticas como un imperio, un reino o un pueblo es una de las causas de dicho malentendido. Como el Imperio romano es una cosa y el Califato abbasí es otra, *tienen que* pertenecer a periodos distintos (esta idea es, de hecho, una concepción que pesa sobre los historiadores europeos). El colmo es llamar al Imperio romano *bizantino*. En su lugar, ¿por qué no hacer de las imágenes del mundo el sujeto histórico de modo que haya una unidad dramática en la narración de sus progresos, de modo que se vea claramente la continuidad entre causas y efectos?

Esto es: en lugar de hablar de la historia de una entidad política (pongamos por caso el califato abbasí), busquemos una imagen del mundo, definamos su extensión en el tiempo y en el espacio, y después embarquémonos en narrar la historia de su nacimiento y expansión, independientemente de las entidades políticas o religiosas que haya en medio. De ver así las cosas no hubiésemos separado el Islam del helenismo, aunque pertenezcan a entidades políticas diferentes.

En relación con la continuidad que supone el Islam con respecto a la Antigüedad tardía, se puede juzgar el islam como un movimiento que surge de ésta, y se puede juzgar el Islam (como espacio cultural compartido), como una etapa que sigue a lo que conocemos como Tardoantigüedad, igual que Barroco sigue a Renacimiento en la cultura europea. El verdadero sujeto histórico, bajo la consideración que defendemos en esta tesis, es la amalgama de pueblos que comparten una forma de entender el mundo, y son las etapas de evolución de dicha manera de entender el mundo las que nos deben dictar los periodos históricos, igual que son las similitudes entre las plantas y los animales las que nos dictan el género y especie, no al revés. Observando a los pingüinos entendemos que son aves, aunque no vuelen. Igualmente, aunque Plotino escribiese su obra griega, no pertenece a la cultura clásica —¿acaso diríamos que Francis Bacon o Spinoza son un filósofos grecolatinos por escribir en latín?

En cuanto al islam como sujeto religioso y político he propuesto lo que podríamos llamar el *modelo del parásito* (arriba cap. XIII, §§3-6) para explicar su formación. El interés de dicho modelo es sencillamente unificar los patrones de comportamiento de los diferentes pueblos que invaden el Imperio romano, de modo que las conquistas árabes estén integradas en la serie de invasiones que se produjeron la Tardoantigüedad (junto con la de los pueblos germánicos o eslavos). Con este modelo contribuimos a estudiar las conquistas árabes como un caso más de invasión bárbara y a integrar la formación del islam en modelos de procesos análogos a lo acontecido en otros lugares, con el objetivo de que se le quite a las conquistas árabes y al islam ese aura de excepcionalidad que los suele acompañar, como si al islam se lo tuviese que dar de comer a parte (narrativa en la que coinciden tanto los historiadores que quieren purgar al mundo greco-latino de todo elemento ajeno a Europa, como los musulmanes más extremistas, que desean purgar el islam de todo elemento greco-latino). Pero nada más lejos de la verdad: las invasiones árabes y el islam tienen sus tocayos en las demás invasiones bárbaras que penetran en el Imperio romano. La digresión sobre los orígenes políticos del islam era pertinente por varios motivos: primero, romper ese aura de excepcionalidad que mencionábamos; segundo, incluir dicho proceso de formación en un modelo o patrón mediante la comparación con los regímenes merovingio y carolingio; tercero, probar que el islam (como religión o institución) es efecto de otras cosas, tanto intereses de clase como de desarrollos religiosos anteriores; cuarto, hacer comprender al lector por qué religión y estado se perciben como

una y la misma cosa, con los efectos que eso tiene en la evolución del pensamiento islámico (algo particularmente visible en al-Aš'arī y Algazel).

En cuando a islam e Islam, el método que hemos propuesto de análisis nos ayuda a justificar de sobra esa distinción, porque islam es una religión, y como tal puede haber dentro de ella miembros que no compartan la imagen del mundo tardoantigua, igual que cristianos europeos y asiáticos no compartirán posiblemente sus imágenes del mundo aunque sean cristianos ambos. El Islam, en cambio, es un espacio cultural donde se dio la imagen del mundo tardoantigua, independientemente de la religión de los miembros (judíos, cristianos, maniqueos y musulmanes de ese espacio *islámico /islamizado* compartían la imagen del mundo).

Esto plantea un debate que hemos insinuado pero que merece la pena poner sobre la mesa una vez más como proyecto para futuras investigaciones: ¿qué significa el cristianismo en Europa? Reformulo la pregunta, ¿comparten los europeos las concepciones que hemos analizado arriba (cap. XII y XVIII)?, ¿las hemos compartido alguna vez? Si las tuvimos alguna vez y fueron abandonadas, ¿qué sucedió para que tal cosa pasase? ¿qué condiciones se tienen que dar para que una imagen del mundo cambie radicalmente hasta transformarse en otra totalmente diferente?

§4 conclusiones (3): continuidad *versus* decadencia en el pensamiento islámico

Queríamos, según decíamos arriba, aportar algo al debate acerca de la presunta decadencia o continuidad del pensamiento islámico. Creo que Brentjes ha realizado una excelente labor de investigación, en el curso de la cual hemos logrado tener una imagen mucho más nítida de la evolución de la ciencia en el mundo islámico y su continuidad. Esto no implica que algo de extrema gravedad tuviese lugar entre los siglos XI y XIV, algo que desembocaría en dos fenómenos, la deshelenización del pensamiento científico y la naturaleza generalmente repetitiva de su material. Creo que después de lo que hemos visto en la presente investigación estamos en posición de poder indicar dos causas principales: en primer lugar la concepción misma de la filosofía y la ciencia como actividades, y en segundo lugar una serie de factores políticos y económicos. No podemos atribuirle al islam como religión el ser el causante de un estancamiento porque, como hemos visto, las concepciones que rigen el modo de comprender la actividad científica estaban ya presentes en la Antigüedad tardía. Aquí habría sido determinante, entonces, el florecimiento de una actividad científica *terapéutica*, y aquí entramos en la segunda cadena de factores: los socio-políticos. Debido a una serie de desafortunados acontecimientos, la filosofía helenizante se encuentra en el bando perdedor de una pugna ganada en el tiempo por los místicos y los literalistas, siendo el pensamiento de Algazel más un certificado de defunción que el verdadero agente de dicha victoria sobre la filosofía. Los regímenes políticos que sucederán al Califato abbasí no harán sino continuar y

enfatar los problemas que preexistían a su entrada en el campo de juego.

Una de las cuestiones que provoca el cambio de paradigma en Europa en términos astronómicos es necesidad de armonizar física con matemáticas, esto es, Europa hereda el reto de Alhacén: el mecanismo matemático de predicción debe ser también físico, no vale un aparato predictivo y explicativo solamente, hace falta que dicho aparato sea viable físicamente. Esto no parece que sea la preocupación de los astrónomos árabes que continúan la ciencia en el mundo islámico: sí lo es para los astrónomos europeos, que heredan la ciencia andalusí (que sí se había desarrollado estos problemas). En el ámbito de la filosofía encontramos un dilema parecido: la Antigüedad tardía había hecho ya una primera digestión del pensamiento clásico donde los elementos menos compatibles con su imagen del mundo había sido descartados (hemos citado hasta la saciedad a autores como Epicuro o Sexto Empírico). En la medida en que además la propia actividad filosófica empezaba a ser concebida como un ejercicio espiritual, algo que contemplaba la propia imagen del mundo tardoantigua, la capacidad para generar *filosofía terapéutica* estaba asaz limitada por todas partes.

El pensamiento terapéutico (en el sentido dado al término arriba en cap. X, §3), es uno de los mecanismos naturales para la evolución de los paradigmas en ciencia, y también para la evolución de las imágenes del mundo. Pensemos, por ejemplo, que nuestra ciencia moderna ha llegado a un grado de objetividad mucho mayor de la que gozaba hace mil años precisamente por eso, porque hemos logrado romper con muchísimas concepciones que veníamos acumulando desde antiguo, esto es, hemos gozado de un pensamiento de alto contenido terapéutico. En Oriente Medio, en cambio, no han existido las mismas condiciones que hubo en Europa a este respecto, y ya hemos visto en esta investigación (cap. II, cap. XIII, §§3-6; cap. XIV, §1; cap. XV, §§1-3), el modo en que la sociedad y la política han afectado al pensamiento islámico, haciendo comparaciones en su momento con el mundo europeo. Kuhn, al hablar de los cambios de paradigma, defiende la idea, casi cómica, de que la vieja guardia no cambia su manera de ver, son más bien los estudiantes jóvenes, familiarizados con las alternativas (esto es, han sido expuestos a pensamiento terapéutico), los que tienen una mente abierta y son capaces, con el tiempo, de hacer que triunfen dichas alternativas (Kuhn, 2012: 268-269). Si dicho proceso es ahogado por las circunstancias sociales, políticas o conceptuales, nunca se produce el contacto de las nuevas generaciones con esas posibles ideas alternativas, y el cambio de paradigma muere antes de que se provoque.

