

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE METAFISICA Y CORRIENTES ACTUALES DE LA
FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

**DIGNIDAD HUMANA Y
TOLERANCIA EN AL-ANDALUS**

AUTORA:
PATRICIA GUTIÉRREZ ORTEGA

SEVILLA, 2015

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE METAFISICA Y CORRIENTES ACTUALES DE LA
FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

**DIGNIDAD HUMANA Y
TOLERANCIA EN AL-ANDALUS.**

Tesis para la obtención del grado de doctor:

Autora: Patricia Gutiérrez Ortega

Director: Dr. Miguel A. Pastor Pérez

SEVILLA, 2015.

A mis padres, *José Manuel Gutiérrez Bermejo* y *Josefa Ortega Toledo*,
de todo corazón, porque es la mejor forma de agradecer todo aquello que
me han dado.

En estas breves líneas me gustaría agradecer:

A Miguel Pastor Pérez por haber confiado en mí de modo estoico, por su trabajo impecable, guía magistral y esfuerzo catedralicio, el cual ha hecho posible que *sea verde al final del camino*.

Al Departamento de Metafísica y Corrientes actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política y a Carmelo Reyes, secretario del mismo, por su eficacia administrativa y su implicación humana.

A Juanjo, por su apoyo espiritual incondicional simple y absolutamente, gracias y por último, a mis padres, sin los que nada de esto hubiera sido posible.

A todos, gracias.

“¡Qué maravilla un jardín
en medio de tanto fuego!
Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se torna
Es prado para gacelas,
claustro para los frailes cristianos,
para los ídolos, templo
y *kaaba* de peregrinos,
es las tablas de la *Torá*
y es el libro del *Corán*.
Yo sigo la religión del Amor
y adonde quiera que dirija sus pasos
ahí está mi religión y mi fe”¹.

Ibn Arabí (1165-1240)

¹ IBN ARABI: *El intérprete de los deseos*, trad. P. Beneito, ed. Tres fronteras, Murcia, 2003, Casida XI.

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. AL-ANDALUS, JARDÍN DEL PARAÍSO.....	21
2.1. Realidad histórica de al-Andalus.....	26
2.2. Etapas político-administrativas.....	32
2.3. Ordenamiento jurídico del Islam.....	41
2.4. Escuelas jurídicas en el Islam.....	48
2.5 Marco jurídico de al-Andalus.....	54
3. EL HOMBRE ABSOLUTO COMO FUENTE DE LA DIGNIDAD HUMANA Y LA TOLERANCIA.....	57
3.1. El hombre como absoluto desde el orden del ser.....	65
3.1.1. El puesto del hombre en el Cosmos.....	72
3.1.2. El hombre como Imago Dei: La responsabilidad de ser sí mismo.....	92
3.1.3. Corolario.....	96
3.2. El hombre como absoluto desde el orden conocimiento.....	100
3.2.1. Las facultades anímicas.....	112
3.2.2. La relación de la operatividad de las facultades Anímicas con el cuerpo humano: sentidos externos e internos.....	115
3.2.3. La profecía desde la potencia imaginativa como forma del conocimiento.....	153
3.2.4. La facultad racional como forma específica de lo humano.....	160
3.2.5. La facultad intelectual como forma específica de lo espiritual.....	180
3.2.6. Corolario.....	195
3.2.7. Excursus: El hombre piadoso.....	200
3.3. El hombre como absoluto desde el orden de la praxis.....	208
3.3.1. La justicia individual.....	211
3.3.2. La razón y la fe, dos caminos hacia la única verdad.....	224
3.3.3. La gracia de la providencia como libertad	

trascendental.....	228
3.3.4. La justicia social.....	232
3.3.5. La ciudad ideal.....	236
4. JUSTICIA COMO FUENTE DEL DERECHO.....	260
4.1. Dignidad y tolerancia desde el derecho malikí.....	267
4.2. Corolario.....	274
4.3. Excursus: Risala del Imán Alí como paradigma de los derechos humanos en el Islam.....	276
5. CONCLUSIONES.....	279
6. BIBLIOGRAFÍA.....	384
6.1. Recursos electrónicos.....	323

1. INTRODUCCIÓN.

El tema central de la tesis, dignidad humana y tolerancia, se sitúa dentro del contexto histórico del pensamiento teológico-político-jurídico de al-Andalus, entendiendo a al-Andalus como noción político-administrativa no adscrita a un territorio sino a la religión del Islam, el cual alberga en su seno, como veremos, la religión judía y el cristianismo y la convierte alegóricamente en paraíso encontrado.

El motivo por el que hemos situado nuestra investigación dentro del pensamiento de al-Andalus es, por su significación de encuentro y convivencia de las tres religiones del libro, desde donde hemos fijado los fundamentos metafísicos de la sistematización de la justicia dentro de unos principios teológicos comunes, esto son: el principio teológico de la unicidad divina y la aceptación y reconocimiento de la palabra revelada.

Desde el sistema jurídico de al-Andalus se ratifica la validez legal de judaísmo y cristianismo en tanto que adscritos a la administración fiscal del Estado, y por tanto, se reconoce jurídicamente el estatuto legal del creyente en tanto que persona. Esto favoreció no solo la coexistencia sino la convivencia de las tres religiones monoteístas en un mismo lugar. Si bien no afirmamos que su desarrollo fue idílico, si exponemos que desde el pensamiento y la jurisdicción, se sientan las bases para el desarrollo de la paz y la justicia tanto individual como social, estableciendo el camino o juicio recto, desde la dignidad humana y la tolerancia. Aunque como

veremos, no se dan en sentido moderno, sí se dan dentro de una perspectiva humanista propia del Renacimiento europeo por los siguientes motivos:

- El pensamiento en al-Andalus supuso una vuelta a los clásicos, así como su revitalización y conciliación dentro del pensamiento.

- La antropología de al-Andalus se basa en líneas generales, en una concepción del hombre como *Imago Dei* en tanto que ser creado, cuya *dynamis* es ser capaz de modelarse dada su naturaleza racional. Dato específicamente renacentista, como apunta E. Garín en “La dignitas hominis e la letteratura patristica”².

- El entender al hombre en un puesto privilegiado en el cosmos propició el desarrollo de una antropología optimista que exaltaba la grandeza y excelencia de las facultades humanas. La razón da luz a la interioridad humana, desvelando el derecho y la moral natural insita en el corazón del hombre absoluto o universal de hombre, la cual coincide con la Ley divina. Por tanto, el pensamiento de al-Andalus, incluido dentro del marco-histórico de la Edad Media, no dio lugar a un hombre oculto bajo el velo de la fe, como afirmo J. Burckhardt³, sino que el interés por los deberes y obligaciones del creyente afirmaron el valor de la dignidad humana y el ser tolerante. Dicho interés, el de la exaltación de la dignidad humana, es específico del pensamiento renacentista como afirmó E. Colomer⁴, como lo testimonian los principales tratados: *De excellentia et praestantia hominis* de Bartolomeo Facio, *De dignitate et excellentia hominis* de Giannozzo Manetti y el famoso discurso de Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*. Desde el pensamiento español encontramos en Fernán Pérez de Oliva el *Diálogo acerca de la dignidad humana*, que según Ureña:

² GARIN, E.: “La dignitas hominis e la letteratura patristica”, *La Rinascita* 1, Roma, 1938, pp. 102-46, p. 103 y 105.

³ BURCKHARDT, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. Ortega, E., Ed. Zeus, Barcelona, 1968, pp. 125 y 268.

⁴ COLOMER, E.: “El humanismo cristiano del Renacimiento”, AA/VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliviera*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, pp. 134-135.

“El Diálogo de la dignidad del hombre es decisivo para abrir camino a un Valdés Guevara o un Fray Luis de León; también lo es por culminar un largo proceso lingüístico –retórico manifestado en una serie de obras cuyas menos conocidas, menos perfectas, pero igualmente decisivas en la diacronía de las letras españolas”⁵.

De entre las obras siguientes, destacar los escritos de Juan Luis Vives en *La fábula del hombre* (1518) o Gómez Pereira, en su obra *Antoniana Margarita* (1554), el cual teoriza sobre la naturaleza humana afirmando el automatismo de los animales. Lo que dio lugar al respecto, fue la defensa de los derechos de los indígenas tras el descubrimiento de América, encabezado por Fray Bartolomé de las Casas, en 1519; así como el humanismo de Francisco de Vitoria o Huarte de San Juan en *Examen de ingenios para las ciencias* (1575).

- La idea de hombre como microcosmos, es otra característica de la antropología renacentista. Desde el pensamiento de al-Andalus, el hombre es entendido como microcosmos, no solo porque contiene todos los grados de vida de los seres, sino por su pensamiento hílico y por su facultad intelectual, cosa que no se encuentra en otra especie animal, necesaria para el proyecto de su existencia desde la cual rige sus demás facultades y miembros corporales, como afirma Maimónides:

“Así en el universo hay algo que rige el conjunto y pone en movimiento su órgano principal, al cual comunica su poder motor, de manera que sirva para gobernar a los demás; y si uno se imaginara que tal cosa pudiera desaparecer, toda esa esfera, tanto la parte dominante como la dominada, cesaría de existir. Eso es lo que perpetúa la permanencia de la esfera y de cada una de sus partes, y es como Dios (¡exaltado sea su nombre!). Sólo en este sentido se ha llamado al hombre «microcosmos», porque tiene en sí mismo un principio que rige su conjunto, y por esta razón Dios (¡exaltado sea!) ha sido designado en nuestra lengua como «vida de mundo», y se ha dicho:

⁵ UREÑA: *Plenitud de España*, Ed Losada s.a., buenos aires, 1940, p. XLI.

«Juró por la vida del mundo (o juró por él que eternamente vive)» (Dn 12, 7)”⁶.

En ese sentido en el pensamiento renacentista, G. Bruno, entendió al hombre como microcosmos por integrar las leyes que regían el universo en su alma⁷.

- Desde Boecio⁸ el concepto de persona estribaba en su racionalidad que le permitía ser libre y existente por sí mismo. El hombre desde sus facultades anímicas puede alcanzar su grandeza y excelencia. Desde el pensamiento en al-Andalus, se establece la operatividad racional como la facultad específica del universal de hombre u hombre absoluto, fundamento del ser jurídico. Esta característica, es propia del pensamiento renacentista, como afirma Ansuátegui Roig⁹. Desde el pensamiento de al-Andalus, como veremos más adelante, el hombre absoluto en tanto que ser digno y tolerante, se constituye mediante la acción de la voluntad deliberada, es decir, la elección guiada a la luz de la razón; este modo específico de darse el hombre en tanto que ser digno, es condición de posibilidad para la emergencia del pensamiento humanista, como afirma Arias Muñoz¹⁰. La operatividad de la voluntad deliberada es lo que da paso a la libertad ontológica del hombre como diferenciación entre individuo y especie y a la dignidad humana como la realización del universal. El hombre desde la reflexión, vuelve la mirada sobre sí mismo y es capaz de autopoerse determinándose en virtud de las formas universales y adquiriendo hábitos y virtudes, lo que deviene en libertad ontológica y en la plenificación de su espíritu o libertad trascendental. La idea del homo *duplex*, como afirma J.

⁶ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 203.

⁷ ALLERS, R.: “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio*, nº 2, New York, 1944, pp. 322-323.

⁸ BOECIO, A.: *De persona et Duabus Naturis*, (c. 2.), en *Opera*, ed. facsimile Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis (fol. 152 r), 1491-1492, p. 152.

⁹ ANSUÁTEGUI ROIG, F. J.: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, B.O.E., Madrid, p. 40 y ss.

¹⁰ SOUTHERN, S. W.: *Medieval Humanism and Other Studies*, p. 31-32.; vid. ARIAS MUÑOZ: “La *dignitas hominis* entendida como razón y libertad. Apuntes para una interpretación del Renacimiento”, *Revista de Filosofía*, nº 3, 1980, p. 28.

Sozzi¹¹, significa la capacidad de despojarse de la inmanencia ontológica para reunirse con Dios y supone una constante en el discurso renacentista sobre el hombre. Desde el pensamiento renacentista, la libertad inicial del ser humano consiste en la posibilidad ontológica de elegir su naturaleza:

“La forma de la humanidad es multiforme y variada: al descender de la asociación con la forma más elevada (...) establece muchos vínculos con todas las demás formas y, por necesidad los establece con casi cualquier cosa. A partir de aquí, aquel que se ha unido a los dioses con divina piedad, sirviéndose de la mente que vincula a los dioses, alcanza casi la divinidad. Y aquel que se une a los demonios alcanza su condición. Son humanos aquellos que se contenta con la posición intermedia de su género”¹².

Pérez de Oliva, en referencia al Salmo 81.6 de *La oración de la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola¹³, donde entiende a los hombres como dioses, afirma que:

“Porque como el Hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere: es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar cara del padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente que se ha contado entre aquellos a quien dijo: dioses sois vosotros”¹⁴.

Por otro lado, Vives se refiere a la pérdida de dignidad humana para referirse al hombre que se asemeja a las bestias por no guiar con la razón su

¹¹ SOZZI, L.: “Un désir ardent”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, (vols. 1 & 2) Il Segnalibro Editore, Turín, 1997, p. 90-91.

¹² COPENHAVER, B.P.: *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (V), trad. Pòrtulas Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000, p. 202.

¹³ PICO DE LA MIRANDOLLA: *De la dignidad del hombre*, ed. Martínez Gómez, L., Ed. Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento”, Madrid, 1984.

¹⁴ PÉREZ DE OLIVA, F.: *Diálogo de la dignidad del Hombre*, Cerrón Puga, M. L., ed. Cátedra, “Letras Hispánicas”, Madrid, 1995, p. 143-144.

voluntad¹⁵. Como señala G. Serés, si el hombre no asumía su verdadera esencia degeneraba en su condición de animal¹⁶; G. Bruno, en la *Expulsión de la Bestia triunfante*¹⁷, hace una alegoría de la bestia como el vicio que el hombre debía controlar para albergar las virtudes universales: “Quien se aparte de la ley de Dios, se hace un bruto”¹⁸. La finalidad del hombre renacentista no fue un discurso secularizado sino que su fin era espiritual, por ejemplo lo testimonia el sentido sobre la *aiscesis* de Pico, donde simboliza la metáfora de la escala de Jacob¹⁹ como el último peldaño para la unión con Dios²⁰ y tal era el propósito de su dignidad, como en el pensamiento de al-Andalus como veremos.

- La exaltación de las posibilidades del individuo mediante su ingenio y manos, relacionada con el mito de Prometeo,²¹ fue idea generalizada tanto en humanistas del Renacimiento como los pensadores del al-Andalus, como veremos más adelante. La importancia de la fuerza creadora o proteica²² contribuyó a la concepción del *pathos* moderno, como argumenta Cassirer²³. Así por ejemplo, Giordano Bruno afirma que:

“los dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, concediéndole un poder sobre los demás animales, el consiste en poder actuar, no solo según la naturaleza y lo ordinario, sino además fuera de las leyes de ella, a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros muros,

¹⁵ VIVES, J. L.: *La concordia y la desconcordia*, en *Obras completas* t.2, ed. Aguilar, Valencia, 1992, p. 83.

¹⁶ SERÉS, G.: “La *Fabula De Homine*, de Juan Luis Vives”, en *Ínsula*, nº 674, p. 15.

¹⁷ BRUNO, G.: *Expulsión de la Bestia triunfante*, trad. Granada M. A., Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 97-98.

¹⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *De la dignidad del Hombre*, ed. Martínez Gómez, L., Ed. Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento”, Madrid, 1984p. 106.

¹⁹ *Ibid.*, p.111.

²⁰ *Ibid.*, pp. 111, 106 y 124.

²¹ BOVELLES, CH.: *De Sapiente*, (Cap. VIII) , trad. Magnard, P., Vrin, Paris, 1982, p. 97.

²² GENTILE, G.: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, G.S.Sansoni Editore, Florencia, 1940, p. 76.

²³ CASSIRER, E.: *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. Bixio, A., Emecé Editores, Buenos Aires, 1951, pp. 113,114 y 154.

otras órdenes, con el ingenio, con esa libertad sin la cual no poseería dicha semejanza...) viniera a convertirse Dios en la tierra”²⁴.

Desde el pensamiento de al-Andalus se plantea el problema de la libertad con la voluntad divina, es decir, la conciliación de la providencia con la libertad ontológica, planteamiento que siglos más tarde realizará Lorenzo Valla en *De libero arbitrio*²⁵.

Otra característica propiamente renacentista del pensamiento de al-Andalus, fue entender la dignidad humana no de origen externo, sino de forma autónoma, la cual surge de la interioridad del hombre, de su corazón y se proyecta en sí mismo y en la sociedad, en tanto que ser tolerante. La crítica sobre el sistema de gobierno justo en referencia a una ciudad virtuosa o ideal supuso una actitud propiamente moderna equivalente a las surgidas en el seno del pensamiento humanista renacentista. *El régimen del solitario* de Avempace, *El filósofo autodidacta* de Ibn Tufayl, *Guía de Perplejos* de Maimónides o *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda, supusieron una sistematización de la dignidad humana, ya que concilió la miseria y la dignidad humana del hombre en su propio esfuerzo donde se determinaba como hombre absoluto y se hacía merecedor de su propósito. El orden social y la institución jurídica se edificaron sobre la noción de justicia cuya proyección era la garantía del desarrollo individual y el bien común como causa del llevar a cabo el hombre absoluto o el darse a modo de persona humana. La sociabilidad para el pensamiento renacentista significó la garantía del desarrollo personal de todos mediante cooperación mutua, como afirma G. Manetti²⁶, la condición de posibilidad para el bien común como

²⁴ GIORDANO BRUNO: *Expulsión de la bestia triunfante*, Alianza editorial, Madrid, 1989, p 227.

²⁵ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J.: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, de Madrid, B.O.E., Madrid, 1994, p. 109.

²⁶ MANETTI, G.: *De dignitate et excellentia hominis*, Leonard, E. R., dir. Antenore, Padua, 1975, en MURCHLAND, B.: *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man-Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York, 1966, p. 92-95.

argumenta Pietro Pomponazzi²⁷ o J. Vives que identificó las facultades humanas como útiles para la solidaridad entre hombres²⁸; y desde el pensamiento hispánico, Fernán Pérez de Oliva, afirma que la vida en sociedad como medio para el desarrollo del bien común²⁹.

El objetivo de esta tesis es establecer una sistematización de los fundamentos de la dignidad humana y la tolerancia como elementos constituyentes de la justicia desde una perspectiva humanista y exponer la efectividad de su aplicación para lograr la convivencia social y la Paz de la Humanidad. Por tanto, la importancia del núcleo de la investigación se sitúa dentro de la impronta del diálogo interreligioso como contrarespuesta a las guerras de religiones.

Para desarrollar el objetivo de nuestra tesis, hemos realizado un análisis de la persona como fuente de la dignidad humana y la tolerancia cuya concreción en la existencia se da en el hombre absoluto, entendido éste como la forma universal de hombre al modo de ser digna y tolerante. La dignidad humana presupone una interioridad encumbrada en el orden de la creación y la tolerancia es asumida como el reconocimiento de la interioridad en el otro y su capacidad de manifestarse como autónomo, esto es, su libertad. El hombre en tanto que es por sí o reposa- en -sí -mismo se da como universal de hombre y en su patencia en la existencia se dice hombre absoluto o "brote" en sentido avempaciano. El hombre absoluto responde a la naturaleza del mismo y la persona responde al quien de esa naturaleza, es decir, a la interioridad que lleva a cabo la plenitud sustancial y que se abre al horizonte de trascendencia. La dignidad humana y el darse la tolerancia -en o ser-tolerante adquiere un sentido dinámico en tanto que se ejerce desde la libertad ontológica del hombre y estático en tanto que determina la esencia del ser del hombre. Significa así mismo el modo de llevar acabo su grandeza y excelencia umbral de la espiritualidad.

²⁷ POMPONAZZI, P.: *Les causes des mervielles ou les enchantements*, trad. H. Busson, ed. Rieder, París, 1930, p. 185.

²⁸ VIVES, J. L.: *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad*, *Obras completas* t.2, ed. Aguilar, Valencia, 1992, p. 1378-1379.

²⁹ PÉREZ DE OLIVA: *Diálogo de la dignidad del hombre*, Cerrón Puga, M. L., ed. Cátedra, "Letras Hispánicas", Madrid, 1995, p. 163.

De esta manera, para responder a cuál es el modo de darse como absoluta la persona humana, hemos realizado un análisis de la estructura ontológica del hombre absoluto desde el orden del Ser, en donde descansa su espiritualidad, desde el orden del conocimiento desde donde se despliega su grandeza y excelencia y notifica su existencia desde el conocimiento sensible como punto de partida, y por último, desde el orden de la praxis donde hace patente en la existencia lo que íntimamente es. La justicia es la adecuación de la pureza de la intimidad del hombre con él mismo, los demás hombres y el Mundo. La sinceridad del creyente es el punto de partida de la justicia individual y su notificación en la sociedad, la justicia social.

El desarrollo de la tesis, lo hemos estructurado de la siguiente manera:

- En el primer apartado, Al-Andalus, hacemos una alegoría de la significación del término como paraíso encontrado y señalamos su aspecto político-administrativo y geoestratégico junto con el modo de darse el derecho, esto es, las instituciones jurídicas y el estatuto de persona.

- El apartado 2, contiene el análisis fenomenológico del hombre absoluto desde el orden del Ser, el orden del conocimiento y desde la praxis para fundamentar la justicia desde la esencia del ser humano y legitimar su existencia en el mundo de la vida.

- En el punto 2.1 situamos al hombre en un puesto privilegiado en el cosmos como acontecimiento de lo absoluto en la existencia. El hombre en tanto que ser creado por Dios, es capaz de ser *Imago Dei* y en su logro reside su espiritualidad y su dignidad suprema.

- En el punto 2.2 se analiza la naturaleza humana entendida como microcosmos, ya que contiene los diversos grados de vida de los seres generables y corruptibles: vegetativa, sensitiva y racional, las cuales se determinan por las facultades operativas correspondientes: facultad sensitiva, facultad animal y facultad racional, siendo lo específicamente humano la libertad ontológica que viene dada por la operatividad de la facultad racional a modo de voluntad deliberada. El hombre absoluto es aquel que se determina a sí mismo en virtud del conocimiento del fin al que tiende, independizándose de la inmanencia natural y eligiendo el Bien,

movimiento por el cual se plenifica y alcanza su dignidad y se hace tolerante.

- En el punto 2.3, hemos hecho un análisis del hombre absoluto desde el orden de la praxis desde dos ámbitos: uno el individual, donde explicaremos el modo de darse la justicia el hombre asumida como la concordancia y armonía de la pureza del corazón del creyente y la Ley divina manifiesta en la praxis individual como modo de desvelar el misterio de la persona, y por otro, el social, que de forma análoga es el modo de darse la persona humana en la sociedad en concordancia con los deberes de los corazones, la Ley divina y la Ley temporal.

- En el punto 3, hemos fundamentado el concepto de justicia desde el derecho natural y lo hemos aplicado a la escuela jurídica hegemónica de al-Andalus: *el malikismo*

- En el apartado 4, hemos hecho una valoración general de las conclusiones a las que hemos llegado

- El apartado 5, está destinado a la bibliografía del trabajo.

Cada apartado incluye un corolario a modo de conclusión y un excursus, con la finalidad de añadir un plus sobre la significación del trabajo en general y cuyo contenido no rompe radicalmente con la lógica interna del texto.

Las líneas de pensamiento a la que hemos acudido para la exposición de la tesis son, desde el pensamiento árabe a Avempace o *Ibn Bayyā* como eje central, las obras que hemos manejado:

- *El régimen del solitario* o *Kitāb tadbīr al mutawahhid*, trad. J. Lomba, donde explica el ideal de hombre y el modo de darse el conocimiento y la felicidad máxima en la separabilidad de la materia, esto la espiritualidad.

- *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos* donde se incluyen: la *Risālāt al-wadā* ‘*Risālat ittisal al - ‘aql bi-l-insān* o Tratado de la Unión del Intelecto con el hombre, *Min kalāmi-hi fī umur allātī yukim bi-hā al wuqūf* ‘*alā al al-‘aql al fa ‘‘al* o Tratado sobre el Intelecto Agente, *Kalām fī-gāyat al*

sināniyya o Sobre el fin del hombre y *Difa ‘an Abī Nasr al-Fārābī au fi-l-sa ‘āda al-ujrawiyya* o Sobre la felicidad en otra vida.

Como textos complementarios del pensamiento árabe:

- *El Filósofo autodidacta* de *Ibn Tufayl*.
- *Introducción a la Historia Universal* o *Al -Muqaddima* de *Ibn Jaldún*.

- Averroes o *Ibn Rūsh Sobre el Intelecto*, ed. de M. Lorca de Averroes, que comprende el *Compendio del Libro sobre el alma de Aristóteles* o *Comentario Medio al Libro sobre el Alma de Aristóteles* y *Gran Comentario al Libro sobre el alma de Aristóteles*, así como algunas referencias al *Tahafūt al tahafūt* o *La incoherencia de la incoherencia*.

Desde el pensamiento hebreo, como eje del pensamiento a *Moše Ben Maimon* o Maimónides por ser fuente del derecho y de la teología hebrea. Su obra *Guía de Perplejos* o *Môre n^h bûkîm* es una exégesis escrituraria que constituye una suma filosófico-teológica del judaísmo.

- *Los deberes de los corazones* o *Hobōt ha lebabōt* de *Ibn Paqūda*, desde la que se informa la excelencia del creyente en un diálogo de la razón con el alma.

- *La fons vitae* y la *Corrección de los caracteres de la conducta* de *Ibn Gabirol*, donde establece la justificación racional de la unión con Dios como fin supremo del hombre.

El motivo por el que hemos escogido estos autores como principales y no otros ha sido por sintetizar un núcleo común del pensamiento y realizar un análisis sistemático del concepto de justicia en torno a las categorías de Dignidad humana y tolerancia que abarca la totalidad del pensamiento que se desarrolla en al-Andalus. Con ello, se ha querido delimitar unos principios metafísicos fundamentales tanto de la teología islámica como de la hebrea válidos para las tres religiones del libro y exponer un método para la plenificación del hombre, la cual lo conduzca hacia la unión con Dios desde la racionalidad sin vulnerar los dogmas de la fe y la palabra revelada, en suma, sin que sean anatemas en ninguna de las tres religiones.

El análisis del pensamiento cristiano se ha obviado explícitamente para revitalizar y señalar el pensamiento judío e islámico sin embargo, hemos considerado que los principios teológicos fundamentales de la religión cristiana están contenidos en la unicidad divina y en la palabra revelada coincidente con la teología islámica y judía.

La metodología de trabajo que hemos seguido ha sido el método clásico desde la investigación bibliográfica : hemos investigado la realidad histórica de al-Andalus como telón de fondo del pensamiento, hemos recurrido a los textos sagrados: Corán y Biblia y al apoyo de diversas aleyas y pasajes del antiguo como apoyo teológico de las tesis propuestas y como base fundamental desde la perspectiva jurídica por ser asumidas como fuentes del derecho; así mismo, hemos analizado otros autores correspondientes al pensamiento clásico árabe como Al-Fārābī, Ibn Sina o Avicena y al-Gacel como punto de partida de la metafísica árabe y de la dialéctica del pensamiento; hemos leído y analizado el pensamiento de los distintos autores a través de sus obras, si bien no desde las fuentes directas por falta de recursos, si lo hemos realizado desde fuente secundarias a través de las traducciones de arabistas como M. Cruz Hernández, J. Lomba, A. Martínez Lorca, Ramón Guerrero desde el pensamiento árabe o David Gonzalo Maeso y J. Lomba desde el pensamiento hebreo. Así mismo, también hemos realizado la lectura y síntesis de obras secundarias o generales como refuerzo de cada apartado. En el mismo sentido, hemos recurrido a las distintas revistas de investigación científica sobre estudios árabes y hebreos para analizar, comparar y sintetizar los estudios y hemos considerado las publicaciones recientes acerca de cada núcleo temático.

2. AL-ANDALUS, JARDÍN DEL PARAISO.

La Península Ibérica fue intuida como una tierra-frontera, tierra del crepúsculo sobre las que las últimas luces prometen un nuevo amanecer; a la que Hesíodo nombraría poéticamente como Hesperia, el *locus amoenus* identificado como Campos Elísios³⁰, el vergel³¹ descrito por la civilización persa; el lugar de los Jardines de las Islas Afortunadas, vinculada al topónimo *Iber*³² y a la isla de Atlantis, paraísos perdidos de la cultura grecolatina, lo cual ha sido objeto de estudio de investigación etimológica del término, iniciado por Juan Fernández Amador de los Ríos y continuada por Joaquín Vallvé Bermejo³³.

La imagen del paraíso como jardín eterno desvela la dimensión estética de la ascesis como camino para alcanzar la unión de la inteligencia con el alma, manifestación fenoménica de Dios. El alma humana se hace peregrina

³⁰ *ODISEA*, IV, 565. Vid. CURTIUS, Ernst Robert *Literatura europea y Edad Media latina*, Fondo de Cultura Económica, México (1955), Vol. I, p. 267 y ss.

³¹ RODRIGUEZ ZAHAR, L.: “Imágenes del paraíso en los jardines islámicos”, *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, 1999, p. 366.

³² BENITO RUANO, B.: *El principio fue el nombre en España: Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1998, p.17.

³³ Joaquín Vallvé Bermejo apunta hacia un origen griego del nombre de al-Andalus como: *Isla de los atlantes*, en clara relación con el mito de la Atlántida, referidas por Platón en sus diálogos *Timeo* y *Critias*, *Jarizat al-Andalus*, locución árabe que significa ínsula o península del Atlántico sería el origen del nombre de al-Andalus. Platón dio la visión de que debió existir una isla o restos de ella más allá del estrecho de Gibraltar. Esta idea se repite en los exegetas musulmanes cuando comentaron la azora XVIII: la Caverna o *al-Kahf* en donde se refiere en los viajes de Moisés a “Confluencia de los dos Mares” o Alejandro Magno a “los confines del mundo conocido”, en Boletín de la Real Academia de la Historia. Tomo CXCII, N° I, año 1995, p. 86.

desde la oscuridad de la ignorancia y comienza un viaje interior cuyo destino es la iluminación divina desde el corazón sincero del creyente. Al-Andalus, es el jardín del paraíso que se hace verde y cíclicamente natural al final del camino, es tierra de resurrección o *qiyâma* o *قيامة*. El verde representación del renacimiento, color atribuido a los *brotos* de hierba que reverdecen o vuelven a nacer en primavera; símbolo del cuerpo espiritual que ilumina la oscuridad del alma que conduce a la teofanía individual donde se experimenta la libertad interior suprema, este es el renacer del hombre, a partir de su propia extinción al igual que el movimiento cíclico natural, por el cual la naturaleza se despoja de lo caduco, de lo precedero, de la misma manera que las hojas de otoño caen y dan paso a la latencia del invierno para la floración en primavera.

El origen del jardín del paraíso es un concepto universal y está constituido por unos contenidos simbólicos y alegóricos fruto de la herencia histórica y de la propia cultura emergente, donde el hombre puede disfrutar de los árboles y sus frutos³⁴, el justo medio entre sombra y luz y de las corrientes de aguas limpias que donan frescor al espíritu. La vida paradisíaca se describe como una recepción cortesana, con danzas, banquetes, ornamentación de enseres de minerales y metales preciosos³⁵, bellas jóvenes y placeres sensuales³⁶. El Edén como lugar de descanso³⁷ se presenta como paraíso infinito e inagotable, alegoría del goce eterno, hálito para el corazón del creyente. En el s. I de la Hégira surgen numerosos hadices o *hadīths* dedicados a describir el Paraíso y su vida en él, como la llevada a cabo por el andalusí ‘*Abd al-Malik b. Habīb* (h. 852) *Kitāb waf al-*

³⁴ En *El Corán*, introducción, traducción y notas de Juan Vernet, ed. Planeta, Barcelona, 2005. : 2,25 / 3,15 y 136 / 4,57 / 5,85 y 119 / 9,72 y 89 / 10,9 / 13,23 y 35 / 14,23 / 15,45/ 16,31 / 18,30-31 y 107 /19,61 / 20,76 / 22,23 / 32,19 / 35,33 / 37,42-43 / 38,50/ 39,73 / 43,73/ 44,52 y 55 / 47,12 y 15 / 52,17 y 22 / 55,46-78 / 56,12-20 / 61,12 / 65,11 / 69,22-23 / 70,35 /76,12 y 14 / 77,42/ 78,32.

³⁵ CORÁN: 52, 20-24 / 56,17 / 76,19-21.

³⁶ CORÁN: 2,25 / 3,15 / 4,57 / 38,52/ 43,70 / 44,54-56 / 55,72 y 70-72 / 78,33.

³⁷ CORÁN: 15, 44 /18, 30 /52, 20.

*Firdaws (Libro de la descripción del Paraíso)*³⁸ o la reunida por *Ibn Waddāh* (h. 900)³⁹; consecuencia de las tradiciones proféticas de los escritos atribuidos a Ibn ‘Abbās, el cual describe la vida celestial como una fiesta cortesana acompañada de música y de bailes o la de un *hadīth* حديث muy difundido que dividía jerárquicamente el paraíso en ocho moradas en las que se distribuía a los elegidos según sus méritos en contraposición a las siete escalas del infierno⁴⁰. “La leyenda de la Ascensión o Escala de Mahoma” o *Mi’rāy* معراج describe la condición profética de Mahoma y su ascensión a los siete cielos, experiencia iniciática que permitirá viajar a través de los siete Paraísos diferenciados, cada uno más excelente que el anterior, siendo el último la casa Dios, es decir, el espacio reservado para los *hombres perfectos*⁴¹. Cada jardín representa un santuario interior, cuyo recorrido constituye la experiencia perfecta de la esencia humana hacia la unión con Dios. El paraíso es la morada de los hombres justos, los hombres dignos y tolerantes y por tanto, el jardín celestial se usará como fórmula representativa básicamente conceptual de los espacios vinculados al poder, dando lugar a la ornamentación vegetal como elemento característico del arte islámico⁴², como por ejemplo se puede observar en la ciudad palatina de *Madīnat al-Zahra*⁴³ o los muros del oratorio del palacio taifa de la Aljafería de Zaragoza⁴⁴.

³⁸ MONFERRER SALAS, J. P.: “Descripciones del Paraíso”. En: ABUMALHAM, Montserrat (coord.): *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*. Trotta, Madrid, 2005, p. 47-80.

³⁹ *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*: traducción de José Luis Oliver Domingo. Siruela, Madrid, 1996, p.12.

⁴⁰ ASIN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 4ª edición. Hiperion, Madrid, 1984.

⁴¹ *Libro de la escala de Mahoma, según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*: traducción de José Luis Oliver Domingo. Siruela, Madrid, 1996, p. 86 y 89; MORENO ALCALDE, María (2005): “El paraíso desde la tierra. Manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana”, *Anales de Historia del Arte*, no 15, pp. 51-86.

⁴² DENNY, W. B.: “Reflections of Paradise in Islamic Art”, en Blair, S.; Bloom J. (eds.): *Images of Paradise in Islamic Art*, catálogo de la exposición (Hood Museum of Art, Dartmouth College, Hanover, 26 marzo-19 mayo 1991), Hanover, p. 33-43.

⁴³ ACIÉN ALMANSA, M.: “Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de ‘Abd al-Rahmān al-Nasir”, en Vallejo Triano, A. (coord.) en *Madīnat al-Zaharā’ El Salón de ‘Abd al-Rahmān III*. Consejería de Cultura de Andalucía, Córdoba, 1995, pp.177-191, p. 186.

⁴⁴ MORENO ALCALDE, M.: *El paraíso desde la tierra. Manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana*, *Anales de Historia del Arte*, no 15, p67.

La ciudad se presenta como el umbral del jardín, el lugar de acceso de la unión entre lo sensible y lo inteligible, istmo terrenal donde se despliega lo espiritual, por tanto, las ciudades requieren defensa y subsistencias, para su perpetuación en el tiempo, de ahí a que el sentido de jardín islámico se asemeje a la funcionalidad de huerto, espacio transformado por el hombre para su uso y gozo pero desde el sentimiento religioso.

Al-Andalus refleja el espacio que abre las puertas al encuentro con la identidad perdida, se configura como un espacio para recibir a Dios, mediante la organización de las urbes como condición de posibilidad necesaria para transformar la realidad en la *ciudad ideal*. El orden y justicia de la polis ha de ser imagen de la ley divina garante la libertad del hombre y fundamento de sus derechos y obligaciones.

Al-Andalus es una conciliación ecológica ordenadora del territorio cuya vinculación simbólica está imbuida por interculturalidad de las tres religiones del libro. Su trazado geográfico responde a una formalización espacial del equilibrio entre espíritu y materia, entre la “ciudad ideal” y la “ciudad hostil”. Al igual que el paraíso como lugar idílico donde se satisfacen todas las necesidades del hombre piadoso y donde encuentra su felicidad.

La transformación de naturaleza en paisaje es un acto intencional en el que el hombre despliega su actividad intelectual, dicha acción, pertenece al espíritu del pueblo que crea, modifica, construye y transforma a través del ingenio, la imaginación y la técnica. Al introducir la razón en la naturaleza el hombre crea el lugar en el que habita⁴⁵. El paisaje es un producto del despliegue del espíritu a partir de un modo de tomar conciencia del mundo de la vida. La subjetividad del paisaje la constituye la relación entre el hombre y su entorno y muestra sus categorías morales; el territorio designa una noción geográfica, política y social mientras que el paisaje adquiere un significado simbólico que se construye en torno a la fundamentación de la plenificación del hombre y la sociedad, por ello, Al-Andalus se puede entender como paisaje simbólico del Paraíso que ofrece promesa suprema de

⁴⁵ ROLDÁN CASTRO, F.: “La percepción del entorno: el mundo musulmán” en *Paisaje y Naturaleza en la Edad Media. Cuadernos del CEMYR 7*, ed. Centro de Estudios medievales y renacentistas, La Laguna, 1999, p. 51.

felicidad a los hombres justos: «Quienes obedezcan a Dios y a Su Enviado, El les introducirá en jardines debajo de los cuales fluyen ríos, en los que estarán eternamente»⁴⁶. Los elementos de la naturaleza son portadores de las ideas celestiales y hacen un paraíso terrenal del territorio creando un vínculo de empatía con el creyente sincero. Es la confrontación del *locus amoenus* con el *locus agresti*, la naturaleza adquiere un valor trascendente y alegórico:

“Tras su llegada a al-Andalus, los árabes van a encontrar un clima mucho más benigno que aquél que procedían y, en su naturaleza fértil y abundante en agua, el “Paraíso soñado” como recompensa para los creyentes. No es necesario recordar aquí la cultura desarrollada por los árabes en la Península Ibérica para el mejor aprovechamiento del suelo y del agua o para el deleite de sus moradores, con la creación de un estilo propio en la construcción de jardines»⁴⁷.

La descripción de la excelencia de al-Andalus consiste *grosso modo* en algo más que la definición de la naturaleza objetiva, alude a la mirada del creyente que mira desde dentro hacia fuera y trasciende la realidad. El paisaje urbano adquiere un sentido místico y se puede interpretar en clave simbólica⁴⁸, la ciudad expresa un microcosmos urbano en consonancia con la ciudad celeste que se desarrolla de forma orgánica y promueve la identidad colectiva y la cohesión social a la vez que asume la especificidad de las diferencias internas perteneciente a la identidad cultural de las tres religiones del libro.

El plexo de horizontes que se da en al-Andalus da paso a la interculturalidad y a la necesidad de fundar las bases para la convivencia y por ende, de la tolerancia y dignidad humana, principios fundamentales de los derechos humanos. La racionalidad del hombre, entendida como aprehensión intencional hacia una evidencia, se actualiza en la experiencia

⁴⁶ CORÁN: 4, 13.

⁴⁷ DEL MORAL, C.: “Jardines y fuentes en al-Andalus a través de la poesía”, en *MEAH*, Sección árabe-Islam 58, 2009, 223-249, p. 223.

⁴⁸ BRUÑA CUEVAS, M.: “Apuntes sobre el paisaje y la naturaleza en la literatura medieval francesa” en *Paisaje y naturaleza en la Edad Media, Cuadernos del CEYMER 7*, ed. Centro de estudios medievales y renacentistas, La Laguna, 1999, p. 162.

vivida de las tres religiones del libro a modo de coexistencia y convivencia a través de la lengua árabe, el latín y el griego y el hebreo. La aprehensión de la verdad por parte de las tres religiones del libro se legitima a través del derecho, el cual ratifica legalmente la unicidad divina.

Esta realidad histórica supone horizontes de movimiento. La toma de posición del hombre ante esta nueva realidad fue motor de conflictos civiles, políticos y religiosos pero también filtró una línea de pensamiento que evidencia una realidad distinta motivada por la interculturalidad y la tolerancia.

2.2. LA REALIDAD HISTÓRICA DE AL-ANDALUS.

Al-Andalus se forja dentro de la realidad histórica de la expansión del Islam, el cual además de pertenecer a las religiones del Libro constituye un sistema social-jurídico cuyo ordenamiento se forja en la unicidad divina y la elección de su régimen. De modo que la fundamentación de su doctrina se basa en des-velar la Verdad mediante la razón o *aql* أقل y sustentar la Ley divina mediante la voluntad social. Del compromiso social e individual del creyente surge la revelación llevada al contexto intelectual que justifica la verdad como categoría trascendental sustrato del *corpus* jurídico. Conocer la Verdad para el jurisprudente islámico supone conocer el ser en sí de todo lo creado y el llevarla a cabo, mediante la jurisprudencia, constituirá el despliegue del Ser en el orden social y por tanto, el modo de darse la justicia. La Revelación es esencialmente legalidad, es justicia en el orden social y por ende, la religión no es solo teología sino también *corpus* legal en tanto que transmite las normas básicas de todos los ámbitos de la experiencia del hombre. La Ley divina es la esencia de toda religión revelada y de su estudio surge el sistema doctrinal de la justicia universal.

El elemento diferenciador de al-Andalus, es ser un sistema legal integral. Este sistema, incluye las jurisdicciones de las tres religiones del libro aun siendo el Islam el sistema jurídico de rango superior. La interrelación cultural como circunstancia accidental en la Península Ibérica adquiere un estatus jurídico que ratifica la validez de la Ley revelada de las religiones

del libro y por tanto, la aceptación de unas bases comunes normativas, que conducen al orden justo universal. El pensamiento en al-Andalus logra una dimensión teológico-legal donde se desarrolla las bases para la justicia universal desde la emergencia de la dignidad humana como principio fundamentador de los derechos del hombre y la tolerancia como aplicación de la misma en la voluntad social. El carisma de estos términos adquiere radical importancia ya que se constituyen desde la facultad racional del hombre, umbral de la modernidad.

Al-Marrakusi en *Historia de Al-Andalus* describe su ubicación como las puertas por las que se transita a los dos mundos: Oriente y Occidente situada en el séptimo clima:

“(…) en cuanto á la descripción de Al-Andalus, es una isla recostada en tierra firme, con tres extremidades, que aproximan su figura á la del triángulo. Hálese el primer ángulo en el lugar que ocupa el ídolo de Cadis, y el segundo en el territorio de Galiquia, frente á la isla de Cartagena, donde está el ídolo semejante al de Cadis, mostrando el tercero á la parte de oriente entre Medina Arbona y Medina Burdhil, por donde se aproxima el mar circunfuso occidental al interno de Siria. En este sitio falta poco para que los dos mares se reúnan formando una isla, como en efecto habría de suceder á no quedar un corto espacio intermedio en la extensión de un día entero de camino en el lugar de la entrada que llaman las *Puertas* por que Al-Andalus se une al Continente. Por tanto, Al- Andalus en toda su extensión está rodeada de mar, ya sea el mar circunfuso de Occidente, ya el mar interno, que sube también un poco al lado de Levante, dándole confines por Oriente, Poniente y algo del Norte el citado mar circunfuso, y limitándola por parte de Mediodía y Oriente el mar interno, llamado así a causa de introducirse en las tierras, *a donde avanza*, según algunos, hasta *llegar al séptimo clima*”⁴⁹

La importancia de su ubicación geográfica la constituye como lugar geoestratégico dado el valor de sus yacimientos minerales, zonas portuarias y vías del interior, que vertebraban la comunicación en el mediterráneo, útil

⁴⁹ AL-MARRAKUSI: *Historias de Al-Andalus*, traduc. Francisco Fernández González, Imprenta de D. Francisco Ventura y Sabatell, Univ. de Granada, Granada, 1860, p. 5 y ss.

a su vez, para el comercio y la guerra. Supone un puente entre Occidente, Oriente y África a través del paso por Gibraltar. Posee una de las mayores altitudes medias y montañosas de Europa en cuyo centro existe una elevada Meseta rodeada de cadenas montañosas aisladas del litoral. Esto supone la dificultad de las comunicaciones interiores y la importancia política y estratégica del control de los pasos de montañas, ríos y valles fluviales que permitían la circulación entre la costa y el interior y la situación de los puertos de mar que comunicaban a todo el mediterráneo y África. La desembocadura del Guadalquivir como la conjunta de los ríos Tinto y Odiel formaron desde la edad de Bronce grandes, puertos donde se realizaban importantes actividades mercantiles⁵⁰, así como los emplazamientos en la actual Sevilla o los de la desembocadura del río Guadalete y el puerto de Cádiz⁵¹. La mitad occidental de la Península, corresponde al circuito de navegación natural atlántica que permite continuar la navegación hacia la costa mediterránea o hacia África⁵², donde se encuentran las principales vetas de mineral más preciados en la antigüedad⁵³.