§5 conclusiones (4): la condena de la filosofía terapéutica

El pensamiento tardoantiguo asumió en su lecho una gran variedad de movimientos: integró lo que le interesaba de la filosofía de Platón, y a fuerza de armonizar filosofías y profetas logró

generar un pensamiento coherente y cuya potencia se demuestra en la jovialidad que exhibe esta imagen del mundo aún hoy día. Pero hubo, como hemos visto, una serie de elementos que jamás llegaron a integrarse en el pensamiento tardoantiguo: Epicuro, Pirrón o Sexto Empírico nunca fueron incluidos en el panteón de la sabiduría. De hecho, de no haber gozado Aristóteles de una fama tan universal, hubiese sido igualmente descartado como los otros tres mencionados. La idea de que la verdad podía manifestarse de muchas formas tenía unos límites: no podía asumir un pensamiento que chocaba frontalmente con ella. Un musulmán o un neoplatónico podían admitir al Dios de Platón como una entidad admisible, pero jamás a la divinidad de Epicuro.

Las concepciones funcionan en cierto modo como los fonemas de un idioma: cuando oímos fonemas que nuestra lengua materna no tiene pero que se parecen a alguno de la nuestra, nuestra mente los asimila a fonemas que sí tenemos en nuestro idioma (como pasa con /q/ en árabe, que los españoles tienen a pronunciar como /k/ o /g/). Cuando algo nos resulta completamente ininteligible fonéticamente, nuestro cerebro suspende el juicio y ni siquiera lo intenta (lo que pasa con la 'ayn, que deja en la mirada de los estudiantes de árabe un signo de interrogación). Aquellos elementos que tienen a romper con nuestros modelos dados se tiende a descartar a no ser que una fuerza mayor nos lo imponga, en cambio, seremos capaces de integrar más fácilmente ideas que suenen más a lo que sí tenemos, como sucede con los fonemas. La imagen del mundo tardoantiguo heredó de la cultura clásica lo que pudo entender de ella, juzgándola a partir de sus propias concepciones. Lo mismo podríamos decir de nuestra propia cultura y de cada uno de nosotros: tendemos más a ver en los autores lo que deseamos descubrir en ellos que lo que realmente hay, y aquí podríamos hablar de lo que Corbin vio en el islam, pero también de lo que muchos historiadores españoles han querido ver en Averroes, por ejemplo.

Todo pensador es racionalista en la medida en que utiliza la razón, el discurso, para expresar sus ideas: incluso Algazel. Pero todos escribimos de alguna manera atrapados en nuestros propios mecanismos, en nuestras concepciones: tener un discurso racional no es, pues, sinónimo de discurso terapéutico. Las *Investigaciones* de Wittgenstein son el proceso de un hombre desesperado por salir de ese laberinto de concepciones: la única manera de liberarse de la servidumbre de una concepción es ser capaz de ver los problemas desde otras concepciones. Cuando nos enfrentamos a formas de vida e imágenes del mundo que no compartimos es cuando salen a la luz aquellas ideas que nos han forzado a pensar de una u otra manera. Careando unas perspectivas con otras rompemos el hechizo, pero también perdemos fuerza en las cosas que creíamos. Si volvemos ahora arriba (cap. XVIII) comprendemos el peligro del pensamiento terapéutico y la razón del triunfo del cristianismo.

§6 conclusiones (5): Séneca y la evolución convergente

Séneca es una de las figuras más paradójicas de la Antigüedad tardía, y creo que su pensamiento puede servir como ilustración de varios problemas que pueden surgir a la hora de aplicar el método que hemos ideado. Leyendo el epistolario de Séneca descubrimos que comparte muchas concepciones con autores coetáneos que son plenamente tardoantiguos, como podrá ser Filón de Alejandría. Séneca concibe que el mundo está gobernado por la fortuna, que es una fuerza a su juicio enteramente negativa, y cree que la filosofía es la única herramienta que tiene el hombre a la hora de luchar contra la fortuna. Pero por otra parte considera que el ser humano es capaz, por sí mismo, de liberarse del gobierno de la fortuna, y tampoco cree que la filosofía tenga un origen sobrenatural. Aunque cree en los dioses, parece verlos como los veía Epicuro: existen y se les debe respeto, pero Séneca no cuenta con los dioses, parece más bien que les resulte irrelevantes al caso. ¿Deberíamos entonces incluir a Séneca o no en los autores plenamente tardoantiguos?

La biología clasifica ciertas características de algunos seres vivos como ejemplos de lo que se llama evolución convergente, esto es, dos o más organismos sin ancestros comunes pueden desarrollar el mismo tipo de herramienta cuando la presión del medio es igual para todos. Las alas son un ejemplo de evolución convergente: insectos, mamíferos y aves comparten alas, sin que eso signifique que uno tenga que ser el ancestro de otro. Igualmente, las aletas (que comparten esquilidos, mamíferos, peces o aves como el pingüino) son otro ejemplo de evolución convergente: las aletas son útiles en el agua, vengan de donde vengan. Podríamos argumentar por analogía que ante una serie de desafíos de época (sociales, religiosos, económicos, climáticos incluso), colectivos con imágenes del mundo diferentes pueden reaccionar de la misma manera. Hay un ejemplo económico-social: el feudalismo, que se desarrolló en Japón con independencia del ejemplo europeo. Cuando se dan las mismas condiciones es normal que se produzcan casos de evolución convergente.

El fenómeno de la *koiné* puso en el mismo ecosistema a pueblos diferentes, cada uno con un marco conceptual propio (egipcios, griegos, caldeos, judíos, griegos, romanos, persas). Esta comunidad, que pone en contacto a todos con todos como nunca antes lo habían estado, tiene consecuencias no solo intelectuales, sino sociales, artísticas y políticas. La historia del pensamiento en la Tardoantigüedad es la reacción de cada uno de esos grupos a una misma presión por parte del entorno. Las personas de educación clásica van a reaccionar desde su bagaje, enfrentándose a los retos de la época pero llegando, al final, a conclusiones similares. Pensemos en Filón de Alejandría y Séneca: el primero quiere separarse de todo lo mundano para poder vivir una existencia plena llena de Dios, el segundo quiere exiliarse de los ajetreos del mundo, de la política y los negocios. Esta concepción de pensar que el mundo es malo y que debe ser abandonado nos habla de la fuerza que el “ecosistema” estaba imponiendo a sus habitantes: la vida social, política y económica se

había vuelto desagradable. No tiempo después de la terrible dictadura de Sila (138 – 78 aC) llegó la rebelión de Catilina (108 – 62 aC), la dictadura de César y tras él la transformación definitiva de la República romana en Imperio romano. Un autor tan ajeno a la filosofía como Salustio (86 – 34 aC) da buena cuenta de hasta que punto consideraba que Roma se había perdido ya en el sentido moral (*Bellum Iugurthinum* cap. 1-4, 41-42, *De Catiliae Coniuratione* cap. 10). De hecho su interés en recoger el caso de Catilina es el de denunciar el deplorable estado de la cosa pública, la falta de virtud y moralidad en la sociedad. Catulo (84 – 54 aC) también escribe varios poemas en los que ataca la corrupción política romana de su tiempo (véase poemas 28 y 29). El argumento que intento defender aquí es, entonces, que es una reacción natural el concebir que esta existencia es, en general, una experiencia desagradable, y que es igualmente natural querer refugiarse del mundo tanto viviendo en comunidades aisladas (el sueño de Filón y Jámblico), como viviendo individualmente (Séneca). La diferencia escriba en que el bagaje de Séneca es la cultura clásica (estoicos, Epicuro, Platón y Aristóteles), mientras que Filón, aunque haya heredado la cultura clásica, sigue siendo judío. Así, para Séneca no existe el problema de conciliar a Aristóteles con alguna sabiduría antigua y supuestamente milenaria, luego no desarrolla ninguna respuesta, pero para Filón de Alejandría sí que es un problema, porque él sí tiene que lidiar con sus dos identidades (la judía y la helena): el entorno de Filón le obliga a responder.

Puede surgir el dilema del huevo y la gallina: ¿es la concepción generada por la presión del ecosistema o la concepción (latente) se manifiesta cuando cierta presión se ejerce sobre una comunidad? Trabajemos una concepción concreta: aquella de la verdad única que se manifiesta de muchas formas. Esta concepción se muestra claramente cuando un autor como Filón de Alejandría defiende que filosofía y religión contienen la misma sabiduría expresada de diferente manera, ¿qué manifiesta en el fondo? Que Filón se siente incapaz de elegir: Filón no puede renunciar a su fe, que Dios exista en los términos de la Revelación es una premisa irrenunciable, no está dispuesto a cruzar esa línea, pero como lector de la cultura clásica, tampoco puede negarse a ver el valor, la potencia y la fuerza de la filosofía, especialmente la de Platón. Como no puede haber dos verdades (eso sería absurdo) Filón tiene que aceptar que ambas cosas, la filosofía y la Revelación son verdad, pero no pudiendo haber dos verdades, ambas doctrinas *deben de* contener la verdad misma. Cada premisa está forzando la conclusión:

- Solo puede haber una verdad
- la Revelación es verdad
- la filosofía es verdad
- ergo*: filosofía y revelación *deben de* contener la *misma* verdad.

Ese último “deben de” es la concepción manifestándose, pero cada una de las premisas contiene concepciones, como en este caso, una determinada idea de lo que sea *la verdad*, o una determinada idea de lo que sea filosofía. El argumento no interesa por su validez al historiador de la ciencia, sino por las concepciones que ostenta y por el deseo inconsciente que lo rige: quien así razona no quiere renunciar (o quizás está incapacitado para renunciar) a ninguna de las premisas. Una concepción es una especie de trampa mental o superstición: la inercia de nuestros deseos, creencias, cultura y lenguaje nos obliga a responder de una determinada manera. Filón no puede renunciar ni a la Revelación ni a la filosofía, *quiere* que ambas sean verdad inconscientemente, y ese deseo le fuerza a ver ambas como una. Ese “deben de” manifiesta una creencia latente que no tiene nada que ver con la religión oficial o con postulados teológicos, sino con el aparato conceptual de una cultura en un tiempo y en un espacio concretos.

La razón por la que decidí incluir a Francis Bacon como uno de los autores a mencionar como referencia metodológica es precisamente la claridad con la que supo ver que lo que llamaba “ídolos” pueden residir en cualquier parte de nuestra mente: no solo en nuestro lenguaje, no solo en las instituciones, no solo en nuestra nación o cultura, sino incluso a título personal: nuestra propia vida puede haber generado concepciones únicas que operan solamente en nuestra mente y que pueden manifestarse en nuestras decisiones, por ejemplo.

§7 definición de la actividad filosófica

Este debate nos lleva a uno diferente que nos devuelve a ideas expuestas arriba (cap. III) cuando hablábamos de Corbin, quien poseía una visión muy particular de la que fuese la filosofía. Creo que es interesante reflexionar acerca del tema después de las cosas dichas porque podríamos preguntar, aplicando el criterio de las concepciones y la división entre pensamiento ejemplar/modélico y terapéutico, ¿es el pensamiento que desafía las concepciones propias de mi entorno el pensamiento propiamente filosófico? Por otro lado podríamos decir, ¿no debería tenerse por actividad filosófica toda la que se realiza dentro de las estructuras mentales de una cultura? En el último caso tendríamos que incluir, como señala Corbin, la teología y la mística, pero también las artes y la ciencias. Por otro lado, si traemos a colación las palabras de Wittgenstein (arriba, cap. VI) y nos preguntamos qué sea la filosofía, la respuesta sería más parecida a la primera idea, a saber: la función de la filosofía sería deshacer las marañas, enseñar a la mosca el camino fuera del vaso de cristal, donde está atrapada sin saber por qué. Precisamente si repasásemos aquí la lista de los autores trabajados en la introducción cada uno ha logrado, en su medida y en su campo, sacar a la mosca del vaso de cristal. Todos ellos eran víctimas también de una concepción concreta y han sido capaces de salir de ella, enseñando el camino a las generaciones venideras. ¿No sería esta la

operación filosófica por excelencia? Es más, este tipo de operaciones ¿no se suceden en todos los campos (no solo en la filosofía o en la ciencia)? En el magistral manual de dibujo artístico de Betty Edwards decía la autora que cualquier persona que sepa escribir puede, de hecho, dibujar. Un dibujante no tiene manos mejores que una persona cualquier: la clave está en ver (Edwards, 2000: 31-32). El problema no es el camino de nuestro cerebro a la mano que sostiene el lápiz, sino el camino del ojo al cerebro, porque la realidad es que no sabemos ver, y esto por una razón: porque es nuestro cerebro el que suele decirnos cómo son las cosas, en lugar de dejar que las cosas nos digan como son (Edwards, 2000: 108-109). Nos cuesta dibujar cuadrados en perspectiva porque nuestro cerebro nos dice que un cuadro tiene todos sus lados iguales y sus cuatro ángulos tienen 90°. La idea platónica de cuadrado de nuestra cabeza es la que le impide a la persona ser capaz de percibir el cuadrado deformado en el espacio por efecto de la perspectiva. Pues bien, esta misma dificultad que vence aquel que quiere ser artista es la que tiene estamos llamando terapéutica: cuando un dibujante se da cuenta de que su idea de cuadrado le está *impidiendo ver* el cuadrado que tiene delante está venciendo la tiranía de una concepción –está haciendo filosofía si la entendemos como operación terapéutica sobre nuestras propias concepciones.

Dependiendo entonces de qué entendamos por filosofía tenemos una historia de la filosofía o tenemos otras. Porque si uno entiende la filosofía como el conjunto de operaciones del llamado aquí pensamiento terapéutico, tendremos una historia de la filosofía, muy diferente, quizás, de la que estamos acostumbrados a leer. Ante una falta de consenso uno podría hacer una historia del pensamiento, y dicha historia, entonces, tendría que incluir muchas más cosas de las que también estamos acostumbrados a leer en un manual de filosofía. Quizás una de las mayores ventajas de hacer una historia de las concepciones o de las imágenes del mundo es, precisamente, que en tanto que éstas trascienden todas las fronteras (pintura, matemática, economía, religión...) el campo de estudio se vuelve más inclusivo, y aunque esto significa más complejidad significa también más objetividad a la hora de determinar qué constituye material para un manual de historia o para una investigación. Por ejemplo, ante la pregunta *¿decayó la ciencia en el mundo islámico después de Alhazén?*, pregunta que vendría a ser el detonador de nuestra investigación, podría contestar *¿y qué significa exactamente decadencia?* La falta de objetividad de la pregunta nos pide una formulación más objetiva, que bien podría ser: *¿logró la comunidad científica del mundo islámico crear modelos para representarse el mundo y lograr alcanzar lo que sea que se propusiesen alcanzar?* En cuyo caso la respuesta es: sí. Pero si formulamos esta pregunta: *¿se deshizo la comunidad científica del mundo islámico de los prejuicios heredados de la tardoantigüedad de tal manera que lograran generar modelos radicalmente diferentes de los heredados?* Pues algunos científicos claramente se deshicieron de muchas de esas concepciones (Rhazes, Alhazén), aunque no podamos decir que el

consenso de la comunidad científica les acompañase. La diferencia entre las dos últimas preguntas es la diferencia que hay entre dos modos de entender la filosofía.

Por otra parte, retomando nuestra mención de Corbin y habiendo visto ya lo que significa pensamiento tardoantiguo, ¿seríamos capaces de extraer las concepciones que determinan sus ideas? Corbin, a efectos prácticos, es otro pensador tardoantiguo más, continuando la imagen del mundo de otros autores que le precedieron y en los que se fija. Lo que estaba en juego en su obra era precisamente la salvación de Europa, para la cual tenía una herramienta: la desoída filosofía de los místicos sufíes, que está en perfecta armonía con las ideas de la fenomenología de Husserl o Heidegger en el fondo. Lo que Corbin sugiere con su obra es abandonar el racionalismo y volver a entender nuestra existencia en el marco conceptual tardoantiguo donde somos salvados mediante intercesión de una fuerza ajena (la sabiduría perenne). Europa ha traicionado su pasado (como los judíos traicionaron a Dios) y estamos siendo castigados, tenemos que volver a la sabiduría mística. Salvación, gnosis salvífica, comunidad elegida, la lucha con el escepticismo y la ilustración... Corbin es, *de facto*, un autor que habita las mismas concepciones que Avicena, vestido quizás con otros ropajes y escribiendo en otra lengua, pero reaccionando de la misma manera ante desafíos similares. Corbin (como Eliade y Sholem) se vio a sí mismo como un gnóstico actuando en un mundo en necesidad de una gnosis (Wasserstrom 1999: 30-31), y se vio a sí mismo en posesión de una herramienta de capacidades sobrenaturales (la fenomenología) con la que podía penetrar en las verdades ocultas a la historia mundana (Wasserstrom 1999: 27-30).