Samir Amir considera el Islam histórico como una forma tributaria mercantil donde el Estado posee y distribuye el producto social a través de la tributación pública:

“En el caso de que el tributo (de origen interno) sea escaso, la sociedad tributaria debería ser pobre. Pero, excepcionalmente, puede ser rica, sí goza de un excedente importante de origen externo. Este es el caso de las sociedades basadas en el control de los circuitos del comercio lejano. La existencia y prosperidad de estas sociedades, dependerá, pues del control monopolizado de las relaciones que otras formaciones (en las que se genera un excedente de origen transferido)

⁵⁰ DÍAZ DEL OLMO, F. (1989): *Paleografía Tartésica*, En *Tartessos. Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Aubet, M. E., ed. AUSA, Sabadell, p. 19.; RUIZ MATA, D.: Huelva: Un foco temprano de actividad metalúrgica durante el Bronce Final. En *Tartessos. Arqueología Protohistórica del bajo Guadalquivir*, ed. M. E. Aubet, AUSA, Sabadell 1989, p.60.

⁵¹ AUBET, M^a E.: *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1987, p. 232; CARO BELLIDO, A.: *Consideraciones sobre el Bronce Antiguo y Medio en el Bajo Guadalquivir*, ed. M.C. Aubet, AUSA, Sabadell, 1989, p. 89.

⁵² GASSULL, P.: *Problemática en torno a la ubicación de los asentamientos fenicios en el sur de la Península*. *Aula Orientalis IV*, (1,2), p. 199.

⁵³ PLINIO EL VIEJO: III, 30.

mantienen a través. Esto dará lugar a formaciones ‘tributarias comerciantes’⁵⁴

Donde la ciudad es el eje axial del comercio y de la cultura. La tributación mercantil se basa en el comercio internacional como sustrato económico de la constitución del Estado:

“entendemos por mercantiles que el excedente que alimentaba sus ciudades importantes no provenía generalmente de la explotación de su mundo rural, sino de los beneficios del comercio lejano, que le proporcionaba el monopolio de su función de intermediario, es decir, de los ingresos procedentes en última instancia de los excedentes extraídos por las clases dirigentes de las demás civilizaciones a su campesinado”⁵⁵.

El control de las rutas mercantiles terrestres y marítimas supone no solo el desarrollo económico y cultural sino también el desarrollo de una importante red de comunicaciones para la expansión de al-Andalus. La ciudad se erige como centro de captación y distribución del flujo del comercio internacional, hecho que da lugar a la necesidad de regular ese tránsito comercial a partir de normas civiles que reconozcan el estatuto jurídico de la diversidad cultural para legitimar el cambio mercantil, se produce por tanto, un reconocimiento legal de la alteridad dentro del Islam: «A pesar de la integración de todos los actores en una sociedad arabizada, pero sobre todo islamizada, los diferentes grupos siempre, hasta el final, en 1942, mantuvieron su diversidad étnico-religiosa»⁵⁶. La coordinación de las distintas jurisdicciones de las religiones del libro permitirá crear lazos de convivencia que impulsaron la creatividad en todos los ámbitos culturales:

“(…) de la idea de la existencia del conflicto como base de los comportamientos, tanto pacíficos como violentos, del ser humano, de

⁵⁴SAMIR AMIN: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1974, p. 17.

⁵⁵ Ibid., p. 34.

⁵⁶ CANO, M.J. y MOLINA, B.: “Judaísmo, cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *MEAH*, Sección Hebreo 49, 2000, 207-232, p. 210.

manera que el conflicto dinamiza las relaciones sociales y puede ser también fuente de creatividad. La cuestión está en los medios, violentos o pacíficos, que se utilicen para resolver esos conflictos. En este sentido, podemos afirmar que la paz está relacionada con la regulación o transformación de los conflictos, y por tanto está representada por unas actitudes y actuaciones que-aun coincidiendo con la violencia-optan por dar preeminencia a las vías pacíficas de resolución»⁵⁷.

Al-Andalus no solo es una experiencia de frontera territorial, el fundamento *in re* de una experiencia estructurada por las dimensiones natural y humana, sino que abre un nuevo modo existencial constitutivo de ser, una categoría histórica emergente que opera en la realidad social como horizonte cultural en movimiento; dado que el carácter superestructural de al-Andalus es intrínsecamente religioso, los límites o frontera hay que entenderlos en relación a la adscripción de la fe islámica y su jurisdicción. Entender el hecho fronterizo como mero ordenamiento normativo sería no admitir la vocación de la *Ummah ʿālamīyah* o sociedad universal sin fronteras, la frontera de la humanidad debe ser el mundo. El proyecto geopolítico se convierte en un proyecto transfronterizo desde el marco de las religiones del libro, donde se entiende la vinculación al territorio en sentido geoestratégico tanto para el comercio como para la expansión cultural-religiosa.

Dado los recursos y ventajas geográficos adquiere fuerza geopolítica como primera potencia económica y se erige al modo de “organismo internacional” en las zonas de influencia mercantil. Por tanto, al-Andalus no es un espacio establecido por las condiciones geográficas sino que trasciende los límites de ésta en su proyección económica-administrativa, convirtiéndose en un organismo viviente con fronteras dinámicas sujetas al cambio.

J. A. Maravall en su obra *El concepto de España en la Edad Media*⁵⁸, P. Chalmeta en *Invasión e islamización*⁵⁹ o P. Guichard en *Al-Andalus*.

⁵⁷ Ibid., p. 208.

⁵⁸ J. A. MARAVALL: *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 207.

⁵⁹ P. CHALMETA: *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Ed. Mapfre, Madrid, 1994, p.23 y ss.

*Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*⁶⁰ estudian la realidad histórica de al-Andalus desde la visión político administrativa de la realidad histórica, el punto de partida de Chalmeta es entender al-Andalus desde la unidad de la comunidad *umma* político-religioso⁶¹ como frontera administrativa, la persona jurídica se define por su adscripción a la tribu o al Islam antes que a su territorio, aunque J. A. Maravall⁶² y F. Abad⁶³ afirman la adscripción territorial de los andalusíes incluso por encima de las propias creencias religiosas. J. Vernet en *La ciencia en al-Andalus* señala que: «el término al-Andalus dado inicialmente por los árabes a sus dominios en esta región, jamás tuvo una fijeza territorial»⁶⁴. De la misma manera, P. Bonnaissie, P. Guichard y M.C. Gerbert en *Las Españas Medievales*⁶⁵ afirman al adscripción al territorio como algo exclusivamente accidental no fundamental, pues el devenir histórico y político afirman la variabilidad del espacio y la población en el tiempo. Lévi-Provençal afirma el empleo del término a la extensión territorial de la España musulmana⁶⁶. La relevancia de la concepción de la realidad histórica de al-Andalus como entidad político-administrativa, es señalar la importancia de la centralidad fiscal del estado islámico donde la adscripción jurídica al estado especifica el status civil del hombre como ciudadano de al-Andalus, y por tanto, de sus derechos y obligaciones.

Según Barchet⁶⁷, resulta imprescindible el esfuerzo de un crítica histórica sobre la estructura del pasado jurídico islámico cuyos elementos incluyen la organización de judíos y cristianos dentro de la ciudadanía de al-Andalus como constitutivo de nuestra identidad histórica para entender nuestro aquí y ahora. Según Riaza y García Gallo:

⁶⁰ P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Ed. Barral, Barcelona, 1976, p. 58 y ss.

⁶¹ CHALMETA, P.: “Presupuestos políticos e instrumentos institucionales y jurídicos en al-Andalus”, en *V Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1 al 5 de Agosto de 1994, Logroño, 1995, p. 52.

⁶² J. A. MARAVALL: *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 207.

⁶³ ABAD, F.: “El Islam y el concepto de España en la Edad Media”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp. 61-72.

⁶⁴ VERNET, J.: *La ciencia en al-Andalus*, Ed. andaluzas unidas, Granada, 1986, p. 12.

⁶⁵ AA/VV: *Las españas medievales*, ed. Crítica, Barcelona, 2001, p. 53.

⁶⁶ LÉVI-PROVENÇAL: “Al-Andalus”, *Encyclopédie de l’Islam*, E. I., I, p. 501.

⁶⁷ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 28.

“La invasión y el dominio musulmán tuvieron en la vida de los Estados cristianos de la Península una influencia decisiva, al producir un estado político, económico y social diferente a los restantes cristianos de Europa. En la Península se encontraron frente a frente esas dos culturas: Islam y Cristiandad; ambas se españolizaron, y la lucha entre ellas o su fusión dieron con frecuencia al pueblo español una sensibilidad y un carácter especial”⁶⁸.

2.3. ETAPAS POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS DE AL- ANDALUS

La vida auténtica de al-Andalus se desarrolla dentro de un espacio donde el camino teleológico está orientado hacia el ideal de perfección aunque la realidad histórica muestra el espíritu de los pueblos constreñidos por las guerras civiles y de religión dispuestos en relaciones vitales determinados por intereses de poder:

“En España durante los últimos años, tanto desde el ámbito político como desde algunos medios académicos, se tiende a presentar el mundo andalusí como paradigma de las buenas relaciones entre diferentes grupos étnicos-religiosos, aludiendo a la convivencia pacífica entre las tradiciones musulmanas, judías y cristianas. Esta afirmación, desde nuestro punto de vista, hay que matizarla bastante: no se trata de una relación idílica y perfecta exenta de problemas, tensiones, e incluso violencia, sino que la propia estructura de la sociedad andalusí- como no podía ser de otra manera- generó tensiones entre los tres grupos étnicos que la integraban, que desembocaron en conflictos lo cual no significa que las relaciones se desarrollaran constantemente en una situación de hostilidad abierta y total”⁶⁹.

⁶⁸ R. RIAZA y A. GARCÍA GALLO: *Manual de Historia del Derecho Español*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1934, p. 156.

⁶⁹ CANO, M.J. y MOLINA, B.: “Judaísmo, cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *MEAH*, sección Hebreo 49, 2000, 207-232, p. 208.

Durante la consolidación del emirato VIII y IX se produce un distanciamiento de la evolución política con respecto a los otros Estados que formaban parte del Imperio romano y simultáneamente, se produce una paulatina formación centralizada hegemónica del Estado omeya hasta su descomposición en los estados taifas.

Los cambios políticos marcan el paso de un periodo a otro en la historia de Al-Andalus y se puede especificar siete periodos políticos:

1) Emirato dependiente de Damasco (711-756): Se caracterizó por la conquista del territorio visigodo y la expansión del Islam por la península ibérica y el sur de las Galias. Musa b. Nusayr envía a Tariq en el 711 a las costas del sur de la península ibérica con el éxito de la batalla de Guadalete del mismo año. Los principales problemas fueron el ordenamiento y el reparto de tierras y la organización de la fiscalidad. La administración de los territorios se dejó en manos de los habitantes dependiendo de las condiciones de la rendición, si se hacia pacíficamente, se firmaba un contrato por el cual el gobierno local continuaba administrándola a cambio de ciertos impuestos como fue el caso del *pacto de Teodomiro*⁷⁰ firmado el 5 de abril del año 713, en virtud del cual se respetó los derechos y propiedades del gobernador. Este tratado es ejemplo histórico de la política religiosa que se aplicará después por la cual se reconoce la legitimidad de las demás religiones y la personalidad jurídica de sus gentes y de las

⁷⁰ Texto del pacto de Teodomiro y 'Abdul 'Aziz Ibn Musa Ibn Nusair, citado por el historiador hispano-musulmán Ibn Idhari (que vivió hacia 1.270), en su obra "Al Baian al Mugrib", traducida por el profesor Felipe Maíllo Salgado, bajo el título: "La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas", Salamanca, 1.993:

"En el Nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso.

Edicto de 'Abdul 'Aziz Ibn Musa Ibn Nusair a Tudmir Ibn Abdush (esto es, Teodomiro, hijo de los godos). Este último obtiene la paz y recibe la promesa, bajo la garantía de Dios y su Profeta, de que su situación y la de su pueblo no se alterará; de que sus súbditos no serán muertos, ni hechos prisioneros, ni separados de sus esposas e hijos; de que no se les impedirá la práctica de su religión, y de que sus iglesias no serán quemadas ni desposeídas de los objetos de culto que hay en ellas; todo ello mientras satisfaga las obligaciones que le imponemos. Se le concede la paz con la entrega de las siguientes ciudades: Orihuela, Baltana, Alicante, Mula, Villena, Lorca y Ello. Además, no debe dar asilo a nadie que huya de nosotros y sea nuestro enemigo; ni producir daño a nadie que huya de nosotros o sea nuestro enemigo; ni producir daño a nadie que goce de nuestra amnistía; ni ocultar ninguna información sobre nuestros enemigos que pueda llegar a su conocimiento. Él y sus súbditos pagarán un tributo anual, cada persona, de un dinar en metálico, cuatro medidas de trigo, cebada, zumo de uva y vinagre, dos de miel y dos de aceite de oliva; para los sirvientes, sólo una medida. Dado en el mes de Rayab, año 94 de la Hégira (713 d. C.). Como testigos, 'Uzman Ibn Abu 'Abda, Habib Ibn Abu 'Ubaida, Idris Ibn Maisara y Abul Qasim al Mazali".

comunidades religiosas que lo integran en tanto que se les concede una serie de derechos y obligaciones incluyéndolos dentro de la jurisprudencia islámica:

“el hecho singular de que los musulmanes no trataban de someter a la población al islamismo, pues los califas respetaban la fe de los cristianos y la de los judíos, que constituían el grueso de la población de la costa norteafricana y de la Península ibérica. En este sentido, la conquista se vio favorecida por los pactos suscritos entre los capitanes islámicos y los jefes cristianos, que no ofrecían resistencia militar; unos acuerdos que podían llegar a incluir el reconocimiento de una cierta autonomía política”⁷¹

En el caso de no aceptar los pactos, el territorio en cuestión quedaba expuesto a la voluntad del conquistador. En ambos casos cada población seguía siendo regida por sus jefes religiosos que eran responsables ante el gobierno central. No llegó a constituirse una sociedad musulmana cohesionada, los elementos tribales mantenían su identidad por encima de la unión de la religión islámica mediante la *'asabiyya*⁷² *العصبية* o espíritu de fidelidad hacia el propio grupo o tribu. En teoría, el nuevo territorio pasaba a integrarse en el imperio islámico como una provincia regida por un Emir que debía rendir cuentas a Damasco, pero la lejanía de Al-Andalus con respecto a la capital propició que desde muy pronto surgieran tendencias centrífugas y que los musulmanes de Al-Andalus, actuaran con un amplio margen de autonomía.

2) Emirato Omeya independiente (756-929): Las tensiones sociales y religiosas que asolaron el mundo islámico influyeron decisivamente en la formación de al-Andalus. En el 750 la familia de los *'abbasí* de origen iraquí derroca a la dinastía Omeya que ejercía el dominio del imperio árabe desde su sede en Damasco. El último miembro, Abd al-Rahmān I b. Mu'āwiya (138/756-172/788), logra sobrevivir y viaja hasta al-Andalus y

⁷¹ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 146-147.

⁷² IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal (al-Maqaddima)*, Col. Biblioteca de Literatura Universal, Ed. Almuzara, Córdoba, 2008, II, 7, p. 275 y ss.

con la ayuda de la *asabiyya* yemení logra instaurar la dinastía Omeya y elimina los lazos vinculantes con Bagdad. En el 756, con un turbante verde en la punta de su lanza como estandarte, ocupa Córdoba, convirtiéndose en emir y fundando la dinastía Omeya en una nueva provincia del estado islámico: al-Andalus. Comienza así el periodo denominado como emirato independiente ya que rompe los lazos con la política de los califas abasíes los cuales tenían su sede en Bagdad pero no los lazos espirituales. Abd al-Rahman (756-788), se rodeó de numerosos clientes o *muwlas* de los omeyas de oriente afianzando su poder. El objetivo de Abd al-Rahman era crear un estado centralizado independiente en al-Andalus⁷³. La actividad constructora fue intensa, traía consigo la imagen de la Mezquita de los Omeyas de Damasco y los palacios-fortaleza, (inicia la construcción de la mezquita de Córdoba en 785 entre otros proyectos). Esto supuso cierta prosperidad económica y la consolidación de la entidad estatal política. A pesar de los problemas a los que se enfrentó, logra mantener una política pacifista y magnánima consolidando el país:

“Abd al-Rahmán dio muestras de gran habilidad y cualidades de estadista; y se puede decir que salvó a la España musulmana de la desintegración, pacificando el país y, en cierto modo, consolidándolo. Nombró capaces y leales gobernadores para las provincias; y, bien por lealtad a la tradición musulmana, o con el fin de evitar complicaciones políticas, no asumió el título de califa, sino que se conformó con el emir, rey, o *hijo del califa*. (...) Se le considera uno de los grandes gobernantes musulmanes además de excelente poeta que compuso nostálgicos y sentidos versos rememorando su nativa Siria”⁷⁴.

Intenta crear una nueva forma de estado basado en la centralidad tanto política como jurídica, además pretende la eliminación de guerras entre las facciones árabes, fortalecimiento del ejército y el fomento de la economía, en la creación de marcas y fronteras y fomentando el comercio con Bizancio

⁷³ LE TOURNEAU, R.: “L’Occident musulman du milieu du VII^e siècle à la fin du XV^e siècle”, en *A.I.E.O.*, XVI, 1958, pp.147-176.

⁷⁴ GHEJNE, G. ANWAR: *Historia de España Musulmana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980, p.26.

y el Imperio Germánico⁷⁵. A su muerte lo sucede Hišām I ‘Abd al-Rahmān (muerto en 180/796). En esta época se consolida la escuela jurídica de Malik Ibn 'Anas como doctrina oficial en al-Andalus, introducida por los estudiantes de Malik en la propia Medina que ahora estaban en al-Andalus. Hišām I nombró como sucesor a al-Hakam I b. Hišām I (180/796-206/822) el cual intentó mitigar las tendencias a las revueltas en las provincias. A su muerte lo sucedió su primogénito ‘Abd al-Rahman II (822-852) que contribuyó a la prosperidad y la moderación. Reorganizó el gobierno al modo *'abbasi* delegando su gobierno en administraciones; acuñó monedas en su nombre y habitó su palacio por hombres doctos y mercancías de oriente, impulsó del desarrollo urbano e introdujo las modas bagdadíes. ‘Abd al Rahman II se ganó el respeto y la cooperación de Bizancio y los estados del Norte de África. A su muerte lo sucedió su hijo Muhammad en el año 852. Los siguientes sucesores fueron al-Mundir (886-888) y ‘Abd Alláh (888-912). La islamización de al-Andalus se aceleró notablemente debido en parte a la conversión de la población autóctona, a los que llamaron muladíes. Los muladíes se iban configurando como la base social del estado musulmán y estaban sometidos a un fuerte régimen fiscal pese al trato igualitario del Islam.

3) Califato de Córdoba (929-1031): En 929 Abd-al-Rahman III (912-961) se proclama Califa y toma como nombre honorífico Nasir li-Din Allah, obteniendo el poder tanto espiritual como político y afianzando la superioridad militar del estado omeya, eficaz arma política contra la unificación del Magreb y sobre todo por las rutas del oro vía Siyilmasa. El objetivo de Abd-al-Rahman III era crear un imperio universal mediante la independencia de al-Andalus. Se considera la época de máximo esplendor convirtiéndose en uno de los centros políticos, económicos y culturales más importantes del medievo:

“(…) no sólo unificó al-Andalus, sino que le proporcionó gran prosperidad. Córdoba, la ciudad más floreciente de Europa, era a la vez centro intercultural y político, igualando con su brillo a Constantinopla

⁷⁵ EL HAJJI, A. A.: *Andalusian diplomatic relations with western Europe Turing Umayyad period (138-366/755-976). An historical survey*, Dar al-Irshad, Beirut, 1970.

y Bagdad. Las mentes más preclaras de al-Andalus y el Este se daban cita en su corte, y recibían amplias recompensas. Múltiples delegaciones diplomáticas, provenientes del interior y el exterior de la península, convergían en Córdoba: delegaciones de las poderosas tribus norteafricanas de los Zanata, Idrisíes y otros; de los reyes cristianos del norte, de Francia y Alemania y de Constantinopla”⁷⁶.

En el terreno cultural y artístico se sientan los fundamentos de la cultura “andalusí” que brillará con luz propia dentro del panorama medieval siendo Córdoba, durante más de un siglo, la ciudad más próspera del occidente de Europa y centro neurálgico cultural. En el terreno político y administrativo se crea una administración cada vez más compleja encabezada por el visir, que actuaban como jefes de oficina encargados de un sector concreto de las actividades del estado, por encima de los visires estaba un *hayib* حاجب o gran visir intermediario entre el Califa y el visirato. Le sucedió al trono su hijo Al-Hakam II (961-971) que durante los diez primeros años de su reinado favorecieron la integración étnica cultural entre bereberes, árabes, hispanos y judíos. Al-Hakam II reúne gran número de literatos y pensadores en la corte así como libros para la biblioteca, por eso llegó a ser centro cultural convirtiendo a Córdoba en centro cultural del Mediterráneo occidental. En el 981 Ibn Abi ‘Amir, con el sobrenombre de al-Mansur “el victorioso” se hace cargo del poder de forma gradual hasta que alcanzó el puesto de *hayib* o primer ministro bajo el mandato que Hisham II (976-1009). Construyó un grupo social de los *fatáls*, eslavos convertidos en clientes de la dinastía. A su muerte en el 1002 se inicia el proceso de fragmentación y comienzan las *fitnas*. En su lugar surgió una multitud de ciudades-estados o banderías llamadas taifas. Se sucedieron en menos de treinta años nueve califas hasta que el califato de Córdoba terminó por desaparecer en 1031, hecho que dio lugar al comienzo de los *Mulúk al*

⁷⁶ GHEJNE, G. ANWAR: *Historia de España Musulmana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980, p.41.

Tawā'if o reyes taifas, como exponen Bosch Vilá⁷⁷ o M^a J. Viguera en *Los reinos taifas y las invasiones magrebíes*⁷⁸.

4) Periodo de los Reinos Taifas (1031-1091): Estos reinos fueron punto flaco para la invasión cristiana a los que donaban parias o donativos. Todos los linajes intentaron imitar en cada uno de sus reinos el modo palatino de Córdoba con ejército y clientes propios, hacían grandes construcciones, tenían diplomáticos y funcionarios propios, se rodeaban de poetas, científicos, artistas...etc. Esto favorece creaciones con carácter propio, independientes de oriente respaldadas por el auge de la actividad mercantil y el mecenazgo:

“Manténían su autoridad con la ayuda de clientes y beneficiados, y con gentes llegadas a al-Andalus de la otra orilla y pertenecientes a las tribus beréberes como los *zanata* y otras semejantes (...) cuando la cohesión entre los árabes se debilitó e Ibn Abī Āmir se hizo el amo del estado. Constituyeron entonces lujosos reinos, cada uno de los cuales dominaba un territorio de al-Andalus y disfrutaba ampliamente del poder-real del imperio que se habían repartido”⁷⁹.

5) Hegemonía almorávide y las segundas taifas (1091-1145): Frente al expansionismo cristiano, los musulmanes de al-Andalus se vieron obligados a recurrir al apoyo externo del norte de África. En 1086 llegaron los almorávides bajo el mando de Yusuf Tashfin, tribus bereberes de ortodoxia religiosa que habían creado un imperio en el norte de África con sede en Marrakesh y se proclamaron aliados de los reinos taifas. Tras la toma de Toledo en 1085 y hasta 1145 al-Andalus se convierte en una provincia almorávide y fue gobernada desde la actual Marruecos⁸⁰ y por consiguiente, recibió el influjo de su cultura⁸¹.

⁷⁷ BOSCH VILÁ: “El siglo XI en al-Andalus. Aspectos políticos y sociales. Estado de la cuestión y perspectivas” en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1981, pp.183-196.

⁷⁸ VIGUERA, M^a J.: *Los reinos taifas y las invasiones magrebíes*, ed. Mapfre, Madrid, 1992.

⁷⁹ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal (al-Maqaddima)*, Col. Biblioteca de Literatura Universal, Ed. Almuzara, Córdoba, 2008, p. 266.

⁸⁰ BOSCH VILÁ: *Los Almorávides*, ed. Marroquí, Tetuán, 1956.

⁸¹ “(...) los almorávides habían dado nueva vida al estado musulmán en al-Andalus y su gobierno llenó un vacío político y contribuyeron a crear una considerable estabilidad y

Por otro lado, en los reinos cristianos estaba naciendo un gran fervor religioso y el espíritu de cruzada lo que propició el auge de enfrentamientos con objetivos político-religiosos. Este hecho traspasó los límites de al-Andalus y el Magreb y se convirtió en un conflicto internacional donde cristianos y musulmanes pasaron a ser enemigos:

“(…) confrontación que coincidió con una *yihad* internacional y una cruzada que traspasaron los límites de al-Andalus y el Magrib. El enfrentamiento destruyó las hasta entonces armoniosas entre cristianos y musulmanes los cuales comenzaron a mirarse con desconfianza y desdén”⁸².

Hacia 1125 asciende al poder un nuevo movimiento en el noroeste de África, los almohades los cuales toman el poder de Marrakesh y con ello el de al-Andalus coincidiendo con el declive de los almorávides.

6) Hegemonía almohade (1145-1232)⁸³: A partir de 1143, tras las rebeliones andalusíes contra los almorávides surgen los segundos reinos taifas aunque con escasa duración se contabilizan hasta doce reinos entre 1143 y 1172. En 1147 Abd al-Mumin llega a la península y conquista las taifas accediendo al gobierno de al-Andalus con sede en Sevilla. El movimiento almohade fue un intento de reforma religiosa. Influida por el *zahirismo*, se tomó la defensa del estudio de las fuentes y el alejamiento al principio de autoridad, como el rechazo de la analogía como criterio jurídico. La escuela *as'ari* tomó la racionalización de la fe y su abandono de todo antropomorfismo religioso, de los *mutazalíes* tomó su modo de racionalismo y la defensa de la simplicidad y unicidad de Dios, del *chiísmo* adoptó su doctrina del imanato y su creencia en el Mahdí. Los almohades condujeron a la teocracia, un vínculo indisoluble entre lo secular y lo religioso y una falta de distinción entre lo individual y lo comunitario. La

prosperidad. Además satisficieron las necesidades emocionales y espirituales de los eruditos religiosos y del pueblo, e iniciaron un gran alarde de religiosidad a costa de la libertad de pensamiento. Los eruditos religiosos que habían tenido gran influencia en los asuntos de estado bajo los omeyas, recobraron su posición de privilegio” *Ibid.*, p. 75.

⁸² GHEJNE, G. ANWAR: *Historia de España Musulmana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980, p.74.

⁸³ HUICI MIRANDA, A.: *Historia política del imperio almohade*, Instituto General Franco para la investigación Hispano-árabe, ed. Marroquí, Tetúan, 1957.

base tribal almohade fue un fiel reflejo del mundo bereber y proporcionó una cohesión social o *asabiyya* tribal que llevó a la victoria en la lucha por el poder político, apoyándose fundamentalmente en la religión:

“La opinión de los almohades era, en general, dar libertad de pensamiento, lo que originó el florecimiento de la filosofía, apareciendo grandes pensadores en todas partes. Alentaron la exposición de la crítica y se preocuparon de que los pensadores y científicos fueran muy respetados, bien recibidos y honrados en todas las ocasiones y fiestas oficiales”⁸⁴.

El poder almohade en al-Andalus es vencido por Aragón en la Batalla de las Navas de Tolosa⁸⁵. Al-Andalus queda reducido a partir de la segunda mitad del s. XIII al reino de Granada hasta 1492.

7) Reino nazarí de Granada (1232-1492): En 1232 se proclama en Arjona sultán Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nasr, apodado como al-Ahmar o el rojo, comenzando la dinastía de los Banu Nasr o *nasaríes*. Fue el único estado que resistió ante la reconquista cristiana tanto por su posición geográfica y por su importante comercio con los reinos cristianos, los *marīnīes* de Marruecos, con el mercado genovés; economía basada en asociaciones corporativas y en la inversión de nuevos negocios. La nueva dinastía, la *nasri* o nazarí nacida en Jaén y asentada en Granada, abarcaba la región granadina, almeriense y malagueña y parte de la jiennense y la murciana. Característico por su arquitectura militar (Generalife) y palaciega (Alhambra) y grandes manifestaciones artísticas y científicas. Entre 1464 y 1482, el sultán Abu al-Hasan protagonizó el último intento por devolver la estabilidad al reino nazarí frente a la ofensiva de Castilla que se había unido dinásticamente con Aragón. La campaña final culmina en 1492 con la capitulación del reino nazarí donde se aseguraba la conservación de la vida de los musulmanes granadinos, hacienda, religión pasando a convertirse en mudéjares súbditos de la corona de Castilla. Acuerdo antes de la rendición:

⁸⁴ Ibid., p. 168.

⁸⁵ HUICI MIRANDA, A.: *Historia política del imperio almohade*, Instituto General Franco para la investigación Hispano-árabe, ed. Marroquí, Tetúan, 1957, pp.193-201.

“Garantizar la seguridad de jóvenes y ancianos respecto a sus personas, familiar y propiedades./Conservar sus leyes como eran y juzgar a los musulmanes de acuerdo con ellas./ Permitir el funcionamiento de mezquitas e instituciones religiosas como hasta entonces./O permitir a los cristianos entrar en los hogares de los musulmanes o forzarles./No designar a cristianos o judíos para resolver los asuntos de los musulmanes./Poner en libertad y conceder amnistía a todos los prisioneros de Granada y a todos aquellos que habían huido./Permitir la emigración a África de todos aquellos que así lo desearan./No apresar a un inocente por un crimen cometido por otra persona./No castigar a los conversos del cristianísimo al Islam y viceversa./No hacer responsable a nadie de la muerte de un cristiano durante la guerra./No obligar a los musulmanes a dar hospitalidad a los soldados cristianos./No permitir la entrada de los cristianos en las mezquitas./Permitir a los musulmanes libertad de movimientos en los territorios cristianos con protección absoluta de su vida y propiedades./Dar libertad a los jefes de oraciones y a los que observan los ayunos para practicar su obligaciones religiosas sin molestia alguna»⁸⁶.

Los intereses de los árabes fueron burlados, la expulsión definitiva de los mismos se decretará por parte de Felipe III entre 1609 y 1614 aprovechando la rebelión musulmana en 1500, 1521 y 1579⁸⁷.

2.4. ORDENAMIENTO JURIDICO DEL ISLAM.

Este espacio conceptual se da como originariamente de suyo desvinculado del poder de Roma y Bagdad; al-Andalus se autoposee y ejerce su libertad dentro del marco referencial del Islam junto con las

⁸⁶ En GHEJNE, G. ANWAR: *Historia de España Musulmana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980, p. 96.

⁸⁷ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 158 y ss.

religiones del libro⁸⁸. Según Aguilera Barchet, derecho y religión *son una misma cosa* que constituye el ordenamiento jurídico musulmán como un estatuto de comunidad de creyentes independientemente de la adscripción al territorio⁸⁹. Así mismo, G. Sánchez afirma que:

“La religión y el Derecho de los musulmanes son inseparables: el Derecho musulmán es un derecho revelado, esto es, tiene origen divino para los creyentes; sus principios fundamentales son dogmas. Quien lo infringe, comete un pecado. Pero al lado de la ley revelada ha de tenerse en cuenta la labor de interpretación que han realizado las personas autorizadas para ello”⁹⁰.

Las fuentes del derecho son dos: las originales *Corán*⁹¹ *القرآن* y la *Sunna* *السنة* y las derivadas que son el *ijmâ* *الإجماع* y el *quiyâs* *القياس*. De la interpretación de la ley divina o *shari'a* *الشريعة* y los problemas que de ella resultaron surgen las escuelas jurídicas que intentan con su esfuerzo o *dar* *إدراك*, explicar y aplicar las teorías del derecho dentro del marco del *Corán* y la tradición o *hadiz* *الحدِيث* del profeta. Por ello, no son los creadores del *fiqh* *الفقه* sino sus intérpretes quienes determinarán la aplicación del derecho.

Las fuentes para la *Shari'a* son las siguientes:

-El *Corán* que significa recitación, donde Mahoma ofrece una nueva etapa definitiva en la revelación judeo-cristiana. Constituye una compilación de las revelaciones que Dios *الله* realizó a Muhammad cuyo marco referencial es la regulación de toda la vida social y privada:

“Para los musulmanes creyentes el Corán es el libro sagrado en el que está consignada la revelación que Dios ha transmitido a los

⁸⁸ ALTAMIRA, R.: *Historia de la civilización española*, Sucesores de Manuel Soler-Editores, s/f, 61; en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014 y en formato digital: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2j876>.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁰ SANCHEZ, G.: *Curso de Historia del Derecho. Apuntes tomados de las explicaciones del catedrático de la asignatura en la Universidad Central*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1932, p. 192.

⁹¹ Entendiendo el Corán como el descenso histórico de la palabra revelada, en *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, entrev. Giorgio Pauloci y Camile Eid, Encuentro ed., Madrid, 2006.

hombres por medio del profeta Mahoma. De ahí que sea la fuente y el patrón de la fe ortodoxa y el fundamento y norma de la recta conducta. Es la guía que Dios ha concedido a los hombres, para que siempre encuentren en el libro enseñanza y amonestación”⁹².

Implica una vuelta hacia el ritualismo del Antiguo Testamento y a la asociación de lo religioso y lo político en una teocracia militante. Es la primera fuente revelada de todo derecho completado con la costumbre del Profeta o *Sunna* سنن y la tradición auténtica o *hadiz*. Se elabora mediante el recurso del consentimiento unánime o *iymaa* إجماع de la comunidad musulmana y la analogía o *qiyás*, la cual se subsumía en el concepto más amplio de "equidad", *ray* رأي o referencia razonada, al caso concreto en su singularidad, por tanto, es método de racionalización del derecho islámico al que recurre el jurista para aplicar los preceptos de las fuentes escritas por analogía para casos en los que no existe precedentes⁹³. Para los musulmanes no es solo fuente de derecho sino el continente de toda la sabiduría del universo, es la piedra angular del mundo islámico, considerado escrito al árabe desde la eternidad en el cielo por Dios, motivo por el que solo es legítimo el texto clásico escrito en árabe. La fijación de su texto de forma canónica se hizo durante el califato de Utman (644-656) en el año 635⁹⁴. El árabe cúfico, forma del lenguaje sagrado, es una mezcla de poesía y prosa sin métrica con la frecuencia de parábolas; es un lenguaje casi inasequible salvo para los estudiosos e iniciados. El Corán, al regular toda la vida civil y religiosa da lugar a la necesidad de codificar jurídicamente sus principios y aplicarlos con validez legal en la realidad. Esta actividad fue realizada por los expertos del derecho en las escuelas jurídicas de las cuales solo han llegado noticias a nuestros días de las cuatro sunníes y la chiíta. El producto de esta codificación se conoce como *shari'a* o ley islámica que implica las nociones iusfilosóficas, por una parte dogmática, al asumir los dogmas implícitos en sus principios filosófico y jurídicos y otra revelada, por ser dictada por Dios. La ley islámica es inderogable por cualquier otra

⁹² KHUORY, A.: *Los fundamentos del Islam*, Ed. Herder, Barcelona, 1981, p.113.

⁹³ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, pp. 139-198.

⁹⁴ KHUORY, A.: *Los fundamentos del Islam*, Ed. Herder, Barcelona, 1981, p.114.

fuente del derecho o autoridad humana y tiene aplicabilidad absoluta a toda la comunidad de creyentes del Islam por igual, lo que ha propiciado el derecho a la insubordinación contra la tiranía o injusticia. El primer problema que se plantea ante el Corán es su insuficiente material jurídico lo que conduce al segundo problema: la necesidad de interpretación para la mayoría de sus preceptos.

- La *Sunna*, en la época pre-islámica, se refería al conjunto de costumbres consuetudinarias de las distintas tribus. Posteriormente, los expertos en derecho tomaron la palabra para designar las enseñanzas y vida del profeta, se considera la tradición, la que contiene los dichos y hechos del Profeta⁹⁵ y pasó a formar parte de la *Shari'a*, que constituye la segunda fuente de la ley, es la respuesta de Mahoma ante un determinado problema jurídico y se ha transmitido a través del *hadiz* concretando su significado con los trabajos del al-Shafi'i⁹⁶. La *Sunna* viene a explicar el conocimiento y las costumbres del Profeta incluyendo las decisiones judiciales que adoptó como primer líder de la comunidad musulmana, aclarando las ambigüedades que presentaba el Corán. Los hadices se transmitieron en principio de forma oral hasta que fueron recopilados de forma escrita hacia el s.IX., los principales trabajos fueron realizados por al-Bujari (818-870) y Muslim (817-875), el estudio de la autenticidad de los mismos ha originado una verdadera ciencia del hadiz.

Las fuentes secundarias sirvieron como instrumento para solucionar los problemas que presentaba el derecho divino a la hora de ser aplicación práctica en la sociedad que evoluciona y se expande, son las siguientes:

- El *Ijmah*⁹⁷ إجماع o consenso, es el principio por el cual se llega a un acuerdo unánime entre sabios y juristas de la comunidad islámica o *Ummah* sobre un problema determinado al que no pueden dar respuesta las fuentes primarias. Su validez como método se extrajo de varios hádices en los cuales se muestra la conformidad del Profeta ante el *Ijmah*, este principio se fundamenta a su vez en virtud a la consideración de la *Ummah* como una

⁹⁵ GOLDZIEHER, I.: *Études sur la tradition islamique*, trad. par León Bercher, Adrien-Maisonneuve, 1952.

⁹⁶ RIOSALIDO GAMBOTTI, J.: *Compendio de Derecho Islámico (Risala fil-I Figh)*, Ed. Trotta, p.25.

⁹⁷ MANSOUR, L.: "L'autorité dans la pensée musulmane", en *Le concept d'imâ et la problématique de l'autorité*, J. Vrin, Études musulmanes, Paris, 1975.

comunidad moderada y justa, que ordena el bien, prohíbe el mal y creó en *Allah* y por cuya fe se constituye en una unidad fraternal depositaria de la verdad revelada, por lo que la unanimidad de la misma, en cualquier asunto será válida por sí misma, en tanto que es la voluntad de la sumisión a Dios. De este modo, un hadiz narrará que hallándose el Profeta conversando con un juez o *mu'adh* *ع/ذ ال* le preguntó que decisión tomaría ante un problema cuya solución no se hallaba ni en el Corán ni en la Sunna, a lo que el juez respondió: «tomaré mi propia opinión»⁹⁸, respuesta aceptada por el Profeta. El segundo hadiz ratifica la idea de la *Ummah* como comunidad organizada política, cultural y económicamente conforme la sumisión a Dios: «Mi comunidad jamás se pondrá de acuerdo en algo si es un error»⁹⁹, por lo tanto, la comunidad musulmana se desarrolla conforme la comunidad arquetípica del Islam según los preceptos de la verdad revelada constituyente de una correspondencia directa con Dios. Cuando hay una contradicción se acude al consenso o *ijamah* ejercido por los alfaquíes (practicantes que estudiaban la ciencia jurídica) e integrantes de la comunidad de creyentes o *Ummah*. El *ijamah* surge con la necesidad de ordenar la dispersión de los creyentes y la proliferación de hádices para proteger la unidad y la fe del Islam ante la creciente expansión del mismo, por ello, se buscó la homogeneidad jurídica para mantener la unidad del Imperio. El *ijamah* no era una fuente autónoma ya que se basaba en las fuentes primarias. La decisión por consenso debía reunir tanto la aprobación unánime de la mayoría de los *mudjtahid* como ninguna en contra¹⁰⁰, una vez esto, adquirirá el rango de inmutabilidad y universalidad, es decir, será válida y legítima como precedente para juicios posteriores¹⁰¹.

- *Qiyâs* *القياس* es el razonamiento jurídico por analogía que intenta dar soluciones a problemas no regulados explícitamente sino implícitamente para situaciones similares, es decir aplicar una norma a una nueva circunstancia no especificada directamente y se aplica cuando hay una laguna legal. A través del *qiyâs* se combina la revelación con la razón

⁹⁸ J.N.D. ANDERSON: *Islamic law in the Modern World*, Greenwood Press, 1965, p.13.

⁹⁹ H. Mc COUBREY & N.D. WHITE: *Textbook on Jurisprudence*, 3ª Edición, Oxford University Press, 1999, p.110.

¹⁰⁰ WAINES, D.: *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p.82.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.83.

humana¹⁰². Esta profundización se puede hacer de tres formas: por analogía o *qiyâs*, por *iytihad* o deducción o por razonamiento o *ra'y*. El *qiyâs* no trata de buscar una certeza sino más bien elaborar un argumento a partir del cual se pudiera deducir una norma. No se trata de extrapolar una norma a casos específicos del mismo tipo sino que se limitaba siempre a la misma circunstancia específica. Para que se aplique es necesario que: surja una necesidad nueva que planteara un problema, un caso base fundamentado por una norma legitimada, una causa común compartida por ambos casos y una deducción aplicada al caso concreto¹⁰³. Algunos expertos del derecho se opusieron a procedimiento por *qiyâs* como fuente de la *Shari'a*, ya que al recurrir a ella significaba el hecho de la insuficiencia del Libro revelado a la hora de apelar a la legitimación y aplicación de una norma y dado que su ejercicio podía ser falible y por tanto susceptible de error, se restringió su uso en algunas escuelas incluido en derecho penal. Un ejemplo de ello, fue la escuela *Hanafi* la cual la rechazaba por la dificultad de determinar la causa efectiva compartida por ambos casos¹⁰⁴. El *qiyâs* no es considerado como instrumento de creación de reglas básicas con carácter absoluto sino de interpretación y aplicación del Derecho. Con la ayuda del *qiyâs* es posible descubrir, partiendo de las reglas del *fiqh* una solución a un problema determinado.

- El *Itjihad* الاجتهاد o Esfuerzo, es definido como la facultad que tienen ciertos expertos de la *shari'ah* para interpretar las fuentes originales del derecho. Fue una actividad independiente y contribuyó a la inserción del razonamiento en sentido estricto en el desarrollo de las ciencias jurídicas¹⁰⁵, con el transcurso de los años, esta actividad cayó en desuso, por la sistematización de las escuelas del derecho.

¹⁰² MILLIQT, L; BLANC, F.: *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2ª ed. 1987, Reimpreso Biblioteca Dalloz, 2001. p. 117.

¹⁰³ VERCELLIN, G.: *Instituciones del mundo musulmán*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003, p.276.

¹⁰⁴ WAINNES, D.: *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, 1995, p. 80 y ss.

¹⁰⁵ En los primeros años del desarrollo del Derecho islámico se consideró a los *mudjtahid* como los únicos que podían interpretar las fuentes del Derecho por sí mismos: "los primeros doscientos cincuenta años (hasta mediados del s. IX d.c.) la facultad de los expertos en Derecho de ofrecer soluciones personales a los problemas jurídicos que iban surgiendo no quedó en entredicho", en VERCELLIN, G.: *Instituciones del mundo musulmán*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003, p.295.

En el siglo cuarto de la era musulmana se impuso el *taqlid* ال تقلدي que consistía en respetar la autoridad de los comentaristas y epígonos de las épocas anteriores. Con “el cierre de las puertas al *Ijtihad*” se eliminó el motor dinamizador del sistema jurídico islámico, dicha fijación produjo la incapacidad del sistema jurídico por adaptarse a nuevas situaciones y dar solución a las mismas. Esto, materializó la idea de que los principios del Islam son inmutables y que el Islam no reconoce ninguna autoridad terrena válida para crearlos. Los soberanos de los Estados musulmanes solo tienen autorización para las normas administrativas dentro de los límites definidos del derecho islámico. Para la corriente *chíta*, el uso del *ijtihad* estará abierto hasta el Día de la Resurrección. Este hecho duró hasta el s.XIX., aunque algunos autores expertos en derecho islámico, como Wainnes¹⁰⁶, afirman que estas puertas no se cerraron totalmente.

La última fuente por orden jerárquico, constituye el esfuerzo del *Cadí* القاضي por interpretar y aplicar los principios del derecho alcoránico, es decir, deducir las normas del derecho de las tres fuentes anteriores cuando ellas no se encuentran con claridad, por tanto, esta figura se erige como eje central del sistema jurídico musulmán¹⁰⁷, éste es el delegado del poder central que en un principio, aparte de la función de juez también ejercían la instrucción religiosa de la comunidad en cualquier ámbito: ejército, matrimonio, jurisdicción de las aguas, de los pleitos de los cristianos, frontera y la nobleza por tanto, tenían responsabilidad social, ética y religiosa¹⁰⁸. Según Martos Quesada, existieron jueces secundarios donde los jueces especiales delegaban funciones, entre los tres más relevantes: *Hakim*, القاضي encargado de la justicia administrativa o funciones ejecutivas¹⁰⁹; *musaddid* الموصدي o juez de paz¹¹⁰ صاحب قاضي ال, el cual resolvía cuestiones jurídicas de todo tipo¹¹¹. A esta producción jurídica de los

¹⁰⁶ WAINNES, D.: *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

¹⁰⁷ TYAN, E: *Encyclopédie de l'Islam*, III, pp. 390-392, Paris, 1956.

¹⁰⁸ MARTOS QUESADA: “El ejercicio del derecho en al-Andalus” en *A 1300 de la conquista de al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Grupo de Investigación “Sociedades, Árabes, Islámicas y Cristianas”, HUM761, 2012, pp. 357-378, p. 361 y ss.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 363.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 363.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 363.

expertos en leyes es lo que se conoce como *fiqh* y a las personas dedicadas al estudio de esto alfaquíes, los cuales ejercieron grandes influencias en la política y la administración como afirma el arabista Ribera¹¹² y H. Monès¹¹³.

En el mismo momento en que el Califa despliega una organización de delegados del Estado para las diversas funciones y administraciones y la institucionalización de los mismos, se origina una separación de poderes y la posibilidad de tratar bajo una metodología racional la aplicación del derecho y su elaboración. Los alfaquíes tienen como tarea construir un sistema jurídico a partir de los textos revelados e inmutables: el *Corán* y la *Sunna*, a los que se les puede aplicar ciertos principios metodológicos como la *iyma'* o el *qiyás* con justificación en si mismos sin necesidad de acudir a los principios del derecho natural para legitimarlos.

2.5. LAS ESCUELAS JURÍDICAS EN EL ISLAM

Las escuelas jurídicas son la ratificación del proceso reflexivo sobre el fenómeno jurídico, el cual se integró dentro de la cultura islámica, como explica J. Schacht, en *Introduction au droit musulman*¹¹⁴.

Dentro del sunnismo, nos encontramos con las cuatro escuelas clásicas¹¹⁵:

-*Hanif*¹¹⁶ o Escuela de la opinión cuyo fundador fue Abu Hanifa. Esta escuela se caracteriza por intentar, mediante un método racional, aplicar soluciones a problemas concretos y por su prudencia en el uso de la tradición. Se involucran en el proceso lógico los libros y el conocimiento de la Sunna para encontrar un ejemplo análogo para los casos particulares, con

¹¹² RIBERA TARRAGÓ, J.: *Disertaciones y opúsculos*, Introd. Asín Palacios, Vol I, 1928, p. 148.

¹¹³ MONÈS, H.: "Le rôle des hommes de religion dans l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat", en *Studia Islámica*, XX, 1964, pp. 107-128.

¹¹⁴ SCHACHT, J.: *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve el Larose, Paris, 1999.

¹¹⁵ BALLESTEROS, J.: *Repensar la paz*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid, 2006; ARMSTRONG, K.: *El Islam*, ed. Debate, Madrid, 2013, p. 97 y ss; KÜNG, H.: *El Islam: historia, presente, futuro*, ed. Trotta, Madrid, 2011, p. 306.

¹¹⁶ MARTOS QUESADA, J.: "Islam y derecho: Las escuelas jurídicas en al-Andalus", *Arbor*, CLXXXIV 731, mayo-junio [2008], pp. 433-442, p. 438.

el fin de que puedan ser aplicados correctamente en la nueva situación, es decir, aplicar el Islam en el nuevo entorno. Se caracterizan por un amplio uso del *ra'ay* o razonamiento del jurista basado en su propia discreción y por la importancia del procedimiento de la *qiyâs* y el recurso del *istihsan* o preferencia; aprobación que viene dada por la justicia de la cosa, por medio de lo cual, se puede crear normas jurídicas conforme el principio de equidad; este procedimiento se usaba cuando la aplicación de la analogía conducían a un resultado inadecuado. Esto conlleva una progresiva adaptación a la vida cotidiana con el fin de que pueda florecer el Islam en cualquier lugar, esta práctica se seguirá en el Imperio Otomano. El hanefismo se expandió de Irak a Egipto, a Siria, a Persia, a la India, China y Asia central. En la actualidad es escuela dominante en Turquía, repúblicas musulmanas de la antigua Unión Soviética, Jordania, Siria, Afganistán, Pakistán, India, Bengala y parte del Magreb.

-Hanbalí¹¹⁷: Fundada por Ahmand b. Muhammad b. Hanbal, se caracteriza por aceptar casi en su totalidad los textos del Corán y la Sunna como fuentes de derecho sin posibilidad de interpretaciones alegóricas, no admitiendo otras fuentes derivadas o secundarias excepto la opinión de los Compañeros del Profeta, por lo que la metodología jurídica se apoya en el estudio exhaustivo del hadiz, tratando de extraer conclusiones legales a partir de los relatos proféticos. Enemiga por tanto, de cualquier innovación o *bida'*, que apuntó como tercera fuente del Derecho junto con los dictámenes jurídicos o *fatwas* *فتوى* de los Compañeros del Profeta y al *ijma* como acuerdo general de una verdad que tiene como base el *Corán*. Desarrolla su actividad durante el tercer siglo del Hégira, es un periodo donde se abandona el progreso teórico y el *taklid* toma el relevo, por ello es puramente tradicionalista. Su *Musnad* o colección de tradiciones del Profeta, es propio de la escolástica, proporcionando seguridad y unidad religiosa y jurídica de la escuela. Se extendió en Egipto y en la actualidad tiene seguidores en Arabia Saudita y en algunas localidades de Irak y Siria.

- *Malikí* o escuela de la tradición fundada por Malik b Anas, ulema de la Medina: se caracteriza por su fidelidad a la tradición bajo la influencia de la

¹¹⁷ MARTOS QUESADA, J.: "Islam y derecho: Las escuelas jurídicas en al-Andalus", *Arbor*, CLXXXIV 731, mayo-junio [2008], pp. 433-442, p. 439.

compilación más antigua de derecho islámico en la gran selección de hádices, el *Kitab al-Muwatta'* *كتاب موطا* simplemente *Muwatta'* *موطا*, que codifica y sistematiza la tradición jurídica medinense. Defiende el Corán y la Sunna como fuentes principales del derecho, la tradición que puede ser tanto la del pueblo en general como la de los Compañeros y los Seguidores del profeta y admite el uso del *qiyâs* y del *ra'y*, si con ello se propicia una solución que contribuya al bien público aunque sin darle tanta prioridad como los *hanafis*. Acepta el consenso o *iyma'* de los alfaquíes de la Medina y el *istihasan* de manera restringida y conforme al *istislah* o corrección de la norma si coinciden circunstancias de indudable legalidad que sea de interés general y de grave necesidad. Posteriormente, desarrollaron un instrumento jurídico, el *amal* *العمل* que es un método subsidiario de argumentación para obtener la utilidad pública (literalmente significa “el considerar útil”) a las prácticas judiciales de otras localidades. Fue la escuela propia del Magreb y hegemónica en al-Andalus, según Martos Quesada¹¹⁸, aunque hubo otras escuelas secundarias como la *awza'í*, fundada por el sirio al-Awza'i y la escuela *zahirí* de la que hizo eco Ibn Hazm o la *shafi'i* proveniente de Egipto. Se extendió en Egipto, Sudán, Kuwait, Qatar, Bahrein, Emiratos Árabes Unidos y África Occidental. La escuela *malikí* marcó el desarrollo aplicado y creativo. Aguilera Barchet afirma que: «A partir del triunfo del malikismo, en cualquier caso, surge por vez primera una cierta actividad jurídico-religiosa en al-Andalus, concretada en el núcleo de los receptores del pensamiento de Malik»¹¹⁹, aunque la doctrina de Al-Awaiz ocupa un lugar preeminente en los primeros años de la instauración del imperio islámico en al-Andalus¹²⁰.

Hisham I es considerado como el introductor del malikismo en al-Andalus. Al-Hakam I y los cuatro emires siguientes- ‘Abderrahman II, Muhammad I, al-Mundir y ‘Abd Allah hasta la instauración del califato por ‘Abderrahman III mantienen el predominio *malikí* considerando la gran

¹¹⁸ MARTOS QUESADA, J.: “Islam y derecho: Las escuelas jurídicas en al-Andalus”, *Arbor*, CLXXXIV 731, mayo-junio [2008], pp. 433-442, p. 439.

¹¹⁹ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 219.

¹²⁰ DE UREÑA Y SMENJAUD, R.: “Fragmentos de un Programa de Historia de la Literatura Jurídica Española. Cursos de 1886 a 1905, 2ª ed., 1-59, esp. 39-40, en *Historia de la literatura jurídica Española*, I. Moreno, Madrid, 1906.

influencia que tenían los alfaquíes *malikies* en la opinión pública por el deseo de legitimar su dinastía con un rito ortodoxo y por fundamentar la unificación y homogeneización del estado. El califato de ‘Abderrahman III a principios del s.X consagrará el *malikismo* como doctrina oficial. Esta situación se mantendrá hasta el s. XI.

- Escuela Shafi’i¹²¹: fundada por Abu ‘abd Allah Muhammad b. Idris al-Shafi’i. Se le considera fundador de la ciencia jurídica musulmana al sistematizar el uso de las fuentes o *usul al-fiqh* y al haber señalado los límites en la utilización de las mismas eligiendo una vía intermedia entre los partidarios de la tradición o hadices y los amantes del *ra’y* u opinión personal. Al-Shafi’i rechaza el *istihsan* o preferencia pero introduce como recurso el *istishab al-hal*, presunción jurídica según la cual si consta la existencia de un estado de hecho en un momento determinado se presume que tal estado perdura hasta que haya prueba que lo contradiga dándole primacía a las tradiciones. Confirió gran importancia a la teoría del *Naskh* o la supresión de un elemento de la revelación por otro, se extendió por la Península Arábiga y del África Oriental, así como Indonesia, Egipto y algunas regiones de Asia central.

- Escuelas heterodoxas: Suponen la primera ruptura en el Islam ante el problema de la sucesión de Muhammad. A grandes rasgos los sunnís defienden la elección de uno de los más ancianos y sabios Compañeros de Muhammad, Abu Bakú, el primer califa ortodoxo y de los posteriores como sucesores de Muhammad en la dirección de la Ummah. La *shi’ah* como contraposición a la *Sunna* defiende el nombramiento de Alí como sucesor. Éste se convertía a su vez en Imán el cual contaba con la ayuda divina cuyo objetivo consiste en instaurar regímenes autocráticos dirigidos por el Imán. Por ello se llaman shiítas destacando entre ellos la escuela *zahíri*, que no acepta *quiyás* o razonamientos por analogías. Según W.C. Smith, los juristas modernos han intentado aproximar las cuatro escuela sunitas e incluso a sunitas y chiítas¹²².

¹²¹ MARTOS QUESADA, J.: “Islam y derecho: Las escuelas jurídicas en al-Andalus”, *Arbor*, CLXXXIV 731, mayo-junio [2008], pp. 433-442, p. 438.

¹²² SMITH, W.C.: *Étude de l’Islam Dans le monde moderne*, ed. Payot, Paris, 1962.

Tanto sunníes como chiítas coinciden y respetan los aspectos fundamentales de Islam y sus cinco pilares o *fard o arkan*. La creencia en la justicia de Dios: de acuerdo con la ideología más racionalista, la *mutazilí*, proclaman que Dios solo puede actuar con justicia y que el hombre es libre de elegir sus propios actos lo cual le hace responsable de los mismos y sus consecuencias. El imanato toma como base jurídica la aleya coránica: «¡Creyentes! ¡Obedeced a Dios, obedeced al Mensajero y a los dotados de autoridad entre vosotros! »¹²³, lo cual ordena dirigirse a Dios creador del Universo y la obediencia al Profeta que es el representante de Dios entre en los hombres, lo que significa aceptar la proclamación a la obediencia a Dios y a su mensajero.

La labor de las escuelas jurídicas fue la de conformar un *corpus* teórico sobre el que argumentar los preceptos del Corán, es decir, aunque el texto revelado es la fuente ideológica del Islam, se hizo necesaria la elaboración posterior doctrinal de la escolástica, que permitió a los juristas, concretar en normas positivas las directrices legales del texto, para aplicarla a problemas concretos precisando en sentido exacto las expresiones literales del Libro e interrelacionarlas con el resto. Por lo que la escolástica o *kalâm* *كلام* se convierte en un instrumento básico para el desarrollo del pensamiento islámico. Las escuelas supusieron una toma de posición ante la ausencia del Profeta y la reflexión y análisis sobre su legado. Mientras que las escuelas sunníes llevan a cabo la división de poderes del Estado, las chiítas aplican el principio de unidad divina en el gobierno temporal, donde se considera al imán participe de la esencia divina, capaz de desvelar lo oculto y por lo tanto, el único capacitado para cambiar las normas jurídicas; los chiíes duodecimanos creen que el último Imán sigue oculto y volverá al final de los tiempos para instaurar la justicia y la verdad. Esta tendencia predomina en la República Islámica de Irán¹²⁴. Tras la ocultación del duodécimo surgen nuevas figuras, no ya con las potestades de los descendientes de Alí pero sí

نارعتهم في شيء "يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شئ فمن الامر الى الله واولي الامر منكم بالعدل والي يوم القيمة ذلك خير واسبب تناولي"
CORÁN: 4, 59.

¹²⁴ El artículo 12 de la constitución iraní de 1979, sienta una cláusula la cual es tajante: "Nunca puede cambiarse el Islam como religión del Estado y ni la doctrina chií del duodécimo Imán. Hasta el regreso del Imán duodécimo sólo un *mudjtahí* puede ser líder y guía de la comunidad musulmana".

con una posición central en la religión son: *mullahs*, *ulamas*, *mudjtahids*, o los actuales *ayatullahs* *آية الله* que desempeñan la facultad del *ijtihad*, la falibilidad y la temporalidad. A partir del trabajo de Hasan b. Yusuf al-Hilli o ‘Allma al-Hilli (1250-1325), jurista y teólogo chiíta, el papel de la *ijtihad* pasó a ser principal y diferenciador en esta doctrina evitando “el cierre de la puerta del *ijtihad*” de la doctrina sunnita. Este razonamiento permitía al jurista emitir un razonamiento válido vinculante incluso en materia religiosa. La primera característica de la *ijtihad* es su falibilidad, la conclusión del jurista puede ser correcta o no. La facultad de la *ijtihad* solo se le atribuye a los ulemas o *ayatullahs*, para llevar a cabo esta facultad es necesario que: se base sobre las normas reveladas y sobre las que no haya ninguna duda de su autenticidad; por lo tanto, solo se puede recurrir al *ijtihad* cuando el derecho derivado de la revelación no conceda unas directrices que puedan seguirse de manera inequívoca; también deben tenerse en cuenta la opinión dominante de los demás ulemas para que no sea contradictorio. La temporalidad viene referida a la falibilidad de los *ulemas* *علماء* ante la ausencia del Imán *إمام*/infalible. Todas las decisiones de los juristas son provisionales de forma que las decisiones tomadas por los *mudjtahidis* solo son vinculantes en el tiempo que vivan. Con la falibilidad entra la posibilidad de revisión de una decisión y la restricción a una autoridad viviente se permitió la flexibilidad y dinamismo a la hora de decidir y dar soluciones a problemas de actualidad sin estar sometidos a la letra de la *Shari’ah*. Los *usul al-fiqh* *فقه الأصول* fuente del Derecho *chiíta* difieren de los sunníes en algunos aspectos, por ejemplo, afirma que la interpretación verdadera del Corán fue transmitida de Muhammad a Alí y de éste a los Imanes, por lo que incluyen en la *Sunnah*, además de los dichos y enseñanzas del Profeta, las palabras de los Imanes o de sus delegados. La decisión tomada por el consenso de la comunidad de creyentes o *ijmah* disminuye en importancia ya que solo se considerará correcta si coincide con la del imán, la cual siempre será definitiva.

2.6. MARCO JURÍDICO EN AL-ANDALUS

La realidad jurídica en al-Andalus se aplica conforme la doctrina *awazi* en los primeros años y la doctrina malikí en la consolidación del califato: «A partir del triunfo del malikismo, en cualquier caso, surge por vez primera una cierta actividad intelectual jurídico-religiosa en al-Andalus, concretada en el núcleo de los receptores del pensamiento jurídico de Malik»¹²⁵, la cual se instaura en todo el territorio de al-Andalus a partir del s. IX¹²⁶ produciendo independencia doctrinal con respecto a otras Escuelas Islámicas¹²⁷, la cual según J. Martos supuso el desarrollo del derecho aplicado y creativo en la sociedad de al-Andalus¹²⁸. En el marco histórico-jurídico los s. IX al XI surgen tensiones entre los seguidores del *ra'y* predominante en los primeros siglos y los partidarios del *hadiz* en al-Andalus se resuelve con el establecimiento de la escuela *maliki* como doctrina jurídica hegemónica y por otro lado con la adaptación de dicha doctrina a las formulaciones teóricas de los *sāfi'es*¹²⁹. Este proceso culmina con la labor de Ibn 'Abd al-Barr y Abū l-Walī al-Bāyī en el campo de los *usūl al-fiqh* durante el s. XI. En la aplicación de estas doctrinas lo fundamental es el hombre del Islam pero primando el Bien común sobre el individual.

Surge una nueva jurisprudencia cuyos fundamentos universales se hayan en el Islam y son aplicables a toda la población adscrita al estado de al-Andalus. Estos fundamentos reconocen como legítimo la autonomía jurisdiccional de las religiones de libro y por tanto legalizan su validez confesional dentro del estado.

¹²⁵ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 219.

¹²⁶ LÓPEZ ORTIZ, J.: *La recepción de la escuela maleki en España*, en A.H.D.E. 7, 1930, 1-67.

¹²⁷ AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007, p. 219.

¹²⁸ MARTOS, J.: "Islam y Derecho: las escuelas jurídicas de al-Andalus", en *Arbor. Ciencia. Pensamiento. Cultura*, CLXXXIV (mayo-junio 2008), pp. 433-442.

¹²⁹ Escuela de la Medina del s. II del Islam la cual hizo triunfar dentro del derecho islámico la tesis esencial de los tradicionalistas donde el razonamiento jurídico alcanza su punto álgido escasamente influenciado por consideraciones materiales de tipo religioso o moral.

“A las dos minorías, cristiana y judía, se les permitió mantener su fe y practicarla abiertamente, así como conservar y construir casa de oración (iglesias y sinagogas), tener su propio clero (sacerdotes y rabinos) y ser gobernados por sus propias leyes y dirigentes (*qumis, nagis, dayan*), con la única supeditación al gobierno político y al pago de la *yizya* (impuesto de capitación de los *dimmiés*)”¹³⁰.

La estructura jurídica de al-Andalus alcanza un alto grado de complejidad con la figura del *cadi* o juez que no solo emite sentencias sino que crea jurisprudencia¹³¹, a diferencia de las jurisdicciones europea.

Según Martos Quesada, las instituciones andalusíes actuaban a modo de magistraturas secundarias con funciones ejecutivas, legislativas y administrativas¹³²: *sahid al-suq* (señor del zoco), *sahib al-shurta* (jefe de policías), *sahib al-madina* (el señor de la ciudad), *sahib al-radd* (juez de apelaciones), *sahib al-muzalim* (juez del tribunal supremo). La complejidad que alcanzó la estructura jurídica de al-Andalus se muestra en organización de su aparato jurídico y las diferentes especialidades de funcionarios con funciones ejecutivas y legislativas específicas según el acto jurídico.

En la actualidad el Corán, la *Sunna* y la *Ijmâ* son las fuentes fundamentales del derecho. Es a partir del texto del Corán y la *Sunna* desde donde los doctores especificaron las reglas para el *fiqh*, por lo que es difícil que surja una nueva escuela jurídica.

¹³⁰ CANO, M.J. y MOLINA, B.: “Judaísmo, cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *MEAH*, sección Hebreo 49, 2000, 207-232, p. 211.

¹³¹ LÓPEZ ORTÍZ, P.J.: *Derecho musulmán*, ed. Labor, Barcelona, 1932; AGUILERA PLEGUEZUELO: *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en al-Andalus*, Guadalquivir ed., Sevilla, 2000; MARTINEZ ALMIRA, M^a M.: *Derecho procesal malikí hispanoárabe*, ed. Scintifiche italiane, Nápoles, 2006; PELÁEZ PORTALES, D.: *El proceso judicial en la España musulmana*, ed. El Almendro, 2000; MARTOS QUESADA, J.: *El mundo jurídico en al-Andalus*, Delta Publicaciones Universitarias S.L., Madrid, 2004.

¹³² *Ibid.*, p. 363-365.

3. EL HOMBRE ABSOLUTO COMO FUENTE DE LA DIGNIDAD HUMANA Y LA TOLERANCIA.

El cristianismo aparece como una nueva realidad inmersa en tres aspectos: el judaísmo, el Estado romano y la *paideia* griega y humanitas romana. En la edad apostólica se usó el griego en los escritos del Nuevo Testamento lo que supuso la entrada e interacción de un universo de discurso diferente que aportó nuevos conceptos, categorías, principios...etc. al pensamiento cristiano.

“En mi opinión, la historia de los siglos del helenismo ha sido descuidada en la misma forma nefasta por filólogos, teólogos e historiadores. Y, sin embargo, el cristianismo surge del helenismo y de él tomó las direcciones más notables de su primer desarrollo. La maravillosa aparición de una cultura y una literatura mundiales, de una Ilustración total, hecho que caracteriza a los siglos inmediatos al nacimiento de Cristo, no es comprensible dentro del cristianismo ni del romanticismo, sino en la historia del helenismo”¹³³.

La rápida asimilación que tuvo se debió a que gran parte de la comunidad judía estaba helenizada, no solo las pertenecientes a la Diáspora sino también las de Palestina ya que la difusión del cristianismo comenzó

¹³³ JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2000, p.12; cita original de J. G. Droysen, en su obra *Briefwechsel*, ed. por Rudolf Hübner, Berlin-Leipzig, 1929, I, p.70.

por estas sociedades como se atestigua en los *Hechos de los apóstoles* con San Pablo donde se habla de estos encuentros por todo el mundo mediterráneo. En la *Carta de San Clemente Romano a los corintios* del siglo I, Clemente, obispo de Roma, se dirige a los corintios usando como instrumento el arte retórico para hablar acerca de la concordia (homonimia), tema central en las teorías políticas griegas¹³⁴. De este documento surge toda una jerarquía de virtudes muy cercana a la moral estoica. La organización de la sociedad se establece como unidad en el cuerpo de Cristo, aparece un nuevo concepto de orden junto con un orden cívico cuya causa era la ley divina concretada en la unidad de la iglesia. Lo novedoso en el pensamiento cristiano fue la aparición del concepto de persona que surge dentro del contexto de la teología. La revelación cristiana manifiesta la persona de Dios y establece cierto trato entre Dios y la humanidad. La persona es el hombre en tanto que descansa en sí mismo cuyo marco existencial es la sociabilidad inherente de la naturaleza que le es propia. La persona es *lo que está llamado a ser* en apertura intencional al mundo donde el hombre adquiere un valor único en sentido externo y jurídico.

Como apunta el arabista Ramón Guerrero, en Al-Andalus se produce el *encuentro entre culturas*¹³⁵. La influencia del pensamiento semita y del árabe en el pensamiento cristiano occidental y europeo comienza con el encuentro geográfico y vital desde los orígenes del Islam y tiene su máximo esplendor en la Península Ibérica, más en concreto bajo la jurisdicción de al-Andalus. El legado hispánico-visigótico no era comparable al esplendor cultural de al-Andalus¹³⁶. Si bien no se puede afirmar absolutamente como paradigma de relación idílica entre Islam, cristianismo y judaísmo, se puede testificar que fue un medio de efervescencia para el pensamiento y sus

¹³⁴ Según Jaeger, en su artículo *Primera carta de San Clemente Romano*, San Clemente usó una fuente estoica; *Ibíd.*, p.27.

¹³⁵ RAMÓN GUERRERO, R.: “Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval”, en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica. Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1994, 353-370. Cotejar H. DAIBER: “L’incontro con la filosofía islámica”, en P. ROSSI y C.A. VIANO (eds.), *Storia Della filosofia.- Vo. 2 Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1994, 180-195 y G. DAHAN: “L’incontro con la filosofía ebraica”, en *ibidem.*, 196-214.

¹³⁶ RAMÓN GUERRERO, R.: *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 2002, p. 52 y *Filosofía árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 49 y ss.

autores, pioneros del renacimiento como afirma J. Le Goff¹³⁷. El eje axial fue la legitimidad de la palabra revelada y la unicidad divina, cuyo ejemplo de colaboración intelectual se dio en la “escuela de traductores de Toledo”.

El debate entre filosofía y religión, más la presión socio-política e institucional dieron lugar a la controversia y la lucha de ideas, germen de un nuevo pensamiento emergente. Se crea un clima intelectual común donde se hace necesaria la abstracción de las fuentes¹³⁸ para aplicarlas a través de la lógica y la deducción en las disputas, controversias o bulas teológicas de donde devienen las leyes canónicas.

C.S. Lewis analiza cómo las cosmovisiones propuestas por los grandes pensadores de la Edad Media y el Renacimiento contribuyeron como “telón de fondo” a la fundamentación de la dignidad humana¹³⁹, por ello, la investigación del presente trabajo abarcará dos líneas de pensamiento filosóficos- teológicos en al-Andalus: desde el pensamiento árabe- Ibn Baÿÿa (Avempace), Ibn Tufayl, Ibn Jaldún e Ibn Rušh (Averroes)- y desde el pensamiento hebreo: Mošë ben Maimon (Maimónides), Ibn Gabirol e Ibn Paqūda.

El concepto de persona elaborado por el derecho en al-Andalus hunde sus raíces en la antropología metafísica y en la teología, fundamentalidad de la secuencia continúa entre la noción filosófica y la jurídica de hombre, cuyo fundamento es Dios. Para comprender dicha secuencia hay que apelar a la noción de *ousía*, en tanto que “ser para y por sí mismo” es el ser propio de cada ente, que hace que sea realmente lo que es y en conclusión, el sustrato universal a todos los individuos de la misma especie. *Ousia*, como equivalente del “ser propio” puede serlo de cualquier ente, pero en la entidad hombre se da como persona. El concepto de persona emerge desde la filosofía clásica griega pero es a partir de S. Agustín donde adquiere un cariz espiritual y confesional, ya que es desde la intimidad donde el hombre se encuentra consigo mismo, con su esencia, separándose de la alteridad y definiéndose como un ser propio de suyo y por tanto, es desde donde recibe

¹³⁷ LE GOFF, J.: *Los intelectuales del medioevo*, ed. Gedisa, Paris, 1986, p. 32.

¹³⁸ CRUZ HERNANDEZ, M.: "Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos de Renacimiento europeo", en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 26 (1993-94), p. 115.

¹³⁹ LEWIS, C.S.: *La imagen del mundo*, Ed. Península, Barcelona, 1997, p. 21.

su personalidad¹⁴⁰. La personalidad del hombre que tiene como hecho determinante la racionalidad, *persona est naturae rationalis* y el reconocimiento de la misma por parte del derecho es lo que constituye al hombre como sujeto de imputación de las consecuencias del sistema judicial. La capacidad racional implica responsabilidad, el ser capaz de tomar autoconciencia de sí y del mundo y hacerse cargo de ello la cual viene dada como condición ontológica de la libertad y hunde sus raíces en la fundamentalidad del Ser, como afirma el autor judío, Ibn Paqūda:

“Persona racional es, por tanto, la que sopesa el valor de sus acciones antes de ejecutarlas, de la manera que hemos dicho; la que las medita con su pensamiento y con su facultad de discernir; la que elige la acción buena y rechaza la que no lo es”¹⁴¹.

El hombre al autoposeerse es capaz de volver la mirada sobre sí mismo y objetivar el mundo, lo que le permite constituirse al modo de ser que elija. Con ello, no se afirma que todos los actos del hombre se dan desde la libertad, sino que lo que constituye lo específicamente humano es la libertad.

Los actos humanos no proceden sólo del horizonte de lo natural sino que también se abre a las posibilidades que le ofrece la facultad de la razón, de modo que la existencia humana se configura articulando la naturaleza y la racionalidad como lo propiamente constitutivo de lo humano. La libertad en la existencia se da al modo de trascendencia en tanto que se independiza de la inmanencia del acontecer del hombre. Por tanto, la libertad es el principio de la existencia propiamente humana en el sentido de trascendencia y ésta no se da sin fundamento, el cual es Dios. Dios constituye la interioridad del hombre, el ser íntimo, centro del llevar a cabo la propia esencia, desde donde se modifica para su plenificación, gracias a lo cual, se autoposee y se hace libre y en eso consiste la dignidad humana en al-Andalus.

El ser propio del hombre se da en virtud de separación del alma humana y los accidentes. La dignidad humana por tanto se puede dar de forma

¹⁴⁰ SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, VII, 6.

¹⁴¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 103.

sustancial como en las sustancias separadas o de forma accidental según la cual no afectan los accidentes como ocurre en la libertad humana. Es decir, la distinción metafísica entre existencia y esencia se aplica a la condición de la naturaleza humana. Esto permite discernir acerca del alma lo que en ella se comporta como acto de lo que se comporta como potencia. A lo que se comporta como acto, que es el acto de ser, se considera lo específicamente humano en el hombre (se le puede llamar persona, y por ello distingue netamente entre la persona y su naturaleza). La noción de persona como categoría jurídico-social se ha de dar tanto en esencia como en existencia, es la notificación en la existencia del modo de ser de lo específicamente humano; de aquí se sigue que, el ser jurídico implica el modo de ser digno y la facultad racional del alma el fundamento del derecho. Ser sujeto consiste en “ser capaz de” y ser persona en el acto mismo de llevarlo a cabo. La dignidad humana implica responsabilidad con la determinación de la propia singularidad y apunta hacia una sublime nobleza que remite a una intimidad constituyente. La dignidad humana es un cambio transformativo que se da en el sujeto individual en un sentido dinámico, en tanto que es causada mediante el ejercicio de la libertad humana y estático, en tanto que se determina en la esencia del ser del hombre. El autoposeerse frente a la inmanencia óptica es la nobleza de toda naturaleza racional, fundamento de la dignidad humana y condición personal de la libertad en sentido ontológico. La personalidad exige el volver la mirada sobre sí y *descansar- en- sí mismo*, de una *independencia* interior, como afirma R. Spaemann, el cual relaciona la dignidad humana, no ya como un receptáculo de valores sino como la *capacidad activa de ser*¹⁴².

El ser hombre responde a qué es este ente y la persona al quien, referido a la plenitud sustancial en la existencia y la posibilidad de la vida eterna desde la teología. El acontecimiento antropológico tiene como marco referencial la subjetividad humana, entendida esta, como responsabilidad desde el corazón del creyente. La dignidad humana desde la dimensión metafísica en al-Andalus es la frontera de lo humano, umbral de la notificación divina en la existencia; es lo que constituye al hombre universal

¹⁴² SPAEMANN, R.: *Lo natural y lo racional*, ed. Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

de donde brotan los derechos humanos, por tanto, es fuente de la personalidad jurídica. La persona jurídica representa específicamente el universal de hombre cuyo sustrato es el sujeto individual capaz de modelarse mediante la voluntad deliberada, la cual es el correlato del llevar a cabo la facultad racional, en ese sentido afirma R. Spaemann:

“La razón por la cual el Hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: (...) el hombre es el único animal que tiene palabra (...). La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del Hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, lo justo y de lo injusto, y de los demás valores”¹⁴³.

Por tanto, la secuencia triádica: facultad racional- voluntad deliberada- dignidad humana que constituyen al hombre absoluto, conducirán necesariamente a la persona jurídica, la cual, al ser el hombre el sustrato que actúa como sujeto, posee el atributo de la sociabilidad, ya que *el hombre es por naturaleza un ser social*¹⁴⁴.

La dignidad humana parte de lo íntimamente personal del propio ser que permite al sujeto cruzar de la inmanencia cósmica a la trascendencia ontológica notificándose en la existencia como poseedor y responsable de su personalidad.

El hombre como ser social, tiene “buenas razones”, como dice N. Bobbio¹⁴⁵, para ejercer la tolerancia, como aplicación de la libertad individual en la voluntad social. La libertad individual tiene como punto de partida el juicio recto, por lo que la tolerancia ha de significar no ya indulgencia con lo erróneo sino aceptación de los distintos modos de lo verdadero, como método universal para la fraternidad universal y el reconocimiento de la razonabilidad del otro, dando como principio moral absoluto el respeto a los demás, y por ende, el principio axiológico de la

¹⁴³ Ibid., 1253 a 5.

¹⁴⁴ ARÍSTOTELES: *Política*, 1252b 14.

¹⁴⁵ BOBBIO, N.: “Las razones de la tolerancia”, en *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991, pp. 243-256.

convivencia civil. Por tanto, la tolerancia desde el ámbito social puede entenderse como virtud moral, expresión del respeto de la intimidad del otro y en última instancia de su dignidad. Al apuntar al respeto de la dignidad humana, la tolerancia adquiere un marco-límite positivo de intolerancia en el sentido al que apunta Bobbio: «La tolerancia debe extenderse a todos excepto aquellos que niegan la tolerancia, o más brevemente todos deben ser tolerantes excepto los intolerantes»¹⁴⁶. Es decir, la tolerancia debe exigir el respeto de la intimidad personal de cada sujeto en tanto que persona y a su vez no tolerar todo aquello que atenta contra la misma, para ello, el derecho se convierte en un instrumento al servicio de la libertad personal, es decir, un modo de ordenamiento social que permite el desarrollo individual de cada hombre¹⁴⁷. La *ciudad ideal* será, de este modo, el lugar de encuentro para la plenificación humana, umbral del ideal fraternal de Humanidad.

El acontecimiento de lo absoluto en el hombre, se da desde la toma de conciencia de sí, la vuelta de la mirada sobre sí mismo, en la unión corazón-razón-intelecto como clave que abre las puertas de la trascendencia, es allí donde el hombre se hace digno; en el reconocimiento y respeto de dicha plenificación de cada hombre como responsabilidad, es donde la tolerancia recibe su grandeza y excelencia, en el ámbito de la práctica, junto con la dignidad humana, como fuente de los derechos humanos.

Por tanto, hay que analizar el modo de darse la persona humana en tanto que hombre absoluto, es decir, la forma universal de hombre, para definir y delimitar aquello que llamamos dignidad humana y su correlato la tolerancia, desde el orden del ser, el orden gnoseológico y el orden de la praxis, para aplicar dichas categorías como reglas transformativas de la realidad, siendo el modo constitutivo de darse la ciudad ideal y por ende la justicia tanto social como individual y supone, por tanto, las claves para la fraternidad universal de la Humanidad y, en definitiva, la Paz.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 253.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 253-254.

3.1. EL HOMBRE COMO ABSOLUTO DESDE EL ORDEN DEL SER.

El acontecimiento antropológico se da a la luz de hombre como absoluto, de modo que el sentido de lo humano se desvela en la existencia, en el llevar a cabo la esencia del Ser. El fin del hombre se constituye en Dios como fundamento del ser que le es propio, por tanto, el punto de partida sobre el estudio de la dignidad humana y la tolerancia dado que acontece en el hombre como absoluto, lo iniciamos desde el orden del Ser.

El principio teológico de la unicidad divina se identifica necesariamente con el Ser Primero de la metafísica. El orden de la realidad es el orden del Ser y el ser jurídico se incluye dentro del mismo. La dignidad humana se establece como *fons iuris essendi* cuya causa metafísica es el Ser Primero y el hombre efecto del mismo en tanto que ser creado, es decir, procede necesariamente del Ser¹⁴⁸.

Desde la tradición platónica se afirma la notificación del mundo sensible como un perpetuo devenir, un llegar a ser, y “lo que deviene es preciso que devenga de alguna causa”¹⁴⁹. Platón teorizó sobre un agente artesano del mundo que ordenó el movimiento, formó un mundo material en virtud de un arquetipo ideal que incluía el horizonte de lo real en el orden de la razón¹⁵⁰ como imagen de la creatura ideal, de la forma que contiene en sí todas las formas. Se establece de este modo el mejor de los mundos posibles dirigido teleológicamente hacia el Bien, pero este demiurgo no es un dios creador, es agente, la creación por tanto viene dada por la razón y la necesidad: «Es difícil dar con el hacedor y padre del universo y una vez hallado es imposible hablar de él a todos los hombres»¹⁵¹. El demiurgo es forma del mundo, donde está contenida la potencialidad de todo lo que está llegando a ser, sin ser mundo.

Aristóteles explica que la teoría de las formas platónicas solo se funda en dos causas para la explicación de lo real: de la esencia y de causa

¹⁴⁸ GARCIA LÓPEZ, J.: *Lecciones de metafísica*, ed. EUNSA, Pamplona, 1995, p. 257.

¹⁴⁹ PLATÓN: *Timeo*, 28c, 2-3

¹⁵⁰ PLATÓN: *Timeo*, 30b, 1c, 1

¹⁵¹ PLATÓN: *Física*, 28c, 3-5

material¹⁵². Pero el demiurgo hace de causa eficiente y mantiene la doctrina de la finalidad pues la causa final del devenir es la realización del Bien. La metafísica aristotélica estudia el ser en cuanto ser, es decir, al ser mismo y a sus atributos trascendentales como ser: la unidad y la bondad. Son atributos trascendentales porque son aplicables a todas las categorías pero no son en ningún género. Por ejemplo, *animal racional*, el ser se puede dar en animal y racional pero racional en tanto que diferencia específica no puede predicarse de la animalidad que es el género. En tanto que una sustancia es, posee ser, motivo por el que la metafísica se ocupará del Ser primero. El Ser primero es el Primer Motor, inmutable, por tanto fuera del tiempo, causante del movimiento y esta sustancia inmutable abarca toda la naturaleza del ser. La metafísica estudia el ser en tanto que sustancia, la esencia definible o forma. La única forma pura es dios, le siguen las Inteligencias de las esferas y en el hombre se da mediante el entendimiento agente. El primer motor es fuente del movimiento eterno, es forma del mundo pero no lo ha creado pero actúa como causa final, causa el cambio sin cambiar. Es acto puro y es inmaterial. Dios es el primer motor, es inmaterial, su actividad tiene que ser puramente espiritual y por ende intelectual. Su actividad esencial consiste en pensar. Como conocer es participar intelectualmente del objeto, el objeto de dios tiene que ser el mismo. Dios se conoce a sí mismo en un Acto de eterna intuición o conciencia de sí. Por eso lo define como “Pensamiento de pensamiento” *νόησις νοήσεως*¹⁵³.

Por tanto, dos ideas: el uno parmenideo, el ser es y pensamiento que se piensa a sí mismo, como acción esencial del Uno. Esto es llamado Intelecto o *nous* en tanto que recipiente de las formas platónicas. La creación implica que el exista algo que no es por sí de donde se sigue que todo lo que exista proviene de esa causa creativa. La teología explica la creación desde el Ser Necesario que es Dios que se diferencia del resto de los seres creados según el principio de unicidad divina.

En el pensamiento de al-Andalus, la teología y filosofía se articulan entre sí dando lugar a un pensamiento cuyo fundamento hunde sus raíces en lo divino.

¹⁵² ARISTÓTELES: *Metafísica*, 988 a, 8-10.

¹⁵³ ARISTÓTELES: *Metafísica*, Λ 9, 1074 b 33-5

tener causa: ni eficiente (*bihi* = cuius), ni material o formal (*'anhu* = ex quibus), ni final (*lahu* = razione cuius). (...) Él es la causa primera”¹⁵⁸.

El Ser Necesario comprende su esencia como una Inteligencia Pura y Principio Primero en virtud de su Bondad. En tanto que la Causa Primera es el Creador, es el Verdadero Ser, el Ser Único, la unidad que deviene en el Verdadero Uno, es decir, la donación de la unidad que implica necesariamente la donación de la verdad, por tanto, el orden del Ser y el orden del conocer se coimplican. La donación de unidad es un acto exclusivo del Verdadero Uno; como afirma al-Kindī:

“Por consiguiente, la causa primera (*awal 'illat*) de la unidad en las cosas unificadas es el Uno Verdadero que no adquiere unidad de otro (*min ġayr*)¹⁵⁹, así como es imposible estar en las cosas brindado [unidad], uno a otro, sin un límite inicial (*nuhāyat fi-al-bad*). La causa de la unidad en los seres unificados (*al-mawhidāt*) está acorde al Uno Verdadero, el Primero (*al-lūal*) y todo lo que recibe unidad es causado (*ma 'ulūl*)”¹⁶⁰.

La unicidad y verdad de Dios como fundamento de la fe islámica constituye una relación de semejanza con los aspectos esenciales de la revelación judeo-cristiana: la vía de la trascendencia, como vía de acceso a la divinidad y la misión de los elegidos de transmitir a los hombres la voluntad de Dios, lo que denomina Miguel Cruz Hernández *mundo de la profecía*¹⁶¹ haciendo partícipe al hombre de la verdad única.

El *kalām* الكلام y la *falsafa* فلسفة integran desde el principio elementos teológicos y racionales transformándose mutuamente. Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* la definió como la ciencia que provee los medios necesarios para probar los dogmas de fe a través de argumentos racionales y Al-Fārābī en *Catálogo de las Ciencias* lo definió como el arte que tiene

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 5 y ss.

¹⁵⁹ Así como el Ser Necesario en Avicena no trae su existencia de otro.

¹⁶⁰ <http://www.muslimphilosophy.com/kindi/works/kindi-first-phil.doc>

¹⁶¹ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: “El problema filosófico del Islam en la historia de las religiones”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, p. 385.

como fin: «defender los dogmas exigidos por el fundador de la religión y condenar lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos»¹⁶².

Como afirma H. A. Wolfson¹⁶³ en la teología del *Kalam*, la cuestión de los atributos divinos fue un tema central e influyó en los pensadores hebreos¹⁶⁴, en el mismo sentido Rosenblatt, afirma que para los *mutazilíes*, Dios es Sabio, Vivo y Poderoso por su esencia¹⁶⁵. Esta forma *mutazilí*, también es usada en *al-Muqammis* como en *Sa'adía* y como apunta R. Arnaldez¹⁶⁶: Los atributos primordiales de Dios en la teología islámica son despojados de su connotación hipostática para darse como teofanía pero se asemejarían al aspecto trinitario de Cristo, donde la Sabiduría no se da solo desde el orden noético sino que es Inteligencia de Vida y Poder de acción de Aquel que es habitado por el Espíritu Santo.

La vía de la trascendencia se establece como vía de acceso a la divinidad la divinidad y la misión de los elegidos de transmitir a los hombres la voluntad de Dios, lo que denomina Miguel Cruz Hernández *mundo de la profecía*¹⁶⁷ haciendo partícipe al hombre de la Verdad Única estableciéndose una relación de semejanza con la revelación judeo-cristiana.

“El estudio de los atributos divinos tanto operativos como esenciales se hace necesario para determinar el tipo de relación que fundamenta al hombre y todo lo que se da. Es decir, el grado existencial que se produce entre el hombre y el universo. En relación a ello el ser jurídico adquiere un modo trascendental donde el modo de darse la existencia y la declaración de su *intentio* son determinantes del acto jurídico y fuente última de toda jurisdicción es Dios creador. El estudio del Ser como Causa primera introduce la inteligibilidad en el orden de los seres naturales y consiste en reconocer en la naturaleza la

¹⁶² Al- FÂRÂBÎ: *Catálogo de las ciencias*, trad. de González Palencia, Madrid-Granada, CSIC, 1953, p.3.

¹⁶³ WOLFSON, H.A.: *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976, Cap. II “Attributes”, 112-132.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 112-235.

¹⁶⁵ ROSENBLATT, S.: *The Book of Beliefs and Opinions*, Yale University Press, New Haven, 1948, Treatise II, p. 101-103.

¹⁶⁶ ARNALDEZ, R.: “La doctrine de la création dans la Tahâfut” en *Studia Islamica*, ed. G. P. Maisonnueve et Larose, Paris, 8, p. 101.

¹⁶⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: “El problema filosófico del Islam en la historia de las religiones”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, p. 385.

unidad la fundamenta guiando al creyente hacia las formas espirituales”¹⁶⁸.

Desde la perspectiva de los atributos divinos, se erigen las teorías acerca de la creación del mundo, a partir de la cual se establecen los fundamentos de la relación de Dios con los seres creados.

Las teorías acerca de la eternidad o la creación del mundo por quienes admiten la existencia de Dios dan lugar a tres tendencias en pensamiento: teólogos ortodoxos; Platón y otros filósofos y Aristóteles y los peripatéticos¹⁶⁹:

a) Los teólogos que aceptan la ley de Moisés¹⁷⁰ y afirman la creación *ex nihilo* a partir de la libre voluntad de Dios donde el tiempo dado que pertenece al modo de ser del movimiento, fue también creado, por tanto forma parte de los accidentes creados. Por tanto, la creación del mundo no implica un sustrato temporal puesto que está integrado en las cosas creadas. Si el mundo fue creado después del tiempo hay que admitir la eternidad por ser un accidente que requiere un sustrato y la existencia con anterioridad de este mundo actual.

b) Aquellos que niegan que alguna cosa se produzca de la nada¹⁷¹: «no es factible que sea producido un ser determinado, dotado de materia y forma, sin una materia preexistente, ni desaparezca, pasando la materia a la inexistencia»¹⁷². Éstos postulan la existencia de una materia eterna como dios, pero coimplicativas necesariamente pero de distintos rangos como arcilla, de la misma manera que todos los seres son creados a partir de una materia preexistente. Según Maimónides: “nosotros estimamos que la creación del mundo fue *ex nihilo*, tras la absoluta inexistencia”¹⁷³.

¹⁶⁸ GUERRERO, R.: “De la razón en el Islam clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM), 3, (1982-1983), p. 23 y ss.

¹⁶⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998.

267 y ss.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 267.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 269.

¹⁷² *Ibid.*, p. 269.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 269 y ss.

c) El aristotelismo¹⁷⁴, que afirma que todo lo que existe es a partir de algo, que todo lo materia no puede producirse sin materia, esta materia prima siempre existió y existirá si bien se despoja de una forma se sirve de otra.

El problema que suscitaba la teoría de la creación era el de establecer la condición de los seres creados con respecto a Dios y su estatus dentro del orden del ser.

La naturaleza se entiende al modo de inmanencia cósmica determinada por el movimiento teleológico natural necesario para su perfección y perpetuidad. La reflexión en torno al Ser y los hombres se articula al modo de libertad humana la cual sitúa al hombre en un puesto superior en el cosmos, pues se considera como el único ser natural capaz de liberarse de dicha inmanencia bien sea por completa autosuficiencia bien sea por gracia divina o por ambas inclusive. La tarea específicamente humana va a consistir en el llevar a cabo el acercamiento o identificación con un Dios trascendente cuyo acto puro de existencia es radicalmente distinto a la propia existencia recibida. He aquí el problema de la teología natural el cual se intenta resolver entendiendo al hombre desde un puesto preferente en el Cosmos y desde su capacidad o moldeabilidad de ser *Imago Dei*.