§8 limitaciones de esta investigación

El problema de la inducción es siempre el mismo, ¿cuántos casos son suficientes? Tenemos un problema semejante: hemos trabajado una serie de autores y tenemos que pensar, ¿son suficientes? No, no lo son. Idealmente este trabajo habría abarcado muchos más textos, e idealmente se habría podido trabajar con todas las fuentes en su lengua original (algo que no ha sido posible siempre). Es cierto que se han visto a los principales autores del mundo islámico y la Tardoantigüedad, al menos los que son de manual tanto por su importancia y repercusión histórica (Filón de Alejandría, Plotino, Alfarabi, Algazel, Averroes...), pero eso no significa que estemos ante un número suficiente para dar esta investigación por concluida y menos aún por definitiva. Este trabajo ha intentado, con sus limitaciones, responder a una serie de cuestiones de naturaleza historiográfica presentando un tipo de aproximación diferente al más habitual, bajo la esperanza de que su contribución ayude a futuras investigaciones. Si tanto el método como las conclusiones no sirven, pues siempre está bien ahorrarle tiempo a futuros investigadores.

FUENTES PRIMARIAS

NOTA:

Los nombres latinizados (Alfarabi, Algazel, Averroes, Avicena, Rhazes) están dispuestos según el orden "normal", pero aquellos nombres que contienen un artículo (*al-* como al-Aš‘arī) o un "hijo de" (*ibn* como en ibn Ḥanbal) están dispuestos según el nombre que viene a continuación (al-Aš‘arī por *a-š*). Por último, como para los mismos autores haya diferentes transcripciones o latinizaciones (por ejemplo Algazel, al-Ġazālī y al-Ghazālī), he decidido agrupar a todos los autores independientemente de su grafía en bloque y ordenar los libros por año de edición, del más viejo al más nuevo. Por último, el *Noble Corán* debe buscarse por la *c*.

ABUBACER (ABENTOFAIL)

Abuchafar Abentofāil (2004): *El filósofo autodidacta*. Barcelona, Ediciones Obelisco. Prólogo de Raimon Arola.

ALFARABI

Alfarabi (1932): *Catálogo de las ciencias*. Madrid, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Edición y traducción de A. González Palencia.

Abū Naṣr al-Fārābī (1986): *Kitābu-l-ḥurūf*. Beirut, Dāru-l-mašraq.

Abū Naṣr al-Fārābī (1990): *'Ārā' 'ahli-l-madīnati-l-fāḍilati wa-muḍādātuhā*. Beirut, Dār wa-Maktabatu-l-hilāl.

Abū Naṣr al-Fārābī (1996): *Kitābu-s-siyāsati-l-madīnati*. Beirut, Dār wa-Maktabatu-l-hilāl.

Abū Naṣr al-Fārābī (2001): *L'Épître sur l'intellect, al-Risāla fī-l-'aql*. Paris, L'Harmattan. Traducido, anotado y presentado por D. Hamzah. Prefacio de J. Jolivet. Postfacio de R. Brague.

Abū Naṣr al-Fārābī (2004): *El libro de las letras*. Madrid, Trotta. Traducción, introducción y notas de J. A. Paredes Gandía.

Abū Naṣr al-Fārābī (2008): *Obras filosóficas y políticas*. Madrid, Trotta. Edición y traducción de R. Ramón Guerrero.

Abu Naṣr al-Farabi (2011): *La ciudad ideal*. Madrid, Tecnos. Presentación de M. Cruz Hernández. Traducción de M. Alonso Alonso.

ALGAZEL

Al-Ġazālī (1977): *Al-munqid min aḍ-ḍalāl*. Maġmū‘a rasā’il vol. 7. Dar al-kutub al-‘alamīya.

Al-Ghazālī (2006): *Carta al discípulo/ Las maravillas del corazón*. Palma de Mallorca, José de J. Olañeta, Editor. Versión y notas de J. J. Acevedo V.

Algazel (2013): *El salvador de error. Confesiones*. Madrid, Trotta. Traducción, introducción y notas de E. Tornero.

Al-Ġazālī (2017) *Tahāfut al-falāsifa*. Beirut, Al-Maktaba Al-‘Aṣrīya.

ALHACÉN

Ibn al-Haytham (1989): *Optics*, books I-III “on the direct of vision”. London, The Warburg Institute. Translation of A. I. Sabra.

Aristóteles (1982): *Metafísica*. Madrid, Gredos. Edición trilingüe de V. García Yebra.

Aristóteles (1999): *Retórica*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Edición bilingüe. Traducción y aparato crítico de A. Tovar

Aristóteles (2015): *Política*. Barcelona, Espasa. Colección Austral. Introducción de C. García Gual, traducción de P. de Azcárate.

AL-AŠ‘ARĪ

Al-Aš‘arī (2006): *Contra heterodoxos (al-Luma‘)*. O lo que deben creer los musulmanes. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición de C. Segovia.

AVERROES

Averroes (1987): *La psicología de Averroes. Comentario del libro sobre el alma de Aristóteles*. Madrid, UNED. Traducción, introducción y notas de S. Gómez Nogales, Prólogo de A. Martínez Lorca.

Averroès (1996): *Le livre du discours décisif*. Flammarion, Paris. Présentation par A. de Ribera, Traduction par M. Geoffroy. Bilingue.

Avicena (2011): *Tres escritos esotéricos*. Madrid, Tecnos. Estudio preliminar, traducción y notas de M. Cruz Hernández.

Bacon, F. (1985): *Novum Organum*. Barcelona, Orbis. Traducción de Cristóbal Litrán.

Beowulf (1999) Oxford, Oxford University Press. Traducido al inglés moderno (versificado) por K. Crossley-Holland.

Biblia. He consultado varias versiones: *Biblia Vulgata* (2015), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Editado por A. Colunga y L. Turrado. Versión griega original del Nuevo Testamento: <http://www.greekbible.com/> (consultado el 1/05/2020), versión siríaca clásica de la Biblia (*Peshitta*): http://cal.huc.edu/show_browsedialects.php (consultado el 1/05/2020)

Cirilo de Jerusalén (1990): *El Espíritu Santo* (Catequesis XVI-XVII). Madrid, Editorial Ciudad

Nueva. Traducción de S. J. Carmelo Granado.

EL NOBLE CORÁN

al-Qur'ān al-Karīm (2009) Beirut, Dar al-Yamāma.

Noble Corán (2010) Estambul, Çağrı Yayınları. Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navio.

Darwin, C. (2009): *El origen de las especies*. Madrid, EDAF.

Descartes (1966): *Discours de la méthode*. Paris, Garnier-Flammarion.

Pseudo Dionisio Aeropagita (2007): *Obras completas. Los nombres de Dios/ Jerarquía celeste/ Jerarquía eclesiástica/ Teología mística/ Cartas varias*. Madrid, B.A.C., edición de T. H. Martín, traducción de H. Cid Blanco y T. H. Martín.

Einhard (1996): *Vita Caroli Magni/ Das Leben Karls des Großen*. Stuttgart, Reclam. Lateinisch/ Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von E. Scherabon Firchow.

Esopo (2006): *Fábulas/ Vida de Esopo*. Madrid, Gredos. Introducción general de C. García Gual, introducciones, traducciones y notas de P. Bádenas de la Peña y J. López Facal.

Eurípides (2007): *Las Bancantes*. Madrid, Ediciones Clásicas.

Evangelios Apócrifos (1979). Madrid, B.A.C., colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios y comentarios por A. Santos Otero.

Filón de Alejandría (2005): *Los Terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca, Sígueme. Introducción, traducción y notas de S. Vidal.

Galilei, G. (1997): *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Barcelona, Círculo de Lectores. Traducción de Antonio Beltrán. Colección Biblioteca Universal/ Ciencia dirigida por José Manuel Sánchez Ron.

Hartmann von Aue (1994): *Der arme Heinrich*. Frankfurt am Main, Fischer. Edición bilingüe en Medio Alto Alemán y Alemán moderno.

Herrera, F. De (2006): *Poesía castellana original completa*. Madrid, Cátedra. Edición de C. Cuevas.

Hesíodo (2010): *Teogonía*. Madrid, Gredos. Presentación de Albin Lesky y Traducción de Aurelio Pérez Jiménez.

Hipócrates (2007): *Tratados*. Madrid, Gredos. Traducción y notas de M. D. Lara Nava, C. García Gual, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez, A. Esteban y E. García Novo.

Hipólito de Roma : *Refutación de todas las herejías*, lib. V-VIII. En *Gnósticos, Textos II* (2002), Madrid, Gredos. Traducción de J. Monserrat Torrents.