3.1.1. EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

Según Cruz Hernández¹⁷⁵, desde el pensamiento islámico, la creación *ibdā'* 'إل عبادء' es el modo de relación de todas las cosas secundarias a la Primera, fuente constitutiva del orden. La existencia es un atributo que se da tras el no-ser, pero el no -ser no depende del agente intermediario sino del Ser Necesario. Todo lo que comienza a ser antes de existir es posibilidad y en la existencia se da su actualización. Esta posibilidad de ser no tiene poder

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 269 y ss.

¹⁷⁵ AVICENA: *Sobre metafísica: (antología)*, traducción del árabe, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Revista de Occidente, Madrid, 1950.

sobre su comienzo de ser, eso solo lo tiene el ser Necesario, por tanto precisa de un sujeto y esto es lo que expresa el empezar a ser esencial, comenzar a ser desde un sujeto a partir del acto de creación del Ser Necesario. La dependencia esencial de lo creado, respecto al Ser Necesario, asume su más alto grado en el sentido de creación o *ibdā'* que deviene en *producción por generación* o *takwīn* y/o de la *producción temporal* o *ihdāt* de la Primera Inteligencia, en el sentido de transformación de la propia esencia.

Para denotar la esencia divina, se usaron los términos *fayd*, en el sentido de fuente que se desborda y *sudūr* en el sentido de irradiación, rayo de luz que ilumina todas las cosas. Lo que quiere decir, que el Ser Necesario, entendido como Primer Principio del Corán y de la metafísica, al conocerse a sí mismo genera la emanación de los seres, vertiendo la inteligibilidad en cada uno de ellos en virtud de la gradación de los modos de existencia. En ese sentido, dice Al-Fārābī:

“De Él emanan todas las cosas, por cuanto que al conocerse a sí mismo, forma en sí como principio una serie ordenada de bienes que en la existencia se dan como conviene que se den. Y de ese modo su ciencia es causada de la existencia de las cosas que ha conocido”¹⁷⁶.

El origen de la multiplicidad se da por la irradiación de la luz divina, la cual es perfecta en el orden de las inteligencias, sin embargo no acontece lo mismo en el mundo de lo generable y corruptible motivo por el cual los seres tienden a su perfección. Afirma Al-Fārābī:

“Cada una de las inteligencias conoce por necesidad la serie ordenada de bondades que de ella necesariamente van a proceder y, por esta razón, viene a ser la causa de aquel bien que necesariamente procede de ella”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ: *Las principales cuestiones*, trad. de M. Alonso en *Al-Andalus* 24, 1959, p. 263.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 265.

El Ser Necesario es por tanto Creador en tanto que Primer Principio y el orden de gradación de los seres depende de la posibilidad de recibir su iluminación, a lo que los *sufíes* llaman unión. El acontecimiento radical del hombre en la existencia se da desde un puesto preferente en el orden del Cosmos dado en el llevar a cabo la verdadera esencia del ser.

El Ser Primero es considerado desde el pensamiento islámico como entendimiento en acto, ya que no necesita materia para subsistir y es además en sí mismo inteligible en acto ya que no posee materia¹⁷⁸. Es entendimiento e inteligible porque conoce su esencia¹⁷⁹ y en el pensarse a sí mismo tiene origen la multiplicidad, como emanación de la Primera Inteligencia:

“Por consiguiente, de lo que conoce la primera inteligencia respecto del Ser Primero, se sigue necesariamente el ser de la inteligencia que le es inferior; de lo que conoce de su esencia, procede el ser de la forma que es la esfera más alejada, su perfección, que es el alma. Y por la naturaleza de posibilidad que se actualiza en ella, implicada en la inteligencia de su esencia, procede el ser de la corporeidad de la esfera más alejada. De lo que conoce dicha inteligencia del Ser Primero, procede necesariamente una inteligencia; y de lo que es propio a su esencia según sus dos modos, procede la primera multiplicidad con sus dos partes; me refiero a la materia y a la forma. Y así va ocurriendo del mismo modo de inteligencia en inteligencia, de esfera en esfera, hasta que esto desemboca en el Intelecto agente que gobierna nuestras almas”¹⁸⁰.

Para diferenciar a Dios de los seres creados se hace una distinción entre Ser Necesario y ser posible partiendo de la diferenciación de las nociones de existencia y esencia, como elementos diferenciados, siendo la nota característica de la metafísica de al-Fārābī¹⁸¹ y Avicena¹⁸². Esto supuso una

¹⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ: *La ciudad ideal*, presentación Miguel Cruz Hernández, traducción Manuel Alonso, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, pp. 5-7.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁸⁰ AVICENA: *Sobre Metafísica*, trad., y notas de M. Cruz Hernández, *Revista de Occidente*, 1950, pp. 170-172.

¹⁸¹ DRUART, A. TH.; “Al-Farabi, Emanation and Metaphysics” en *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, 1992, p. 127-148.

variación con respecto a la metafísica aristotélica, como apunta Gómez Nogales:

“El binomio fundamental para explicar el cambio sustancial de los seres en la metafísica aristotélica era el de materia y forma: una materia eterna, cuyo origen es menos problemático, que se iba transformando, con la educción de la forma, en las distintas sustancias del mundo físico. Pero al modificarse la concepción del cambio, se hacía necesario un nuevo binomio (...), el nuevo binomio de ser contingente: existencia y esencia”¹⁸³.

El problema que surge acerca de la fundamentación de la creación-eternidad del mundo es abordar el tema de la causalidad y la libertad de Dios y su absoluta omnipotencia lo cual determinará el orden y la naturaleza de los seres generables y corruptibles. Al-Gacel¹⁸⁴ expone la incoherencia del pensamiento filosófico que afirma la eternidad del mundo desde el emanatismo como potencia creadora¹⁸⁵ de Dios, lo que implicaba por un lado la negación de la voluntad divina y por otro, la incoherencia que resulta de afirmar la eternidad del mundo y probar la existencia de una causa eficiente o primer principio. El teólogo persa, admitió que la existencia de El Ser Necesario imposibilitaba la providencia, por lo tanto la fe no se podía conciliar en un Dios Trascendente. Una vez admitida la eternidad del mundo no se puede probar la existencia de un Primer Principio. La teoría del Primer Principio aniquilaba la voluntad divina ya que daba lugar a la teoría emanantista, por la que se afirmaba la necesidad y eternidad del mundo. Para demostrar la existencia de Dios a partir de la creación temporal, escribió tres obras *Ihyâ* (primera parte, libro segundo, sección tercera)¹⁸⁶; *al*

¹⁸² CRUZ HERNANDEZ, M.: *La Metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada, 1949; GUERRERO, R.: *Avicena (ca. 980-1037)*, ed. Orto, Madrid, 1994.

¹⁸³ GÓMEZ NOGALES, S.: *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, prólogo de M. Cruz Hernández, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1980, p. 55.

¹⁸⁴ AL-GACEL: *Tahafot al-Falasifat ou «Incohérence des Philosophes»*, texte arabe établi para Maurice Bouyges, S. J., en *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, serie árabe, tomo II, Beyrouth, Dar el Machreq 1927.

¹⁸⁵ AL-GACEL: *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel*, trad. de Miguel Asín Palacios, Madrid, Ed. Maestre, 1929, pp. 160-161.

¹⁸⁶ AL-GACEL: En *El fundamento de las creencias*, en la traducción española: ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Tomo I, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid Granada, Madrid, 1934, p. 57.

Iqtisâd (primera parte, proposición primera) y *Al-Qistâs al mustaqîm*. Demuestra la existencia de Dios por la idea innata del mismo y el sentimiento religioso innato en el hombre¹⁸⁷ y en el desvelamiento de los vestigios que desvela su existencia por sus criaturas. Dice Al-Gacel:

“En él intenta poner de manifiesto como todas las criaturas, desde la planta más humilde y el microscópico gusanillo, hasta el hombre, rey de la creación y por encima de éste, hasta el mundo sideral, llevan impresos clarísimos vestigios de la sabiduría, hermosura, grandeza y poder de su Dios y Señor”¹⁸⁸

Por tanto, el problema con los filósofos, según Al-Gacel radica en el absurdo de afirmar la eternidad del mundo y del movimiento en el mundo creado¹⁸⁹ porque esto supone el imposible de atribuir a Dios ciencia, poder y voluntad. Según Asín Palacios, para Al-Gacel, el comienzo de la existencia implica una causa, dado que todo lo que es posible tiene una causa que lo lleva a cabo. El mundo necesita de una causa para comenzar a existir¹⁹⁰ dado que todo ser que comienza tiene una causa de su comienzo. El ser que comienza es el que no existía, que era nada y después ha venido a la existencia. Era indiferentemente posibilidad de existir, de ahí, a que para el paso del ser al no ser se requiera un agente que de preferencia de su existencia, es decir, de un principio determinante entre lo posible¹⁹¹, luego el mundo es un efecto que tiene como causa un agente que lo determina¹⁹² prefiriendo su existencia, es decir, por su voluntad elige la existencia del mundo. Por lo tanto, la eternidad del mundo es un absurdo. La prueba de la existencia de un Ser Necesario solo prueba la necesidad de admitir un principio para romper la cadena infinita de causas y efectos.

¹⁸⁷ ASÍN PALACIOS: *Algacel, Dogmática, Moral y Ascética*, Ed. Comas, Zaragoza, 1901, p. 236 y ss.

¹⁸⁸ ASÍN PALACIOS: *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano*, tomo I, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934, p. 57.

¹⁸⁹ ASÍN PALACIOS: *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología Dogmática de Algacel*, trad. Asín Palacios, E. Maestre, Madrid, 1929, p. 15 y ss.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 59 y ss.

¹⁹¹ *Ibid.*, p.61.

¹⁹² ASÍN PALACIOS: *Algacel, Dogmática, Moral y Ascética*, Ed. Comas, Zaragoza, 1901p. 238.

Desde el pensamiento en al-Andalus se intenta dar respuesta a esta problemática; Maimónides intenta conciliar teología judía y *kalam* desde la metafísica, aplicando los conceptos causa y agente por el principio de analogía al de potencia y acto, estableciendo una homonimia entre causa y agente sin que ello implique la exclusión de la creación *exnihilo*:

“(…) si consideras la causa en potencia, también precede a su efecto en el tiempo, pero si se trata de una causa en acto, el efecto coexiste por la ley de necesidad con ella. Análogamente, si contemplas el agente como tal en acto, necesariamente se sigue la existencia del objeto de una acción, puesto que el constructor, antes de edificar la casa, antes de ser ésta edificada, es una casa en potencia; pero cuando aquél la construye, se convierte en constructor en acto, y necesariamente se sigue entonces que hay construido (…) Esta «causa última» de todo lo que existe es Dios (¡exaltado sea!)”¹⁹³.

Dios por tanto, con respecto al universo, es la forma de lo formalizado, lo que constituye la verdadera entidad de todo lo creado. Por ello se le considera viviente del mundo o *Hay ha- 'olam (im)*¹⁹⁴, y en síntesis, toda la serie de finalidades concluirán en su simple Voluntad y Sabiduría como apuntan las expresiones escriturarias: “Así lo quiso Dios” o “por disposición de la sabiduría divina” y ese sentido se ha dicho de Él que es «el fin de los fines»¹⁹⁵. Maimónides afirma la existencia de un Ser Necesario del cual proceden los demás seres:

“(…) Queda pues demostrada la obligatoriedad perentoria de que exista un ser cuya existencia sea necesaria con respecto a sí mismo y, sin él, nada absolutamente existiría, ni lo sujeto a generación y corrupción, ni lo exento, si realmente hay algo tal, como Aristóteles sostiene, quiero decir, no regulado por la generación y la corrupción, siendo efecto de una causa cuya existencia sea necesaria. Es una

¹⁹³ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 184 y ss.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 185.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 185.

demostración que no admite duda, ni refutación, ni contradicción, salvo para quien desconozca el método demostrativo”¹⁹⁶.

Y en líneas más adelante señala:

“(…) se afirma que el mundo proviene de una emanación del Creador, que él ha irradiado sobre el mismo todo cuanto en él adviene. De igual modo se dice que derrama su ciencia sobre los profetas. El sentido de todo esto es que la totalidad de estos actos es obra de un ser incorpóreo, y a tal operación se da el nombre de emanación”¹⁹⁷.

Desde el pensamiento árabe de al-Andalus, Averroes, afirma la eternidad del mundo y de la materia, sin oponerse a la revelación, ya que es erróneo entender lo eterno como aquello que no tiene causa. Dios produce al mundo desde la eternidad, pero éste al ser creado necesita un agente para ser notificado en la existencia, es decir, para que se produzca el movimiento de la potencia al acto. Dios es el dador de la existencia, el que lleva a cabo la conjunción de materia o forma o los elementos del mundo, de lo que se sigue que las entes compuestos son causados mientras que Dios es simple, incausado. Por tanto, del modo de darse esta unión, la de materia y forma, prueba la voluntad divina y que el mundo procede de Dios pero no de una forma necesaria, sino que al modo de agente libre y voluntario:

“La providencia primera que existe en nosotros es la de Dios (sea bendito y ensalzado), quien es causa de todo lo que habita en la tierra. Todo bien puro que aquí exista procede de él y es querido por su voluntad”¹⁹⁸

El estudio de los atributos divinos tanto operativos como esenciales se hace necesario para determinar el tipo de relación que fundamenta al hombre y todo lo que se da. Es decir, el grado existencial que determina la relación entre el hombre y el universo. En virtud de ello, el ser jurídico

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 243.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 266.

¹⁹⁸ IBN RŪSH: *Compendio de Metafísica*, trad. Carlos Quirós Rodríguez, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919, p. 269.

adquiere un modo trascendental donde el modo de darse la existencia y la declaración de su *intentio* son determinantes del acto jurídico, siendo la fuente última de toda jurisdicción Dios creador. El estudio del Ser como Causa primera introduce la inteligibilidad en el orden de los seres naturales y consiste en reconocer en la naturaleza la unidad, la cual guía al creyente hacia las formas espirituales¹⁹⁹. Sahrastaní afirma acerca de los atributos:

“que abarca el problema de los atributos eternos, afirmados por unos y negados por otros, y la exposición de las cualidades esenciales y las cualidades activas, lo que es necesario en Dios Altísimo y lo posible e imposible para Él”²⁰⁰.

La existencia forma parte de la esencia divina y es la forma de relación entre el hombre y Dios introduciendo a los seres creados en el orden de la inteligibilidad, siendo el hombre encumbrado por su facultad de intelección, la cual, da lugar a la relación íntima con Dios y en algunos casos, según los diferentes autores, con su identificación plena, como veremos más adelante.

El principio fundamental del *kalam* por el que se afirma que: «en Dios coinciden exactamente los objetos a que alcanza su conocimiento, los objetos que quiere su voluntad y los objetos a que se extiende su poder de ejecución temporal»²⁰¹, fue aplicado tanto a la cosmología como a la dimensión antropológica, añadiendo los conceptos de vida, poder e intelección²⁰², de manera que el modo de ser del hombre es el modo de ser de Dios, siendo el poder de creación de Dios poder de adquisición en el hombre: «El sentido de la adquisición es que la cosa ocurre mediante una potencia producida por Dios. Por tanto, lo obrado será adquisición de aquel a partir del cual lo obrado ocurra mediante su potencia»²⁰³.

¹⁹⁹ GUERRERO, R.: “De la razón en el Islam clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM), 3, (1982-1983), p. 23 y ss.

²⁰⁰ MACDONALD, B.D.: *Development of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1930, en apéndice y p. 339.

²⁰¹ RUBIO, L.: *El ocasionalismo de los teólogos especulativos del Islam*, Ed. escurialenses, Salamanca, 1987, p. 80.

²⁰² *Ibíd.*, p. 50.

²⁰³ ASÍN PALACIOS M.: *Algacel, Moral, Dogmática y Ascética*, ed. Comas, Zaragoza, 1901, p. 263.

El puesto privilegiado en el Cosmos deviene de la potencia operativa racional dada al hombre desde la creación y en acto mismo de llevarla a cabo se da la adquisición de dicho poder. La dignidad del hombre ha de entenderse desde la esencia del hombre como contenedor de formas espirituales universales y en su capacidad de dar notificación de ello en la existencia.

“El poder es una propiedad del hombre y una creación de Dios, mas no una adquisición del hombre; en cambio, el efecto de ese poder, es decir, el movimiento actual, es una creación de Dios, una propiedad del hombre y una adquisición de éste”²⁰⁴.

Lo importante es delimitar el campo de acción del hombre para saber en qué medida es libre y responsable de sí mismo y por tanto cual es el fundamento ontológico de la dignidad humana y la tolerancia.

En el pensamiento en al-Andalus, Maimónides entiende al hombre como un *microcosmos*²⁰⁵, en tanto que los atributos de su acción se asemejan a los modos de darse la esencia de Dios en tanto que Dios Viviente: «poder, sabiduría y voluntad»²⁰⁶. Es en la actualización del llevar a cabo la facultad racional, es decir, el «intelecto hílico»²⁰⁷, como la forma de individuación específicamente humana es donde se da la notificación de acción divina en la existencia y esto, no se encuentra en otra especie de los seres generables y corruptibles.

“(…) el hombre, es «inteligente en potencia», y cuando ya ha pensado algo, como si dijeras que al recapacitar sobre la forma de tal madera ha abstraído su forma de su materia y se ha representado la forma pura -tal es, en efecto, la función del intelecto-, entonces ha devenido «inteligente en acto» (...) o sea que el sujeto cognoscente es, sin duda alguna, el intelecto realizado en acto.(…) la función del intelecto, es decir, su percepción, es su verdadera esencia (...) síguese

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 262-263.

²⁰⁵ El espaciado es mio.

²⁰⁶ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 158.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 202.

que aquello por lo cual ha sido abstraído y percibida la forma de la madera, o sea el intelecto, es así mismo sujeto cognoscente, dado que es el intelecto mismo quien ha abstraído y percibido la forma, y esa es precisamente su acción en virtud de la cual se llama «inteligente»²⁰⁸.

El intelecto en el hombre se da como potencia operativa, como ser capaz de y en el modo de llevar a cabo se da la notificación de la relación del hombre con Dios. Dios que es Intelecto en Acto es “Intelecto, Inteligido e Inteligible”, el acontecimiento de lo absoluto se produce mediante el llevar a cabo la potencia operativa intelectual por la cual el hombre se asemeja a Dios, pero siendo Dios el fundamento de la potencia del intelecto y del inteligible, a diferencia del modo de darse en Dios cuyo fundamento es él mismo. Es decir, mediante la actualización de la potencia intelectual el hombre se asemeja a Dios, porque al actualizarse el intelecto, intelecto, inteligido e inteligible se identifican pero siendo su fundamento último Dios, a diferencia del modo de darse en Dios que se da por sí mismo, en ese sentido afirma Maimónides: “En nosotros también dichas tres nociones son una misma cosa, siempre que se da el intelecto «en acto», pero sólo por intervalos pasamos de la potencia al acto”²⁰⁹.

Desde el pensamiento árabe en al-Andalus, Avempace en el mismo sentido afirma que:

“En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación de algo y la cosa contemplada sólo se consiguen por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de idea, resulta que el acto de ese Intelecto es su propia

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 181.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 182.

substancia, que no puede desaparecer ni perecer, y que [en este Intelecto] el motor es el mismo móvil”²¹⁰.

Y desde la misma perspectiva afirma Ibn Tufayl:

“ y, en cuanto a la parte más noble, que era aquella cosa por la cual conocía al Ser necesariamente existente, que esta cosas inteligente era algo heroico y divino, no mudable, no corruptible, no susceptible de ser descrita por ninguno de aquellos atributos por los cuales son descritos los cuerpos; no perceptible por ningún sentido ni por la imaginación sin que ella pueda llegarse a su conocimiento por auxilio de otro instrumento que de sí misma, pues se llega a su conocimiento por sí misma, siendo ella misma el cognoscente, lo conocido y el conocimiento, el sujeto del conocimiento, el objeto conocido y el acto mismo del conocer. No hay distinción en ninguna de estas cosas, propiedades de los cuerpos, y aquí no hay cuerpos ni propiedades ni atributos corpóreos”²¹¹.

La facultad intelectual por tanto, es la potencialidad que tiene el hombre para asemejarse a lo divino. El acontecimiento de lo absoluto se da mediante la identificación de Intelecto, Inteligido e Inteligible y en la notificación del mismo en la existencia se da el vínculo de lo divino con el hombre.

La aporía que se desprende acerca del modo de darse la intelección en el hombre, es definir si se da por accidente o por esencia en virtud del ser específico que lo sustenta, es decir, si el acto mismo de la intelección produce un cambio accidental o sustancial en el hombre.

La tradición griega afirmaba que el intelecto en el hombre “debe consistir en cierta pasión producida por el influjo de lo inteligible”²¹², de lo que se sigue que el intelecto humano es una indeterminación formal principada por el inteligible que difiere del ser del intelecto dado que el objeto inteligido es poseído intencionalmente, por tanto, el intelecto se

²¹⁰ AVEMPACE: *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 93.

²¹¹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 76.

²¹² ARISTÓTELES: *De anima III*, 4, 429

determina en la aprehensión de lo inteligido, constituyendo éste último su forma. El modo de llevar a cabo la facultad intelectual deviene en acto a través del hábito adquirido del juicio recto, mediante el cual se desvincula de la inmanencia cósmica y el hombre se hace libre. Por ende, la guía de la rectitud de la razón será el punto de partida para la intelección. De ahí que afirme Ibn Paqūda: “Y llegué al convencimiento de que la base fundamental por la que los actos son aceptos a Dios, honrado y ensalzado sea, estriba en que éstos se realicen con intención recta y con pureza de conciencia”²¹³. Es decir, el pensador hebreo establece el sentido de la rectitud del juicio en la finalidad suprema del hombre que es Dios, el cual penetra en el corazón de todos los hombres.

“Por tal motivo está dotado de esa facultad racional, mediante la cual piensa, reflexiona y obra, y prepara con ayuda de diversas artes sus alimentos, albergue y vestido. Con ella gobierna todos los miembros de su cuerpo, a fin de que el dominante haga lo que deba hacer, y los dominados lo sean según proceda. Por esta razón, si tú imaginaras allá en tu interior un individuo humano privado de esa facultad y abandonado a la sola naturaleza animal, no tardaría en perecer y quedar aniquilado. Es ésta una facultad noble en extremo, más que todas las de los animales al par que recóndita; sin ella no podría comprenderse, a primera vista, por el simple sentido común, su verdadera naturaleza, como es el caso de las restantes facultades naturales”²¹⁴.

El acontecimiento antropológico del hombre como absoluto se da a la luz de la facultad racional, faro o guía que une el corazón del creyente y la inteligencia. De ahí que Ibn Paqūda afirme:

“La nobleza [que tiene] la inteligencia es evidente para todo el que tenga juicio, porque es ella la línea que separa el hombre de los animales, ya que con ella somete [el hombre] su naturaleza y reprime

²¹³ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 15.

²¹⁴ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 203.

sus pasiones. Con la razón consigue el hombre los beneficios de las ciencias, llega al conocimiento de las verdades de las cosas, logra reconocer la unidad de su Señor y alcanza un gran parecido con la manera de ser de los ángeles [...]. Por consiguiente, estando así las cosas, conviene que el hombre se entregue con todo interés en grabar en sí mismo este carácter [que posee esta] tan admirable y grandiosa manera de ser. Debe preferirlo a todas sus otras cualidades naturales y darle mayor valor que a todos los demás caracteres, puesto que con él llegará a muchas virtudes, quedando escondidos todos los vicios”²¹⁵.

Es en este llevar a cabo cuando el hombre es donde adquiere un puesto privilegiado en el Cosmos. Se diferencia de las demás criaturas, en la puesta en práctica de la inteligencia adquirida y la aprehensión de las formas universales en la dimensión moral. El hombre se diferencia de los demás seres naturales por ser sujeto, es decir, sustrato material capaz de recibir la forma inteligible y actualizarla en el orden de lo real y determinarse en virtud de lo aprehendido; es en esto, en lo que consiste el método de la ascesis para la intelección y la unión con lo divino. El llevar a cabo la facultad racional como régimen perfectivo del hombre, introduce a este en el orden de la libertad ontológica y en el ejercicio de la misma al orden de la libertad trascendental. En este sentido dice Avempace: “El hombre debe elegir libremente para sí mismo los grados que quiera, según los vea él, valorando y sabiendo cual es el [más] posible”²¹⁶. El camino hacia el fundamento último o fin supremo del hombre debe constituir la elección radical del hombre como absoluto, ya que entre todas las formas posibles de existir escoge la mejor forma posible de darse en la existencia. Es este acontecimiento antropológico donde el mundo se abre como responsabilidad cuya vocación fundamental hacia la alteridad tiene su fundamento en el fin supremo, es donde el hombre lleva a cabo su verdadera esencia, en la autoposición de sí y por ende, en la independencia de la inmanencia cósmica. Al respecto, dice Maimónides:

²¹⁵ SALOMON BEN JUDAH IBN GABIROL: *La corrección de los caracteres*, trad., Joaquín Lomba Fuentes, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1990, p. 87.

²¹⁶ AVEMPACE: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 48.

“(…) ese intelecto que se derrama sobre nosotros de parte de Dios es el vínculo existente entre nosotros y él. De ti depende tanto el fortalecer y consolidar ese vínculo como debilitarlo y aflojarlo poco a poco hasta deshacerlo”²¹⁷

La dignidad humana es una conquista del hombre por el hombre para la humanidad, que deviene en la voluntad social como tolerancia desde la libertad ontológica como punto de partida y como fin supremo Dios. El hombre tiene la posibilidad de trascenderse mediante la actualización de su potencia operativa o *poiesis* y esta tiene dos dimensiones una espiritual y otra corporal, en el mismo sentido dice Avempace:

“Porque el primer motor específicamente en el hombre mueve con dos tipos de órganos: unos corporales y otros espirituales. De los corporales unos son artificiales y otros naturales, como son la mano, el pie, el pulmón, los cuales mueven la flauta. Los instrumentos naturales que tienen límite se llaman miembros, como son los nervios, mientras que los humores, como es la bilis, *no tienen nombre en la medida que son instrumentos*, sino que al conjunto de todos ellos se le llama cuerpo”²¹⁸.

Del mismo modo, afirma Ibn Jaldún:

“por su parte el hombre ha sido dotado como compensación de tales elementos, con la inteligencia y la mano. La mano, con ayuda de la inteligencia, esta preparada para la fabricación de objetos, y esa habilidad le proporciona utensilios que cumplen las funciones de defensa de los miembros especializados de los demás animales”²¹⁹.

Dice Avempace acerca del valor de la mano:

²¹⁷ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 536.

²¹⁸ AVEMPACE: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 86

²¹⁹ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2008, p. 70.

“Los [instrumentos] naturales preceden a los artificiales, razón por la cual a la mano se le llama el instrumento de los instrumentos”²²⁰

Ibn Tufayl, afirma en el mismo sentido:

“Cuando advirtió que su mano suplía al defecto de todas estas cosas, ya que no se le oponía ninguna de las distintas especies de animales, sino que, por el contrario, huían de él y le aventajaban en la carrera, pensó valerse de la astucia”²²¹

La relación de inteligencia y manos tiene una significación atribuida a hombres libres que implica esfuerzo y habilidad y se asocia al término aristotélico de *techné* el cual nombra el modo de ser productivo correlato del conocimiento previo de aquello que produce²²². El proceso de producción aristotélico introduce a la idea en el tiempo como actualización de lo producido a través de las manos. La obra producida como resultado de la forma ideada y este proceso se cierra sobre el *telos* de las propias acciones. La determinación de las mismas dependerá de la idea o convicción y la habilidad o hábitos del sujeto individual guiado por la práctica moral. Mediante las manos se realiza un proceso en relación con lo universal que se concreta en lo particular²²³. El modo de darse el sujeto individual en virtud de la *poiesis* constituye un proceso de elevación por encima de la particularidad a través del cual se realiza el individuo en la concreción poética o *techné*.

Ibn Paqūda incluye el valor de la palabra dentro del conjunto de los dones admirables en el hombre:

“Luego, reflexiona sobre el don que Dios nos concedió con el habla y articulación de las palabras, mediante las cuales el hombre puede expresar lo que tiene dentro del alma y en su interior, entendiendo a la vez lo que dicen y tiene dentro los demás. Pues la

²²⁰ AVEMPACE: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 86.

²²¹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 42.

²²² ARISTÓTELES: *Ética a Nicomaco*, Ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 273.

²²³ HELLER, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ed. Península, Barcelona, 1983, p. 235.

lengua es como la pluma del corazón, el intérprete del alma del alma y embajador de la conciencia. Sin el habla, caería por tierra la sociabilidad del hombre (...) si los hombres no pudieran hablar serían como bestias”²²⁴

El grado ontológico del objeto del conocimiento es constitutivo de la misma naturaleza humana en la medida en que el mismo conocer es intencional, tendente hacia un fin, por lo que en el modo de darse las potencialidades del alma, inteligencia, la voluntad y la libertad se presentan como necesarias para alcanzar la dignidad humana en virtud del orden práctico dirigido hacia el Bien Universal. Con ello se abren las puertas a una nueva sistematización de la moral desde el método racional.

El hombre, por tanto, ocupa un lugar preferente en el cosmos dada su capacidad operativa adquirida, que deviene en dignidad humana y tolerancia. Dice Avempace: “(...) el hombre sobresale por encima de todas estas clases [de seres] por su capacidad de pensar y por [todo aquello] que no se daría sino fuera por ella”²²⁵.

Es decir, la apertura al mundo da lugar a la *poiesis ποιησις* en el hombre y por tanto a la responsabilidad de ser sí mismo. La *poiesis*, a modo de voluntad deliberada, crea horizonte de sentido en lo real a partir de la cual el hombre es capaz de emanciparse de los vínculos de la estructura óptica para abrirse a una nueva dimensión trascendente. Al respecto, dice Ibn Gabirol en su obra *La corrección de los caracteres*:

“cuando nos dimos cuenta de que el hombre es la más excelsa de las criaturas del Hacedor, ensalzada en su gloria, supimos que él [el hombre] era el objetivo perseguido en la creación de todas las substancias y seres. También [supimos] que era el más proporcionado de todos los animales, en cuanto a temperamento. Además de esto, [nos dimos cuenta de que] su forma es la más precisa y bella y de que [el hombre] está perfectamente hecho, [al estar] dotado de un alma racional, substancial, sabia, inmortal, que no se corrompe. Para

²²⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 77.

²²⁵ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 105.

[demostrar] todo esto hay argumentos, tanto racionales como escriturarios, todos ellos evidentes, que no se ocultan al que tiene inteligencia”²²⁶.

El hombre es capaz de volver la mirada sobre sí mismo, de objetivar su propia interioridad y crear sus propios hábitos de conducta los cuales le conducen a su propia perfección elevándose por encima de los demás seres generables y corruptibles en virtud de la actualización de su inteligencia, por eso es la criatura más noble, como afirma Maimónides: “(...) el hombre es simplemente la más noble criatura de las sometidas a contingencia, es decir, entre las de este bajo mundo, o sea de todo lo compuesto de elementos”²²⁷. Lo cual matiza en otro párrafo:

“(...) el hombre es lo más perfecto y noble, y nada más fuera de él, entre todo lo creado de esta materia; pero, comparada su condición con la de las esferas, y *a fortiori* con la de las *Inteligencias separadas* es muy poca cosa (...)”²²⁸.

En el mismo sentido, afirma Ibn Gabirol cuando dice:

“La nobleza [que tiene] la inteligencia es evidente para todo el que tenga juicio, porque es ella la línea que separa el hombre de los animales, ya que con ella somete [el hombre] su naturaleza y reprime sus pasiones. Con la razón consigue el hombre los beneficios de las ciencias, llega al conocimiento de las verdades de las cosas, logra reconocer la unidad de su Señor y alcanza un gran parecido con la manera de ser de los ángeles [...]. Por consiguiente, estando así las cosas, conviene que el hombre se entregue con todo interés en grabar en sí mismo este carácter [que posee esta] tan admirable y grandiosa manera de ser. Debe preferirlo a todas sus otras cualidades naturales y

²²⁶ SALOMON BEN JUDAH IBN GABIROL: *La corrección de los caracteres*, trad. Joaquín Lomba Fuentes, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1990, 2.

²²⁷ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 391.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 401.

darle mayor valor que a todos los demás caracteres, puesto que con él llegará a muchas virtudes, quedando escondidos todos los vicios”²²⁹.

De la misma manera se refiere Ibn Paqūda:

“Por lo que a la razón respecta, ésta nos testimonia que la superioridad de los seres racionales sobre los irracionales únicamente se debe a su capacidad de discernimiento y de comprensión y por poseer la ciencia de los secretos que la sabiduría de Dios ha dejado impresos en todo el mundo (...)Y puesto que el hombre emplea su pensamiento y comprensión en estudiar los secretos de la sabiduría de Dios y en reflexionar sobre sus vestigios, la superioridad humana sobre las bestias será según ejerza esta reflexión y estudio. De tal modo que si el hombre fuera negligente en esta tarea, sería como los animales e incluso más defectuoso aún que ellos, como dice el Libro (...)”²³⁰.

Y en líneas más abajo explica: “Con la razón distingue el hombre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible”²³¹. En el mismo sentido Ibn Tufayl:

“(...) persuadióse por esto que él era un animal informado por un espíritu de igual temperatura, semejante a todos los cuerpos celestes, teniendo por evidentes que él constituía una especie distinta de las demás especies de animales, que había sido creado para otro fin, y que era llamado a grandes destinos a que no era llamada ninguna de las otras especies animales”²³².

Al respecto dice Averroes:

²²⁹ SALOMON BEN JUDAH IBN GABIROL: *La corrección de los caracteres*, trad. Joaquín Lomba Fuentes, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1990, p. 87.

²³⁰ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 65.

²³¹ *Ibid.*, p. 76.

²³² IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 76.

“Vemos que lo que en la tierra está en lugar más cercano a los cuerpos celestes es el hombre, que es algo intermedio entre el ser eterno y el ser generable y corruptible (...) El hombre es el lazo de unión entre el ser sensible y el ser inteligible. Por eso Dios dio un complemento a ese ser, que por su distancia de la divinidad, lleva inherente la imperfección”²³³.

Juan Escoto Erígena en *De divisione naturae* expone *mediatas* y el *adunatio* constitutivo del hombre de modo que podía comprender como ángel, sentir como los animales y vivir como una planta siendo de esta manera un microcosmos donde la unidad con Dios se daba a través del amor como “continuativa potencia”²³⁴. La “comunicativa potencia” para los pensadores de al-Andalus se da a través del intelecto Agente entendido como sustancia separada. Dice Avempace:

“[...]. La substancia, cuanto más lejos está de la corporeidad, más digna es de este nombre [espiritual]. Por eso opinan [los filósofos] que las substancias más dignas de ser llamadas así son el *Intelecto Agente* y las substancias que mueven a los cuerpos celestes”²³⁵.

A lo que se denomina espiritual es al acto puramente intelectual que se diferencia del pensamiento racional en tanto que prescinde absolutamente de formas materiales y por tanto de los órganos exteriores y del deseo. Este tipo de conocimiento es radicalmente distinto al acto puro de razonar pues es una certeza clara y evidente que rebasa los límites de nuestra experiencia sensible. La racionalidad, para la ciencia fundamenta los axiomas dignos de seguir en la investigación y para la metafísica es la llave que abre las puertas al Ser. Por este motivo, afirma Ibn Paqūda:

“En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón (...) con ella podemos demostrar que tenemos un

²³³ IBN RŪSH: *Compendio de Metafísica*, trad. Quirós, p. 182.

²³⁴ ESCOTO ERIÚGENA, J.: *División de la Naturaleza. Periphyseon* (I, 519 C), Ed. Orbis, Barcelona, 1984, p.151 y ss.

²³⁵ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. y notas de J. Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 49 y ss.

Creador, Sabio, Único, Señor, Inmutable, Eterno, Poderoso (...) también se nos aclara el Libro verdadero de Dios por el que se reveló a su Enviado, la paz sea con él, el cual nos explicó a Dios mediante la escritura. Según sea la mente y el discernimiento del hombre, así sobrevendrá el juicio y estimación de Dios, ensalzado sea y quien pierde su razón pierde todas las excelencias propias del hombre, así como todos sus deberes, premios y castigos. De entre las virtualidades de la razón se encuentra el que con ella capta el hombre todos los perceptibles tanto sensibles como inteligibles, pudiendo ver con ella lo que está lejos de los sentidos corporales (...). Con la razón distingue al hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible”²³⁶

Es decir a través de la facultad de razonar el hombre distingue entre esencia y existencia de los entes y a través de la intelección se relaciona íntimamente con la esencia del ser. La espiritualidad en el hombre no se da porque posea la capacidad racional sino porque se da en acto la capacidad de adquirir la esencia del ser.

Gregorio Magno entendió en su *Moralia* al hombre como microcosmos en la medida en que comprendía en sí mismo todos los caracteres de los demás seres: “con las piedras la existencia, con los árboles la vida y con los ángeles el entendimiento y recibe correctamente el nombre del mundo”²³⁷.

En los libros sapienciales se puede leer:

“es un hálito del poder divino, y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente, por lo cual nada manchado hay en ella. Es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad”²³⁸.

²³⁶ BAHYA BEN YOSEF IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. J. Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p.76.

²³⁷ MAGNO, G.: *Moralia*, (VI, 116), citado en LEWIS, C.S.: *La imagen del mundo*, Ed. Península, Barcelona, 1997.

²³⁸ Sb: 7, 25-26

3.1.2. EL HOMBRE COMO IMAGO DEI: LA RESPONSABILIDAD DE SER SÍ MISMO

El ser imagen de Dios es la expresión de una realidad común que muestra una tendencia ontológica a modo de aspiración trascendental, por la que el hombre tiende esencialmente hacia su creador. Esta tendencia supone el sustrato teleológico para igualar a los hombres de las distintas religiones y credos. El hombre manifiesta su modo de ser único en la creación siendo imagen y semejanza de Dios. La imagen es el principio de manifestación del arquetipo divino y es la expresión de la realidad posible a todos los hombres. Es decir, la forma específica del ser del hombre no es la figura o el aspecto dado de su corporalidad sino en ser reflejo de Dios por su espíritu. La realidad común entre imagen y arquetipo se hace fundamento de una relación particular, de una tendencia ontológica que se manifiesta a modo de aspiración trascendental. Desde la teología, dicha acción es responsabilidad de cada individuo, es decir, se reconoce la libre elección o *ikhtiyar* الاخيار pero a la luz de una acción divina que obra directamente. El acto humano es libre, en el sentido de que el hombre lo quiere y lo cumple pero tiene su causa eficiente en Dios. El hombre tiene por tanto la responsabilidad de sí mismo cuyo punto de partida es el conocimiento de la acción creadora y cuya finalidad es la sumisión a Dios mediante la libre elección. Ha de convertirse en un fiel testigo de la creación, a eso debe inclinarse su voluntad. A pesar de esto, puede ser infiel e ignorante a cada ley en cuyo caso se apartará de su dignidad. En este contexto es donde adquiere gran valor el ser responsable de las propias acciones en conjunción entre la voluntad y la retribución divina.

Maimónides afirma al respecto: “Al decir «Hagamos al hombre a nuestra imagen» se habría querido significar la forma específica, es decir la capacidad intelectual, no la figura y el aspecto”²³⁹. La idea de imagen y semejanza divina por tanto, es una capacidad específicamente humana de

²³⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 67.

ser capaz de que necesita llevarse a cabo para que determine al sujeto individual como sujeto universal espiritual, como dice Maimónides:

“En cuanto a *sèlem*, se aplica a la forma natural, es decir a la esencia constitutiva de una cosa, lo que ella es en sí y compone su realidad, en cuanto tal ente determinado. El hombre es la razón de donde procede su capacidad intelectual, y a causa de la misma se dijo de él: *y creó Dios al hombre a imagen suya* (Gn 1,26)”²⁴⁰.

El modo de ser fundamental del hombre en el mundo es ser creado, esto es, el hombre tiene un comienzo de ser en la existencia y por tanto, la temporalidad viene de suyo, es decir hay un movimiento inmanente que lo constituye en la notificación de su esencia. Es en ese movimiento donde está *llamado a ser*. El ser hombre significa un poder-ser que se trasciende a sí mismo en virtud de la actualización de su potencia operativa. Mediante el “ser capaz de” el hombre se autoposee y se autoconoce y se hace responsable de sí mismo y del mundo, como dice Ibn Paqūda: “(...) la esencia de la reflexión es: comprender las huellas de la sabiduría de Dios, ensalzando y honrando sea, a través de las creaturas y el valorarlas, según la capacidad de discernimiento del que reflexiona”²⁴¹.

En tanto que lo que se puede predicar del Ser es su inteligibilidad en los seres, el hombre al autoconocerse comprende la inteligibilidad del Ser, dado que es el único ser natural en el orden de la creación que participa del Intelecto Agente y, por lo tanto, en el acto de la intelección, se descubre la verdadera esencia del hombre la cual se manifiesta como *ousia*, en sentido aristotélico. Por la facultad intelectual se da la capacidad de comprender el ser y por tanto se instauro dentro del orden del ser en tanto que posee inteligibilidad. La esencia del hombre es *lumen intellectus agentis*, a través de la luz del intelecto agente el hombre llega a ser lo que propiamente está llamado a ser. Por tanto, cuando el hombre lleva a cabo su verdadera esencia se abre al ámbito del Ser y se produce el encuentro primerísimo con el Fundamento Último.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁴¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 64.

Por tanto el ser capaz de *Imago Dei* sitúa al hombre en una situación privilegiada en el cosmos explicada por su semejanza y unión a Dios²⁴². Como afirma Maimónides:

“(…) dado que el hombre se distingue por algo muy singular que hay en él, inexistente en ninguno de los seres que pueblan la esfera lunar, a saber, su capacidad intelectual, para la que no se emplea el sentido ni alguna parte corporal, ni extremidades, se la ha comparado con la comprensión divina, independientemente de medio alguno, aunque no de semejanza propiamente dicha, sino solo a primera vista. Por tal motivo, quiero decir, a causa del intelecto «que se une al hombre», se ha dicho a imagen de Dios y su semejanza, no que Dios (¡bendito sea!) sea un cuerpo dotado de figura.”²⁴³.

La naturaleza humana encuentra su ser específico dentro del orden noético el cual constituye el orden afectivo y operativo de la estructura ontológica del hombre. Esta experiencia es para ser sí mismo, una llamada hacia el absoluto y es el acontecimiento antropológico la forma suprema de dignidad humana, lo que sitúa al hombre en un lugar privilegiado en el Cosmos.

El hombre se caracteriza por ser sujeto, es decir, sustrato material capaz de recibir la forma inteligible y actualizarla en el orden de lo real “Porque al sujeto únicamente se le puede llamar sujeto bajo dos puntos de vista: o bien porque es receptor de la huella relativamente [a otra cosa] o bien porque [se trata de un sustrato] material en relación a su inteligible”²⁴⁴. La noción de dignidad humana debe ser aprehendida entendiendo al hombre como contenedor de las formas espirituales universales y su poder ser en la existencia. El hombre en tanto que ser creado es unidad sustancial compuesto de materia y forma cuya causa es Dios, siendo el mismo causa segunda y material del cambio desde lo cual y en lo cual se produce algo. En

²⁴² OLAVARRI, E.: *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, Barcelona, 1964, vol. IV, p.107.

²⁴³ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 68.

²⁴⁴ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p.174.

el proceso del llevar a cabo la verdadera esencia del ser se germina una transformación en la recepción de una nueva forma espiritual. La dignidad humana es un cambio transformativo que se da en el sujeto individual en un sentido dinámico en tanto que es causada mediante el ejercicio de la libertad humana y es estático en tanto que se determina en la esencia del ser. La sustancialidad de la dignidad humana se descubre cuando aparece el ser en sí en virtud de la potencia separativa del alma humana de los accidentes. La dignidad humana por tanto se puede dar de forma sustancial como en las sustancias separadas o de forma accidental según la cual no afectan los accidentes como ocurre en la libertad humana. El ser jurídico está vinculado con el acontecer de la dignidad humana y de las facultades del alma como fundamento del derecho.

El principio metafísico que diferencia existencia y esencia se aplica al alma humana para poder discernir en ella lo que se comporta como acto de lo que se comporta como potencia. A lo que se comporta como acto, que es el acto de ser, se considera lo específicamente humano en el hombre (se le puede llamar persona, y por ello distingue netamente entre la persona y su naturaleza). Afirma Ibn Paqūda:

“Persona racional es, por tanto, la que sopesa el valor de sus acciones antes de ejecutarlas, de la manera que hemos dicho; la que las medita con su pensamiento y con su facultad de discernir; la que elige la acción buena y rechaza la que no lo es”²⁴⁵.

3.1.3. COROLARIO:

La dignidad humana, desde el orden de la creación implica dar testimonio concreto de Dios, por tanto es apertura hacia lo divino. El hecho consustancial del hombre de “ser moldeable” o “ser capaz de imagen y

²⁴⁵ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 103.

semejanza” implica una privación, indica un ser que necesita ser actualizado por lo tanto, que tiene la tarea de llevar a cabo esa realización en apertura hacia el mundo y los demás seres en clave de responsabilidad, siendo dignidad y tolerancia categorías coimplicativas de la realidad humana. La conciencia de sí mismo actúa como motor de la autorrealización de la propia existencia como imagen rectora la cual le ayuda a construirse y constituirse a sí mismo, a los demás y al mundo circundante. El mundo se aprehende y se transforma a favor de la tendencia intencional del hombre que en tanto que ser creado tiene un fin supremo. El hombre en su llevar a cabo transforma la naturaleza en mundo humanizado, establece para sí un orden estructural de poder-hacer donde el mismo se presenta como posibilidad. El modo de darse lo real en el hombre es asumiéndose como un existente creado cuya grandeza y excelencia lo sitúa en un puesto preferente en el Cosmos, superior a todas las formas propias de dación. La vinculación de sí mismo, del mundo y de Dios se hace inherentemente constitutiva desde lo originariamente óptico infinito²⁴⁶. El modo de ser espiritual indica una potencialidad de ser capaz de una conducta cuyo curso es opuesto a la naturaleza animal del hombre. Para alcanzar la espiritualidad, el hombre tiene que independizarse de los estados producidos por el organismo humano prescindiendo de sus impulsos y la actividad repetitiva movida por el deseo. Esto permite abrirse al mundo y aprehender el ser. La facultad racional es el *methodo* por el cual el hombre se hace responsable de sí mismo en virtud de su libertad de elección, moldeándose conforme la idea o convicción del Bien y en eso consiste su dignidad. Mediante la facultad racional se da la apertura intencional al mundo donde se da el encuentro con la alteridad entendida como semejanza, y en virtud de la dignidad de cada sujeto se da el respeto hacia sí mismo y los demás, en orden de lo social, fundamento de la tolerancia.

El modo de apertura recupera la interdependencia respecto al conjunto de lo real y a los-otros, a la naturaleza y a Dios. La realidad esencial del

²⁴⁶ “Pero esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo, prescindiendo de que la esfera sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento”. SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el Cosmos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1974, p. 46.

hombre se basa en su relación con el fundamento último, en ser espiritual *Imago Dei* y en tanto que espíritu encarnado, su existencia dependerá de dicha relación, se abre de este modo una nueva perspectiva para el reconocimiento de la dignidad humana en tanto que todos los hombres están abiertos al mismo origen. La idea de religión de lo divino implica vínculo y responsabilidad respecto el conjunto de la realidad: Dios, los otros y el mundo. El ser humano se presenta no ya como un ser cerrado e integrado en el medio sino abierto a la posibilidad, enfrentado al mundo y en el modo de llevar a cabo conectará su esencia con la realidad. La dignidad humana se presenta no como un concepto o virtud suprema sino como un modo relacional donde actúa la esencia del hombre con la realidad.

La dignidad humana y la tolerancia devienen del llevar a cabo la racionalidad humana, de manera que el modo de darse la dignidad humana y la tolerancia implica el llevar a cabo la capacidad racional pero no al revés, es decir, la potencialidad racional no implica el darse la dignidad humana y la tolerancia.

El modo de darse el hombre absoluto al modo de dignidad humana y de ser tolerante define el estatuto jurídico de la persona humana, ya que se muestra como cualidad de normas y como criterio de juicio de las leyes. Más aun, en lo referido a la esfera pública se considera un deber cívico para el desarrollo de la tolerancia entre hombres y pueblos y con ella la paz y la convivencia de la humanidad. En las decisiones colectivas se requiere la aplicación racional sobre las normativas vigentes para que la voluntad del llevar a cabo la legitimación de una ley sea válida como representación de la voluntad general dando primacía al bien común. La racionalidad por tanto, constituye el punto de partida del camino de la perfección del hombre, desde el acontecimiento de la dignidad humana el hombre determina su voluntad en elección del Bien, lo cual coincide con la palabra revelada, palabra de Dios. En la relación racionalidad-excelencia humana se formula un compromiso social a colación del llevar a cabo la dignidad humana. La dignidad individual queda asegurada por el gobierno que propone promover el bien común conforme los preceptos de las virtudes morales fundamentados por las virtudes intelectuales.

La persona en tanto que *sui iuris* propia del derecho romano, queda establecida en el ámbito de la libertad en tanto que el hombre es proyecto de ser y en su llevar a cabo elige el modo de darse su personidad. En el acontecer de la autoconciencia de sí el hombre se posee a sí mismo, es lo que es de por sí y determina la forma de su ser desde la libertad ontológica, dado que puede elegir lo que quiere ser.

La autoconciencia del ser se da en un cuerpo humanizado y un alma corporal, es en esta unidad estructural donde el espíritu se despliega según la aprehensión de la forma del alma que adquiera el hombre, por lo tanto, el marco-límite del desarrollo de la plenificación humana corresponde al hombre y al propósito del fin al que se dirige, siendo el mismo responsable de su propia esencia. La dignidad humana, por tanto, es una conquista y aplicada en la voluntad social, tiene como forma la tolerancia.

El hombre es un continuo hacerse y su perfección es una realidad histórica que no deja de ser, hasta el final de los tiempos, justificación de lo temporal e intemporal. En el corazón del creyente aparece la identidad humana, el ser ontológico del individuo, en tanto que acepta la verdad revelada en su dimensión religiosa y legal. El hombre asume la “llamada observancia de las reglas”, que en su dimensión terrenal son las normas que regulan la vida social materializada en la *Sharía*. Es aquí donde comprende su estado y sus obligaciones. Debe asumir el rol de primer orden en la acción creadora de Dios. Solo comprendiendo esto logra trascender su ser social y se sitúa en armonía de una sociedad bien-ordenada. Dicha acción es responsabilidad de cada individuo, es decir, se reconoce la libre elección o *ikhtiyar* pero a la luz de una acción divina que obra directamente. El acto humano es libre, en el sentido de que el hombre lo quiere y lo cumple pero tiene su causa eficiente en Dios. El hombre tiene por tanto la responsabilidad de sí mismo cuyo punto de partida es el conocimiento de la acción creadora y cuya finalidad es la sumisión a Dios mediante la libre elección. Ha de convertirse en un fiel testigo de la creación, a eso debe inclinarse su voluntad. A pesar de esto, puede ser infiel e ignorante a cada ley en cuyo caso se apartará de su dignidad. En este contexto es donde adquiere gran valor el ser responsable de las propias acciones en conjunción entre la voluntad y la retribución divina. El hombre por tanto, es prueba de

la presencia de Dios, que presenta su alta condición de ser por su Intelecto. Éste permite al hombre por intuición directa entrar en contacto íntimo con la divinidad y estar en armonía con el universo que es su campo de acción. Toda contrariedad se disipa con lo divino y el universo porque el hombre nace libre y a veces la confusión lo lleva a la deriva y lo priva de razón abriendo las puertas de la injusticia y la contrariedad a la ley. Desde su creación presenta la unión trascendental entre la vida del mundo y la realidad de la Vida última a la cual aspira. El hombre manifiesta su responsabilidad aceptando la palabra revelada. Al conocer por tanto, manifiesta lo divino y es el reflejo de la gloria de Dios. La creación significa la nostalgia de la divinidad de ser conocida, notificación de la luz celeste en la existencia. Ese es el motivo por el que el hombre aparece en la Historia como obra digna porque es una prueba de la existencia de Dios pero no solo por el hecho de ser creada sino por su potencialidad de ser digno y excelente, como punto de partida para el acontecimiento del abosoluto, donde el hombre se presenta como un tesoro escondido que simboliza la Esencia de Dios, aspirando a ser conocida.

3.2. EL HOMBRE COMO ABSOLUTO DESDE EL ORDEN DEL CONOCIMIENTO.

La facultad racional se constituye como la potencialidad operativa esencial del hombre, dado que mediante ella adquiere su especificación como hombre absoluto, acontecimiento radical que conduce al hombre a su plenificación mediante la luz del Intelecto. En tanto que la facultad racional es una potencialidad anímica, para penetrar en la naturaleza de lo propiamente constitutivo del hombre es necesario conocer la naturaleza del alma. El problema de la naturaleza del alma y su modo de darse en relación con el cuerpo deviene en la aceptación o no de la inmortalidad de la misma como respuesta dada por la teología.

“[...] la ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias exigen la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa sabida que el que no está seguro de conocer el estado de su alma, no merece estar cierto de los otros conocimientos que tenga. Así pues, si no conocemos nosotros la condición de nuestras almas y qué son y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no es fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias”²⁴⁷.

El alma, tradicionalmente, es concebida como un soplo o aliento equivalente a la respiración que al igual que cuando falta el aliento, el individuo muere. Es una especie de calor vital. Los términos usados para designar alma son *nefesh* en hebreo, *nefs* en árabe, *atman* en sánscrito, *pneuma* en griego, *animus* y *anima* en latín. Todos ellos designan soplo o aliento aun cuando vayan apuntando hacia cierto principio distinto del cuerpo. Se puede hallar cierto origen material en estos vocablos así como en el término *psyché* en griego, *duja* en ruso o *geist* en alemán, este último traducido por espíritu que tiene la misma raíz que el inglés *ghost* definido por fantasma. Así el término puede designar la vida como aliento y sombra o fantasma que puede alejarse del viviente incluso durante el curso de la vida. Desde el pensamiento de la antigüedad clásica, el alma es entendida como principio fundamentador la intimidad personal del hombre y por ende, lo que da lugar a la estructura armónica de la unidad. Es considerada como fuente de movimiento y la única entidad poseedora de inteligencia²⁴⁸ propiamente dicha. Ya en la *República* es donde nos encontramos con la naturaleza tripartita del alma²⁴⁹: la función racional *τό λογιστικόν*, la función irascible *τό θυμοειδές* y la función concupiscible *τό ἐπιμετιχόν*, siendo la potencia racional la que distingue al hombre del animal y en su concreción, la que dignifica al hombre en tanto que lo asemeja a lo divino dada su

²⁴⁷ IBN BAÏYYA: *Cartas del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. J. Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 12; cit. En *Kitab al-nafs*, ed. árabe sobre los manuscritos de Berlín y Oxford, bajo la dirección de Mohamed Aozade, Centre d'Études Ibn Rush, Fez, 1999, p. 93.

²⁴⁸ PLATÓN: *Timeo*, 46 d, 5-7.

²⁴⁹ PLATÓN: *República*, Libro IV

naturaleza inmortal a diferencia de las otras dos que son perecederas. Por lo tanto, el hombre cuando actualiza su facultad racional se vincula con lo divino y se libera de las determinaciones de las otras dos facultades. Dice Platón: “estaremos mas cerca del saber en la medida (...) en que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere”²⁵⁰. El alma aspira a regresar al mundo inteligible, por eso cuando el alma se dirige hacia lo inteligible se alza hacia su verdadera patria. De esta manera la teoría sobre el alma será fundamento para la teoría del conocimiento y a la vez principio constituyente de la existencia de la misma y de su espiritualidad.

E. Gilson expone la aporía que supuso el dualismo platónico en relación a la unidad del hombre y el peligro de la substancialidad del alma en relación a su inmortalidad en el seno de las teorías creacionistas es decir, las que se corresponden con la revelación divina de las tres religiones del libro²⁵¹.

Según los arabistas M. Galston²⁵², Mushin Mahdi²⁵³ y F. Rosenthal²⁵⁴, las teorías platónicas ejercieron gran influencia en las teorías políticas islámicas, como se puede comprobar en primer término en los trabajo de al-Fārābī: *La ciudad ideal*, *La filosofía de Platón y Aristóteles* o *La armonía entre la filosofía de Platón y Aristóteles*²⁵⁵. Por otro lado, la recepción de Aristóteles en el mundo musulmán según Ibn al-Nadim²⁵⁶ se centra en *Sobre el Alma* posterior a la recepción del *Organon* y traducida por Hunayn. Los comentarios más relevantes junto al original fueron los de Testimio, Olimpiodoro, Simplicio y un epítome alejandrino²⁵⁷. La recepción del texto se proyectó en textos como *Risalat fi'l - 'Alq* en la *Epístola sobre el intelecto*

²⁵⁰ PLATÓN, *Fedón*, traduc. Y notas: C. García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Iñigo, Ed. Gredos, Madrid, 1994, (66b-67^a), p. 44-45.

²⁵¹ GILBSON, É.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 184.

²⁵² GALSTON, M.: “A Re-examination of al-Fārābī’s Neoplatonism”, *Journal of History of Philosophy*, vol. XV, núm. 1. p. 13-32.

²⁵³ MUHSIN MAHDI: “The Editio Princeps of Fārābī’s *Compedium Legum Platonis*”, *Journal of near Eastern Studies*, vol. XX, núm. 1, 1961, pp. 1-24.

²⁵⁴ FRANZ ROSENTHAL: “On the Knowlwdge of Plato’s Philosophy in the Islamic World”, *Islamic culture*, núm. 14, 1990, pp. 387-422.

²⁵⁵ MUHSIN S. MAHDI: *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2001.

²⁵⁶ IBN AL-NADIM: *The Fihrist*, trad. de Bayard Dodge, Columbia University Press, New York, 1998; Ver también F. E. PETERS: *Aristoteteles Arabus*, E.J. Brill ed, Leiden, 1968; y del mismo autor: *Aristotle and Arabs*, New York University Press-University of London Press, Nueva York, 1968.

²⁵⁷ AL-NADIM: *The Fihrist*, trad. de Bayard Dodge, Columbia University Press, New York, 1998, p. 605.

de al-Kindī²⁵⁸. Al- Fārābī también siguió el texto aristotélico cuya influencia se ve en su *De Intellectu (Risalat fi 'l-Aql)*²⁵⁹, en Ibn Sīnā²⁶⁰, Ibn Bājjah en *'Ilm al-Nafs*²⁶¹ y Ibn Rush en *Epitome (Īāmi 'kitāb al-nafs)*²⁶², su comentario medio (*Taljīs kitāb al-nafs*)²⁶³ y en su gran comentario del que solo se conserva la versión latina (*Comentarium Magnum in Aristotelis 'De Anima'*)²⁶⁴.

I. During afirma que el método aristotélico sobre el alma: «está trazado como una investigación científico-natural de los procesos psicofísicos. El pensamiento, empero, no se puede captar biológicamente»²⁶⁵. Aristóteles deduce que en los seres vivos hay un principio que es distinto al cuerpo pero que es distinto a este. Este principio es el alma y tiene la capacidad de modificar la materia y por tanto es por la cual crece, se reproduce y muere. Aristóteles dice que el *alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico*²⁶⁶ y que *es aquello por lo cual vivimos, sentimos y entendemos*²⁶⁷, por lo que la noción de alma se puede aplicar a todos los seres vivientes, con la diferencia de que no todos poseen todos los tipos de alma (vegetativa, animal e intelectual) solo en el hombre se dan los tres tipos de géneros, por ello el hombre puede ser todas las cosas según elija: planta, bruto o ángel, siendo el hombre el único ser donde se da el alma racional. Dice Aristóteles:

“El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente (...) Por otra parte el alma es causa y principio

²⁵⁸ PETER ADAMSON: “Two Early Arabic Doxographies on the Soul: al- Kindī and the *Theology of Aristotle*”, *Modern Schoolman*, vol. LXXVII, núm. 2, Saint Louis University, St. Louis, 2000, p. 105-125; ver en AL- KINDĪ: *Treatise on the Intellect*, presentación bilingüe árabe-inglés de Richard J. McCarthy, *Islamic Studies*, vol. III, núm.2, 1964.

²⁵⁹ AL-FĀRĀBĪ: *De Intellectu (Risalat fi 'l-Aql)*, Trad. M. Bouyges, ed. Dar el Machereq Sarl, Beirut, 1983.

²⁶⁰ IBN SINA: *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, ed. E. J. Brill, Leiden, 1968-1972.

²⁶¹ IBN BAĪĀ: *'Ilm al-Nafs*, trad. al inglés M. s. Hasan Ma ' sumi, Pakistan Historical Society, Karachi, 1961.

²⁶² IBN RŪSH: *Epitome de Anima*, edición Salvador Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

²⁶³ IBN RŪSH: *Middle Commentary on Aristotle's De anima: a critical Edition of the arabic text*, Brigham Young University Press, Provo, 2002.

²⁶⁴ IBN RŪSH: *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, The medieval Academy of America, Cambridge, 1953.

²⁶⁵ DURING, I.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 884 y ss.

²⁶⁶ ARISTÓTELES: *De anima*, III, 412 a 27-b5.

²⁶⁷ *Ibid.*, III, 414 a 12.

del cuerpo viviente. Y por más que las palabras *causa* y *principio* tengan multiplicidad de acepciones, el alma es por igual según las tres acepciones definidas: ella es en efecto, causa en cuanto a principio del movimiento, en cuanto a fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad, es evidente: la entidad es la causa de ser para todas las cosas ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y alma es causa y principio”²⁶⁸.

El alma es lo que proporciona la entidad, la determinación del ser existencia. Se acentúa el alma como causa y principio vital y en tanto que entidad, es forma sustancial al modo de entelequia lo que supone perfección sustancial y no dependiente de la materia como lo es en la teoría hilemórfica. Dice Aristóteles: “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia del cuerpo”²⁶⁹.

Desde la teoría hilemórfica, el alma adquiere la función de forma en tanto que esencia de un cuerpo natural. Tal característica que posee en sí mismo el principio de movimiento y reposo y por tanto, es acto primero del modo de ser y se establece así la relación de dependencia entre cuerpo y alma. A. Vigo, interpreta sobre la tesis aristotélica que:

“El alma es una realidad sustancial (*ousía*), pero no por ser ella misma un objeto compuesto y de forma y materia, sino más bien por ser la forma (*eídos*) del compuesto material que es el organismo vivo como un todo. En tal sentido, el alma es aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida”²⁷⁰.

²⁶⁸ ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, II, 414 a-10, 415b- 10.

²⁶⁹ ARISTÓTELES: *De anima*, II, 1, 412^a 19-22.

²⁷⁰ VIGO; A.: *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007, p. 96.

La relación cuerpo-alma constituye la naturaleza de todas las sustancias naturales, ya sean planta, animal u hombre. Pero Aristóteles afirma que ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo²⁷¹. Para que un cuerpo pueda recibir las distintas potencialidades del alma, en éste es necesaria una perfección donde se puedan desarrollar los principios activos propios de la sustancia determinada. Los principios activos de los seres naturales quedan explicados mediante una conexión de interdependencia pero sin embargo, esta teoría, deja al descubierto la naturaleza del alma racional con respecto a la naturaleza espiritual o inmortal de la misma.

Aristóteles a partir de la doctrina del conocimiento sensible, hace una diferencia entre la noción de sensación en tanto que modificación del estado de conciencia del ser natural al que afecta y mueve, la cual puede estar en potencia o en acto. Dice: “(...) habrá que distinguir entre la palabra ‘sensación’ dos acepciones, la una en potencia y la otra en acto. Y lo mismo ‘sentir’, ya sea en potencia ya sea en acto”²⁷².

La sensación implica necesariamente la capacidad del sujeto de recibir ciertas formas individuales bien sean necesarias o accidentales y el sentir una actividad sintética del alma que relacione las múltiples sensaciones, tarea imposible para los sentidos mismos. El sentido común es aquella actividad del alma por el cual se siente cada sensación y se siente que se siente. La sensación sería *lo que se siente* y el sentir viene dado *del que siente*. El acto de sentir es lo que conlleva a la perfección de la potencia sensible en tanto el sentir se da sin necesidad de la acción directa de los objetos en los sentidos. De forma análoga, explica la naturaleza del alma racional mediante el proceso de la intelección, entendido como el modo de ser afectado por la forma inteligible. Ésta será la primera significación de lo que se denominará *intelecto posible o intelecto en potencia*, aquí se afirma junto al platonismo que el alma intelectiva es todas las cosas en potencia en tanto que es capaz de recibir todos los inteligibles y se afirma la separabilidad del alma con respecto al cuerpo. El intelecto pasivo es propio del individuo en tanto que sujeto capaz de inteligir pero que necesita de un agente para actualizar el contenido o los inteligibles. Este intelecto activo es

²⁷¹ ARISTÓTELES: *De anima*, II, 2, 414 a 16-19.

²⁷² *Ibíd.*, II, 5, 417 a 5-15.

el principio activo de la intelección con respecto al intelecto pasivo se da en el tiempo, siendo el mismo eterno. La inmortalidad del alma, por tanto, parece ser que le viene dada desde un agente externo que al cesar de vivir el cuerpo vuelve a su esencia originaria²⁷³.

En al-Andalus, el ámbito del ser humano se integra desde la cosmología, perteneciendo áquel a la última inteligencia que da lugar al mundo sublunar. El hombre se entiende o bien como límite o bien como nexo de unión entre ambos órdenes, en tanto que posee la capacidad de participar tanto del mundo natural como del espiritual gracias a la facultad racional e intelectual. Por tanto, es el alma en la actualización de sus potencialidades la que le confiere al hombre un estatus superior dentro de la jerarquía de los seres naturales por lo cual el fin último del hombre estará vinculado con el llevar a cabo su carácter espiritual.

Lo importante ahora, en el pensamiento de al-Andalus, es establecer el modo de darse el alma en el cuerpo para definir la esencia humana respondiendo a las tesis que parecía dejar en el aire Aristóteles. Por un lado, desde el ámbito de la teología el alma está unida al cuerpo solo temporalmente, desde las tesis fisicalista parece que el alma está unida al cuerpo como a un instrumento que depende de ella aunque mantiene cierta independencia y su relación con el cuerpo no es sustancial sino que se establece por medio de una serie de facultades o potencialidades, por la cual al demostrar empíricamente la conexión cuerpo-alma se supera el dualismo planteado por Platón, dado que se considera que el alma actúa en el cuerpo, concepción que es compatible con el hilemorfismo pero pone en duda la separabilidad del alma.

Desde el pensamiento islámico clásico se entiende al alma como *entelequia*, un agente de perfección. Para Al-Kindi el alma es una sustancia creada²⁷⁴, al-Fārābī, sigue la clasificación aristotélica de los géneros del alma, pero desde la perspectiva neoplatónica, la jerarquía de los géneros del

²⁷³ DÜRING, I.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001. p. 900 y ss.

²⁷⁴ GUERRERO, R.: *La recepción árabe del 'De anima' de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, CSIC, Madrid, 1992, p. 126 y ss.

alma se corresponde con la perfección del ser²⁷⁵ en analogía al planteamiento cosmológico²⁷⁶.

Desde el pensamiento de al-Andalus, Avempace explica el alma desde dos ámbitos pasivo y activo: en relación con la primera perfección, en tanto que continente de los inteligibles hace de materia o sustrato y activa en tanto capaz de determinar la materia en relación con la última perfección y por tanto considerada como forma. Pero no niega su naturaleza espiritual, es más será explicada mediante la aprehensión de las formas espirituales universales y la unión con el intelecto agente.

“(…) lo que se relaciona con el cuerpo no puede ser sino una substancia de aquel cuerpo o un accidente suyo. Es evidente que lo que es un accidente en el cuerpo no puede subsistir sino por aquel cuerpo. Y [en tal caso] ese cuerpo hace las veces de materia con respecto a aquel accidente. Y por ello se llega a ser accidente en tal individuo. (...) respecto a la substancia de ese cuerpo, gracias a la cual se constituye aquel cuerpo, o bien se trata de una forma o de una materia, como se demostró en otro sitio”²⁷⁷.

Líneas más abajo continúa Avempace:

“Y esto es así porque el alma se dice de dos maneras, como resumí en lo que escribimos *Sobre el Alma*. Pues el alma cuando se predica según la primera perfección, es una potencia pasiva, y cuando se predica según la última perfección, es una potencia activa”²⁷⁸.

Forma y materia, potencia y acto explican el modo de darse en la existencia de todo ente, siendo el alma el fundamento del ser concreto. Es decir, es el principio por el cual se lleva a cabo la existencia y en tanto que forma, es una sustancia en un sujeto al modo de perfección mediante la cual, el hombre puede actualizar las potencias operativas. Ibn Tufayl: “Empezó

²⁷⁵ AL-FĀRĀBĪ: *La ciudad ideal*, ed. Tecnos, Madrid, 1985, p. 24 y ss.

²⁷⁶ GUERRERO, R.: *La recepción árabe del 'De anima' de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, CSIC, Madrid, 1992, p. 167.

²⁷⁷ IBN BAĀYA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 65.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 66.

con esto una nueva contemplación, considerando todos los cuerpos, no en cuanto son cuerpos sino en cuanto tienen *formas* de las cuales dimanar las propiedades por las cuales se distinguen unos de otros”²⁷⁹. Por otro lado, afirma Ibn Rušh:

“Platón decía que la facultad intelectual está en el cerebro, la concupiscible en el corazón, y la natural o nutritiva en el hígado. Aristóteles, sin embargo, opina que ellas son una en el sujeto, y muchas según facultades”²⁸⁰.

Con respecto a la relación de las formas espirituales y corpóreas, afirma Ibn Gabirol:

“M.- (...) es preciso que las sustancias simples se den a sí mismas y confieran sus formas. Y también el que las fuerzas y los rayos que fluyen del cuerpo son espirituales, es señal de que también deben fluir en las sustancias espirituales. Y también porque habiendo encontrado a la sustancia corpórea impedida de conferir su propia densidad, cantidad y tenebrosidad, sin embargo la cantidad le confiere su sombra a los cuerpos que se le oponen, de suerte que cuando encuentre un cuerpo lúcido, le da su forma; cuanto más necesario es, según esta consideración que la sustancia espiritual, inmune de cantidad, derrame su esencia y su luz”²⁸¹.

En relación al mismo tema, afirma Maimónides:

“En cuanto a *sèlem*, se aplica a la forma natural, es decir a la esencia constitutiva de una cosa, lo que ella es en sí y compone su realidad, en cuanto tal ente determinado. El hombre es la razón de

²⁷⁹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 51.

²⁸⁰ IBN RŪSH: *GC.*, I, 7, p. 10, ls 13-16.

²⁸¹ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 47.

donde procede su capacidad intelectual, y a causa de la misma se dijo de él: *y creó Dios al hombre a imagen suya* (Gn 1,26)²⁸².

Y desde el mismo punto de vista, dice Ibn Paqūda:

“Y me puse a investigar los deberes de los corazones por medio de la razón, de los Libros y la Tradición (...) Desde el punto de vista racional, digo que es evidente que el hombre está compuesto de alma y de cuerpo, los cuales son un don que Dios no ha concedido. Uno de ellos es exterior y el otro interior y oculto, estando obligados nosotros a someternos a Dios, ensalzado sea, con ambos, mediante una sumisión externa y otra interna”²⁸³.

La relación entre alma-sujeto en el hombre determinará si se da en el la separabilidad de la materia y por tanto, si se da la inmortalidad del alma o dicho de otro modo, si es solo forma donde la materialidad constituye su esencia o si por el contrario, es un principio espiritual donde la relación con la materia no sea consustancial. La materia es el elemento constitutivo para el cambio en virtud de la forma que recibe, por tanto se aplica el principio metafísico del cambio mediante la conjunción de potencia- acto que da paso a la transformación en el hombre. Las formas de ser no son sujeto sino que se dan subjetuales. El hombre en tanto que sustancia generable y corruptible es móvil, es cambio y es acto en tanto que es lo que es en cada momento y en potencia todas las cosas que pueden llegar a ser. Ahora bien, siendo la materia el sustrato del cambio, esta necesita de la forma para que se de la transformación en los seres naturales. Del principio de la unidad sustancial del hombre se explica sus capacidades para recibir las formas universales en virtud de su estructura ontológica y cuya identidad le viene dada por su esencia como sujeto de propiedades. El alma se da en el cuerpo pero no es cuerpo. Es el agente de lo causado en el cuerpo sin ser cuerpo. Los seres creados se determinan en virtud de la especificidad de su alma.

²⁸² MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 67.

²⁸³ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p.7.

Dice Avempace: “Me refiero al decir forma al alma con el soporte y puesta en orden [que le proporciona] su cuerpo [correspondiente] y a la forma natural”²⁸⁴. Por tanto, en los seres se dan dos tipos de acciones u operaciones: la capacidad de recibir una perfección la cual se puede dar en diversos niveles limitando el acto de ser a un modo determinado y por otro existe la capacidad de dar perfección la cual deviene en actuar en virtud de un previo acto de ser. La capacidad de dar perfección o potencia activa constituye una perfección en la sustancia, por lo tanto, no deviene en una perfección distinta a la esencia misma de la sustancia sino que es actualización o desvelamiento del ser sí mismo del sujeto y a esta forma se le llama alma. El alma, en tanto que forma, no solo es principio de vida que actualiza la substancialidad del ser natural sino que también es potencia de ser. Dado el grado de potencialidades que sea capaz de recibir una sustancia determinará su modo existencial: vegetal, animal u hombre dentro del orden de los seres generables y corruptibles. En tanto que la estructura ontológica de los seres generables y corruptibles se explica a través de la teoría metafísica hilemórfica, la forma dada no se puede dar sin materia. La determinación de la sustancia se da conforme la forma que reciba, en tanto que hay grados en la jerarquía de los seres, hay gradación de formas pero en tanto que se da como la sustancia necesita de la materia para su existencia. Argumenta Avempace:

“Sea AB un cuerpo determinado. Y sea designado como A, la forma, y B, la materia. Y sea AB fuego, tierra o uno de los dos géneros de los cuerpos naturales. Entonces será evidente que A no tendrá existencia si no está en B, porque si A fuera un ser sin que existiera B, entonces B estaría dotado de forma que es la materia prima y esto no puede ser. Por consiguiente no es posible que las formas de las cosas naturales sean cosas sueltas. Y es evidente, con una evidencia similar a ésta, que no era posible que una forma natural se constituya y exista sin estar en una materia. La materia, por tanto, está dotada de una forma”²⁸⁵.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 65.

²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 65

El alma es entendida como principio de vida y movimiento en tanto que está en carnalidad. La forma que determina la materia no está como forma en la materia, es decir, la causa no está en lo causado sino que es agente de lo causado y lo causado se da en ella como afección o pasión. Dice Avempace: “que el alma es entelequia de un cuerpo natural orgánico lo cual incluye a cada alma y a cada una de sus facultades, esté dotada de unas u otras facultades”²⁸⁶.

Desde el pensamiento árabe clásico, Avicena entendía el alma como perfección para afirmar que es forma del cuerpo y consideró lo esencialmente humano como substancia espiritual²⁸⁷. La esencia del alma no es su relación con el cuerpo, ya que esta es su potencialidad de ser, sino que la esencia propia es entelequia. No pertenece al cuerpo pero está en él y se da en él. De modo que la naturaleza espiritual del alma no queda excluida desde el hilemorfismo dado que el modo de ser en el cuerpo no determina su esencia misma. Ella es agente de lo causado pero sin ser lo causado.

Que el alma es *ἔντελεια* significa que posee perfección, por tanto que indica perfección es el resultante de una actualización cuyo fin se haya en la misma entidad. Es decir todos los seres implican dos elementos fundamentales un sujeto -aquello que es- y -una perfección- ser. Esta perfección es el acto mismo del ser que expresa la esencia del mismo ser que se da substancialmente o accidentalmente y dado que los accidentes se dan en una sustancia se da en la unidad del ser natural. Cada modo accidental tiene su propia esencia y determina a la sustancia. En el caso de los seres naturales las formas naturales existen como formas de materia. Es decir, el alma no es entelequia como la forma natural, sino que es perfección porque ella prepara al cuerpo para que éste pueda alcanzar la sensibilidad y la inteligencia²⁸⁸. Afirma Avempace: “Por eso no es posible que las formas

²⁸⁶ IBN BAÛÛA: *Kitāb al-nafs*, Traducción de Joaquín Lomba de los Manuscritos de Berlín 155 r. en *Veritas*, v. 52, n.3, Porto Alegre, Septiembre 2007, p. 83.

²⁸⁷ SORABJI, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600. AD. A Sourcebook. Vol. I: Psychology (with Ethics and Religion)*, Ithaca- New York, Cornell University Press, 2005, p. 166 y ss.

²⁸⁸ PSEUDO-ARISTOTELES: *Teología de Aristóteles*, trad. L. Rubio, Paulinas, Madrid, 1978, p. 113 y ss.

naturales estén compuesta de más de una potencia contraria, como es posible en el alma”²⁸⁹.

Por tanto, el sentido de alma es distinto referido a los seres naturales es forma como determinación de la materia y acto de perfección del ser natural *per accidents*, es lo que fundamenta el modo de darse en la existencia. La diferencia radica en la potencia operativa de su forma y el deseo o *telos* como motor de su propia determinación.

3.2.1. LAS FACULTADES ANÍMICAS EN EL HOMBRE

Entender el alma como forma de un sustrato unida a la noción de perfección abre la posibilidad de la trascendencia.

Desde la religión se busca la coherencia entre la vida intelectual y espiritual dando lugar a un humanismo religioso, en tanto que las tres religiones del libro asignan al hombre un fin personal hacia lo divino que impulsa a cada persona hacia el destino eterno. Al -Fārābī intenta conciliar las doctrinas del kalam con la filosofía. Dice al- Fārābī en sus *‘Uyūn al-mā’il*:

“(…) entre todos los animales, el hombre fue privilegiado en particular por un alma no solo dotada de potencias, con las que puede actuar mediante órganos corpóreos, sino también con la facultad capaz de actuar sin tales órganos. Esta facultad es el entendimiento”²⁹⁰

El hombre, por tanto, es un ser natural privilegiado porque posee una facultad que le permite trascender su propia onticidad, esto es el entendimiento, esta capacidad le permite actuar prescindiendo de la corporalidad, lo que por lo que adquiere dignidad en tanto que se aleja de lo material. De lo que aquí se sigue es que dentro del orden del ser el alma es separable del cuerpo dado su origen divino por tanto, es superior a la

²⁸⁹ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 66.

²⁹⁰AL-FĀRĀBĪ: *Uyūn al-mā’il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus” XXIV, 1959, p. 271.

realidad sensible. Este principio es el axioma de las tres grandes religiones monoteístas para justificar la vida espiritual del hombre en la tierra, el cual por medio de la recta razón, la virtud aplicada a la praxis puede ascender al orden divino. El hombre, desde el sentido de la revelación se convierte en un peregrino que debe demostrar ser merecedor del orden espiritual, que es el fin al que pertenece dado la naturaleza de su alma y del que deriva la felicidad temporal y eterna. Por tanto, el llevar a cabo la propia esencia humana conlleva un compromiso y responsabilidad que deviene de la razón práctica y en tanto que el hombre vive en sociedad, con la justicia, es decir, con el orden social, como veremos más adelante pues no es el núcleo en cuestión de este apartado. Dice Al -Fārābī: “(...) y aún serán unos estados muy distintos en cada alma según los merecimientos de cada uno y según el cumplimiento de los deberes y de la justicia”²⁹¹. Al respecto, desde el pensamiento hebreo de al-Andalus, dice Maimónides:

“En cuanto a las pruebas que la Torá menciona en diferentes lugares, aparentemente tienen como objetivo realizar una experiencia y tanteo encaminados a conocer el grado de fe de tal individuo o tal nación, o la medida de su piedad. Pero ahí estriba precisamente la mayor dificultad, sobre todo en la historia del sacrificio de Isaac, patente solo a Dios y a ellos dos, a uno de los cuales se dijo: «Ahora he visto que en verdad temes a Dios» (Gn 22, 12). Lo mismo en este otro pasaje: «Porque te prueba Yhwh, tu Dios, para saber si amáis...» (Dt 13, 4), y asimismo: «Para conocer los sentimientos de tu corazón» (Ibíd. 8,2)”²⁹².

El alma no está sólo en el hombre como forma que anima el cuerpo como la materia en la forma sino que es entelequia, lo que abre al hombre al ámbito de la trascendencia. Este movimiento trascendental tiene su origen en la interioridad más íntima que es el corazón.

Por tanto, el concepto de alma abarca tres sentidos: en tanto que perfección de un cuerpo natural dotado de órganos y susceptible de vida,

²⁹¹ AL-FĀRĀBĪ: *Uyūn al-mā'il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus” XXIV, 1959, p. 272.

²⁹² MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 435.

como perfección primera, dotada de vida en potencia y como sustancia intelectual. Desde la perspectiva de la teología la pregunta por el alma encuentra una explicación más acorde desde la afirmación espiritual de la misma, en tanto que substancia separada que procede del creador y es lo más próximo a lo divino en el mundo sublunar. La concepción tripartita del alma es de marcada influencia platónica como señala Ramón Guerrero²⁹³, siendo la parte intelectual la más noble, su acción o fin implica el fin supremo del hombre dada su estructura ontológica entendida como unidad substancial. El alma humana constituye un límite o vía de trascendencia porque dada las potencialidades de su alma se considera la sustancia más elevada del mundo sublunar pero la inteligencia más baja con respecto a la emanación desde el Ser Primero. La integración noética en la actividad propia del hombre deviene en la actualización de las potencias intelectuales y por tanto de la potencialidad espiritual. La investigación del alma desde dos funciones: en relación con el cuerpo y en tanto que racional por su origen y fin divino influirá en toda la escolástica latina²⁹⁴.

3.2.2. LA RELACIÓN ALMA-CUERPO DESDE LA OPERATIVIDAD COGNITIVA DE LAS FACULTADES ANÍMICAS

Aristóteles en *Metafísica*²⁹⁵, *Ética Nicomaquea*²⁹⁶ y en los tratados de animales *Historia Animalium*²⁹⁷, *De Partibus Animalium*²⁹⁸ y *De Generatione Animalium*²⁹⁹ afirma cierta la posibilidad de conocimiento

²⁹³ GUERRERO, R.: *La recepción árabe del De anima de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*, CSIC, Madrid, 1992, p.126 y ss.

²⁹⁴ WEBER, E.H.: *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1991, p. 121; PEGIS, A. CH.: *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1934, p. 77-120.

²⁹⁵ ARISTÓTELES: *Metafísica*, 980a 27ss.

²⁹⁶ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, 1139a 19-20, 1141a 26-28

²⁹⁷ ARISTÓTELES: *Historia Animalium*, 588a 30; 608a 18 y 612b 18-33.

²⁹⁸ ARISTÓTELES: *De Partibus Animalium*, 648a 3-11.

²⁹⁹ ARISTÓTELES: *De Generatione Animalium*, 731a 30-33.

animal y ciertas capacidades de raciocinio. Desde Aristóteles, se presentaba como claro y evidente, que las facultades anímicas se expliquen desde la realidad orgánica y animada que es el cuerpo, por tanto, el alma al estar ligada fisiológicamente con el cuerpo se crea la posibilidad de ser investigada desde la perspectiva biológica o fisicalista. Se reconoce que en los seres vivos hay un principio distinto del cuerpo pero que está vinculado a este. Dice Aristóteles:

“Ahora bien, lo animado parece distinguirse de lo inanimado principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación y ambas caracterizaciones acerca del alma son aproximadamente las que hemos recibido de nuestros predecesores”³⁰⁰.

Desde este punto de partida se entiende al alma como aquello que modifica la realidad material en tanto que entelequia del cuerpo, entendido este como cuerpo natural, que *posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo*. Son dos principios que están interconectados en todos los seres naturales. El cuerpo orgánico es potencialidad de vida y es el espíritu natural el fundamento del movimiento. Dice Avicena:

“Con todo esto se declaró en el *Libro sobre los animales* que son tres clases de composición. La primera composición es la que proviene de la existencia de los cuerpos simples en la materia primera, la cual no está informada por esencia. La segunda composición es la que consta de estos simples, que son los cuerpos de partes homogéneas. La tercera composición es la propia de los miembros orgánicos, que son los de existencia más completa en el animal perfecto, como el corazón y el hígado. Y tal vez se de también a modo de proporción y analogía en el animal que no es perfecto. También se ha declarado en este libro que el engendrador próximo de estos cuerpos no es el calor elemental, ya que la acción del calor elemental es únicamente el endurecimiento y la sequedad y algunas otras de las cosas que se refieren a los cuerpos

³⁰⁰ ARISTÓTELES: *De anima*, I, 2, 403b 25-28.

homogéneos. Sino que el engendrador es una facultad semejante a la potencia de la función activa, como dice Aristóteles³⁰¹.

En este sentido no se da solo el alma o espíritu natural, es decir, como potencia vivificadora, sino que hay otra cualidad más en el sentido de motricidad que fundamenta la sensibilidad. Afirma Avempace:

“El calor natural, por cuanto que es el instrumento de la potencia motriz, de la cual es su forma y el motor *primero*, se llama espíritu natural. El espíritu se dice del alma y también de lo que acabamos de describir. *Por eso sigue a lo natural y se le llama espíritu natural*. En las plantas hay algo que hace las mismas funciones [del espíritu natural] (...) la explicación de esto se puede hallar en el libro *Sobre el alma*”³⁰².

El alma o espíritu es entendida como potencia vivificadora en tanto que potencia activa, pero existen diferencia en la gradación de los seres dependiendo de su estructura biológica. Con ello se establece la necesaria relación entre cuerpo y alma comprendida desde la teoría hilemórfica. Las *sex res* constituyen la estructura meramente óptica de los seres naturales por las cuales realiza las funciones vitales necesarias para la supervivencia del individuo y de la especie. La potencia activa es necesaria para la evolución biológica de los seres naturales y que gracias al desarrollo de la misma se puede recibir la forma espiritual como ocurre con el hombre. Al respecto explica Avempace:

“(...) el alma se dice de dos maneras, como resumí en lo que escribimos *Sobre el Alma*. Pues el alma cuando se predica de la primera perfección, es una potencia pasiva, y cuando se predica de la última perfección es una potencia activa”³⁰³.

³⁰¹ IBN RŪSH: *De anima (Ŷāmi ' kitāb al -nafs)*, *Epítome 5*, Ed. S. Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

³⁰² IBN BAŶŶA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 86.

³⁰³ *Ibíd.*, p. 86.

El alma en tanto que se predica de la noción de perfección como lo que esencialmente define al alma se hace necesaria la explicación de dicha noción y en el sentido en que se dice del alma. La perfección primera sería aquello por lo que las especies se hacen especies en efecto, mientras que la perfección segunda es algo que se sigue de la especie bien sea desde sus acciones o pasiones como mover, sentir, pensar, conocer. El cuerpo referido al alma es medio o instrumento para la actualización de aquélla. La unidad sustancial conforma el cuerpo natural pero el alma *ni se da en un cuerpo, ni es en sí misma un cuerpo*. En el cuerpo se deben dar el desarrollo necesario para poder recibir las potencias de la sustancia concreta pero es el alma donde reside la potencia activa que da lugar al principio de vida.

Dada que se tiene como claro y evidente, que el hombre es un animal racional, y dado como claro y evidente que existe íntima unión entre cuerpo y alma como sustancia, queda por explicar la relación que existe entre las sustancias corpóreas y las separadas y desde que facultad anímica o agente por las que se manifiestan.

Desde el arte médico el espíritu natural es agente de la vivificación del cuerpo y potencialidad para dar lugar a otras facultades más desarrolladas hasta llegar a la facultad del entendimiento, capaz de relacionarse con las formas separadas, por lo que constituye la facultad más perfecta que se da en la naturaleza y ésta tiene como sustrato de ejecución al hombre. Averroes en *Epitome* explica:

“Se declaró también con ello cómo este calor conveniente para la información y para la creación no es suficiente para la donación de la figura y de la forma externa, si no hay ahí una facultad informada del género del alma nutritiva. Y que esta facultad nutritiva y sensitiva es engendrada en el animal por otra semejante, y que el agente último de la misma está separado y se llama entendimiento. Al ser el agente próximo la facultad anímica que está en el cuerpo, estos miembros orgánicos no se encuentran más que animados. Pues si no estuviesen animados, les correspondería la existencia analógicamente, de la

misma manera que se llama mano a la mano del muerto y a la mano del vivo»³⁰⁴.

Desde la perspectiva fisiológica todas las potencias anímicas se explican a partir del funcionamiento del cuerpo en armonía con sus órganos que son la sede de dichas facultades.

Los órganos se clasifican según su fuerza y capacidad siendo los principales por su funcionalidad el corazón y el cerebro. Desde la tradición hipocrática se estima que no es posible dar una descripción absoluta de la complejión del hombre o de cualquier otro animal, sino dando una descripción de la complejión predominante. Al- Rāzi explica:

“ a) El cerebro es el origen de los nervios y la fuente del raciocinio que incluye en sí la imaginación, el pensamiento y la memoria. En la capacidad imaginativa o «*virtus phantastica*» radica en la captación de los cinco sentidos.

b) El corazón es origen y fuente de vida, atrae por su dilatación y contracción el aire de la boca, y mediante la nariz y la boca, refresca su calor innato, es receptáculo y es guardador del calor innato y originario del neuma animal. Posee dos ventrículos. Todo animal posee corazón u otro órgano que lo reemplace»³⁰⁵.

Los órganos desde la tradición hipocrática son considerados el origen de las potencias, se dan desde los órganos, de ahí la importancia de su descripción y funcionamiento pues por analogía se describe el funcionamiento de las facultades anímicas desde un sustrato fisiológico, por tanto, ratificando la unión cuerpo- alma. Afirma el médico Al-Rāzi en su obra *Isagoge*:

“VI- las potencias o *quwan*. Estas son tres. Espiritual, cuyo origen está en el cerebro. Animal que se forma en el corazón. Sensorial, que se origina en el hígado. A su vez la potencia espiritual es razonadora,

³⁰⁴ IBN RŪSH: *Epitome*, 6.