Hobbes, T. (2011): *Leviatán, o de la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid, Alianza.

Homero (2014): *Odisea*. Madrid, Gredos. Traducción de J. M. Pabón.

- Homero (2015): *Iliada*. Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de E. Crespo.
- Hume, D. (2004): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid, Istmo. Traducción de Vicente Sanféliz Vidarte y Carmen Ors Marqués.
- Irineo de Lyon: *Contra las herejías*, lib. I. En *Gnósticos, Textos I* (2002), Madrid, Gredos. Traducción de J. Monserrat Torrents.
- Jámblico (2008a): *Sobre los misterios egipcios*. Madrid, Gredos. E. Á. Ramon Jurado.
- Jámblico (2008b): *Vida pitagórica/ Protréptico*. Madrid, Gredos. Traducción de M. Periago Lorente.
- Machiavelli, N. (2010): *Il Principe*. Milano, Garzanti.
- Múñiz Grijalvo, E. (ed., trad.) (2006): *Himnos a Isis*. Barcelona, Trotta.
- Das Nibelungenlied* (1979) Frankfurt am Main, Fischer. Edición bilingüe en Medio Alto Alemán y Alemán moderno, dos volúmenes.
- Nietzsche, F. (2000): *El origen de la tragedia*. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2009): *Jenseits von Gut und Böse/ Zur Genealogie der Moral*. München, DTV.
- La nube del no saber*. Texto anónimo inglés del siglo XIV. (2006) Barcelona, Herder. Edición bilingüe, edición, traducción y notas de M. Solana y A. Freixa.
- Oráculos Caldeos*, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico/ Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios. Madrid, Gredos. Traducción y notas por F. García Bazán.
- Orígenes (1967): *Contra Celso*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. Introducción, traducción y notas de D. Ruíz Bueno.
- Ortega y Gasset, J. (2008): *En torno a Galileo*. Madrid, Alianza.
- Petronio (1987): *El satiricón*. Barcelona, Ediciones 29. Traducción de J. León Ignacio.
- Petit, J. (1995): Poesías de Catulo. Barcelona, Amelia Romero Editora. Prólogo, texto, traducción y notas de J. Petit. Edición Bilingüe.
- Pirenne, H. (2019): *Mahoma y Carlomagno*. Madrid, Alianza.
- Platón (1960): *Las Leyes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos. Edición Bilingüe. Traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano.
- Platón (2010): *La República*. Madrid, Alianza. Introducción de M. Fernández-Galiano, traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano.
- Platón (2012): *Fedón. Fedro*. Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de L. Gil Fernández.
- Plotino (2009): *Enéadas*. Tres volúmenes. Madrid, Gredos. Traducción y notas de J. Igal.
- Preciado Idoeta, I. (ed., trad.) (2012): *Historia de Milarepa. Grande y poderoso Yogi*. Madrid, Miraguano Ediciones.
- Proclo (1971): *The Elements of Theology*. Oxford, Oxford University Press. Revised text,

- translation, introduction and commentary by E. R. Dodds.
- Salustio (1973): *Guerra de Jugurta*. Madrid, Gredos. Edición latina revisada por J. García Álvarez.
- Salustio (1997): *Conjuración de Catilina*. Madrid, Gredos. Traducción de M. C. Díaz Díaz. Edición Bilingüe.
- Schopenhauer, A. (1981): *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos. Traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios.
- Schopenhauer, A. (2011): *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Akal.
- Seneca (1917): *Epistles 1-65*, with an English Translation by R. M. Gummere. London/ Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library n° 75.
- Sexto Empírico (2009): *Por qué ser escéptico*. Textos del *Compendio de Escepticismo* escogidos, traducidos y comentados por M. Sevilla Rodríguez. Barcelona, Tecnos.
- Sextus Empiricus (1968): *Against The Physicists/ Against The Ethicists*, with an English Translation by R. G. Bury. London/ Cambridge, Harvard University Press, Loeb Classical Library n° 311.
- Sófocles (2007): *Áyax/ Las Tráquinas/ Antígona/ Edipo Rey*. Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de J. M. Lucas de Dios.
- Spengler, O. (2009): *La decadencia de Occidente*. Dos tomos. Madrid, Espasa Calpe. Traducción de Manuel G. Morente.
- Spinoza, B. (2012): *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza. Traducción de A. Domínguez.
- IBN TAYMĪYA
- Jahd al-Qarīḥa fī Tajrīd al-Naṣīḥa* en Hallaq, W. B. (1993): *Ibn Taimiyya against the Greek Logicians*. Oxford, Oxford University Press.
- Thoreau, H. D. (2012): *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid, Alianza.
- Titus Livius: *Ab Urbe Condita*. Disponible completo en latín <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0169%3Abook%3D1> (consultado por última vez el 20/05/2020)
- Virgilio (1989): *Eneida I*. Madrid, Gredos. Texto latino con traducción literal y literaria por Víctor José Herrero.
- Virgilio (1986): *Eneida II*. Madrid, Gredos. Texto latino con traducción literal y literaria por Víctor José Herrero.
- La Visión de Isaias*. 2016, Madrid, Ediciones Xorki. Colección Apócrifos Eslavos, serie I: Apócrifos apocalípticos y escatológicos veterotestamentario. Introducción, transcripción del texto eslavo, traducción y notas de S. Alvarado.
- Volney, C. F. (1985): *La ruinas de Palmira, o meditación sobre las revoluciones de los imperios*. Madrid, Ediciones el Museo Universal. Traducción del abad Marchena.

- Wittgenstein, L. (2002): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza. Edición bilingüe.
Traducción de J. Muñoz e I. Reguera.
- Wittgenstein, L. (2010): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Crítica. Barcelona, Crítica. Edición Bilingüe. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Abels, R. (1998): *Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxo England*. London & New York, Longman.
- Accatino, P. (2014): «Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele». *Studia Graeco-arabica* 4, pp. 275-288.
- Adamson, P. (2003): «Al-Kindī and the Mu‘tazila: divine attributes, creation and freedom». *AS&Ph* vol. 13, pp. 45-77.
- Adamson, P. (2007): «The kindian tradition. The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism». D’Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 351-370.
- Adamson, P. (2021): «Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Ascribed to al-Fārābī». Calma, D. (ed): *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. 2, Leide, Brill, pp. 182-197
- Ahmed, S. (1998):«Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses», *SI* n° 87, pp. 67-124.
- Alonso Alonso, M. (2017): «Averroes, observador de la naturaleza» en Martínez Lorca, A. (ed.): *La Filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, pp.465-480.
- Alsina Clota, J. (1989): *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos.
- Arnáldez, R. (2017): «El pensamiento religioso de Averroes. La teoría de Dios en el "tahāfut"» en Martínez Lorca, A. (ed.): *La Filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, pp.453-464.
- Armstrong, K. (2017): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona, Tusquets.
- Asín Palacios, M. (2017): «El origen del lenguaje y probelmas conexos en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazam» en Martínez Lorca, A. (ed.): *La Filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, pp. 305-331.
- Avilés Farré, J. (2017): *Historia del terrorismo yihadista: de Al Qaeda al Daesh*. Madrid, Síntesis.
- Al-Azmeh, A. (2013): «Implausibility and probability in studies of Qur’anic origins» International Quranic Studies Association Conference, Baltimore, Maryland, pp. 1- 17
- Badawi, A. (1956): «L’Humanisme dans la Pensée arabe». *SI* n° 6, pp. 67-100.
- Baker, G. (2001): «Wittgeinstein: concepts or conceptions?» *The Harvard Rewiew of Philosophy* IX, 7-23.
- Barfield, T. J. (1992): *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*. Oxford & Cambridge, Blackwell.
- Barthold (1968): *Turkestan down to the mongol invasion*. London, E. J. W. Gibb Memorial Trust. 3^a

edición reimpressa en 2012.

- Beckwith, C. I. (2009): *Empires of the Silk Road. A History of Central Eurasia from Bronze Age to the Present*. Princenton & Oxford. Princenton University Press.
- Berti, V. (2007): «Libri e Biblioteche Cristiane nell'Iraq dell'VIII secolo. Una Testimonianza dell'Epistolario del Patriaca Siro-orientale Timoteo I (727-823)». Bruns, P. (ed.): *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bönn, Borangässer, pp. 307-317.
- Bivar, D. (2010): «El Islam en Asia Central» en Hambly, G. (ed.): *Asia Central*. Madrid, Siglo XXI, pp. 64-78.
- Bloch, M. (2016): *La sociedad feudal*. Buenos Aires, Claridad.
- Blumenthal, H. J. (1990): «Neoplatonis elements in the de Anima commentaries». Sorabji, R. (ed.): *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York, Cornell University Press, pp. 305-324.
- Blumenthal, H. J. (1996): *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*. London, Duckworth.
- Bori, C. (2011): «Ibn Taymiyya wa-Jamā'atu-hu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle». Rapport/ Ahmed (ed.): *Ibn Taymiyya and his Times*. Oxford, Oxford University Press, pp.23-52.
- Brentjes, S. (2008): «Courtly Patronage of the Ancient Sciences in Post-Classical Islamic Societies». *Al-Qanṭara* XXIX 2, pp. 403-436.
- Brentjes, S./ Morrison, R. G. (2010): «The sciences in Islamic societies (750-1800)». Irwin, R. (ed.) *The New Cambridge History of Islam*, vol. 4 Learning, Arts and Culture. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 573-639.
- Brentjes, S. (2012): «The Prison of Categories – Decline and Its Company». Opwis, F./ Reisman, D. (ed.): *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion*. Leiden and Boston, Brill, pp.131-156
- Brentjes, S. (2017): «On Four Sciences and Their Audiences in Ayyubid and Mamluk Societies». Syrinx von Hees (ed.): *Inḥitāt – The Decline Paradigma: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg, Ergon-Verlag, pp. 139-171.
- Brinkmann, K. (1960): *Althochdeutsche und mittelhochdeutsche Literatur*. C. Bange Verlag – Hollfeld/ Obfr.
- Brock, S. (2003): «Syriac Translations of Greek Popular Philosophy». Bruns, P. (ed.): *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bönn, Borangässer, pp. 9-23.

- Brown, P. (1987): «La Antigüedad Tardía». Ariès, P./ Duby, G. (ed.): *Historia de la vida privada I. Del Imperio romano al año mil*. Madrid, Taurus, pp. 229-303
- Brunner, H. (2007): *Geschichte der deutschen Literatur des Mittelalters im Überblick*. Stuttgart, Raclam.
- Bruns, P. (2003): «Aristoteles-Rexepktion und Entstehung einer syrischen Scholastik». Bruns, P. (ed.): *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bönn, Borangässer, pp. 29-41.
- Burckhardt, J. (1985): *La Cultura del Renacimiento en Italia*. Barcelona, Orbis.
- Cahen, C. (1968): *Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330*. London, Sidgwick & Jackson.
- Cahen, C. (2002): *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 14.
- Cahil, K. M. (2013): «Wittgenstein and Spengler». Enlace (visitado el 5/06/2018): <http://wab.uib.no/agora/tools/alws/collection-1-issue-1-article-71.annotate>
- Cappelletti, Á. J. (ed., trad.) (1996): *Los estoicos antiguos*. Madrid, Gredos.
- Chomsky, N. (1978): «La administración Carter: mito y realidad» en *USA: Mito, Realidad, Acracia*, Barcelona, Ariel.
- Colete Moya, A. (2015): «Religión e identidad en Asia Central». *Erebea* nº V, pp.121-154.
- Colete Moya, A. (2017): «La teoría del conocimiento en Al-Fārābī: epistemología, profetología y el conflicto entre fe y razón». *RAPHISA* nº 1, pp. 101-136.
- Colete Moya, A. (2020): «El sufismo como factor despolitizador de las masas». *Thémata* nº 61, pp. 49-64.
- Copleston, F. I. (1994): *Historia de la Filosofía II de San Agustín a Escoto*. Barcelona, Ariel
- Copleston, F. I. (1971): *Historia de la Filosofía III De Ockham a Suárez*. Barcelona, Ariel. Colección Convivium – 9, Historia de la Filosofía.
- Corbin, H. (1995): *Avicena y el relato visionario*. Barcelona, Paidós.
- Corbin, H. (2000): *Historia de la filosofía islámica*. Madrid, Trotta.
- Cortés, J. (1996): *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*. Madrid, Gredos.
- Corvisier, A. (1977): *Historia Moderna*. Barcelona, Labor.
- Crombie, A. C. (1979a): *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo 1 Siglos V-XIII*. Madrid, Alianza.
- Crombie, A. C. (1979b): *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo 2 Siglos XIII-XVII*. Madrid, Alianza.
- Crone, P. & Hinds, M. (2003): *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*.

Cambridge, Cambridge University Press.

- Cruz Hernández, M. (1985): *Historia del pensamiento en al-Ándalus* (2). Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas. Biblioteca de la Cultura Andaluza vol. 32.
- Cruz Hernández, M. (2011): *Historia del pensamiento en el mundo islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid, Alianza.
- Cruz Hernández, M. (2017): «El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes» en Martínez Lorca, A. (ed.): *La Filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, pp.429-451
- D'Ancona Costa, C. (1996): *La Casa della Sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Milano, Guerini e Associati.
- D'Ancona, C. (2005): «La filosofía della tarda antichità e la formazione della *falsafa*». D'Ancona, C. (ed.): *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Milán, Einaudi, pp.5-47.
- Davison, H. A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford, Oxford University Press.
- DeGrass Tyson, N. [ThePoliticalBrain] (14/04/2012): *The Intellectual Collapse of Islam*. <https://www.youtube.com/watch?v=F11nJC3lvFs> Visitado por última vez en 25/08/2018.
- Dhondt, J. (1979): *La alta edad media*. Madrid, Siglo XXI.
- Diez de Velasco, F. (2002): *Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid, Trotta.
- Diez de Velasco, F. (2011): *Breve historia de las religiones*. Madrid, Alianza.
- Dodds, E. R. (2010): *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza.
- Donner, F. (1986): «The Formation of the Islamic State». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106, nº 2 (Apr. - Jun.), pp. 283-296.
- Durán Velasco, J. F. (2012): *El Islam frente a las otras religiones*. Córdoba, Almuzara.
- Durkheim, É. (2008): *La formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.
- Dziekan, M. M. (2017): «*Inḥiṭāṭ* as a Historical Period in Arab Culture: Traditional Views Versus an Attampt at a New Interpretation». Syrinx von Hees (ed.): *Inḥiṭāṭ – The Decline Paradigma: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg, Ergon-Verlag, pp. 91-110.
- Echeverría, J. (2003): *Introducción a la metodología de la ciencia: la filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Madrid, Cátedra.
- Edwards, B. (2000): *Nuevo aprender a dibujar con el lado derecho del cerebro*. Madrid, Urano.
- Elíade, M. (2011-2012): *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (tres volúmenes). Barcelona, Paidós. Citado por número de epígrafe bajo las siglas HCIR.
- Elíade, M. (2011): *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza.
- Elíade, M. (2012): *Lo sagrado y los profano*. Barcelona, Paidós.

- Endreß, G. (2003): «Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam». Bruns, P (ed.): *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*. Bönns, Borangässer, pp. 42-62.
- Endreß, G. (2005) «La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell’Islam medievale». D’Ancona, C. (ed.): *Storia della filosofia nell’Islam medievale*. Milán, Einaudi, pp.xiii-iii.
- Endreß, G. (2007): «Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the sources of Al-Kindī». D’Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 319-350.
- Esack, F. (2007): *The Qur’an. A User’s Guide*. Oxford, Oneworld.
- Fakhry, M. (1983): *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press. Studies in Oriental Culture no. 5.
- Fierro, M^a I. (1987): *La heterodoxia en Al-Ándalus durante el periodo omeya*. Madrid, Instituto hispano-árabe de cultura. Cuadernos de islamología 1.
- Finamore, J. F. (1985): *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, California, Scholars Press. American Classical Studies 14.
- Finamore, J. F./ Dillon, J. M. (2002): *Iamblichus’ De Anima. Text, translation and comentary*. Leiden, Brill.
- Frank, R. M. (1999): «The Aš‘arite ontology: I, primary entities». *AS&Ph* vol. 9, pp. 163-231
- Freud, S. (1977): *Epistolario II (1891-1939)*. Barcelona, Plaza & Janés.
- Freud, S. (2010): *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid, Alianza.
- Freud, S. (2011): *Introducción al psicoanálisis*. Madrid, Alianza.
- Freud, S. (2012): *El porvenir de una ilusión*. Madrid, Taurus.
- Fulk, R. D./ Cain, C. M. (2005): *A History of Old English Literature*. Oxford, Blackwell.
- Furlonge, N. D. (1999): «Revisiting the Zanj and Re-Visioning Revolt: Complexities of the Zanj Conflict (868-883 AD)». *Negro History Bulletin* vol. 62, No. 4, pp.7-14
- Garay Suárez-Llanos, J.d. (2020): «La denominada filosofía medieval: aristotelismo y platonismo». Oñate, T. (ed.): *La búsqueda de la verdad a través del tiempo: Historia de la Filosofía*. Madrid, Dykinson, pp. 125-150.
- García-Bernalt, C. Y. (2016): «La política religiosa de al-Mutawwakil. El papel de Ibn Qutayba en la afirmación del sunnismo». *MEAH, Sección Árabe-Islam*, nº 65, pp.203-2018.
- García Gual, C. (1985): *Epicuro*. Madrid, Alianza.
- Gilson, É. (2007): *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid, Gredos.