³⁰⁵ AL-RAZI, ABU BARK MUHAMMAD B. ZAKARIYA: *Libro de la introducción al arte de la medicina o Isagoge*, ed. M^a Concepción Vázquez de Benito, Instituto Hispánico-árabe de cultura, Salamanca, 1979, p. 17 y ss.

volitiva y sensorial. El raciocinio a sí mismo contiene la facultad imaginativa, la pensante y la memoria o «*virtus phantastica*», «*virtus rationalis*», «*virtus memorialis*». Esta doctrina de las funciones de unas «*camera phantastica, camera rationalis, camera memorialis*», se mantuvo hasta Leonardo da Vinci; y se desarrolló con especial riqueza en la Escuela de Chartres, siguiendo también aquí en la tradición de Avicena»³⁰⁶

Desde la tradición hipocrática se expone la dignidad del cuerpo en tanto que es lo más cercano al espíritu por lo tanto ha de cuidarse y preservar la salud porque es fuente de conocimiento. La medicina se erige por tanto como la ciencia que comprende los estados del cuerpo y en tanto que cuida de la salud del mismo cuida de la salud del alma. La salud por tanto es una mutua colaboración entre la complejión orgánica y las potencias anímicas en armonía. Desde la perspectiva médica, afirma Maimónides:

“Es sabido por mi señor que las afecciones psíquicas alteran mucho al cuerpo y las alteraciones son claras, visibles y manifiestas para todos. Verás un hombre de inteligencia clara, su voz fuerte y agradable y el rostro iluminado. Cuando, repentinamente, le sobreviene una gran desesperación, su rostro se demuda, pierde su brillo, se pierde la luminosidad de su cara, se encoge, su voz se vuelve baja y fina. Sí desea elevar su voz con toda su fuerza no podrá, su fuerza se debilitará. A Veces temblará por la magnitud de la debilidad, el pulso de sus venas disminuirá y se debilitará, cambiarán sus ojos, las pestañas le resultarán pesadas, se enfriará la superficie de su cuerpo y perderá el apetito. La causa de todos estos síntomas son la profundización y penetración del calor innato y de la sangre en el interior del cuerpo. Por el contrario verás un hombre de cuerpo débil, aspecto raro y fina voz. Cuando reciba una gran alegría, verás que su cuerpo se fortalece, se eleva su voz, se ilumina su rostro, se agiliza su movimiento, se fortalece y aumenta el pulso de sus venas. Reflejará el gozo y la alegría en su rostro y en las pestañas. Todo esto será muy claro, no podrá

³⁰⁶ M^a CONCEPCIÓN VÁZQUEZ DE BENITO, "Estudio Preliminar" en AL-RAZI, ABU BARK MUHAMMAD B. ZAKARIYA: *Libro de la introducción al arte de la medicina o Isagoge*, ed., Instituto Hispánico-árabe de cultura, Salamanca, 1979, p. 18.

disimularlo ni será necesaria la reflexión para advertirlo. La causa de estos síntomas es el movimiento del calor innato y de la sangre hacia el rostro”³⁰⁷.

Desde la filosofía se dará la misma alternativa, es decir, clasificar las especies de los seres naturales por la facultad o potencia predominante. Al -Fārābī, por su parte piensa que toda la actividad anímica tiene su origen en el corazón, medio por el cual recibe el calor necesario para la vida, necesario para el desarrollo de las funciones vitales y que controla el funcionamiento del cerebro, el cual dirige el sistema nervioso y refleja el orden del universo como la ciudad ideal³⁰⁸. Y por tanto, todas las facultades anímicas se dan unidas al cuerpo siendo la potencialidad racional la que determina lo propiamente humano. Dice Al -Fārābī:

“están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros (...) ninguna de estas facultades existe separada de la materia”³⁰⁹.

Pero a diferencia de los animales, en el hombre se da la potencialidad del grado más elevado de alma que es la racional que también se da en el cuerpo, dice Al -Fārābī:

“están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros (...) ninguna de estas facultades existe separada de la materia”³¹⁰.

³⁰⁷ MOSE BEN MAIMON: *Obras médicas I: El régimen de salud. Tratado sobre la curación de las hemorroides*, trad. e inter. Ferre, L., ed. El Almendro, Córdoba, 1991, p. 77.

³⁰⁸ AL-FĀRĀBĪ: *Al madīna al -fādila*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus”, XXVI, 1991, p. 379-385.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 271.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 271.

Averroes hace una lectura naturalista o fisicalista del *De Anima* de Aristóteles desarrollado en tres tratados *Epítome*³¹¹, *Comentario medio*³¹² y el *Gran Comentario*³¹³ y clasifica las distintas especies en virtud de la determinación de las facultades anímicas que corresponde al modo de manifestarse los seres naturales: forma vegetativa, animal y racional. Averroes distingue entre sensación e intelección y explica en el entendimiento hay algo separable de la materia³¹⁴.

Averroes sigue la tradición hipocrática, explica la sensación o *aísthesis* desde los órganos que integran el cuerpo animal, cuyo centro nexo de actividad lo sitúa entre el corazón y el cerebro, que marcan la diferencia con el reino vegetal. Se refiere al corazón como dador del calor interno y el cerebro como potencia modeladora “del calor”. Es decir, el corazón es entendido como la fuerza vivificadora que da vida a todos los miembros del cuerpo pero el cerebro es la fuerza motriz que ejecuta las funciones y movimientos de todos ellos. Por tanto, la actividad cerebral se vincula con la funcionalidad del espíritu sensitivo a través del cual se manifiesta. Averroes influenciado por la medicina de Hipócrates y Galeno explica la facultad de la sensación a través del análisis del funcionamiento del cerebro a partir del sistema nervioso que comienza con *el calor* del espíritu natural, este proceso se realiza gracias al desarrollo biológico del animal perfecto. La perfección natural por tanto va unida a la actividad cerebral vinculada con la actividad del corazón. El equilibrio y la armonía en los demás cuerpos no radican en la igualdad de los elementos que los componen, como ya dijimos antes, sino en la medida en que se adecuan a la naturaleza de cada animal, planta o cualquier otra materia y en el equilibrio de sus órganos y demás elementos. Dice Averroes:

“En cuanto a la utilidad de este enfriamiento que realiza el cerebro en cada uno de los sentidos, ya se ha investigado sobre ello en el *Libro*

³¹¹ IBN RŪSH: *Epítome De anima (Ŷāmi 'kitāb al -nafs)*, Ed. S. Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

³¹² IBN RŪSH: *Middle Commentary on Aristotle's De anima*, (Taljīs kitāb al-nafs), edición crítica de A. L. IVRY, Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2002.

³¹³ IBN RŪSH: *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953.

³¹⁴ IBN RŪSH: *Ibíd.*, III, 3, p.382.

sobre el Animal. Y si suponemos todo esto así, y añadimos a ello que los nervios únicamente provienen del cerebro, porque son semejantes en su sustancia, y se deduce del conjunto de todo ello que la carne únicamente siente con una sensación completa por medio del calor nutritivo que está en ella, cuando se equilibra su calor con los nervios que llegan desde el cerebro, parece que estos nervios sean únicamente los que se dan en el alma animal perfecto a causa de su superioridad³¹⁵.

La anatomía del cuerpo humano está compuesta de un tejido estructural de órganos y de miembros compuestos, de venas, nervios, tendones, huesos, carne, piel, flema, bilis y espíritu, que es el vapor que se percibe en el corazón y el cerebro³¹⁶. El sentido de espíritu o *rūh* en sentido naturalista, se trata de un principio material, un vapor que resulta determinante para transmitir la temperatura del corazón y la cabeza y por tanto, su funcionamiento y capacitación para recibir la forma adecuada. Ese es el sentido de espíritu natural, un calor natural que transmite la energía necesaria a los órganos para que se de un buen funcionamiento en el organismo, continua Averroes:

“El cerebro es frío porque las partes más abundantes en él son la médula y los nervios. La médula que hay en él es, por naturaleza, fría, y húmeda, al contrario de la médula que hay en los huesos, y la prueba de que la médula del cerebro es más fría que la de los huesos es que no hay en ella parte grasienta y cuando se cuece se endurece”³¹⁷.

La importancia del corazón en tanto que órgano es la actividad por la que expande el calor natural por todo el organismo, se da en su significación de principio y fin de toda actividad vital. Dice Averroes:

“(…) en el corazón hay un cuerpo vaporoso [el espíritu], caliente hasta el límite, que nace de él y llega por los conductos llamados

³¹⁵ IBN RŪSH: *Epitome*, 71.

³¹⁶ IBN RŪSH: *Kullīyyāt*, 11.

³¹⁷ IBN RŪSH: *Kullīyyāt*, 18.

arterias a todos los órganos, según se dijo, e igualmente se cree que sucede con el cerebro”³¹⁸

Este cuerpo vaporoso es el motor que permite a todos los órganos realizar sus funciones, Averroes afirma la centralidad del corazón como órgano principal con respecto a todos los órganos ya que los demás dependen de su funcionamiento; el movimiento enviado del corazón, o del corazón y el cerebro constituyen las funciones activas y pasivas propias de cada órgano. Filosóficamente hablando, es la mónada que hace posible la vida animal. Esta relación se sustenta en un viejo principio médico que en el mundo latino se denomina *cerebrum contra cor*, es la aporía de donde situar el centro de operaciones de la sensibilidad en el cerebro o en corazón. Averroes, en principio, afirma que el corazón es el origen de la funcionalidad vital de los órganos del cuerpo y por tanto condición necesaria para que se de la recepción de impresiones mediante los sentidos, esta recepción produce afecciones en el sujeto en tanto que se ve afectado por *algo* y responde ante eso, pero mediado por la actividad del cerebro. El cerebro depende del corazón en tanto que es el que expande el calor natural que vivifica al organismo, pero es el órgano donde se temple o se ordena las sensaciones, es decir, desde donde se realiza la facultad del sentido común. Esta descripción fisiológica del funcionamiento biológico de la corporalidad se aplicará por analogía a las facultades anímicas que se actualizan en los seres naturales. Es gracias a la aparición del cerebro en el desarrollo biológico de las especies como se da la facultad sensitiva supone un principio pasivo.

“Decimos que la anatomía muestra que muchas grandes arterias llegan al cerebro procedentes del corazón, y esto lo admiten todos los anatomistas, entre ellos Galeno. De aquí se deduce como primera prueba que el cerebro necesita del corazón para realizar esta función [la sensación]. Pero si el corazón solamente transmitiera al cerebro con el calor la facultad nutritiva con la que alimentarse, el corazón estaría, necesariamente al servicio del cerebro porque la nutrición y la potencia

³¹⁸ *Ibíd.*, 20.

nutritiva se encuentran en el animal por causa de los sentidos y la facultad sensitiva. Y si lo que comunica con este calor es el uso de los cinco sentidos, la facultad sensitiva principal y primera estaría en el corazón. Esta facultad es la que se conoce como «sentido común» y su existencia se prueba en el *Libro sobre el Alma*. Galeno, como hemos dicho, opina que esta facultad común reside en el cerebro, mientras que Aristóteles cree que está en el corazón (...) como ya se ha declarado, el cerebro está subordinado al corazón en los actos de la facultad sensitiva (...)»³¹⁹.

Averroes explica que el cerebro es el centro de funciones de los sentidos e influido por Avicena y Galeno, explica que la sensación se produce por las terminaciones nerviosas que unen los sentidos al cerebro y eso es lo que causa la *aisthesis*, o sensación.

El rango de propiedades que son captadas por accidente y no por esencia y la separación o alejamiento de la relación inmediata de los órganos fisiológicos determinarán la gradación del conocimiento. La intencionalidad es punto de partida para la aprehensión de algo, es decir se tiene que dar en el sujeto la capacidad de sentir y percibir para que se de la especie en las facultades anímicas. El contenido o especie es un intermediario entre el sujeto y el objeto pero no excluye el objeto trascendente. Sí en principio el modo de darse es de impresión representando las determinaciones individuales de lo objetivado, también es condición de posibilidad para que se de lo general de lo objetivado reproduciendo su esencia como veremos más adelante.

“Decimos que los sentidos son cuatro: el oído, la vista, el olfato y el gusto. Es evidente que el cerebro ha sido hecho para ellos, que residen en él, especialmente el oído, la vista y el olfato. Del mismo modo es evidente que cada sentido tiene su propio instrumento: el de la vista es el ojo, el oído es la oreja, el del olfato, la nariz y el del gusto la lengua. Más tarde determinaremos las utilidades de cada una de las partes de estos instrumentos. En cuanto al instrumento propio [del sentido] del tacto hay muchas dudas. Galeno opina que el nervio

³¹⁹ *Ibíd.*, 29-30.

procedente del cerebro podría ser el instrumento de este sentido y que es el que comunica a los demás órganos de esta facultad, en tanto Aristóteles piensa que [el instrumento del tacto] es la carne, divergencia que proviene de sus propias opiniones sobre el cerebro. Galeno cree que en él residen los cinco sentidos y al mismo tiempo opina que es órgano rector de esa operación, es decir, que la realiza por sí mismo sin necesidad de cualquier otro órgano. Aristóteles, por el contrario, opina que su superioridad es solo parcial y que está subordinado en esta acción al corazón, tanto si son cinco como si son cuatro los sentidos que residen en él”³²⁰.

Los individuos de cada especie no están abandonados en el mundo, sino que a cada uno le es dado lo necesario para su generación y supervivencia y dependiendo del grado de desarrollo biológico y del compromiso y responsabilidad sobre su purificación (en el caso del hombre) desde donde se adquiere unas facultades u otras. Mediante el espíritu natural se vivifica el cuerpo de los seres naturales a través del calor natural que posibilita las funciones vitales y por tanto el desarrollo biológico cuya estructura le permite al ser natural concreto tender hacia lo que es beneficioso y repeler lo nocivo. Pero en el hombre se da un grado superior de inteligencia el cual le permite reflexionar sobre lo dado, volver la mirada sobre sí mismo y trascenderse. Dice Maimónides en referencia a la opinión aristotélica, sobre las leyes naturales, de la cual Dios es la Causa Primera:

“(…) los individuos de cada especie no están condenados en absoluto, pues en todas aquellas individualidades en que dicha materia sublunar se encuentra lo suficientemente pura para recibir la forma del *crecimiento*, está dotada de facultades que la conservan durante cierto tiempo, atrayendo hacia ellas lo conveniente y repeliendo lo inútil. Si tal purificación alcanza un grado tal, como para recibir la forma de la *sensación*, logrará otras fuerzas que la conserven y salvaguarden, así como otra facultad que la capacite para la locomoción hacia donde sea de su agrado y evitar aquello que le repugna; además, cada individuo está dotado conforme a las necesidades de la especie. Finalmente, si

³²⁰ Ibíd., 30, cf. También en *Commentarium Magnun*, II, 116, p. 312.

tales individualidades alcanzan una perfección todavía mayor, hasta recibir la forma de la inteligencia, entonces poseerán otra potencia, en virtud de la cual cada ser humano, de conformidad con su grado de perfección, gobierna, piensa, y reflexiona sobre aquello que sea conducente a la perdurabilidad del individuo y conservación de la especie”³²¹.

Desde el pensamiento en al-Andalus, la primera forma de separabilidad de la materia se afirmará desde la evolución de los sentidos internos, considerados estos *virtus incorpore*, desde donde se fundamentará la síntesis de las representaciones mentales.

El dualismo de la tradición clásica cuerpo-alma se intenta superar integrando los tres aspectos del hombre: corporal, racional y espiritual. Una vez establecida la definición genérica de alma y su relación con el cuerpo mediante las facultades anímicas, se sigue el estudio acerca de las formas en las que se manifiestan los seres vivos que permite la clasificación de las especies, en la concreción de ellas se da una facultad anímica predominante que determina cada ser natural en virtud de la forma que recibe: “Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble, por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso”³²².

Por tanto, las formas, comprenden los diferentes modos de ser que se hacen reales en todas las cosas del universo, como sus momentos constituyentes y en sí mismos objetivos.

Avempace explica los modos de darse en la existencia a partir de las formas que determinan predominantemente en cada ser natural como entelequia o *intālāshīa*, es decir, perfección en tanto que perfecciona para que el cuerpo pueda llevar a cabo la sensación y el intelecto. El alma no es materia en el cuerpo a través de la forma, sino que está en el cuerpo y lo capacita para el movimiento apto para la vida individual y de la especie y el intelecto a través del cual se trasciende el hombre. No es una perfección del género de los cuerpos porque en el caso de modificarse dicho cuerpo ella

³²¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 409.

³²² IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 153

misma quedaría modificada sino que es agente de la perfección, por eso está en el cuerpo sin ser cuerpo. Desde esta tesis, es posible afirmar la inmoralidad del alma, puesto que los cambios o movimientos que se dan en el cuerpo solo le afectan relativamente en tanto que están conectados y es medio o instrumento para llevar a cabo las potencialidades anímicas, por eso es tan importante el cuidado y la salud del mismo, pero no le afecta absolutamente, dado que está en el cuerpo pero siendo algo distinto a este.

“Decimos lo siguiente: la forma de todo cuerpo generable y corruptible tiene tres niveles de existencia. El primero es el de la forma espiritual general. [Fol. 171v], a saber, la forma intelectual, o sea, la especie. El segundo es el de la forma espiritual particular. Y el tercero, el de la forma corporal. La [forma] espiritual particular tiene, a su vez tres niveles. El primero es el del contenido [de la forma] que existe en la facultad de la memoria. El segundo es el de la impresión que hay en la facultad imaginativa. El tercero es el de la especie que surge en el sentido común”³²³.

Las formas espirituales se reciben desde la facultad racional que es propia del hombre o lo que lo hace específicamente humano en tanto que aprehende los inteligibles. Dado que las formas espirituales pueden ser universales o particulares, en tanto que referida a particulares, necesitan como fundamento una existencia real en las formas corpóreas para que no se den accidentalmente sino como necesarias y por tanto, válidas para el conocimiento. Las formas accidentales son las que conducen a error a la potencia reflexiva por ello no hay confundirlas con las necesarias. El planteamiento sobre las facultades del conocimiento desde el *De Anima* de Aristóteles, comienza con la unidad de conciencia a partir de la conciencia sensitiva de las percepciones exteriores que hace posible el tránsito de lo múltiple a una primera forma de conocimiento del mundo. En este sentido, se cuestiona sí la percepción tiene contenido cognitivo y en tanto que se da en hombres y animales se cuestiona que es lo que diferencia los unos de los otros. Dice Avempace:

³²³ *Ibíd.*, p. 125.

“(…) la facultad con la que se captan las formas corporales. Se trata del sentido externo y de sus partes [que se corresponden a las distintas formas del cuerpo]. Estos cuerpos poseedores de semejantes facultades son los miembros del cuerpo natural, a saber, los cinco sentidos. Las percepciones resultantes en ellos son formas espirituales y constituyen el primer grado de espiritualidad”³²⁴

Por otro lado, Avempace había afirmado:

“La percepción sensible es una forma espiritual con la cual el animal capta aquel cuerpo [concreto], razón por la cual el animal no se ve privado del conocimiento. El hombre, cuando está en el seno materno, se parece a las plantas y únicamente se le llama animal en potencia. Y esto [el convertirse en animal acontece] porque el espíritu natural recibe a la forma espiritual, haciéndose animal gracias a esta recepción. En cambio, en el espíritu natural de las plantas no es posible que [ocurra] esto [Ms.B.181 r]. La causa de por qué reciba este espíritu natural [el animal] a la forma y, en cambio, no la reciba aquel otro ser [es decir, el vegetal], es la complejión [distinta que tienen ambos]”³²⁵.

Al-Rāzi, desde la perspectiva médica, afirmó que:

“Dijimos que el hombre es el animal de complejión más equilibrada. Decimos ahora también que es más equilibrado que las plantas y los cuerpos. Por la piel conocemos si el equilibrio de la complejión del hombre y de sus órganos están en armonía”³²⁶

Desde el punto de vista metafísico se teorizará sobre un plus en el hombre el cual lo hace diferente de los demás seres naturales: la facultad reflexiva, mediante la cual es capaz de recibir las formas espirituales universales y determinarse independientemente de los accidentes.

³²⁴ Ibid., p. 155.

³²⁵ IBN BĀYĀ: *Cartas del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 87.

³²⁶ AL-RAZI, ABU BARK MUHAMMAD B. ZAKARIYA: *Libro de la introducción al arte de la medicina o Isagoge*, ed., Instituto Hispánico-árabe de cultura, Salamanca, 1979.

Avicena utilizó el término *ma 'nam* que en filosofía árabe significa una forma apprehendida que denota el objeto de cualquier facultad cognitiva para designar el motor de los procesos mentales, es decir formas o imágenes que deviene en una intención determinada. Cada idea o convicción es el motor del hombre, como afirma Avempace: “(...) el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma”³²⁷. El término *ma 'nam* es traducido por los latinos como *intentio* referido a la constitución intencional de los estados mentales³²⁸. En el texto latino de Avicena los encontramos definidos de la siguiente manera:

“Differentia autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem est haec: quod forma est illa Quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, Sicut cum ovis apprehendit formam lup, scilicet figuram rursus e affectionem et colorem, sed sensus exteriori ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior, intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis nomen Prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis”³²⁹.

Hace una diferencia entre apprehender la forma y apprehender la *intentio* o idea/convicción. La apprehensión de la forma significa apprehender la imagen desde los sentidos externos y la adquisición de intuiciones mediante los internos. La *intentio* es un proceso asociativo que se produce desde los sentidos externos y que produce un estado mental que dirige al sujeto individual el cual es determinado en virtud de esta intuición. Este es el modo

³²⁷ IBN BĀYĪNA: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 107.

³²⁸ BLACK, D.: *Imagination and Estimation: Arabic Paradigm and Western Transformations*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, Topoi 19, 2000, p. 60.

³²⁹ IBN SINA: *Liber de Anima seu Sextus De Naturabilis*, I, 5 vol. 2, trad. S. van Riet, Brill: Éditions Orientales, Leiden, 1968, 82-86, p. 83.

cognitivo que dirige inmediatamente el sujeto individual dada la capacidad de representación sensible hacia las formas de la intuición, lo que en términos kantianos se denomina fenómeno. La *intentio* es lo que establece una relación directa con el objeto aprehendido estableciendo la unidad en la multiplicidad de sensaciones y determinando el modo de ser en el sujeto individual. La *intentio* por tanto no es mera percepción sensible sino que añade un conocimiento esencial a los atributos de la forma aprehendida dando lugar a la intuición o *virtus aestimativa*. La *virtus aestimativa* permite reconocer significados que superan la mera experiencia sensorial que no son conceptuales, faculta evitar el dolor y buscar el placer. Esta facultad anímica se da tanto en animales como en los hombres y el modo de darse en cada especie determinará su diferencia como veremos más adelante. La relación con el mundo se da por tanto en primera instancia de modo intencional que permite dirigirse al mundo exterior y en la medida de autoposición se da un modo existencial determinado en virtud de la aprehensión de la forma. Dice Avempace:

“(...) la forma de todo cuerpo generable y corruptible tiene tres niveles de existencia. El primero es el de la forma espiritual general [Fol. 171 v], a saber la forma intelectual, o sea, la especie. El segundo es el de la forma espiritual particular. Y el tercero es el de la forma corporal. La [forma] espiritual particular tiene, a su vez, tres niveles. El primero es el del contenido [de la forma] que existe en la facultad de la memoria,. El segundo es el de la impresión que hay en la facultad imaginativa. El tercero es el de la especie que surge en el sentido común”³³⁰.

Pero a diferencia de los animales, en el hombre se la potencialidad del grado más elevado de alma que es la racional que también se da en el cuerpo, como afirmó Al -Fārābī:

“están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la

³³⁰ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 125.

potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros (...) ninguna de estas facultades existe separada de la materia”³³¹.

El planteamiento sobre las facultades del alma desde el *De Anima* de Aristóteles, apuntaba hacia la unidad de conciencia a partir de la conciencia sensitiva de las percepciones exteriores que hace posible el tránsito de lo múltiple a una primera forma de conocimiento del mundo. En este sentido se cuestiona si la percepción tiene contenido cognitivo y en tanto que se da en hombres y animales que es lo que diferencia los unos de los otros. Esto implica una teoría de la intencionalidad en Aristóteles.

Desde las teorías de los procesos cognitivos que utiliza los modelos orgánicos-fisiológicos se explica la percepción como producto cognitivo sensorial, de manera que establece que los animales que poseen un aparato cognitivo completo: sentidos externos, sentidos internos (sentido común, fantasía y/o imaginación, memoria y *vis aestimativa*) llegan a un conocimiento perceptivo completo. En la actualidad, parte de los estudios de Donald Davidson³³² y de Daniel Dennett³³³, se afirma la conducta cognitiva atribuida a los animales desde el horizonte de posibilidades que se fundamenta en la apertura de mundo de la intencionalidad. La postura contraria, es decir, que los animales no poseen percepciones cognitivas, la desarrolla John McDonnell³³⁴, que defiende que el mundo es incomprendible sin la mediación de los conceptos: «La percepción sensible es una forma espiritual por la cual el animal capta aquel cuerpo concreto, razón por la cual el animal no se ve privado de conocimiento»³³⁵.

Desde el pensamiento de al-Andalus, la *intentio* o *ma'nam* implicaba intencionalidad en tanto que informa al sujeto y lo mueve hacia un fin determinado pero a diferencia de la reflexión no se da el conocimiento de dicho fin.

³³¹ AL-FĀRĀBĪ: *Uyūn al-mā'il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus” XXIV, 1959, p. 271.

³³² DAVIDSON, DONALD: “Rational Animals” en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Ed. Clarendon Press, New York, 2001, 95-105.

³³³ DENNET, D.: *The intentional Stance*, Mit Press, Cambridge, 1987.

³³⁴ McDOWELL, J.: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 114.

³³⁵ IBN BAĀYĀ: *Carta del Adios y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 87.

Dado que el recibir una forma espiritual determinada implica de un desarrollo de la compleción del ser natural, el hombre es en potencia todas las cosas en relación al grado de desarrollo evolutivo. En el hombre cuando aun no le ha sobrevenido la potencia reflexiva se dice de él hombre -en -potencia y únicamente se constituirá como hombre cuando adquiera los inteligibles³³⁶.

Del hombre se dice que es en potencialidad de todas las cosas dada la capacidad de recibir cualquier tipo de forma. Pero es con la adquisición de los inteligibles cuando se determina como específicamente humano dado que son el motor de la potencia reflexiva, considerándose ésta por tanto la que encumbra al hombre por encima de todos los seres naturales. El resto de las potencias inferiores son propias de las otras especies, pero se dan en el hombre en virtud del desarrollo biológico de su cuerpo. Dice Avempace:

“Porque el primer motor específicamente en el hombre mueve con dos tipos de órganos: unos corporales y otros espirituales. De los corporales unos son artificiales y otros naturales, como son la mano, el pie, el pulmón, los cuales mueven la flauta. Los instrumentos naturales que tienen límite se llaman miembros, como son los nervios, mientras que los humores, como es la bilis, *no tienen nombre en la mitad que son instrumentos*, sino que al conjunto de todos ellos se le llama cuerpo”³³⁷.

La recepción de las formas corporales son medios que mueven a los seres naturales en virtud del deseo de dicha forma, son motores que determinan el modo de darse en la existencia, por tanto, son potencias activas que establecen el horizonte de sentido de lo real en continuidad con la corporalidad, en tanto que se estableció en apartados anteriores la unidad sustancial del hombre a partir de las teoría hilemórfica. El proceso de *aisthesis*, o sensación se entiende como el movimiento mediante el cual el animal o el hombre no son privados de conocimiento³³⁸ pero, como afirmó al-Fārābī, el grado sumo de cognoscibilidad se da en el hombre:

³³⁶ Ibid., p. 87.

³³⁷ Ibid., p. 86.

³³⁸ Ibid., p. 87.

“están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros (...) ninguna de estas facultades existe separada de la materia”³³⁹.

El conocimiento, por tanto, se entiende como un movimiento a un fin determinado cuyo objeto puede ser o bien material o bien espiritual. Las impresiones o fantasmas que mueven la percepción no son contenidos conceptuales pero si posibilitan al sujeto individual una estimación en virtud de la afección producida en su cuerpo. Dice Avempace: “Con la corporeidad el hombre es un ser; por la espiritualidad es más noble, por la intelectualidad es un ser divino y virtuoso”³⁴⁰.

Por tanto, las formas, comprenden los diferentes modos de ser que se hacen reales en todas las cosas del universo, como sus momentos constituyentes y en sí mismos objetivos.

Avempace explica los modos de darse en la existencia a partir de las formas que determinan predominantemente en cada ser natural como entelequia o *intālāshīa*, es decir, perfección en tanto que perfecciona para que el cuerpo pueda llevar a cabo la sensación y el intelecto. La aporía que suscita entender el alma como entelequia radica en desvelar la naturaleza del intelecto. Dado que el intelecto no se encuentra en ningún cuerpo, su sustrato debe ser una facultad espiritual.

La epistemología avicenista en *Kitāb al-Sīfa'* (Libro de la curación)³⁴¹ y en el *Kitāb al-Najāt* (Libro de la salvación)³⁴² es muy similar al presentado en el *De Anima* de Aristóteles por la que se explica el esquema general de los sentidos internos, como sigue: el sentido común, que recibe las formas de los sentidos externos (vista, oído, tacto, gusto, olfato), imaginación retentiva que permite la recepción de imágenes y la estimativa que deviene

³³⁹ AL-FĀRĀBĪ: *Uyūn al-mā'il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus” XXIV, 1959, p. 271.

³⁴⁰ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997. p. 153.

³⁴¹ RAHMAN, F.: *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952.

³⁴² RAHMAM, F.: *Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Sīfa'*, Oxford University Press, London, 1959.

en las intuiciones acerca de los beneficios y prejuicios, la imaginación compositiva que es una función activa y creadora que compone y divide formas e intenciones. La facultad de la memoria se incluye dentro de los sentidos internos como la función suprema pues almacena las intuiciones de la estimación y es capaz de evocarlas sin tenerlas presente. La facultad de la memoria constituye la aprehensión del contenido de la forma a diferencia de la aprehensión de la impresión que se da en la imaginación. Ésta modifica la facultad del sentido común en la medida en que es capaz de discriminar en el tiempo, es capaz de distinguir entre sensaciones nuevas, imágenes ya impresas en experiencias anteriores o anticiparse a un acontecimiento según los contenidos almacenados. Estos contenidos son referidos a la especie en el tiempo, la conciencia del tiempo es lo que produce el recuerdo en tanto que magnitud cuantitativa por lo que es indispensable para el aprendizaje. La memoria implica una impresión mental, por lo tanto también parte de la imaginación en tanto que facultad de crear imágenes, por lo que se la relaciona con el entendimiento o razón pero es por accidente porque esencialmente pertenece a la facultad animal en tanto que es producida por la experiencia vivida aunque en su misma actividad prescindiera de las categorías espacio-temporales de la afección. De aquí a que pertenezca también a algunos animales. Desde el pensamiento islámico clásico, se entendió la función estimativa como puramente animal y su equivalente en el hombre era la cogitativa. Pero Avicena la incluye dentro de los procesos mentales humanos imprescindibles para explicar la empatía, la percepción incidental, experiencia estética entre otras³⁴³. Esta facultad se da en el cuerpo y se localiza en los órganos del mismo: el sentido común en el ventrículo frontal del cerebro, la imaginación retentiva en la parte trasera, la compositiva en el ventrículo medio y la memoria en el trasero³⁴⁴.

Según Avicena la facultad estimativa la poseen tanto animales como seres humanos y que se trata de una facultad mental que tiene su ubicación en el cerebro y abre las puertas de la intencionalidad en el animal y al hombre concretándose en acto como creencia u opinión en el sentido de

³⁴³ BLACK, D.: *Estimation (Wham) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, Dialogue XXXII, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1993, 219- 58.

³⁴⁴ RAHMAN, F.: *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, p. 31.

aprecio, consideración o afecto hacia algo. El motor humano es una idea o creencia que afirma que el hombre se mueve con dos tipos de órganos espirituales y corporales. Avicena, hizo la distinción para establecer la diferencia entre la facultad de aprehender externamente y la de aprehender internamente³⁴⁵. La fantasía es *apprehensivus deintus* cuando no depende de las categorías existenciales espacio-tiempo para representar imágenes pero aquello que representa son los accidentes de la substancia.

López-Farjeat en “Percepción, intencionalidad y pensamiento animal en Aristóteles y Avicena”³⁴⁶ (Cap. II), afirma que el nivel perceptivo en los animales no es conceptual pero que sí es cognitivo en tanto que se refiere a significados, por ende, la *vis aestimativa* aviceniana es entendida como la imaginación sensitiva o compositiva que no está bajo el dominio de la razón, pero que al ser capaz de producir significados tiene la capacidad de mover tensionalmente al individuo hacia aquello que estima, por tanto es la llave que une el pensamiento intencional que compartimos con los animales: «todos nuestros actos epistémicos están acompañados de intencionalidad»³⁴⁷. En el mismo sentido, desde el pensamiento en al-Andalus Ibn Gabirol: «La acción del alma animal es sentir las formas de los cuerpos densos en el tiempo, mover de lugar, resonar y modular sin orden que signifique inteligencia (...)»³⁴⁸. Maimónides afirma que: «la imaginación se encuentra en la mayoría de los animales»³⁴⁹. En el mismo sentido, dice Avempace:

³⁴⁵ “Differentia autem inter apprehendere formam et apprehendere intentionem est haec: quod forma est illa Quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, Sicut cum ovis apprehendit formam lup, scilicet figuram rius e affectionem et colorem, sed sensus exteriori ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior, intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis nom Prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomie formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis”. AVICENA: *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, I., 5 vol. 2, S. Van Riet, Editions Orientalis E. J. Brill, Leiden, 1968, p. 83.

³⁴⁶ LÓPEZ-FARJEAT, L.X.: *La mente del animal. De Aristóteles y el aristotelismo árabe y latino a la filosofía contemporánea*, Los Libros de Homero, México, 2009.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p.43.

³⁴⁸ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 133.

³⁴⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 216

“Todo ser vivo tiene varias cosas en común con los cuerpos inorgánicos, todo animal las tiene con los que solamente son seres vivos y el hombre las posee con los animales irracionales (...) De la misma manera, el hombre y el animal irracional participan en todas estas cosas, además de [tener en común] la sensibilidad, la imaginación, la memoria y las operaciones que se derivan de ello, todo lo cual constituye el alma bestial”³⁵⁰.

Y en el *estudio de las formas espirituales*:

“Las facultades que son comunes [al hombre] y al animal [son las siguientes]: la primera [es decir, la sensibilidad externa] es común a todos [los animales], salvo que a veces se piensa que está aislada [de las otras potencias] en algunos animales, como es el caso de la mosca y el gusano. Como esto ya dijimos en el libro Sobre el Alma. La segunda [a saber el sentido común] es evidente, por su naturaleza, que no puede estar desconectada de la primera, puesto que solo existe gracias a ella. La tercera [o sea la imaginación] pertenece al animal dotado de movimiento dirigido a un fin determinado [material], ya que el logro de las cosas materiales únicamente se consigue mediante esta [facultad]. No hay nombre en la lengua árabe para [este tipo de animales]. Pongámosle el nombre de animal perfecto que logra intencionalmente [las cosas]”³⁵¹.

En el mismo sentido, explica Ibn Gabirol:

“La forma de la *inteligencia* aprehende y conoce todas las formas; la forma del *alma racional* aprehende las formas inteligibles con movimiento y paso por ellas y en esto es semejante a la acción de la inteligencia; la forma del *alma sensible* aprehende las formas corporales y las conoce, moviendo la totalidad del cuerpo de lugar y en esto es semejante a la acción del alma racional; la forma del *alma*

³⁵⁰ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 105.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 156.

vegetativa aprehende las esencias de los cuerpos y mueve sus partes de lugar y en esto es semejante a la acción del alma sensible, y la forma de la *naturaleza* opera la conjunción de partes, su atracción su expulsión y conmutación y en esto es semejante a la acción del alma vegetal (...)³⁵².

Las facultades anímicas, suponen los estadios necesarios para adquirir el conocimiento de los universales. Dentro del orden de los seres generables y corruptibles existen tres grados de existencia que se corresponde con la jerarquía de las formas cuando se dan en un cuerpo. Siendo la existencia espiritual la más noble en el hombre, siendo la forma corporal necesaria para el conocimiento en animales y hombres y punto de partida para la apertura al horizonte de posibilidades de lo real, la forma espiritual particular será necesaria para abrir al hombre hacia el horizonte de lo inteligible en tanto separadas de la corporeidad. Explica Avempace:

“La [forma] espiritual particular tiene, a su vez tres niveles. El primero es el del contenido [de la forma] que existe en la facultad de la memoria. El segundo es el de la impresión que hay en la facultad imaginativa. El tercero es el de la especie que surge en el sentido común”³⁵³.

Los sentidos externos captan los accidentes sensibles que el sentido común unifica con las sensaciones. Tender hacia un fin, implica una *estrategia intencional* en virtud del régimen propio de cada especie el cual le permite predecir un resultado que deviene de un sujeto que posee estados mentales o afecciones que lo determinan. Ibn Paqūda: “Cada uno de los sentidos corporales tiene un ámbito determinado de realidad que puede percibir y que no pueden captar los otros sentidos”³⁵⁴.

³⁵² IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo González del árabe al latín y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 199.

³⁵³ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 125.

³⁵⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 56.

Avempace afirma que los sentidos externos introducen al hombre en el ámbito de lo probable, *pues en ocasiones los sentidos nos engañan*³⁵⁵ y es a partir del sentido común donde se establece la unidad de conciencia de los datos experimentados. A veces ocurre que *lo pintado* se queda fijo en la memoria sin haber pasado antes por el sentido común dando lugar a formas unas veces verdaderas y otras falsas: «(...) las mejores formas espirituales son las verdaderas o las que han pasado por el sentido común, porque en ocasiones imaginamos cosas reconociéndolas [como ciertas] que sin embargo son remotas espacial o temporalmente]»³⁵⁶.

Cuando lo pintado fluye a través del sentido común se establece el criterio de verificabilidad en función de su verdad o falsedad de los datos de la experiencia con lo real. La facultad imaginativa se entiende está constituida por dos funciones una activa en relación a los sentidos internos y externos.

Desde el pensamiento clásico árabe se trata el sentido de la imaginación como instrumento intermedio entre lo sensible y lo inteligible. La facultad de la imaginación adquiere un proceso cognitivo diferente al presentarla como desvinculada de la corporalidad. Sí en un primer momento en relación con la percepción constituye un proceso que necesita la inmediatez de los datos sensoriales mediada por las especies intenciones, en un segundo momento, entendida desde la *facultad cogitativa es virtus imaginativa* cuyas potencialidad es activa y creativa estableciendo un puente entre lo divino y el mundo celeste y posibilitando las visiones proféticas³⁵⁷.

El término *fantasía* procede del griego θαντασία referido a la acción de mostrarse, aparición. Relacionado con este término *φανταζειν* hacer surgir una idea imaginación en el espíritu o mente; es la actividad de la mente que produce fenómenos y se producen a partir de las sensaciones, que en sentido platónico equivalen a las sombras *φαινεσθαι* de la caverna producidas por las cosas verdaderas, son figuraciones, produce imágenes *είδολα*. De Platón se desprende que la fantasía es una opinión que se procede de la sensación.

³⁵⁵ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 115.

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 115.

³⁵⁷ IBN SINA: *Liber de anima seu Sextus de Naturabilis*, ed. S. Van Riet, Ed. Orientalistes E. J. Brill, 1968, IV, 2, p.173.

La fantasía *pinta en el alma las imágenes* que son objeto de deseo y placer, por tanto es una acción en potencia que es condición de posibilidad de una determinada acción. La acción de la fantasía es representar imágenes o fenómenos por lo tanto no entra dentro del conocimiento del ser. Es entendida como *pintor interior*, en ese sentido creadora de imágenes.

“Sócrates.- Acepta, entonces, la presencia en nuestra alma de otro artífice [además del escribiente] al mismo tiempo. Protarco- ¿quién? Soc.- *Un pintor que, después del escribiente, pinte en el alma las imágenes de lo dicho.* Pro.- Pero ¿cómo y cuando? Soc.-*Cuando un hombre, tras haber recibido de la visión o de cualquier otro sentido los objetos de la opinión y de los discursos, mira, de alguna manera, dentro de sí las imágenes de estos objetos*”³⁵⁸.

En ese sentido, significa el agente de la potencia apetitiva la cual dirige los movimientos hacia lo deseado desde el fantasma de la fantasía, lo representado.

En la latinidad el concepto de fantasía es traducido por el de imaginación como aquella representación de la sensación que muestra como apetecible esto o aquello. Dirige el apetito a través de los fenómenos que son representados. Al incluir esta acción en los animales complejos se les atribuye interioridad tanto al hombre como al animal. Este deseo entendido en sentido de apetito natural hacia cierto fin, es simplemente una inclinación que le lleva hacia a él. El objeto de inclinación es exterior y la inclinación determinada. El deseo cuando se da como apetito sensitivo es una inclinación determinada por la forma material pero en virtud del inteligible se desvincula de toda materialidad por lo que el hombre es capaz en acto de espiritualidad. Desde el pensamiento clásico árabe se trata el sentido de la imaginación como instrumento intermedio entre lo sensible y lo inteligible.

Para Avempace, la imaginación es impresión y es propia de la facultad apetitiva del alma: “(...) el motor primero que hay en nosotros está compuesto de imaginación y de apetito, siendo este [elemento] apetitivo lo

³⁵⁸ PLATÓN: *Filebo*, 39b.

que se denomina alma”³⁵⁹. Averroes afirma: “Este proceso de creación por el intelecto del inteligible es explicado [...] a propósito de la afirmación de Aristóteles de que el alma discursiva, *dianoetiké psike*, nada piensa sin imágenes”³⁶⁰.

Es decir, la impresión, *lo pintado* es lo que mueve a la facultad apetitiva del alma, esto significa que a cualquier forma le sigue una inclinación que referida a la potencia natural significa el modo de apetecer las formas naturales aprehendidas. Esta facultad es la fuerza que permite al ser natural dirigirse hacia un fin determinado para mantener su supervivencia, para perfeccionarse de sus privaciones, este fin se hace deseable y de su movimiento se dice una pasión. La pasión implica acción estructurada por el estado del alma en relación a la forma que aprehende y por tanto abre a ciertas disposiciones morales de ahí que a ciertos animales se le atribuyan valores por su virtud, pero a diferencia de los hombres, son propios de su especie y no de del sujeto individual. Ciertos hábitos virtuosos en los animales se entienden como determinados por la especie propia y se dan en ellos por ser animales perfectos que tienden hacia un fin. Dice Avempace: “Pongámosle el nombre de animal perfecto que logra intencionalmente [las cosas]”³⁶¹.

La facultad de la imaginación adquiere un proceso cognitivo diferente al presentarla como desvinculada de la corporalidad. Sí en un primer momento en relación con la percepción constituye un proceso que necesita la inmediatez de los datos sensoriales mediada por las especies intenciones, en un segundo momento, entendida desde la *facultad cogitativa es virtus imaginativa* cuyas potencialidad es activa y creativa estableciendo un puente entre lo divino y el mundo celeste y posibilitando las visiones proféticas³⁶².

Acerca de la imaginación dice Maimónides: “(...) porque ocurre a la facultad imaginativa que obra con tal verismo, que percibe el objeto como si

³⁵⁹ IBN BĀYĀ: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 35.

³⁶⁰ IBN RŪSH: *Sobre el intelecto*, trad. Andrés Martínez Lorca, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 50.

³⁶¹ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 156.

³⁶² IBN SINA: *Liber de anima seu Sextus de Naturabilis*, ed. S. Van Riet, Ed. Orientalistes E. J. Brill, 1968, IV, 2, p.173.

existiera exteriormente, y que ve es igual que si se presentara por vía de sensación externa”³⁶³.

Por lo tanto, el sentido de la imaginación es necesario como fuerza natural que mueve al ser natural hacia un fin determinado en virtud de su modo de existencia: « (...) la imaginación, la cual es propia y característica del alma animal, para que [por su medio] desee la perfección del régimen acatándolo y sintiéndose movido a cumplir lo que exigen»³⁶⁴.

La facultad de la imaginación no necesita de los sentidos externos como agentes de la potencia misma, pero en tanto que el fin es material sí, ya que la forma sensible que se capta por la imaginación son universales accidentales. Dado que las facultades mediante las que se capta son tres: corporales, la imaginativa, que es a través de la cual se graban en el sentido común a través del fantasma y la intelectual. Estas dos primera son formas particulares no universales y dadas a través de la deducción son propias del hombre. La imaginativa necesita el sentido externo no se puede dar sin él, y del sentido común para funcionar pues no puede inventar ni el contenido ni la materia de sus fantasmas. Trabaja con los materiales que estos le dan. Los fantasmas son entelequias en potencia de la imaginación como las imágenes del sentido común. Los fantasmas son materiales en tanto que necesitan de la materia para existir, pero no necesitan que estén presente para actuar. Hasta que no hay una sensación asociada a los fantasmas la imaginación no se mueve. La potencia apetitiva se mueve en función de la imaginación. Pasa de la potencia al acto. Una imagen se hace apetecible por la imaginación. Si existe una imagen sin contenido ni materia no es de tipo válido o apto para el conocimiento o la estrategia intencional. Al respecto dice Avempace:

“(...) el motor que hay en el hombre y que le hace realizar los actos humanos, únicamente se da en la reflexión, del mismo modo que acontece con la imaginación en los sentidos [corporales]. Así pues, el

³⁶³ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 335.

³⁶⁴ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 125.

motor es la idea y la imaginación. Y el móvil, la parte apetitiva que es la forma del espíritu natural, a saber, un cuerpo”³⁶⁵

La facultad imaginativa *tajayyul* تجيول es aquella con que se perciben las imágenes y es el motor del deseo, cuando se da la aprehensión de la imagen desvinculada de un significado o concepto, se dice que es propia del sentir animal, ya que: «el motor humano es el pensamiento, ciertamente que, cuando se mueve por la imaginación solamente, su movimiento es entonces animal como dijimos»³⁶⁶. La imaginación es la causa del movimiento en el individuo que los experimenta de modo tensional. La fuerza de imaginar es el motor porque capta la impresión de las formas espirituales particulares y en tanto que formas, mueven sin ser movidas, pero tienen un nexo con la realidad y en tanto que señalan una propiedad de lo real son las más naturales de cuantas existen. Para que se de su existencia es necesario que la precedan dos agentes: lo generado y lo sensible.

“Y estas dos son las que demostramos que están en la materia tal y como escribimos en la *Carta del Adiós*: que el motor próximo es la imaginación y su instrumento es el deseo, siendo así que la imaginación no se da sino después de existir estos dos agentes. Y acerca de lo que escribimos allí de que el motor humano es el pensamiento, ciertamente que, cuando se mueve por la imaginación solamente, su movimiento es entonces animal como dijimos”³⁶⁷.