- Goldberg, E. J. (1995): «Popular Revolt, Dynastic Politics and Aristocratic Factionalism in the Early Middle Ages: The Saxon Stellinga Reconsidered». *Speculum*, Vol. 70, No. 3, pp. 467-501.
- Golden, P (1992): *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Euroasia and the Middle East*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Gómez Nogales, S. (2017): «Ibn Ṭufayl, el primer filósofo novelista» en Martínez Lorca, A. (ed.): *La Filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara, pp.381-407.
- González Ferrín, E. (2013): *La angustia de Abraham*. Córdoba, Almuzara.
- González Ferrín, E. (2016): *Historia general de Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara.
- González Ferrín, E. (2018): *Cuando fuimos árabes*. Córdoba, Almuzara.
- Gottlieb, M. (2009): «Mysticism and Philosophy». Nadler, S./ Rudavsky, T .M.: *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.121-164.
- Goulet, R. (2007): «La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs». D'Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 29-61.
- Griffel, F. (2004): «al-Ġazālī's concept of prophecy: the introduction of avicennan psychology into aš'arite theology». *AS&Ph* vol 14, pp.101-144.
- Griffel, F. (2011): «Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/ Twelfth Century». *In The Age of Averroes*, Warburg Institute Colloquia 16, pp. 45-75.
- Grousset, R. (1970): *The Empire of the Steppes. A History of Central Asia*. New Brunswick & New Jersey, Rutgers University Press.
- Guerrero, R. R. (2002): *Historia de a Filosofía Medieval*. Madrid, Akal.
- Gutas, D. (1999): *Greek Thought, Arabic Culture. The Greco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society*. London. Routledge.
- Hadot, I. (1990): «The life and works of Simplicius in Greek and Arabic sources». Sorabji, R. (ed.): *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. New York, Cornell University Press, pp. 275-303.
- Hale, J. R. (1973): *La Europa del Renacimiento*. Madrid, Siglo XXI.
- Hambly, G. (2010): «Gengis Kan», en Hambly, G. (ed.): *Asia Central*, Madrid, Siglo XXI, pp.87-115.
- Hassan, H. (2013): «Don't blame it on al-Ghazali». Qantara.de, enlace: <https://en.qantara.de/content/the-decline-of-islamic-scientific-thought-dont-blame-it-on-al->

[ghazali](#) (visitado el 20/10/2019).

- Heissig, W. (1964): *Ein Volk sucht seine Geschichte*. Wien/ Düsseldorf, Econ Verlag.
- Hernández, I./ Maldonado, M. (2003): *Literatura alemana. Épocas y movimientos desde los orígenes hasta nuestros días*. Madrid, Alianza.
- Hoffmann, Ph. (2007): «Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles». D'Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 135-153.
- Hugonnard-Roche, H. (2007): «Le corpus philosophique syriaque aux VI^e – VII^e siècles». D'Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 279-291.
- James, E. O. (2009): *Historia de las religiones*. Madrid, Alianza.
- Kaegi, W. (2008): «Egypt on the eve of the Muslim conquest» en *The Cambridge History of Egypt* vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 34-61
- Kartschoke, D. (1990): *Geschichte der deutschen Litteratur im frühen Mittelalter*. München, Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Kennedy, H. (1981): «Central Government and Provincial Élites in the Early 'Abbāsid caliphate». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 44, No. 1, pp. 27-38.
- Kennedy, H. (1985a): «From Polis to Madina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria». *P&P* n° 106, pp. 3-27.
- Kennedy, H. (1985b): «The Last Century of Byzantine Syria: a Reinterpretation». *Byzantinische Forschungen* X, pp. 141-183.
- Kennedy, H. (1990): «The Barmakid Revolution in Islamic Government». C. P. Melville, P. Avery, S. Runciman: *Persian and Islamic studies in honour of P.W. Avery, Pembroke papers*. Cambridge, University of Cambridge, Centre of Middle Eastern Studies, pp. 89-98
- Kennedy, H. (1992): «The Impact of Muslim Rule on the Pattern of Rural Settlement in Syria». P. Canivet, J-P Rey-Coquais: *La Syrie de Byzance à l'Islam : VIIe-VIIIe siècles: actes du colloque international*, Lyon - Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris - Institut du Monde Arabe, pp. 291-298.
- Kennedy, H. (1995): «The Financing of the Military in the Early Islamic State». Cameron, A. (ed.): *The Byzantine and Early Islamic Near East III. States, Resources and Armies*. Studies in Late Antiquity and Early Islam I. The Darwin Press, Pincenton, pp.361-378
- Kennedy, H. (2001): «Syria, Palestine and Mesopotamia». Cameron, A. & al. (ed.): *The Cambridge Ancient History* vol. XIV, Cambridge, Cambridge University Press, chap. 21B, 588-610.
- Kennedy, H. (2004): «The Decline and Fall of the First Muslim Empire». *Der Islam* vol. 81 (1), pp. 3-29.

- Kennedy, H. (2010a): «Syrian Elites from Byzantium to Islam: Survival or Extinction» en Haldon, J. (ed.): *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*. Aldershot, Ashgate, chap. 9, pp.181-200
- Kennedy, H. (2010b): «The city and the nomad». *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 274-289.
- Kennedy, H. (2011): «The late ‘Abbāsīd pattern, 945–1050». *The New Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 360-393.
- Kennedy, H. (2012): «The ‘Abbasid Caliphate: a Historical Introduction». Ashtiany, Johnstone, Latham & Serjeant (ed.): *Abbasid Belles Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-15.
- Khezri, S. A. R. (2011): «Historia de Persia» en *Persia, cuna de civilización y cultura*. Córdoba, Almuzara, pp. 13-114.
- Kitsikis, D. (1989): *El Imperio otomano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kraemer, J. L. (2010): *Maimónides. Vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona, Kairós.
- Kreisel, H. (2009): «Philosophical Interpretations of the Bible» Nadler, S./ Rudavsky, T .M.: *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 88-120.
- Kuhn, T. S. (2012): *La estructura de las revoluciones científicas*. México D. F., Fondo de Cultura Económica. Traducción de C. Solís.
- Lacarra, J. (1985): *Historia de la Edad Media*. Barcelona, Renacimiento.
- Lewis, B. (1953): «Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam». *SI* No. 1, pp. 43-63.
- Lewis, B. (1958): «Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire». *SI* no. 9, pp. 111-127.
- Lewis, A. R. (1976): «The Dukes in the Regnum Francorum, A. D. 550-751». *Speculum*, Vol. 51, No. 3, pp. 381-410
- Lindberg, D. C. (2002): *Los inicios de la ciencia occidental. La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C hasta 1450)*. Barcelona, Paidós.
- Llavero Ruíz, E. (1986): «La medicina árabe», *Historia y Cultura del Islam Español* (curso de conferencias, 1985), CSIC. pp. 47-59
- Losev, A. (2012): «Morpho-logical investigations: Wittgenstein and Spengler». *Philosophia E-Journal for Philosophie and Culture*. N°4. Enlace (visitado el 5/06/2018): <https://philarchive.org/archive/LOSMIW>
- Mahdi, M. (2003): *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Barcelona, Herder.
- Maiza Ozcoidi, I. (1998): «La concordia entre filosofía y religión en Fasl al-Maqâl de Averroes».