En el hombre, el conocimiento no sólo se da como *aisthesis* sino que ocurre algo más complejo que no ocurre en el proceso cognitivo de los demás seres, en el hombre se da una actividad por la que se desvincula de la corporeidad todo contenido dando lugar a los inteligibles materiales. A éstos se les llama materiales porque esencialmente no son espirituales, su ser tiene origen en la materia, pero en el sujeto que los aprehende cesa la vinculación con lo particular y deviene en universal. Este proceso es el que realiza la facultad racional, propia del hombre y mediante la cual es capaz de

³⁶⁵ IBN BĀYĀ: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 33.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 69.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 69.

reflexión, de volver la mirada sobre sí mismo y objetivar el mundo, a diferencia del resto de los seres creados, Avempace:

“(…) se les llama [a estas formas] materiales por que son inteligibles materiales, pero no son espirituales en su esencia ya que su ser reside en la materia. «Son en manera formas [espirituales] que quedan en la facultad racional (del alma), cuando la relación particular que había entre ella y la cosa individual ha cesado de existir; pues , en tanto que esta relación particular existe, ella [la facultad racional] está siempre afectada por una cierta corporalidad que hace que la relación sea corporal; pero cuando la corporalidad cesa y la facultad deviene en puramente espiritual, no conserva más que la relación universal, es decir, la relación a todos los individuos»³⁶⁸.

Y al respecto, Averroes matiza lo siguiente:

“Porque el recuerdo se realiza mediante unas facultades comprensivas y receptoras, es decir, materiales, las cuales, como se declaró en *Sobre el sentido y lo sensible*, son estas tres: la imaginativa, la cogitativa y la rememorativa. Estas tres facultades están en el hombre para presentar la forma de la cosa imaginada cuando está ausente la sensación (...) Y entendía aquí (Aristóteles) por intelecto receptor o pasivo las formas imaginativas en cuanto que en ellas actúa la facultad cogitativa propia del hombre”³⁶⁹.

Según A. Martínez Lorca³⁷⁰, para Averroes, las formas imaginativas que proceden de las sensaciones son condición de posibilidad del intelecto material, a partir de las cuales se abstrae el inteligible universal, pero sin ser ellas mismas intelecto material.

La imaginación, por tanto, no se presenta espontáneamente como ocurría con la fantasía sino que está mediada por la percepción. Cuando la percepción no media la acción ocurre que el mundo fenoménico puede desvirtuarse dando lugar a fenómenos o imágenes engañosos o inexactos

³⁶⁸ Ibid., p. 112.

³⁶⁹ IBN RŪSH: *GC*, III, 20, p. 449, ls 162-175.

³⁷⁰ IBN RŪSH: *Sobre el Intelecto*, trad., A. Martínez Lorca, ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 50.

provocando la confusión en el proceso cognitivo del alma y por tanto, en el modo de darse lo real en la conciencia del sujeto individual. La imaginación es capaz de crear un fenómeno parecido al ser pero sujeto a la unidad de conciencia proporcionada por el sentido común que aunque pertenece a los sentidos internos, los datos por los que actúa, le vienen dados del exterior, por tanto, dependiente de los sentidos pero liberada de la categoría espacio-temporal dada en la sensación y la percepción. Al respecto apunta Maimónides:

“La función de la fantasía no es pareja a la del entendimiento, sino opuesta. Éste analiza las cosas complejas, diferencia sus componentes, efectúa abstracción, se los representa en su realidad y sus causas, y capta en un solo objeto nociones muy numerosas tan divergentes entre sí como entes distintos son para la imaginación en dos individuos humanos”³⁷¹.

Desde la misma perspectiva, dice Ibn Gabirol:

“La acción del alma animal es sentir las formas de los cuerpos densos en el tiempo, mover de lugar, resonar y modular sin orden que signifique inteligencia (...) La acción de la inteligencia es la aprehensión de todas las formas inteligibles en el no tiempo y el no lugar, sin investigación y sin trabajo, y sin ninguna otra causa más que su esencia, que está llena de perfección”³⁷².

Averroes matiza lo siguiente:

“Las facultades imaginativa, cogitativa y rememorativa no hacen sino estar en lugar de la facultad sensitiva, y por eso no necesita de ellas sino en ausencia del sensible. Y todas se ayudan para mostrar la imagen de la cosa sensible, para que *la facultad racional separada* la

³⁷¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 216.

³⁷² IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p.133.

contemple, extraiga la intención universal y la reciba después, o sea, la aprehenda”³⁷³.

Es decir, lo propiamente humano no es la *virtus aestimativa* aunque la posea, sino la voluntad deliberada, es decir, la libertad de elegir el fin mismo que determina la propia esencia en virtud del conocimiento. La unidad de los sentidos externos e internos son condición de posibilidad para poder *apercibir* los inteligibles desde los cuales el hombre lleva a cabo su propia esencia. El fin del hombre por tanto es espiritual y el llevarlo a cabo ha de ser su propósito: “El individuo es unas veces animal en potencia y otras en acto (...) [cuando]³⁷⁴ aún no le ha sobrevenido la potencia reflexiva (...) únicamente alcanzará la potencia reflexiva cuando alcance los inteligibles”³⁷⁵.

Joaquín Lomba en su artículo *La imaginación en Avempace*³⁷⁶ distingue varios niveles en su tratamiento de la imaginación: vital, epistemológico y moral. Entiende la imaginación en Avempace como intermediaria entre los sentidos internos y externos y la razón, pero advierte que su rango esencial lo adquiere como condición necesaria para la abstracción que realiza el intelecto.

“En el caso del hombre, la imaginación, tal como la expone en dicho capítulo octavo del *Kitâb al -nafs*, funciona de la siguiente manera: recibidas las impresiones sensibles a través de los sentidos externos y aunadas y almacenadas en el sentido común, a la manera como lo estructuró Aristóteles, las huellas dejadas por los objetos en dicho sentido común, son recogidas por la imaginación, sin que los objetos mismo estén ya presentes a los órganos sensibles externos. De este modo, si no hay sensaciones actuales ni contenidos en el sentido común, la imaginación queda en potencia sin poder actuar”³⁷⁷.

³⁷³ IBN RŪSH: GC, III, 7.

³⁷⁴ Los corchetes son míos.

³⁷⁵ IBN BAÛÛA: *Cartas del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 86.

³⁷⁶ LOMBA, J: *Tópicos* 29, 2005, pp.157-169

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 160.

Avempace, entiende a la imaginación como una especie de tabula rasa donde se imprimen las imágenes de forma pasiva o activa dependiendo si *aquello que pinta* es a priori o a posteriori de los datos de los sentidos. Según J. Lomba, la imaginación en Avempace es ella misma alma que sin ser razón proporciona el material para la intelección a partir de lo representado mediante la iluminación:

“ (...) siendo ella misma «alma» y ocupando un puesto intermedio entre los sentidos externos e internos y la razón, a la cual da los materiales para la ideación, a fin de que el intelecto lleve a cabo la tarea de la abstracción de lo universal, a partir de la imagen o fantasma particular de la imaginación mediante una especial iluminación”³⁷⁸.

Además J. Lomba le atribuye a la concepción avempaciana del proceso imaginativo, cierto aspecto de imitación bien sea de un ser particular o especie universal en relación a la estética. La tesis propuesta por J. Lomba recuerda a las teorías farabianas donde la imaginación pertenece a un ámbito intermedio cogitativo: «El conocimiento de una cosa unas veces depende de la potencia racional, otra de la imaginación y otras de los sentidos»³⁷⁹. Donde adquiere una doble función en relación a la sensibilidad y la facultad de la razón:

“(…) cuando las potencias auxiliares de los sentidos sienten en acto y ejecuten también sus actos, la imaginación funciona pasivamente y se ocupa de los sensibles que los sentidos le presentan y va recibiendo sus impresiones, pero al mismo tiempo se ocupa también de servir a la razón y de ayudar a la facultad apetitiva”³⁸⁰.

Desde el pensamiento islámico clásico, Al -Fārābī le dio una tercera función, la de imitar:

³⁷⁸ LOMBA, J.: *Tópicos* 29 (2005), 157-169, 160.

³⁷⁹ AL-FĀRĀBĪ : *Al madīna al -fādila*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus”, XXVI, 1991, p.

378

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 183.

“(…) cuando los sentidos, la potencia apetitiva y la razón llegan a sus primeras perfecciones, de modo que ya no ejecutan obra alguna más, como acaece en el sueño, la imaginación queda a solas y desocupada de las impresiones de los sensibles que le habían presentado los sentidos, ni tiene ya que servir a la razón ni a la potencia apetitiva. Se vuelve entonces a las impresiones que en ella produjeron los sensibles allí guardados y conservados. Sobre ellos ejercita su actividad, componiéndolos y dividiéndolos entre sí. Pero además de emplearse en conservar las impresiones de los sensibles y en componerlos unos con otros tiene una tercera función que consiste en la imitación”³⁸¹.

Lo que aquí se afirma es que esta facultad es capaz de imitar mediante los sensibles más excelentes o perfectos a través de la imagen. En este sentido la imaginación es creación de imágenes pero no de cosas reales. La problematicidad se abre en torno a la naturaleza del conocimiento. Si se entiende la imaginación como creadora de imágenes se abre la aporía de delimitar el modo de darse la imaginación, como creación o imitación es decir si lo que se crea es realmente la esencia del ser o no, o lo pintado solo son sombras.

Maimónides, afirma que la imaginación no es lo que diferencia al hombre del resto de los seres perfectos porque la función de la misma es opuesta al entendimiento y a través del entendimiento es el modo de darse la espiritualidad en el hombre. Con ello establece un criterio para diferenciar lo que corresponde a la inteligencia y lo que corresponde a la imaginación estableciendo de este modo la diferencia ontológica entre el hombre y el resto de los seres naturales, de donde concluye que lo posible no debe considerarse a través de la correspondencia entre el ser y su representación mental. Los sentidos externos son fuente de error dada la tenuidad del cuerpo perceptible por tanto, no pueden considerarse como norma de juicios y aun menos como principios demostrativos ya que las estimaciones o creencias que se adquieren a través de ella le han sido proporcionada a través de su propia experiencia vivencial. Es decir, las representaciones

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 183.

mentales mueven la facultad apetitiva y ésta no debe ser el motor del hombre en tanto que son afecciones anímicas, pues no se diferenciaría del resto de los seres naturales o animales perfectos. Lo propio del hombre es el entendimiento por el cual es capaz de abstracción y de crear conceptos los cuales les proporciona la visión intelectual y por tanto de objetivar mundo y determinar su propia esencia en virtud de los inteligibles. Establece por tanto la diferencia entre la visión promovida por la imaginación o los sentidos y la del intelecto como lo propiamente humano. Tanto lo representado en la imaginación y los conceptos promueven una visión indirecta en el conocimiento en la medida que no mantienen una relación directa con el objeto de la visión, la diferencia se establece en virtud de aquello que se ve como lo que realmente es o como la semejanza o sombra de aquello que es. Dice Maimónides: “(...) porque ocurre a la facultad imaginativa que obra con tal verismo, que percibe el objeto como si existiera exteriormente, y que ve es igual que si se presentara por vía de sensación externa”³⁸².

La representación mental es incluida dentro del ámbito del conocimiento y considera el proceso de la abstracción como lo propiamente humano el cual se da a través del entendimiento y es la capacidad por la cual se obtiene conceptos; mediante los conceptos se desarrolla el proceso demostrativo cuyos resultados son la certeza del conocimiento. La imaginación pertenece al ámbito de lo sensible: “La imaginación es incapaz de liberarse de modo alguno de la materia en su percepción, por muchos esfuerzos que realice para abstraer una forma: por ello no cabe discernimiento en la imaginación”³⁸³. De lo que se deduce a la facultad intelectual en el hombre como lo específicamente humano.

“Por obra de la inteligencia se discierne lo universal de lo individual, y no cabe mostración ninguna sino en lo universal. Así mismo mediante el intelecto se distingue el atributo esencial del accidental. La imaginación es incapaz de realizar ninguna de esas operaciones, dado que solamente aprende lo individual y lo complejo

³⁸² MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998., p. 335.

³⁸³ *Ibíd*, p. 217.

en su conjunto, igual que los sentidos, o bien mezcla cosas que en la realidad están separadas combinando unas con otras, y ese complejo en su conjunto, igual que los sentidos, o bien mezcla cosas que en la realidad están separadas, combinando unas con otras, y ese complejo se convierte en cuerpo o una de las facultades del mismo (...) la imaginación es incapaz de liberarse en modo alguno de la materia en su percepción, por muchos esfuerzos que realice por abstraer su forma: por ello no cabe discernimiento en la imaginación”³⁸⁴.

Por otro lado, apunta Ibn Gabirol:

“Si la materia y la forma universales son el fin último de todas las cosas que ha sido creadas y ellas son lo más elevado de las sustancias en simplicidad y espiritualidad, debes pues sutilizar su alma, concentrar tu esencia y purificar tu imaginación lo más que puedas, para que la despojes de los accidentes corporales y traspases el sentido y lo sensible, para entiendas que la fuerza de tu inteligencia es compresora de todas las cosas, y entonces estará a tu disposición el conocimiento de cada una de aquéllas, esto es, de la materia universal y de la forma universal; pregunta pues lo que quieras de lo que toca á su conocimiento”³⁸⁵.

Sí el sentido común da unidad a la conciencia tras los datos de la experiencia sensible, dicha unidad es recogida por la memoria siendo elemento constituyente del proceso de la ideación ya que genera la representación del significado de las mismas. Ibn Gabirol: “*la ciencia sensible no obra en el alma mas que por la memoria y la efectuación*”³⁸⁶. En el mismo sentido, dice Averroes:

“(…) es evidente que nos vemos obligados en su obtención a *sentir* primero, a *imaginar* después, y solamente entonces podemos *captar el universal*. Y por eso, a quien le abandona uno cualquiera de los

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 217.

³⁸⁵ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 208

³⁸⁶ *Ibid.*, p.286.

sentidos, le abandona un inteligible (...) Y se repite esta sensación una vez tras otra, hasta que salta en nosotros la chispa del universal”³⁸⁷.

Al respecto Maimónides:

“todas las formas espirituales que se producen desde la memoria, de la cual las toman las [otras] potencias, todas ellas, así como los predicados que se les atribuyen, son opinables, salvo los que produzcan certeza a la manera que hemos mencionado, a saber, accidentalmente”³⁸⁸

Ibn Paqūda, por su parte, hace la siguiente apreciación: “*la ciencia sensible no obra en el alma mas que por la memoria y la efectuación*”³⁸⁹. La ideación es la visión de los fantasmas o fenómenos en la unidad de la conciencia prescindiendo de la corporalidad de los datos pero el contenido se da en la memoria y se hace judicativo a través de la reflexión. por tanto hay diferentes grados de objetivación en virtud de los cuales se logra un tipo de conocimiento pero solo es en el nivel intelectual donde se adquiere la certeza absoluta, desde los sentidos internos se puede adquirir pero solo por accidente no por esencia, como ocurre en la intelección.

“(…) las formas espirituales (...) tienen diversos grados (...) las que están en el sentido común son las menos espirituales (...) razón por la cual se las designa como imágenes y se dice del sentido común que tiene imágenes de las cosas sensibles. Luego viene la forma que está en la imaginación la cual es más espiritual y menos corporal; con ella se relaciona el ser de las virtudes [Fol. 172 v] espirituales. Después está [la forma] que reside en la facultad de la memoria, que es la que ocupa el nivel más alto de las formas espirituales particulares”³⁹⁰.

³⁸⁷ IBN RŪSH: *Epitome De Anima*, trad. S. Gómez Nogales, CSIC, Madrid, 1985, parr. 114, p. 202.

³⁸⁸ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 112.

³⁸⁹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p.286.

³⁹⁰ IBN BAŶŶA: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997., p. 130.

Ibn Paqūda afirma al respecto:

“Debes saber con toda certeza que el significado último de los sentidos corporales que hemos mencionado, así como de los anímicos (memoria, reflexión, conciencia, opinión, discernimiento), es que todos ellos juntos terminan en un solo punto cual es la razón, que es la que da capacidad a todos estos sentidos para captar las cosas”³⁹¹.

3.2.3. LA PROFECÍA DESDE LA POTENCIA IMAGINATIVA COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Hay que hacer una diferencia entre experiencia mística y profecía. La experiencia mística busca la unión esencial con lo divino transformando la realidad vivida como plenificante. Esta experiencia unitiva constituye la separación con el mundo de la vida y la capacidad de concebir la existencia sin la corporalidad. Es vínculo, relación, contacto amoroso con la intimidad de la existencia y fuente permanente de la misma. Es un espacio íntimo accesible desde el alejamiento de los estímulos externos donde tiene lugar el encuentro con lo divino. La corporalidad participaría solo a modo de soporte, estímulo o invitación para encontrar a la alteridad absoluta. El éxtasis místico, es lo propio para el encuentro y la comunicación con la realidad trascendente, según E. Rohde:

“En el éxtasis, liberación del alma de las ataduras del cuerpo y comunicación con la divinidad, al alma le nacen impulsos de lo que nada sabe en su existencia cotidiana, cohibida como está en la envoltura de su cuerpo. Pero ahora que vive en libertad como un espíritu entre los demás espíritus, alzada sobre el tiempo y sus limitaciones, el alma se encuentra en condiciones de lanzar su visión a

³⁹¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 55.

cosas lejanas en el espacio, adonde solo puede mirar con los ojos del espíritu”³⁹².

A. Bel explica en *Le sufisme en occident musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J. C* que en al-Andalus se desarrolla el movimiento místico de los sufíes, admitido ya en el s. IX/III por la ortodoxia *sunní* y el Islam oriental³⁹³. La figura que encabeza el inicio del misticismo, fue Ibn Masarra con influencia neoplatónica y pseudo-empedocliana, que según L. Provençal, expresan en España doctrinas racionalistas que provocan la indignación de las instituciones gubernamentales derivadas en autos de fe, mediante el cual se impuso la retractación de las opiniones heterodoxas y la quema de las obras de Ibn Masarra³⁹⁴:

“el celo intolerante del *malikismo* español, alentado por los ‘Ameríes, no llegó a extirpar el masarrismo de la Península Ibérica, ni incluso a impedirle desarrollarse. Aunque estamos muy mal informados sobre sus ulteriores destinos, podemos afirmar que su creador fue en tierras de al-Andalus, el iniciador de un esfuerzo de especulación filosófica y de un movimiento de ideas que habían de aflorar plenamente a partir de finales del s. XI y de determinar, sobre todo, el progresivo desenvolvimiento de una vida mística colectiva de sello peculiarmente hispánico”³⁹⁵.

Ibn Masarra, en su *Epístola de la interpretación* establece la función cogitativa como el método para alcanzar en fin supremo en la creación ya que por medio de ella se accede a los principios de los signos divinos y se elabora la exégesis de la palabra revelada. La interpretación espiritual o *i tibār* conduce a la plenificación del hombre hasta la esencia divina y su misterio trascendente³⁹⁶.

³⁹² E. ROHDE: *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, ed. Labor, Barcelona, 1973, p. 316.

³⁹³ BEL, A.: *Le sufisme en l'occident musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J. C.*, apud. *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales (AEIO)*, I, (1934-1935), p. 145.

³⁹⁴ LEVI-PROVENÇAL: *Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'orient*, apud. *RIE*, I, 1953, p. 170.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 171.

³⁹⁶ GARRIDO CLEMENTE: “Ibn Masarra a través de las fuentes: Obras halladas y escritos desconocidos” en *Estudios Humanísticos. Filología* 31, 2009, pp. 87-106, p. 97.

El máximo exponente del misticismo en al-Andalus lo representa el maestro Ibn 'Arabi (1165/560-1185/580) cuyas doctrina gira en torno a la idea de *wahdat al wu'yut* o unidad de la existencia-unidad del ser y de *al-isan al-kamil* o mito del hombre perfecto³⁹⁷, como señalan Asin Palacios en *El Islam cristianizado. Estudio sobre el "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*³⁹⁸, Badawi en "Autobiografía de Ibn 'Arabi"³⁹⁹, o en la obra decisiva *L'Imagination créatrice Dans le soufismo d'Ibn 'Arabi* de Corbin⁴⁰⁰.

La profecía es la comunicación cognitiva que se da entre Dios y el hombre, es una enseñanza cuyo contenido se orienta a la salvación del hombre y la transformación de la realidad en relación al orden del ser. La profecía se entiende como modo de revelación que busca la colaboración de todos los hombres. El profeta es el soporte de la revelación y aquello que le es revelado es lo que no puede alcanzar por sus propias facultades y por ello recibe una luz que le da a conocer las verdades sobrenaturales. Sobre las formas de darse el conocimiento a nivel profético existen posturas diferentes. Avicena en la *Epístola de la profecía* dice:

"La recepción de aquello que esencialmente posee la potencia de ser recibido sucede de dos maneras: directa o indirectamente. La recepción del intelecto universal agente ocurre, de modo similar, de dos maneras: directamente, como la recepción de las opiniones comunes y de los primeros inteligibles (= las verdades evidentes), o indirectamente, como la recepción de los inteligibles segundos a través de los primeros, a través de los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa"⁴⁰¹.

³⁹⁷ ANAWATI, C. Y GARDET, L.: *Mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1968, p. 58.

³⁹⁸ M. ASIN PALACIOS: *El Islam cristianizado. Estudio sobre el "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, ed. Plutarco, Madrid, 1931.

³⁹⁹ A. BADAWI: "Autobiografía de Ibn 'Arabi", apud. *Al-Andalus*, XX (1955), pp. 107-128.

⁴⁰⁰ H. CORBIN: *L'Imagination créatrice dans le soufismo d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.

⁴⁰¹ MARMURA, E.M: "On the proof of prophecies and the interpretation of the prophet's symbols and metaphors", en LERNER, R; MAHDI, M.: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, New York, p. 1963, pp. 112-121.

Es decir, se puede dar conociendo los principios por el cual adquiere el conocimiento de la visión de la esencia divina o no saber el principio por el que adquiere tal conocimiento, es decir, indirectamente, en este sentido, es posible gracias a la cooperación del alma racional en el conocimiento por el cual el hombre adquiere un papel activo en el conocimiento, el conocimiento sobrenatural así entendido no es permanente como en el conocimiento directo de la esencia divina. El profeta al no conocer el principio de su conocimiento no puede ejercitarlo cuando quiere, necesita una nueva iluminación divina, por lo tanto, no se puede entender la visión profética como hábito. La luz profética no pertenece a la mente del profeta sino que es inspirado de forma natural y la influencia de esta luz solo depende de la voluntad de Dios. La luz de la profecía no anula la luz de la razón sino que la asume. La luz natural es la forma del propio entendimiento como hemos visto, que alcanza las cosas inteligibles a partir de las cosas sensibles, sin embargo esta luz no es suficiente para alcanzar las verdades inteligibles que exceden a los límites de la razón humana, para éstas es necesaria la luz profética que perfecciona el conocimiento del hombre y lo perfecciona al modo del conocimiento de la luz profética, es decir sin mediaciones de los inteligibles, sino que se reciben de modo inmediato a diferencia del conocimiento intelectual mediante el cual se requiere un proceso purificador hacia la plenificación del sujeto en virtud del cual va ascendiendo en el orden del conocimiento hasta acercarse a lo divino, como Avicena había afirmado:

“Puede haber entre los hombres un individuo que tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta inflamarse solo con una intuición (*hads*), quiero decir, de recibirlos del Intelecto Agente en todas las cosas; se imprime en ella entonces la forma que está en el Intelecto Agente, bien de un solo golpe, bien casi de golpe, no por argumento de autoridad, sino siguiendo aun orden que incluye los términos medios. Porque los datos apoyados en la autoridad, en las cosas que sólo se conocen por sus causas, no son evidentes intelectualmente. Esta es una especie de profecía o mejor aun, la más alta de las facultades de la profecía y esta

facultad es la más digna de ser llamada facultad santa, siendo ella el más alto grado de facultades humanas”⁴⁰².

El profeta, por tanto, es el más excelente de los hombres, pues está preparado para recibir el grado de profecía puesto que su alma ha llegado a la perfección y ha adquirido las virtudes supremas. En esto consiste la dignidad humana suprema explicada desde el ámbito metafísico como el cambio sustancial en el hombre en tanto que sustrato material y la dignidad humana se notifica estáticamente mostrando al ser en sí en cada momento. El papel del profeta tiene una doble dimensión: de recibir y de transmitir. La profecía es la gracia dada a un sujeto cuya finalidad es mostrar el camino de la salvación a los hombres, por lo tanto está vinculada al orden de lo político, según afirmó Avicena:

“la misión (*risala*) es aquella parte de la emanación divina llamada “revelación”, que ha sido recibida y encubierta bajo una determinada forma de expresión, que trata de fomentar el bien del hombre en el mundo eterno y en el de la corrupción en lo que se refiere al conocimiento y al gobierno político. El enviado (*rasūl*) es el que trasmite lo que ha recibido en la emanación llamada “revelación”, de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento”⁴⁰³.

El contenido que se obtiene no es de tipo santificante, es decir, la trascendencia intelectual no es una perfección habitual cuyos efectos sean condición necesaria para la salvación, sino que la luz de la profecía

⁴⁰² GOICHON, A.M.: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, 1939, p. 177; trad. de trad. por GUERRERO, R.: “Metafísica y profecía en Avicena”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 87-112, Ed. Univ. Comp., Madrid, 1990-91.

⁴⁰³ MARMURA, E.M.: “On the proof of prophecies and the interpretation of the prophet’s symbols and metaphors”, en LERNER, R; MAHDI, M.: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, New York, p. 1963, pp. 112-121. trad. de trad. por RAMÓN GUERRERO, RAFAEL: “Metafísica y profecía en Avicena”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 87-112, Ed. Univ. Comp., Madrid, 1990-91.

comporta el conocimiento de las verdades salvíficas en cuanto son de utilidad para el Bien de la Humanidad.

Maimónides, para explicar la diferencia de gradación en virtud del acercamiento o alejamiento de lo divino escribe la siguiente metáfora:

“Hallábase el rey en su palacio, y su súbditos, unos en la ciudad, y otros fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia él, con intención de penetrar en ella y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos, que acudían, unos, llegados hasta el Alcazar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro se paseaban por los vestíbulos y algunos en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose, precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables, y solo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle”⁴⁰⁴.

La luz divina no anula la facultad racional del hombre; la luz natural es la que prepara al entendimiento humano para recibir la esencia divina. Es decir, desde el principio, establece una clara diferencia entre lo divino (el rey y su palacio) y lo sensible en el sentido de súbdito o dependiente de aquel.

Lo que diferencia a los hombres es el modo de acercarse a Dios, aquellos, que niegan su existencia, aquellos que se hallan dentro del ámbito de la opinión y han tenido como verdaderas opiniones falsas, cuya actuación es peor aun que quien niega la existencia de Dios por ignorancia, la mayoría de los creyentes que admiten los dogmas de fe pero sin adentrarse en la especulación de los principios fundamentales de la religión, los que se

⁴⁰⁴ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 533 y ss.

sumergen en la especulación acerca de Dios son los que se acercan a él y son admitidos en grados diferentes y por último, en grado sumo:

“Quienes que han comprendido la demostración de todo lo que es demostrables han llegado a la certeza en las cuestiones metafísicas en todo aquello que sea posible o se han acercado a la certidumbre allí donde solamente es asequible la aproximación son los que llegaron al interior de la mansión junto al soberano”⁴⁰⁵.

Es decir, para llegar a *estar junto a* Dios es necesario un estudio de todas las ciencias hasta llegar a la Ciencia Primera o Metafísica y comprender hasta el límite de lo comprensible y ocuparse únicamente al estudio de Dios.

“Aquellos que, tras de haber dominado la Metafísica, ocupan su pensamiento solamente en Dios, totalmente entregados a él, alejándose de todo lo que no sea él, y centran su atención intelectual en reflexionar sobre todos los seres, con la mira de extraer de ellos la demostración de la existencia de Dios y averiguar como él puede gobernarlos, éstos se encuentran en el salón o sede del soberano: es el grado de los profetas”⁴⁰⁶.

Para poder recibir el conocimiento de la esencia divina es necesaria una elevación del entendimiento humano sobre la inmanencia ontológica para poder contemplar las cosas espirituales y poder identificarse con ella. Es decir, el hombre consigue su unión con Dios en tanto que se eleva de su propia naturaleza. El sentido de las imágenes recibidas se constituyen en virtud de la ordenación de la luz profética que se quiera dar a conocer en el profeta, pero para que se den es condición necesaria la perfección y pureza del mismo. El carácter divino del entendimiento profético es causa del agente principal que es espíritu puro y puede otorgar un modo de obrar divino al hombre en tanto que sustrato del conocimiento. El profeta es por tanto un instrumento de Dios cuya certeza se da en función de la intervención divina en su intelecto. Por tanto, las verdades proféticas se

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 534.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 535.

proclaman en un grado superior con respecto a la de la luz de la razón en tanto que las proféticas devienen por el límite de aquellas.

3.2.4. LA FACULTAD RACIONAL COMO FORMA ESPECÍFICA DE LO HUMANO

La facultad racional es un proceso activo por el cual el hombre desplaza su atención a los fenómenos dados en su conciencia, por dicho movimiento, el hombre deja de ser un ser natural más entre los seres naturales constituyéndose como específicamente hombre, como ser que se autoposee y tiene conciencia de sí.

“[Esta potencia] es, en suma, o información, o pregunta o mandato. Pregunta es pedir información, información es enseñanza y preguntar es aprender. Esta potencia es aquella por la que el hombre conoce o aprende”⁴⁰⁷.

La capacidad de adquirir inteligibles materiales abre al hombre a un nuevo horizonte cognitivo en el que el motor del movimiento es un significado desvinculado de los accidentes de la materialidad, esto quiere decir, que el hombre no se mueve ya a partir de la determinación de un objeto externo en virtud de las afecciones que lo producen, sino que se mueve en virtud de un contenido cuya objetivación le permite independizarse de la determinación de la corporeidad dada por el objeto externo y los apetitos. Desde este movimiento noético se da la libertad ontológica en el hombre.

Estos inteligibles materiales en tanto que predicables de la forma corpórea se fundamentan en sí mismos y son medios para adquirir las formas separadas. Las formas espirituales particulares en tanto que formas-especie predicable de lo aprehendido abren a la intersubjetividad, siendo

⁴⁰⁷ AVEMPACE: “Sobre el Alma”, Cap. XI (folio 146 b.), Cit. de Joaquín Lomba, en *El Régimen del solitario*, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 51.

fuentes de experiencias comunes de los sujetos que la adquieren dada su significación universal. De lo que se sigue, que no son fines en ellas mismas, sino que son medios para alcanzarlos. Al ser predicables comunes, dan validez al contenido y al sentido de lo real. La objetivación del mundo da lugar a un orden axiológico por lo que es condición de posibilidad de la razón práctica.

La facultad racional es la potencia operativa mediante la cual el hombre es capaz de crear formas universales separadas de la materia y en la determinación de las mismas se constituye su dignidad y da lugar al hombre absoluto.

“(…) el grado más elevado y perfecto [de las formas]⁴⁰⁸ es el de las que existen en la facultad racional, pues las [otras]⁴⁰⁹ tres existencias son todas ellas corporales. [Así], la corporalidad [que se da] en el sentido común es mayor que la que existe en [las formas que hay] en [la facultad] de la imaginación, y la corporalidad existente en las formas de la facultad de la memoria, mientras no hay nada de corporalidad, en absoluto, en las formas de la facultad racional (…) y cuando se suprime la corporalidad [en las formas], se convierten [éstas] en puramente espirituales, no quedándoles [a las formas] nada más que en su relación universal, a saber: su relación con los individuos concretos correspondientes. Lo mismo ocurre también cuando se quita de estas formas por completo la corporeidad: solo tendrán con [corporalidad] una relación bajo otro aspecto”⁴¹⁰.

En ese sentido, Averroes:

“Las facultades imaginativa, cogitativa y rememorativa no hacen sino estar en lugar de la facultad sensitiva, y por eso no necesita de ellas sino en ausencia del sensible. Y todas se ayudan para mostrar la imagen de la cosa sensible, para que la *facultad racional separada* la

⁴⁰⁸ El corchete es mío

⁴⁰⁹ Aquí se refiere J. Lomba a las dadas en el sentido común, la imaginación y la memoria.

⁴¹⁰ IBN BAYÂN: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 114.

contemple, extraiga la intención universal y la reciba después, o sea, la aprehenda”⁴¹¹

Mediante la facultad racional, el hombre abstrae la corporalidad de los contenidos materiales dando lugar a los inteligibles materiales, es decir el hombre mediante la facultad racional es capaz de dar a luz a inteligibles materiales. Es decir, en la racionalidad humana, los universales se dan con posterioridad al acto mismo de la razón, cuyo modo de darse es abstraer de la corporeidad los contenidos de los sentidos internos y externos, dado que los inteligibles materiales son en potencia universales y en la actualización de su universalidad se fundamenta el horizonte de sentido humano y son criterio de verdad o falsedad de lo predicable. Los sentidos externos introducen al hombre en el ámbito de lo probable, *pues en ocasiones los sentidos nos engañan*⁴¹² y como hemos ya hemos demostrado es a partir del sentido común donde se establece la unidad de conciencia desde de los datos experimentados. A veces ocurre que *lo pintado* se queda fijo en la memoria sin haber pasado antes por el sentido común y conduce a error. Desde la perspectiva de Ibn Gabirol:

“La forma de la *inteligencia* aprehende y conoce todas las formas; la forma del *alma racional* aprehende las formas inteligibles con movimiento y paso por ellas y en esto es semejante á la acción de la inteligencia; la forma del *alma sensible* aprehende las formas corporales y las conoce, moviendo la totalidad del cuerpo de lugar y en esto es semejante a la acción del alma racional; la forma del *alma vegetativa* aprehende las esencias de los cuerpo y mueve sus parte en lugar y en esto es semejante á la acción desalma sensible , y la forma de la *naturaleza* opera la conjunción de partes, su atracción su expulsión y conmutación y en esto es semejante a la acción del alma vegetal (...)”⁴¹³.

⁴¹¹ IBN RŪSH: *Gran Comentario*, III, 7, p. 419, ls 57-63.

⁴¹² *Ibíd.*, p.115

⁴¹³ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, en siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 199.

La racionalidad por tanto, establece una tendencia unitiva en los sentidos internos y externos y a la vez es capaz de *ver* el universal de las formas particulares por lo que es fundamento del horizonte de sentido de lo real donde la realidad misma es cognoscible y el hombre puede moverse en virtud de lo inteligible. Es decir, es poder ser aquello que intelige.

En el llevar a cabo la potencia racional, se da la determinación desde la voluntad deliberada, esto es el poder ser en virtud del Bien desde el horizonte de sentido de lo real.

A partir de la reflexión, el hombre es capaz de objetivar mundo y capaz de darse cuenta de la huella de Dios y elegir determinarse en virtud a ella. La voluntad deliberada es el modo de concretar la reflexión en la existencia, dado que la reflexión implica un poder-determinarse, su forma de llevarlo a cabo es mediante la elección de lo mejor. Ibn Paqūda: “(...) la esencia de la reflexión es: comprender las huellas de la sabiduría de Dios, ensalzando y honrando sea, a través de las creaturas y el valorarlas, según la capacidad de discernimiento del que reflexiona”⁴¹⁴.

La concreción de la voluntad deliberada es lo que constituye al hombre como específicamente humano y es el fundamento de su dignidad, en tanto que mediante su movimiento es capaz de independizarse de la inmanencia ontológica y de la fuerza intencional de la facultad apetitiva, determinándose a sí mismo en virtud de su verdadera esencia en tanto que *ve* a través de los inteligibles. El hombre posee las mismas facultades anímicas que todos los seres naturales mediante las cuales experimenta mundo, pero a diferencia de ellos posee el grado más elevado de alma puesto que es *dator formarum*: «su origen debido al dador de formas tiene lugar en el momento de originarse algo dispuesto a recibirlas»⁴¹⁵.

Las formas espirituales es *lo que está siendo siempre, más sin tener advenimiento* cuyo contenido es la idea, por tanto, son inteligibles captables por el pensamiento, y *lo que está adviniendo siempre, mas que nunca está siendo*, son los entes sensibles son solo captables por los sentidos. En ambos se da una acción para la unificación de la conciencia a través de la impresión

⁴¹⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 64.

⁴¹⁵ AL-FĀRĀBĪ: *Uyūn al-mā'il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus” XXIV, 1959, p. 272.

de imágenes y se consideran como motor del hombre. Pero, mientras que las impresiones o fantasmas recibidos por la fantasía se unen al apetito o *'iymā'* y con ello no implica conocimiento intelectual, la representación de las formas espirituales sí. Cuando el hombre es movido dentro del orden de lo inteligible se trasciende y adquiere su perfección. Si toma como motor la impresión de lo adventicio se degradaría ontológicamente en tanto que se determinaría por el apetito o deseo la capacidad de reflexión.

Como afirma Avempace: «El hombre ante todo es eso, motor primero, estando en su cuerpo [por otra parte] compuesto de instrumentos [u órganos]»⁴¹⁶. Dada la complejidad orgánica del cuerpo humano, el hombre posee un modo de ser elementativo natural semejante al resto de los seres creados y por ende ligado a lo biológico. Dice Avempace:

“Es evidente que el acto del cuerpo inorgánico es necesario, que no existe en él libertad alguna, como ya lo hemos dicho, y que no se hace, en absoluto, con vistas a algo. Por eso no está en nuestras manos el realizarlo, ya que el movimiento que hay en él no procede de nuestra propia [iniciativa] espontánea. El acto animal tampoco se hace con vistas a algo, pero procede de nuestra [iniciativa] espontánea; por eso podemos dejar [de hacerlo] cuando queremos”⁴¹⁷.

Ibn Paqūda, al respecto, aclara lo siguiente:

“En efecto: todo aquello que lleva a cabo siempre una y la misma acción no es libre, pues obra únicamente por la propia naturaleza que tiene innata; de esta manera, posee en sí algo que le fuerza a llevar a cabo aquella acción no pudiendo cambiarla”⁴¹⁸.

Los seres naturales que poseen una iniciativa espontánea, se da cierta libertad, por ello se asemejan al hombre porque la iniciativa está en ellos mismos pero la libertad no es reflexiva como en el hombre.

⁴¹⁶ AVEMPACE: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 22.

⁴¹⁷ IBN BĀĪYYA: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 109.

⁴¹⁸ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 64 y ss.

El motor que determina a un animal viene dado por su necesidad existencial mientras que lo específicamente humano se determina por la reflexión. El hombre mediante la reflexión no se queda en el puro aparecer da un paso más allá de lo puramente experiencial, volviendo la mirada sobre sí mismo es como el mundo aparece como horizonte de sentido y donde se da el encuentro con lo otro en tanto que otro-sujeto.

El modo de darse del animal es intencional pero en orden al apetito o apetencia. Que la tendencia del hombre se de mediante la constitución ontológica del ser natural significa ser en otro, es decir ser accidentalmente y no esencialmente. Dice Avempace:

“(…) lo único que predomina en las acciones de los animales irracionales es la afección pasiva que acontece en el alma bestial (…)
lo único que predomina en las acciones de los animales irracionales es la afección pasiva que acontece en el alma bestial”⁴¹⁹.

El acto propiamente humano, es aquel que viene precedido de algo que obliga a la reflexión; el motor del hombre es el que viene impuesto por una idea o convicción; estas formas motoras pueden darse tanto de un pensamiento cierto como de una opinión producto de las formas espirituales particulares, bien sea mediante la facultad sensitiva o animal o bien en la facultad intelectual: “(…) la parte humana se sirve del alma bestial para que exista su acción; pero lo humano, a veces se da desprovisto de lo bestial”⁴²⁰. Al- Fārābī, había afirmado que las facultades generan un movimiento en los seres naturales que modifica su tendencia o apetito, es decir, el alma es agente de la afección anímica que dependiendo de la facultad anímica determinante se da de una manera u otra y es lo que constituye la diferencia entre animales y hombres. La afección anímica que viene dada por los sentidos:

“recibe el nombre general de voluntad (*irāda*), querencia; mientras que cuando se debe precisamente a la reflexión y a la razón, se llama

⁴¹⁹ IBN BĀĪNA: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997
Ibíd., p. 107.

⁴²⁰ Ibíd., p. 108.

libre albedrío o elección (*ijtiyār*). Éste se encuentra en el hombre como algo característico de él”⁴²¹.

La elección o *ijtiyār* es la dirección determinada por la más íntima interioridad del hombre, en virtud de la cual se dice que es propiamente suya, independiente de la fuerza tensional de los apetitos y el deseo por lo tanto implica libertad y operatividad del poder-ser con vistas a un fin específico. Avempace:

“(…) Mientras que el motor del hombre es algo que bien impuesto por la reflexión, en cuanto que es la reflexión o cosa similar a ésta la que le obliga [a obrar], y ello ya se trate de un pensamiento cierto ya de una opinión, el motor del animal, en cambio, es una afección pasiva que se da en el alma bestial. Así pues, el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma”⁴²².

El movimiento viene dado bien por el deseo bien por la reflexión, siendo esta última el movimiento de la conciencia intencional que opera desde los inteligibles.

El universo de sentido dado por la percepción se dice en sentido denotativo, en tanto que señala afecciones y éstas obligan tensionalmente al hombre; con la reflexión el sentido se establece sobre conceptos desvinculados de las tensiones afectivas, lo que permite al hombre objetivar mundo sin estar determinado por la necesidad. Cuando la reflexión se hace sobre una disposición afectiva se modifica el estado mental del sujeto-hombre ya que al examinar la idealidad de los mismos accede a la esencia misma de estas actividades y esta actividad es privativa en el hombre. Dice Avempace:

“(…) el deseo es una relación y el deseo sobreviene o por la imaginación o por la reflexión. En el caso del animal irracional, no hay imaginación que no tenga [su] deseo [correspondiente], lo cual

⁴²¹ AL-FĀRĀBĪ: “Al-madīna al-fāḍila”, trad., M. Alonso, en *Al-Andalus*, XXIV, 1959, p. 27 p. 181

⁴²² IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p.107.

constituye su mayor excelencia. En cambio, el deseo que nace de la reflexión, el cual es el deseo recto, únicamente es privativo del hombre”⁴²³.

Por otro lado, desde el pensamiento hebreo, afirma Ibn Paqūda:

“El hombre perspicaz e inteligente elige, de entre todas las cosas de este mundo, aquellas que son más espirituales y sutiles para conocerlas y convertirlas, así, en una escala que le conduzca racionalmente al Creador de todo, ensalzado sea”⁴²⁴.

Maimónides, por su parte, afirma que:

“Por obra de la inteligencia se discierne lo universal de lo individual, y no cabe mostración ninguna sino en lo universal. Asimismo mediante el intelecto se distingue el atributo esencial del accidental. La imaginación es incapaz de realizar ninguna de esas operaciones, dado que solamente aprende lo individual y lo complejo en su conjunto, igual que los sentidos, o bien mezcla cosas que en la realidad están separadas combinando unas con otras, y ese complejo en su conjunto, igual que los sentidos, o bien mezcla cosas que en la realidad están separadas, combinando unas con otras, y ese complejo se convierte en cuerpo o una de las facultades del mismo (...) la imaginación es incapaz de liberarse en modo alguno de la materia en su percepción, por muchos esfuerzos que realice por abstraer su forma: por ello no cabe discernimiento en la imaginación”⁴²⁵.

El alma como motor se determina en virtud del modo de darse el deseo. Lo que caracteriza específicamente al hombre es cuando el motor del deseo deriva de la potencia reflexiva o razón constituyéndose no como deseo apetitivo propio de la vida animal o vegetal, sino como deseo intelectual en

⁴²³ IBN BĀYĀ *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 32.

⁴²⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 68.

⁴²⁵ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 217.

tanto que tiene origen en la aprehensión de las formas universales. El motor intelectual implica una reflexión sobre la objetivación del deseo natural y apetitivo (que producen movimiento) y la elección de seguirlo o no. La actitud del sujeto cambia con respecto a los actos de la sensibilidad a un modo de apercepción. La reflexión es aquella actividad por la cual el hombre se vuelve sobre sus propios contenidos examinando la idealidad de los actos vivenciales para acceder a la esencia misma de las actividades, lo que permite el libre movimiento del pensamiento entre la síntesis de las representaciones proporcionada por los sentidos internos; en el llevar a cabo la potencia reflexiva el hombre se vuelve sobre sus propios contenidos examinando la idealidad de los actos vivenciales para acceder a la esencia misma de las actividades, por lo que la actitud del sujeto cambia con respecto a los actos de la sensibilidad a un modo de apercepción. La reflexión es aquella actividad por la cual Dice Avempace:

“Así, pues, el motor que hay en el hombre y que le hace realizar los actos humanos, únicamente se da en la reflexión, del mismo modo que acontece con la imaginación en los sentidos [corporales]. Así pues, el motor es la idea y la imaginación. Y el móvil, la parte apetitiva que es la forma del espíritu natural, a saber, un cuerpo”⁴²⁶.

Ibn Paqūda:

“Debes saber con toda certeza que el significado último de los sentidos corporales que hemos mencionado, así como de los anímicos (memoria, reflexión, conciencia, opinión, discernimiento), es que todos ellos juntos terminan en un solo punto cual es la razón, que es la que da capacidad a todos estos sentidos para captar las cosas”⁴²⁷.

La reflexión es la *mirada* capaz de encadenar todo el conocimiento inmanente de los sentidos internos y externos en una *mirada unificadora* desde la idea o creencia. Igual que el artesano cuida sus instrumentos para

⁴²⁶ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 33.