- ÉNDOXA: *Series Filosóficas*, nº 10, pp. 215-225. Madrid, UNED.
- Majercik, R. (2001): «Chaldean triads in neoplatonic exegesis: some reconsiderations». *Classical Quarterly* 51.1, pp. 265-296.
- Martínez Lorca, A. (ed.) (2017): *La filosofía en Al Ándalus*. Córdoba, Almuzara.
- McKee, R. (2017): *El Guión/ Story. Sustancia, estructura, estilo y principios de la escritura de guiones*. Barcelona, Alba Editorial.
- McVey, K. (1983): «The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of An Architectural Symbol». *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 37, pp. 91-121.
- Micheau, F. (1996): «The scientific institutions in the medieval Near East» en Rashed, R. (ed.): *EHAS vol. III. Technology, Alchemy and Life Sciences*, London, Routledge, pp. 985-1007.
- Michel, A. (2002): «La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a.C. hasta el 250 d.C.». Parain, B. (ed.): *Del nundo romano al Islam medieval*. Madrid, Siglo XXI, pp.1-97
- Mingo Rodríguez, Alicia M. (2017): *Ciencia objetiva y mundo de la vida*. Sevilla Fénix Editora.
- Mitre, E. (1979): *La España Medieval. Sociedades. Estados. Culturas*. Madrid, Istmo.
- Modalon, H. D. (2008): «A Tribute to Zakariya Razi (865 – 925 AD), an Iranian Pioneer Scholar». *Archives of Iranian Medicine*, vol. 11, nº 6, pp.673-677.
- Mohar Ali, M. (2004): *The Qur'ân and The Orientalist. An Examination of Their Theories and Assumptions*. Ipswich, Jam'iyat 'ihyaa' Minhaaj al-Sunnah.
- Morelon, R. (1996): «General survey of Arabic astronomy» *EHAS* vol. I, editado por R. Rashed, pp.1-20.
- Morgan, D. (1990): *Los Mongoles*. Madrid, Alianza.
- Mosterín, J. (2012): *El Islam*. Madrid, Alianza.
- Otto, R. (2012): *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza.
- Parra Membrives, E. (2002): *Literatura Medieval Alemana*. Madrid, Síntesis.
- Pérez de Tudela, J. (2001): *Historia de la Filosofía Moderna: De Cusa a Rousseau*. Madrid, Akal. Colección *Tractatus Philosophiae* III.
- Principe, L. M. (2013): *La Revolución Científica: Una breve introducción*. Madrid, Alianza.
- Ramón Guerrero, R. (1982-83): «De la Razón en el Islam clásico». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. III. Madrid, Ed. Universidad Complutense, pp. 23-63.
- Ramón Guerrero, R. (1985): «Ibn Tufayl y el Siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí» *ASHF* nº 5, Ed. Universidad Complutense, pp. 53-58.
- Ramón Guerrero, R. (1989): «Al-Fārābī y Maimónides». *ASHF* nº 7. Madrid, Ed. Universidad Complutense, pp. 43-52.
- Ramón Guerrero, R. (2002): *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid, Akal.

- Rashed, R. (1999): «Al-Qūhī vs. Aristotle: On Motion». *Arabic Science and Philosophy* vol. 9, pp.7-24
- Read, H. H. (1949): *Geología. Introducción a la historia de la tierra*. México, F.C.E.
- Reglá, J. (1985): *Historia de la Edad Media*, vol. 2. Barcelona, Renacimiento.
- Reis, B. (2007): «Curricula vix mutantur. Zur Vorgeschichte der Neuplatonischen Lektürprogramme». D'Ancona, C. (ed.): *The Libraries of the Neoplatonist*. Leiden, Brill, pp. 99-119.
- Riexinger, M. (2016): «Al-Ghazālī's "Demarcation of Science". A Commomplace Apology in the Muslim Reception of Modern Science – and Its Limitations». Griffel, F. (ed.): *The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary. Vol. 2*. Leiden, Brill, pp.283-309.
- Romero Funes, C./ Cano Ávila, P. (1986): «El Derecho musulmán», *Historia y Cultura del Islam Español* (curso de conferencias, 1985), CSIC. pp. 77-104.
- El-Rouayheb, K. (2011): «From Ibn Ḥajar al Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among non-Ḥanbalī Sunni Scholars». Rapport/ Ahmed (ed.): *Ibn Taymiyya and his Times*. Oxford, Oxford University Press, pp.269-318.
- Saleh, W. (2016): *Librepensamiento e Islam*. Valencia, Tirant Humanidades.
- Saliba, G. (1993): «Al-Qushjī's reform of the ptolemaic model for Mercury». *AS&Ph*, vol. 3, pp. 161-203.
- Saliba, G. (1996): «Arabic planetary theories after the eleventh century AD» *EHAS* vol. I, R. Rashed (ed.), pp.59-128.
- Samsó, J. (2011): *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. Segunda edición. Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Savage Smith, E. (1996): «Medicine» *EHAS* vol. III, editado por R. Rashed, pp.903-962.
- Scott, J. C. (2009): *The Art of Not Being Governed*. New Haven & London, Yale University Press.
- Segovia, C. (1999): «Filosofía y religión en el Islam: en torno a Averroes». *ASHF* n°16, pp. 235-247. Madrid, Universidad Complutense.
- Shaban, M. A. (1970): *The 'Abbāsīd Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shaw, S. J. (1992): «El Imperio otomano y la Turquía moderna» *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Compilado por G. E. von Grunebaum. Madrid, Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI vol. 15, pp.15-136.
- Sheppard, A. (1997): «Phantasia and Mathematical Projection». *Syllecta Classica* 8, pp. 113-120.
- Shoemaker, S. J. (2012): «Muḥammad and the Qur'ān». Fitzgerald Johnson, S. (ed.): *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 1078-1108.
- Sing, M. (2017): «The Decline of Islam and the Rise of *Inḥiṭāṭ*: The Discrete Charm of Language

- Games about Decadence in the 19th and 20th Centuries». Syrinx von Hees (ed.): *Inḥiṭāt – The Decline Paradigma: Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg, Ergon-Verlag, pp. 11-70.
- Sourdél, D. (1960): «La politique religieuse des successeurs d'Al-Mutawakkil». *SI* No. 13, pp. 5-21.
- Starr, C. G. (1974): *Historia del Mundo Antiguo*. Madrid, Akal.
- Sturlson, S. (2012): *Saga de los Ynglingos*. Madrid, Miraguano. Traducción de S. Ibáñez Lluch.
- Tardieu, M. (1997): *Le Manichéisme*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Teall, J. L. (1965): «The Barbarians in Justinian's Armies». *Speculum*, vol. 40, No. 2, pp. 294-322.
- Tornero, E. (1989) «El proceso de duda en Algazel». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 7, Ed. Univ. Complutense. Madrid, pp. 53-62.
- Tornero Poveda, E. (1992): *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid, CSIC.
- Tornero Poveda, E. (1996) «La filosofía andalusí frente al sufismo». *Al-Qanṭara* vol. XVII, fasc. 1, pp.3-17.
- Trías, E. (2011): *La Edad del Espíritu*. Barcelona, Debolsillo.
- Trizio, M. (2009): «Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicaea's Commentary on book VI of the *Nicomachean Ethics*». Barber, C./Jenkins, D. (ed.): *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Leiden, Brill, pp. 71-104.
- Valdés, Al. (2012). *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Madrid, Cátedra. Edición de R. Navarro Durán.
- Vasalou, S. (2016): *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Veglison Elías de Molins, J. (2009): *La poesía árabe clásica*. Madrid, Hiperión.
- Veiga, F. (2007): *El turco*. Barcelona, Debate.
- Vernet, J. (1968a): *Literatura árabe*. Barcelona, Labor.
- Vernet, J. (1968b): «Los médicos andaluces en el «Libro de las Generaciones de Médicos», de ibn Ŷulŷul». *Anuario de Estudios Medievales* nº 5, pp. 445-462.
- Vernet, J. (2006): *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona, Acantilado.
- Von Sivers, P. (2003): «The Islamic Origins Debate Goes Public». *History Compass* 1, 1-16.
- Waines, D. (1977): «The Third Century Internal Crisis of the Abbasids». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. XX, Part III, pp. 282-306.
- Wansbrough, J. (1978): *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford, Oxford University Press.
- Wansbrough, J. (2004): *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York, Prometheus Books. Foreword, Translations and Expanded Notes by A. Rippin.

- Wasserstrom, S. M. (1999): *Religion after Religion. Gershom Sholem, Micea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton, Princeton University Press.
- Watt, W. M. (1998): *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, Oneworld Publications.
- Weiers, M. (2004): *Geschichte der Mongolen*. Stuttgart, Kohlhammer GmbH.
- Wickham, C. (1984): «The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism». *Past & Present*, No. 103, pp. 3-36.
- Wickham, C. (2016): *Una Historia nueva de la Alta Edad Media*. Barcelona, Crítica.
- Wildberg, C. (2013): «Corpus Hermeticum, Tractate III: the Genesis of a Genesis». Jenott, L./ Kattan Gribetz S. (ed.): *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 124–49.
- Yabri, M. (2001): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid, Trotta.
- YAZICI, S. (2014): *Fundamentos de la Religión Islámica*. Ankara, Ministerio de Religiosos (Diyamet İşleri Başkanlığı).
- Zilio-Grandi, I. (2005): «Teme i figure dell'apologia musulmana («ilm al-kalām») in relazione al sorgere e allo sviluppo della «falsafa»». D'Ancona, C. (ed.): *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Milán, Einaudi, pp.137-179.