⁴²⁷ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 55.

hacer el mejor trabajo posible, el hombre debe cuidar su alma y su cuerpo para plenificarse, el cuidado y la responsabilidad de sí deviene en dignidad y en ser tolerante. Ibn Gabirol dice:

“M: Habiendo muchas formas en la inteligencia particular, porque la inteligencia particular entiende por sí y encuentra en sí toda forma, ¿qué piensas de la inteligencia universal?, ¿no es preciso que todas las formas estén en su forma? D: ¿cómo están todas las cosas en la inteligencia particular? M: Haz memoria de las meditaciones del alma y de su vuelta a lo que hay en la inteligencia, y cómo se imagina las formas de las cosas según la imaginación del que vela, y cómo se las presenta con verdadera visión y las conoce”⁴²⁸.

El concepto griego de idea o *ἰδέα* procede del verbo *ἰδεῖν* que significa ver, por tanto el término idea está vinculado a visión, pero no entendida de forma primaria como visión en relación a los sentidos externos, sino a la imagen que ofrece “algo” al verlo. Es decir, se refiere tanto al hecho de ver como a la imagen vista. Por tanto el concepto de idea siempre está referido a algo que se ve o desvela inteligiblemente, de ahí la importancia de la facultad imaginativa como escenario de la imagen. Dice Avempace:

“El movimiento humano es el movimiento que procede de la idea bien sea verdadera o falsa. Cuando precede el pensamiento se mueve la imaginación para captar cuáles son las maneras de ser de [esa] idea y el sentido común aporta la imagen de aquella idea, haciendo su presencia el deseo de la misma y moviendo el cuerpo. Por es, en este caso, siempre que necesita el primer motor humano de órganos corporales, precisa necesariamente de la imaginación y [de este modo] las restantes [Ms B.209 v] potencias espirituales que existen en el cuerpo [también se mueven]. Es evidente que éstas únicamente existen gracias a los cuerpos y a sus potencias”⁴²⁹.

⁴²⁸ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo González del árabe al latín y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 233

⁴²⁹ IBN BAYŶA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 69.

La reflexión es la *mirada* capaz de encadenar todo el conocimiento inmanente de los sentidos internos y externos en una *mirada unificadora* desde la idea o creencia. Esta idea o convicción no se da como es mera figura de un objeto externo sino que se da mediante el principio interno de la facultad racional y mueve al hombre con vistas a un fin, es decir, no solo hay un principio inherente como causa de su movimiento o tendencia hacia algo sino que hay un principio, en este caso, la idea o convicción que lo transforma como espectador de sí mismo en la actitud natural, en el movimiento apetitivo que al observarse pone su propia aptitud como tema. La reflexión es un esfuerzo por captar la esencia misma de los objetos y de los actos en el espejo de la idea o la creencia. No es algo inmediato a la experiencia, sino mediado por la idea o creencia.

El hombre volcado en la vivencia inmediata está olvidado de sí, mediante la reflexión el motor del hombre se transforma en razón práctica y el deseo, en esfuerzo por llevar a cabo la verdadera esencia del ser, por tanto, en voluntad -de -ser ante el horizonte de posibilidades y en -poder -ser verdaderamente. Es apropiarse del modo de existencia auténtico a través del pensamiento y la concreción de las obras.

La voluntad deliberada consiste, en el movimiento mediado por el conocimiento que posibilita la conciencia de sí y de mundo que una vez ejecutado incluye al hombre dentro del orden práctico, es decir, moral-jurídico. Las acciones que proceden del hombre forman parte de la racionalidad y de la libertad por tanto adquieren valor jurídico en tanto que el hombre deja de ser el sujeto de una especie y se convierte en persona en tanto que poseedor de deberes y responsabilidades fundamentado en su racionalidad y libertad y la capacidad de determinarse frente a las pasiones. Ibn Paqūda:

“Si algo no se escapa al poder del hombre es su libertad, primero, para someterse o rebelarse contra Dios, y segundo, para tener el propósito y firme decisión de llevar a la práctica lo que se ha elegido. El que abandona por completo en manos de Dios estas dos cosas, se equivoca y es un ignorante, por Dios, ensalzado sea, puso en nuestras

manos el poder de la libertad para elegir entre someternos o rebelarnos contra El (...)»⁴³⁰.

Por tanto, el libre arbitrio abre el horizonte de posibilidades de lo real, pero es la facultad de ordenar la propia conducta en relación al Bien lo propiamente radical en el hombre. La mayor parte de la volición ordinaria en el hombre y los animales viene dada por una respuesta inmediata ante los datos de la experiencia. La reflexión da luz a la volición introspectiva la cual deviene en voluntad deliberada, ésta ya no es una respuesta inmediata sino un movimiento o elección mediado por el conocimiento por el cual constituye el régimen para la plenificación del hombre. Ibn Tufayl: “Oye, pues, ahora co los oídos de tu corazón y repara con los ojos de tu inteligencia lo que te voy a indicar, pues tal vez allí encuentres la dirección que te conduzca al camino recto”⁴³¹.

La voluntad es la intención del espíritu que se lleva a cabo en la existencia. Cuando la voluntad viene dada por la reflexión, esto es, voluntad deliberada, es la *intentio* del alma racional, es decir, la forma del hombre que da notificación de su verdadera esencia en la existencia. En el mismo sentido dice Maimónides:

“*Nèfes*” es un polivalente que designa, en primer término, el «alma animal», común a todos los seres dotados de sensibilidad, p.e.: «...que tienen en sí alma viviente» (Gn 1, 30). También significa «sangre» (...) asimismo es la denominación del «alma racional», es decir «la forma del hombre» (...) Es también el apelativo de lo que del hombre queda después de la muerte (...) Finalmente, significa «voluntad»⁴³².

Aristóteles introduce una nueva fórmula para integrar los elementos constitutivos de la naturaleza humana que no estaban solo regidos por la razón sino por la volición⁴³³. En ese sentido, el carácter principal de la

⁴³⁰ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 160.

⁴³¹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 87.

⁴³² MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 122.

⁴³³ MACINTYRE, A.: *Historia de la Ética*, Ed. Paidós, 1994, p.46.

voluntad es la tendencia hacia algo, en este caso de aquello hacia lo que apunta la razón, hacia la idea o convicción que tiene como característica principal que procede de la reflexión, de otra manera es considerada como deseo o volición ordinaria. La tendencia hacia algo, fijada en una idea o convicción de la razón que crea la unidad de la conciencia es producida por un esfuerzo y actividad y a esto se le llama voluntad y a la repetición de dichos actos hábitos o virtudes, en tanto que propiedades adquiridas mediante el llevar a cabo la reflexión. La *vis aestimativa* suponía la decisión originaria pero no por ello es ya una elección, significaba un reconocimiento o rechazo inherente de lo que proviene de los objetos, es decir, una respuesta inmediata.

Voluntad entendida como deseo $\delta\rho\epsilon\zeta\iota\varsigma$ pertenece al orden de lo sensible mientras que $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\mu\alpha$ al orden del intelecto. La voluntad fijada en la forma vegetativa o animal es considerada deseo, pero el movimiento que se da desde la facultad racional implica una deliberación ante el horizonte de posibilidades de lo real y la elección y ejecución *con vistas* a lo inteligido, por tanto, dada la jerarquía de formas, los actos volitivos tendrán grados con respecto a la forma aprehendida.

La autoconciencia de sí mismo en el orden del ser implica la aprehensión del conocimiento al cual le sigue una acción de acuerdo con el fin que le es propio; asume posibilidades, en tanto que es poder-ser y elige entre un abanico de posibilidades, por tanto se hace responsable de su determinación. La idea o convicción supone el a priori de la experiencia mediante el cual el hombre viene a ser lo que quiere ser. Es una excelencia racional que guía la acción del hombre, conecta la parte racional del alma con la elección práctica vinculada con la deliberación. La acción o praxis a diferencia de la *poíēsis* adquiere un sentido de unidad según el fin del ser humano. De ello se sigue, que el hombre que posee voluntad tiene presente o conoce su fin último, y su acción se articula de manera coherente con un proyecto de vida dirigido hacia el bien. La actualización de la voluntad deliberada depende de la intención, las motivaciones y propósitos del agente en relación con el fin o meta a realizar y en definitiva, de la pureza del corazón del creyente. Es una acción práctica e imperativa cuyo fin consiste en deliberar, calcular y determinar sobre lo que debe o no debe hacerse en

una situación particular por ello se diferencia de la facultad de inteligir o intelección que es una facultad contemplativa. La voluntad se ordena en referencia a los formas espirituales, por tanto es una acción universal de la especie y se aplica al fin perfecto y practicable por el hombre, a su aquí y ahora, a lo particular, lo cual al ejercerla se trasciende.

La rectitud del juicio se fundamenta en una aprehensión certera del Bien, de lo que se sigue que, la esencia de la voluntad es especificar la idea o convicción hacia el que tiende el sujeto mediante lo inteligido, que en tanto que inteligible la aprehensión del mismo introduce al hombre en el orden trascendental. La esencia humana se concreta en la existencia y en el modo de darse la voluntad deliberada el hombre alcanza su *humanitas* en sentido heideggeriano.

Bajo esta perspectiva fluye la idea de humanismo bien definida en Ernesto Grassi: «el movimiento filosófico que caracterizó al pensamiento italiano desde la segunda mitad del s. XIV hasta el último s. XV»⁴³⁴. Nos quedaremos con su innovadora aportación en términos generales por la que entiende la tradición humanista como aquella que se interesa por el orden de la sociedad donde el marco central de discusión es el hombre y su conducta dentro de ella.

En el marco teórico de al-Andalus, se une como instrumento fáctico, la función de la jurisprudencia, entendida como la fuente del derecho que ha evolucionado a lo largo de la historia creando o modificando las normas jurídicas en función del conocimiento de lo justo y lo injusto con respecto a los asuntos humanos.

La dignidad humana por tanto es el sustrato existencial donde se manifiesta el hombre en tanto absoluto. El hombre es *dator formarum* y se inserta en el orden práctico siendo tarea de sí mismo, experimentando su "humanitas" y adquiriendo su dignidad. La aprehensión de los inteligibles deviene en responsabilidad ontológica transformando la realidad óptica en realidad axiológica estructuralmente. Con la voluntad se abre el ámbito de la libertad trascendental en el hombre, experimentándose a sí mismo como

⁴³⁴ BARCELÓ, J.: "Ernesto Grassi y el concepto del humanismo". *Cuadernos sobre Vico*, 17-18 (2004-2005), p. 353; cita extraída de Grassi, E.: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Nueva York, 1983, p. 9.

persona y en dicha experiencia se constituye como tal. La naturaleza humana no se agota en el mundo sino que tiene de sustrato la propia interioridad. La tarea de ser sí mismo es de suya propia y deviene en responsabilidad y en tanto que ser social, responsable de la sociedad y eso significa la dignidad humana:

“El alma particular es, pues, alumbrada cuando se vuelve hacia lo que es superior: entonces encuentra al Ser; al contrario, cuando se vuelve hacia lo que es inferior, encuentra al no-ser. Es lo que hace cuando se vuelve hacia sí misma: en cierta forma cae en el vacío, llega a ser indeterminada y produce lo que está debajo de ella, es decir, una imagen de sí misma que es el no-ser (el cuerpo). Luego la imagen de esta imagen (la materia) es indeterminada y totalmente oscura: pues enteramente irracional e ininteligible y tan alejada como es posible del Ser mismo. El alma ocupa (entre la inteligencia y el cuerpo) una región intermedia, que es su dominio propio; cuando mira la región inferior, y echa a ella un segundo golpe de vista, da una forma a su imagen (al cuerpo) y, encantada por esta imagen, entra en ella”⁴³⁵.

Como apunta Ibn Gabirol:

“Platón consideró *que las formas se hacen en la inteligencia por la mirada de la voluntad, se hacen en el alma universal por la mirada de la inteligencia universal* é igualmente se hacen en la naturaleza y en la substancia de la mirada del alma universal en la naturaleza, y dio en esto la regla de cómo se hacen las formas inteligibles, es pensada é imaginadas en el alma partícula por la mirada de la inteligencia en ella”⁴³⁶.

La dignidad humana supone una determinación personal que viene dada por la visión de los inteligibles en la que no solo interviene una inclinación

⁴³⁵ PLOTINO: *Eneadas*, III, 9, 3.

⁴³⁶ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 242.

dada por el deseo de perfección sino una deliberación acerca de los medios propios para alcanzar dicho bien.

La voluntad deliberada implica un juicio especulativo-práctico por el cual se actúa, que recae sobre los primeros principios de la moralidad: hacer el bien y evitar el mal. La *intentio* como movimiento direccional originario *quiere* el bien, desea lo bueno y rechaza lo malo, pero es la reflexión la que determina si los medios son plausibles o no y en virtud de ello se realiza la acción. Se trata de una relación entre lo que aparece como portador de un valor y la disposición del sujeto ante aquel estado. Es decir, la voluntad se fundamenta en una motivación emanada por lo percibido en la conciencia. La intención adquiere un rango cognitivo con respecto a lo intencionado, es decir, no es meramente intencional sino que es direccional en virtud de lo inteligido y por la disposición del sujeto en relación al mismo:

“Ni en el mundo, ni en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del temperamento, son sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos si la voluntad que ha de hacer uso de esos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter no es buena”⁴³⁷.

El movimiento originario dado por la facultad apetitiva es por analogía lo que la certeza en el ámbito de inteligible. Mediante el conocimiento se aprehende el valor del bien y en su inclinación se da la justicia. La *buena voluntad* implica una interioridad *buena* que constituya el movimiento originario hacia lo intencionado. La *intentio* como explicamos en otro apartado, es la apertura intensional hacia el mundo pero se trata de movimientos afectivos, no reflexivos; la voluntad deliberada es el tipo de respuesta hacia estas afecciones en virtud del contenido aprehendido,

⁴³⁷ KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, ed. Pedro M. Rosario Barbosa, Madrid, 1921, cap. I.

implica un movimiento en el tiempo mediante el cual el hombre vuelve la mirada sobre sí mismo. Por ello, se hace hincapié en la importancia de la interioridad del hombre, en ser centro de operaciones, en tanto que las acciones se ordenan desde la intimidad del hombre. Dice Avempace:

“Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son los que lleva a cabo con libertad y ninguna acción del hombre hecha con libertad se encuentra en las demás especies de cuerpos (...) Así pues, las acciones propiamente humanas son hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad la voluntad que nace de la reflexión”⁴³⁸.

La voluntad deliberada implica libertad de acción en el hombre ya que es concreción en la existencia. De aquí se sigue la capacidad judicativa, esto es, elegir entre el bien y el mal lo cual introduce al hombre en el orden práctico y por tanto, moral y jurídico y por otro lado, dado que el juicio recto plenifica al hombre, es condición de posibilidad para la unión con el Intelecto Agente. El llevar a cabo la verdadera esencia del hombre consiste en actualizar la intención del espíritu, primero desde el pensamiento y luego desde la acción. En este sentido, la libertad ontológica proporcionada por el movimiento reflexivo es punto de partida para la libertad trascendental mediante la cual el hombre se trasciende en virtud del Bien en el universo-cosmos. La plenificación del hombre es un movimiento que se inicia en la más íntima interioridad del hombre y se notifica en la existencia. La concreción de este movimiento es el fundamento del modo de llevar a cabo la verdadera esencia del hombre. Afirma Avempace: “(...) el hombre perfecto por naturaleza será el que está predispuesto a ser para sí mismo”⁴³⁹. En el mismo sentido, Ibn Paqūda:

⁴³⁸ IBN BĀYĀ: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 106.

⁴³⁹ IBN BĀYĀ: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 35.

“De este modo, supe con toda certeza que los deberes de los miembros externos únicamente son perfectos gracias a la libertad de nuestros corazones (con lo cual elegimos a aquellas acciones exteriores) y el celo de nuestras almas para llevarlas a cabo. Pues supongamos que no tenemos ínsita en nuestros corazones la libertad para someternos a Dios entonces, cae por tierra la obligatoriedad de los deberes de los miembros externos, puesto que no se los pueden realizar perfectamente sin la libertad interna de nuestras conciencias”⁴⁴⁰.

La dignidad humana es una conquista de si mismo desde la más íntima interioridad cuyo fin último es Dios. La libertad ontológica introduce al hombre en el ámbito de la moral y es el principio por el cual el hombre se determina independientemente de las leyes naturales. La libertad implica por tanto, la racionalización y emancipación del hombre con el hombre, la conducta y la vida social.

Como dice Hildebrand en su obra *Ética*⁴⁴¹, toda acción contiene un conocimiento, una idea o convicción adherida a un valor, este valor es el motor de la acción que se realizan ordenadas por la voluntad mediante un cuerpo que producirá la existencia del acto mismo, es decir, lo actualizará⁴⁴². El sujeto moral delibera sobre las situaciones en potencia y las ya en acto para prever y disponer la acción futura para hacer u omitir su fin. La libertad del hombre consiste en trascender la inmanencia de la existencia la vida dirigiendo todas sus facultades en una sola dirección, el Bien. Cada elección es el llevar a cabo la esencia propia que se actualiza en el proyecto de vida de cada hombre amando lo que se elige, es decir, el modo de darse la verdadera existencia humana es la realización del fin último de la existencia en clave de amor. La sumisión a Dios, entendida ésta como en la religión milenaria de Zoroastro como luz que diluye la ignorancia, es decir, la sumisión voluntaria al mensaje revelado que actúa como faro o guía para el hombre significa liberación⁴⁴³.

⁴⁴⁰ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 8.

⁴⁴¹ HILDEBRAND: *Ética*, Ediciones encuentros, Madrid, 1983.

⁴⁴² *Ibíd.*, p. 338.

⁴⁴³ CORÁN: 46, 30.

A través de la facultad racional se transfiere a la voluntad una fuerza imperativa para llevar a cabo una acción al modo de la libertad trascendental, ya que no es solo posibilidad de determinación sino también de perfección e implica la tendencia hacia el Bien y la actualización del mismo en la existencia. No solo se trata solo de libertad de autodeterminación o posibilidad de elección sino la elección del Bien. La libertad así entendida, apunta a la transformación esencial del hombre mismo y de la realidad, pero el modo de darse no es semejante al movimiento de la tendencia a los fines vitales. El sujeto moral prevé y dispone la acción futura para hacer u omitir su fin. La voluntad implica conocimiento o hábito cognitivo y se refiere a los actos humanos en tanto que libres ya que perfeccionan al hombre que los realiza, el cual en tanto que es capaz de conocimiento, elige lo mejor en virtud del fin supremo. Cada elección es un camino a seguir que se actualiza en el proyecto de vida de cada hombre amando lo que se elige, es decir en clave de amor se realiza el sentido último de la existencia: «Seréis como Ĕlōhīm (Dios, dioses), concedores del bien y del mal»⁴⁴⁴.

Los principios de lo bueno, son principios internos de la acción, los cuales expresados en máximas desempeñan un papel importante en la acción voluntaria no como deberes sino como metas deseables para el agente que delibera y decide como actuar, al aprehender las formas espirituales aborda lo real de modo racional, el sujeto se adhiere a ellas intelectual y volitivamente asumiéndolas como fin deseable, como afirma Maimónides:

“Las múltiples circunstancias que accidentan a los individuos humanos son, para Aristóteles, efecto del puro azar, para los *asāriēs*, consecuencia de la sola voluntad divina; para los *mutaziliēs*, resultado de la Sabiduría (suprema), y para nosotros (israelitas), fruto de lo que el sujeto ha merecido por sus obras”⁴⁴⁵

La fundamentación ético-jurídica se establece desde la misma naturaleza ontológica del hombre el cual es capaz de reflexión y por tanto, de elegir la

⁴⁴⁴ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 68.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 413.

dirección de sus pensamientos y acciones. El hombre es sujeto de derecho por su alma racional. Es decir, la facultad racional le confiere el estatuto de persona jurídica dado que mediante ella es capaz adquirir un conocimiento axiológico de lo real y por tanto, determinarse conforme el Bien. De lo que se sigue que el hombre es responsable de sí mismo y del mundo que lo circunda y por ende es sujeto de derechos y obligaciones. Dice Ibn Paqūda:

“En cuanto a la cualidad que nos ha tocado en suerte y que se refiere a la razón (...) con ella podemos demostrar que tenemos un Creador, Sabio, Único, Señor, Inmutable, Eterno, Poderoso (...) también se nos aclara el Libro verdadero de Dios por el que se reveló a su Enviado, la paz sea con él, el cual nos explicó a Dios mediante la escritura. Según sea la mente y el discernimiento del hombre, así sobrevendrá el juicio y estimación de Dios, ensalzado sea y quien pierde su razón pierde todas las excelencias propias del hombre, así como todos sus deberes, premios y castigos. De entre las virtualidades de la razón se encuentra el que con ella capta el hombre todos los perceptibles tanto sensibles como inteligibles, pudiendo ver con ella lo que está lejos de los sentidos corporales (...). Con la razón distingue al hombre entre la verdad y la falsedad, entre la virtud y el vicio, entre el bien y el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo necesario, lo posible y lo imposible”⁴⁴⁶.

3.2.5. LA FACULTAD INTELECTIVA COMO FORMA ESPIRITUAL DE LO HUMANO

La facultad de inteligir es una elevación a nivel noemático con respecto a los contenidos que proporciona la facultad racional, pero a diferencia de esta última no se da en el tiempo y las formas que le son propias son separadas esencialmente de la materia. Por tanto, en la aprehensión de las mismas se produce un cambio sustancial en el hombre, se da su

⁴⁴⁶ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. J. Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 76.

espiritualidad. Esto significa que la notificación de lo divino en un sustrato individual que es el hombre, el cual mediante la aprehensión de las formas espirituales universales se transforma en sujeto universal. Desde el pensamiento hebreo, afirma Ibn Gabirol:

“La forma de la *inteligencia* aprehende y conoce todas las formas; la forma del *alma racional* aprehende las formas inteligibles con movimiento y paso por ellas y en esto es semejante á la acción de la inteligencia; la forma del *alma sensible* aprehende las formas corporales y las conoce, moviendo la totalidad del cuerpo de lugar y en esto es semejante a la acción del alma racional; la forma del *alma vegetativa* aprehende las esencias de los cuerpos y mueve sus partes en lugar y en esto es semejante á la acción del alma sensible , y la forma de la *naturaleza* opera la conjunción de partes, su atracción su expulsión y conmutación y en esto es semejante a la acción del alma vegetal (...)”⁴⁴⁷.

El carácter de lo intelectual se da por intervención de una sustancia separada o agente externo al hombre, mediante el cual se obtiene directamente o indirectamente las especies universales y a partir de lo cual se ordena las imágenes del entendimiento. Esta acción no anula la luz de la razón sino que la trasciende allí donde existe un límite noemático. El carácter intelectual de la intelección por tanto, no le viene dado intrínsecamente por su naturaleza, sino que viene dado de algo externo, esto es, el Intelecto Agente, el cual para poder ser recibido, tiene que darse necesariamente el desarrollo perfectivo de la facultad racional.

“Has de saber que el hombre, antes de excogitar una cosa, es «inteligente en potencia», y cuando ya ha pensado algo, como si dijeras que al recapacitar sobre la forma de tal madera ha abstraído su forma de su materia, y se ha representado la forma pura-tal es en efecto, la función del intelecto-, entonces ha devenido «inteligente en acto». El intelecto que pasó al acto es la forma de la madera abstracta

⁴⁴⁷ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 199.

en el espíritu humano, porque el intelecto no es otra cosa sino el objeto intelectualmente cognoscible”⁴⁴⁸.

Ibn Gabirol: “La acción de la inteligencia es la aprehensión de todas las formas inteligibles en el no tiempo y el no lugar, sin investigación y sin trabajo, y sin ninguna otra causa más que su esencia, que está llena de perfección”⁴⁴⁹. Las formas espirituales universales no son materiales porque no fueron materia en momento alguno, la única relación que mantiene con la corporalidad es a modo de entelequia en tanto que perfecciona al intelecto humano que deviene en Intelecto Adquirido, como afirma Avempace:

“Únicamente se da la ciencia con los predicados esenciales universales [obtenidos] por mediación del intelecto, pues de estos [universales] no hallamos [con los sentidos] sino algunos pocos individuos y, a veces, no conocemos con ellos ni un solo individuo de ese universal, lo cual ocurre cuando inventamos una cosa que no hemos visto ni oído en absoluto. Y sin embargo, con [ese universal] podemos juzgar y captar tanto lo que ha sido como lo que será, como si lo tuviéramos delante sensiblemente”⁴⁵⁰.

La facultad intelectual es la potencialidad de conocer intelectualmente los inteligibles o principios del conocimiento. Maimónides:«(...) el intelecto no es otra cosa sino el objeto intelectualmente cognoscible»⁴⁵¹. Ibn Gabirol:

“La acción de la inteligencia conviene con su forma, la acción de la inteligencia es la aprehensión de lo uno, esto es del ser de la cosa, luego la inteligencia conviene con lo uno (...) luego la forma de la

⁴⁴⁸ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 181.

⁴⁴⁹ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en XII por Juan Hispano y Domingo González del árabe al latín y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 133.

⁴⁵⁰ IBN BAYŶA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p.45.

⁴⁵¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 181.

inteligencia y lo uno son uno; luego la forma de la inteligencia es la unidad”⁴⁵².

Aristóteles en *De Anima* (libro III, cap. V) establece la doctrina acerca del entendimiento Agente entendido como *lumen intellectum*, siendo acto en sí mismo y principio activo en el hombre, capaz de ser y hacer todas las cosas en tanto que sustancia separada:

“Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes- a saber, aquello que en potencia es todas cosas pertenecientes a tal género-, pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas- tale es la técnica respecto de la materia-, también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia (...).Una vez separado es solo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”⁴⁵³.

D. Ross⁴⁵⁴ considera esta doctrina como culmen de la psicología aristotélica. Según Davidson⁴⁵⁵, supone los antecedentes greco-helenísticos y afirma su repercusión en los en el pensamiento neoplatónico, entendido como entidad trascendente⁴⁵⁶.

⁴⁵² IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 186.

⁴⁵³ ARISTÓTELES: *Acerca del alma* III, 5, 430 a 10-24.

⁴⁵⁴ W. D. ROSS: *Aristóteles*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1981, p. 214.

⁴⁵⁵ H.A. DAVIDSON: *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1987, 428 pp.

⁴⁵⁶ Otros autores que ha profundizado en la repercusión de la doctrina del Intelecto Agente en el pensamiento árabe: R. GUERRERO: *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabí*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid,

La doctrina del entendimiento Agente no solo afecta al conocimiento teórico sino también a la razón práctica, es luz de la razón teórica y práctica y por tanto, del obrar humano, que actúa con certeza clara y evidente donde se halla la esencia del Ser.

La espiritualidad es un modo esencial de ser con respecto a las formas universales a diferencia de la racionalidad cuyo modo de ser es accidental con respecto a las mismas ya que son universales en relación al sujeto que las capta. El Intelecto Agente proporciona los principios universales de manera inmediata y originaria y éstos no solo se limitan al ámbito teórico sino también práctico. Dice Avempace: «La forma espiritual que no la producen ni los sentidos [externos] ni la naturaleza únicamente la proporciona el pensamiento o el Intelecto Agente»⁴⁵⁷.

Las formas producidas por el Intelecto Agente son verdaderas esencialmente y su modo de ser no es *en-las cosas* como los inteligibles o las formas espirituales particulares sino que participan en ellas como principios universales. Las formas que produce el Intelecto Agente son *conditio sine qua non* de la universalidad tanto en las formas espirituales particulares como en los inteligibles. En ese sentido Avempace: “Esta potencia es, pues, un intermediario entre los seres materiales y los intelectuales y recibe, por tanto, de ambos extremos algo que se parece [a la manera de ser los dos]”⁴⁵⁸.

A partir de la contemplación de las formas esenciales el hombre asciende a un estado supremo de perfección, *un estado que no se puede describir*⁴⁵⁹.

Por tanto, la espiritualidad es el encuentro con la verdad absoluta desvelada en la pureza del corazón. La vida auténtica del hombre significa

1992; J.JOLIVET: *L' intellect selon Kindî*, Brill, Leiden, 1971; J. JOLIVET: “L' intellect selon al-Fârâbî: Quelques remarques” en *Bolletín d'Estudes Orientales*, 29, (1977), pp. 251-259; P.LEE: “St. Thomas and Avicenna on the agent intellect”, *The Thomist*, 45, 1981, pp.41-61; R. REYNA: “On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas” en *The Thomist*, 36, 1972, pp. 131-149; E. Gilson: “Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant” en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4, 1929-30.

⁴⁵⁷ IBN BĀYĪA: *El régimen del solitario*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 163.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁵⁹ IBN BĀYĪA *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 48.

un régimen o camino de trascendencia con la finalidad de encontrarse con Dios. Es decir, para que se de la esencia del ser en el intelecto humano, el hombre ha de haber adquirido un tipo de conocimiento y unos hábitos y virtudes mediante el cual es capaz de independizarse de la corporalidad tanto de la inmediatez de los sentidos externos como desde la mediatez de los sentidos internos y en eso consiste la vía de la trascendencia. La experiencia de la espiritualidad es la notificación del ser en la existencia a través del hombre cuyo fin es el mismo Ser. La vida auténtica del hombre significa un régimen o camino de trascendencia con la finalidad de encontrarse con Dios. La razón práctica adquiere un nuevo significado en virtud de los hábitos y virtudes ya que a partir de su adquisición el hombre se introduce en el orden de lo divino desde la praxis guiada por la razón, por lo tanto la ascesis se produce desde el orden noemático. Al respecto, afirma Ibn Gabirol:

“Si la materia y la forma universales son el fin último de todas las cosas que ha sido creadas y ellas son lo más elevado de las sustancias en simplicidad y espiritualidad, debes pues sutilizar tu alma, concentrar tu esencia y purificar tu imaginación lo más que puedas, para que la despojes de los accidentes corporales y traspases el sentido y lo sensible, para que entiendas que la fuerza de tu inteligencia es compresora de todas las cosas, y entonces estará a tu disposición el conocimiento de cada una de aquéllas, esto es, de la materia universal y de la forma universal; pregunta pues lo que quieras de lo que toca á su conocimiento”⁴⁶⁰.

La trascendencia del ser constituye la estructura dinámica de la ontología social dando lugar a las distintas teorías políticas y en última significación a la noción de justicia, como veremos más adelante. En cuanto a la relación del hombre con lo divino, Maimónides dice: « (...) la emanación del intelecto activo se derrama únicamente sobre la facultad

⁴⁶⁰ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 208.

racional, con exclusión de la imaginativa (...)»⁴⁶¹. Ibn Gabirol: “(...) lo que fluye de las sustancias simples deben ser fuerzas y cualidades, no las mismas sustancias”⁴⁶².

El llevar a cabo la verdadera esencia del ser sitúa al hombre no como un ser *natural –existente- frente- a Dios* sino en Dios, en ese sentido afirma Ibn Tufayl: “Advirtió, además, que él mismo tenía una esencia separada”⁴⁶³. La separabilidad del alma se da por tanto desde el orden noemático mediada por la acción del Intelecto Agente.

“En cambio, aquel a quien Dios da este intelecto, cuando se separa del cuerpo, continua siendo una cierta luz que alaba a Dios y le glorifica, en compañía de los profetas, de los justos, de los mártires y de los santos. ¡Que hermosa compañía!”⁴⁶⁴

En el mismo sentido, dice Ibn Paqūda:

“Cuando estés hermano mío..., en este grado de conocimiento de la «unidad» de Dios, empleando tu razón y tu mente, entrega tu alma purificada al Creador, ensalzado sea su nombre, y esfuérgate en conocer su existencia desde el punto de vista de su sabiduría, poder, clemencia, misericordia y gran solicitud para con sus creaturas”⁴⁶⁵.

La esencia del ser se da en lo real por la acción del Intelecto Agente como principio activo del Intelecto mediante el cual el hombre es capaz de contemplar la verdadera esencia de las cosas identificándose con las mismas. Este es el fin supremo del hombre.

“El primero es el nivel natural. Los que están en él, únicamente tienen el inteligible que está unido a las formas materiales, no sabiendo

⁴⁶¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 338.

⁴⁶² IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 143.

⁴⁶³ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 92.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁶⁵ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 58.

nada de [este inteligible] más que mediante [esas formas materiales] (...) El segundo es el conocimiento intuitivo especulativo que está en la cima del conocimiento natural (...) El tercero es el nivel de los hombres felices que ven la cosa en sí misma”⁴⁶⁶.

Desde la misma perspectiva, expone Ibn Tufayl:

“(…) las acciones que venía obligado a practicar tendían a tres fines: o era una acción por la cual se asemejase a los animales irracionales, o bien una acción por la que pareciese a los cuerpos celestes, o bien una acción en virtud de la cual se hiciese semejante al Ser necesariamente existente”⁴⁶⁷.

Al respecto, Ibn Gabirol matiza lo siguiente:

“Digo pues, que la *forma* de la inteligencia es semejante a la forma de *lo uno*, porque es la que aprehende una sola proposición; la forma del alma racional es el dos, porque se mueve de las proposiciones a la conclusión, por la identidad a la exclusión; y *la forma del alma sensible* semejante al tres por ser la que aprehende al cuerpo que tiene tres dimensiones, *por medio de tres cosas* que son el color, la figura y el movimiento, y *la forma de la naturaleza* es *al cuatro*, porque tiene cuatro fuerzas”⁴⁶⁸.

El modo supremo de darse la existencia es en la espiritualidad en tanto que el hombre se consagra a la contemplación participando directamente de la luz divina. Entender no es objetivar las formas espirituales, como en el ejercicio de la facultad racional sino que implica referir lo entendido a unos principios, en este caso la esencia del ser, por tanto de validez absoluta. En la unión con Dios, el hombre se hace fin de sí mismo, no tensionalmente hacia algo sino en plenitud identificándose con lo divino. Dice Avempace:

⁴⁶⁶ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 94.

⁴⁶⁷ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 77.

⁴⁶⁸ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 187.

“En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación de algo y la cosa contemplada sólo se consiguen por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de materia, resulta que el acto de ese Intelecto es su propia substancia, que no puede desaparecer ni perecer, y que [en este Intelecto] el motor es el mismo móvil”⁴⁶⁹.

Al respecto, dice Ibn Tufayl:

“y, en cuanto a la parte más noble, que era aquella cosa por la cual conocía al Ser necesariamente existente, que esta cosa inteligente era algo heroico y divino, no mudable, no corruptible, no susceptible de ser descrita por ninguno de aquellos atributos por los cuales son descritos los cuerpos; no perceptible por ningún sentido ni por la imaginación sin que ella pueda llegarse a su conocimiento por auxilio de otro instrumento que de sí misma, pues se llega a su conocimiento por sí misma, siendo ella misma el cognoscente, lo conocido y el conocimiento, el sujeto del conocimiento, el objeto conocido y el acto mismo del conocer. No hay distinción en ninguna de estas cosas, propiedades de los cuerpos, y aquí no hay cuerpos ni propiedades ni atributos corpóreos”⁴⁷⁰.

Por otro lado, explica Ibn Gabirol:

⁴⁶⁹ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 93.

⁴⁷⁰ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 76.

“Encontré la substancia de la inteligencia, la más sutil de las substancias inteligibles y la más perfecta de ellas y la encontré sosteniendo toda forma, aplicándose a todo, y percibiendo y conociéndolo todo; y encontré el alma racional inferior á ella, en que el alma es sostenedora de todo; é igualmente encontré el alma sensible inferior en esto el alma racional, y porque las acciones de cada una de esas substancias son de uno mismo género y semejantes, aprendí que los más perfecto y fuerte de ellas es causa agente en las más débiles é imperfectas, como ya se ha dicho, de las demás substancias”⁴⁷¹.

La unión con el Intelecto Agente modifica el ser del hombre y lo identifica con la esencia de sí mismo, metafísicamente hablando es el modo de darse el cambio sustancial en el hombre. Abre la perspectiva de un nuevo modo de ser inherente a la unidad y es entonces cuando el hombre adquiere su verdadero sentido eliminando la alteridad consigo mismo y tornándose hacia la unidad. La alteridad con respecto a sí mismo viene dada por el dominio de las pulsiones y de la realidad fenoménica, con la unión con el Intelecto Agente el hombre adquiere la unidad consigo mismo, con los otros en tanto que hombres y con el mundo. La unión con el Intelecto Agente se presenta como condición de posibilidad para que el hombre se identifique con la totalidad. Según J. Lomba: «Con esto hemos llegado al fundamento filosófico sapiencial de todo cuando hay y existe, al Principio Absoluto del pensar, del obrar y del ser: el Intelecto Agente»⁴⁷². Por tanto, hay una visión para la razón y otra para el intelecto. La función es la misma, da luz y esculpe lo percibido.

“Nuestros antepasados dijeron que la posibilidad es de dos clases: [una] clase natural y [otra] divina. La natural es la que se consigue por la ciencia, pudiendo el hombre conocerla por sí mismo. La divina es la que se logra únicamente con la ayuda de Dios (...) Por tanto, cuando el individuo humano llega a ser ese Intelecto, en sí mismo, no existe

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 134.

⁴⁷² J. LOMBA: “La búsqueda del fundamento último”, en *Anuario Filosófico*, 1997 (30), 593-607, p. 604.

diferencia alguna entre ambos, bajo ningún aspecto y en ninguna circunstancia (...) ⁴⁷³ .

Desde la perspectiva de Averroes:

“El intelecto no es otra cosa que la forma liberada de la materia. Si el llegar a ser conocimiento e intelecto es verdadero para las cosas que según la naturaleza no están separadas [de la materialidad], será aun más verdadero para las cosas que, según la naturaleza ya no están. Puesto que lo que es inteligible de las cosas es su realidad más profunda y dado que el intelecto no es otra cosa sino la percepción de los inteligibles, excepto por el hecho de que los inteligibles, nuestro intelecto, en cuanto es un inteligible, es inteligible por sí mismo. No hay diferencia alguna entre el intelecto y los inteligibles, excepto por el hecho que los inteligibles son inteligibles de cosas que no son, según su naturaleza, intelecto, sino que lo llegan a ser cuando el intelecto extrae sus formas de la materia. Desde este punto de vista, nuestro intelecto no coincide con el inteligible bajo algún aspecto. Pero si algo no está ya ligado a la materia, el intelecto que se deriva de él es inteligible en todos los aspectos, y éste es el caso de la intelección de los inteligibles” ⁴⁷⁴ .

El intelecto paciente necesita *algo* que convierta a los inteligibles en acto para la adquisición del conocimiento, esto es la luz del Entendimiento Agente. El entendimiento del hombre necesita *ser iluminado* para la intelección y a sí mismo de la perfectividad de la facultad racional para recibirla, como afirma Ibn Gabirol:

“Abstrae tu entendimiento de la substancia corporal y dirígelo con todas sus fuerzas á la substancia espiritual, hasta que llegues al

⁴⁷³ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 49.

⁴⁷⁴ IBN RÛSH: *Sobre el intelecto*, trad. Andrés Martínez Lorca, ed. Trotta, 2004, p. 54, cit. en *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, intro. Trad. italiana y notas de M. Campanini, UTET, Torino, 1997, parr. 215, p. 240.

principio de la creación, esto es, al origen de la unión de la forma con la materia, y vuélvelo luego hacia abajo”⁴⁷⁵.

Para Maimónides, esta actividad no es permanente, sino que se da en intervalos, por tanto es participada del Intelecto divino y en tanto que se da por la perfección de la facultad racional es una elevación natural que se trasciende en la espiritualidad: «En nosotros también dichas tres nociones son una misma cosa, siempre que se da el intelecto *en acto*, pero sólo por intervalos pasamos de la potencia al acto»⁴⁷⁶.

Averroes, también afirma una actividad propia en el hombre separada del cuerpo⁴⁷⁷ que tiene dos funciones: conocer lo particular y otra para conocer el universal separado de la materia y ambas pertenecen al alma humana que provienen una de la sensación o imaginación y la otra del entendimiento⁴⁷⁸. Averroes afirma la unidad de las facultades anímicas conduce a la inmortalidad individual en tanto que el Entendimiento Agente se une con el alma humana como así lo pone de manifiesto Salvador Gómez Nogales en *Entorno a la unidad del entendimiento en Averroes*⁴⁷⁹, o *Problemas alrededor del Compendio sobre el alma*⁴⁸⁰ y en A. Martínez Lorca en *Al encuentro de Averroes*⁴⁸¹.

Cuando el entendimiento adquirido constituye la perfección divina en el hombre, los distintos autores de al-Andalus, lo entienden o bien como una semejanza o bien como coincidencia de lo inteligido con el intelecto⁴⁸². Ibn Tufayl afirma: “(...) este espíritu fluye perpetuamente del Dios poderoso y grande que es a manera de la luz del sol que se desborda perennemente

⁴⁷⁵ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 264.

⁴⁷⁶ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 182.

⁴⁷⁷ IBN RŪSH: *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, p. 362.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 280.

⁴⁷⁹ GÓMEZ NOGALES, S.: “En torno a la unidad del entendimiento en Averroes” en *Múltiple Averroes*, Belles Lettres, Paris, 1978, p. 252.

⁴⁸⁰ GÓMEZ NOGALES, S.: “Problemas alrededor del Compendio sobre el alma” en *Al-Andalus*, 32, 1967, pp. 1-34.

⁴⁸¹ MARTÍNEZ LORCA, A.: *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 53-69.

⁴⁸² IBN RŪSH: *Tafsir de la Metafisica. Libro Lambda*, trad. de Aubert Martin, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

sobre el mundo inundándolo por completo”⁴⁸³. Cuando se conoce los principios por los que se adquiere el conocimiento, éste deja de ser intelecto adquirido o hábito y se trasciende en la permanencia de la esencia divina. De este modo es como se perfecciona el intelecto humano coincidiendo con lo inteligible y lo inteligido, en la permanencia de la esencia divina. Como afirma Avempace:

“En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple, ya que carece de la relación que lo ata con la forma que hay en la materia. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final. Entonces es cuando se contempla este magnífico espectáculo. Y, puesto que la contemplación de algo y la cosa contemplada sólo se consiguen por el que contempla mediante la idea de algo, despojada de su materia, y como la idea que queremos entender es una idea que carece de materia, resulta que el acto de ese Intelecto es su propia substancia, que no puede desaparecer ni perecer, y que [en este Intelecto] el motor es el mismo móvil”⁴⁸⁴.

Desde otro punto de vista, Maimónides explica:

“Demostrado que Dios, exaltado y magnificado sea, es «Intelecto en acto», y nada tiene «en potencia», como está claro y se demostrará, de manera que es inadmisibles que perciba unas veces y otras no, sino que siempre es como decimos, síguese de ahí que Él y lo percibido son una misma cosa, su esencia, y esa misma acción de percibir, por la cual es llamado «inteligente», es el «intelecto mismo», asimismo su esencia. Por consiguiente, Él es perpetuamente «intelecto, inteligente e inteligible». Está claro, igualmente, que siendo estos tres numéricamente «uno», no se aplicará solamente al Creador, sino a todo intelecto [...] Consistente en ser siempre intelecto en acto, sin

⁴⁸³ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 64.

⁴⁸⁴ IBN BĀYĀ: *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 93.

impedimento en la percepción, ni intrínseca ni extrínsecamente. Consecuencia: Él es siempre y perpetuamente inteligente, intelecto en inteligible Su esencia misma es el sujeto inteligente, es lo inteligible y es el intelecto, como obviamente ocurre en todo intelecto en acto”⁴⁸⁵.

Al respecto, Ibn Tufayl matiza lo siguiente:

“(…) un estado que jamás había percibido anteriormente, y me condujo a extremo tan sublime y extraordinario, que ni lengua alguna podría describir, ni explicación alguna manifestar plenamente, toda vez que pertenece a otra categoría y mundo diferente (…)”⁴⁸⁶.

E Ibn Gabirol afirma la identificación de lo inteligido y el intelecto en el movimiento noemático de la forma de la inteligencia:

“La forma de la inteligencia es capaz de conocerse a sí misma, que es forma de la materia, y q la materia no tiene ser si no es por la aplicación a la forma, “de ello se sigue que la forma es la más digna del nombre de *ser* y de concepto que la materia, y puesto que no hay aprehensión de concepto sino cuando la inteligencia aprehende la forma del objeto, es preciso que la forma sea la que encuentre al par la forma que encuentra en sí y la materia, y puesto que también la forma de la inteligencia conoce por sí la forma de las cosas que están más allá de ellas, más preciso es que se conozca a sí misma, y conociéndose a sí misma, conozca que es forma de objeto”⁴⁸⁷.

En Dios, no hay diferencia entre pensamiento y lo pensado, por tanto se le atribuye autoconciencia y actividad intelectual. Siendo intelecto e

⁴⁸⁵ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Trad. D. Gonzalo Maeso, Ed. Nacional, Madrid, p. 188.

⁴⁸⁶ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 6.

⁴⁸⁷ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 216.

intelección será puro acto de entender ya que sí se considerara inteligible e inteligido como diferente habría que afirmar una hipóstasis del Uno⁴⁸⁸.

El intelecto, decía Aristóteles: «debe consistir en cierta pasión producida por el influjo de lo inteligible»⁴⁸⁹. El intelecto humano es una indeterminación formal principada por el inteligible que difiere del ser del intelecto dado que el objeto inteligido es poseído intencionalmente. Ibn Gabirol:

“ejemplo además de que la voluntad universal haga la forma universal en la materia de la inteligencia, es que la voluntad particular, esto es la inteligencia particular, hace la forma de la inteligencia particular en el alma, esto es que la inteligencia introduce esta forma en el alma y la infunde de pronto y sin tiempo en ella; lo mismo *hace en la materia del alma la vida y el moviendo esencial* y hace en la materia de la naturaleza y en la materia que está bajo ella el movimiento esencial y los demás movimientos”⁴⁹⁰.

3.2.6. COROLARIO

Por tanto, la dignidad humana del hombre forma parte de la experiencia vital humana y del modo en que el hombre está inserto en la totalidad del cosmos. El ser jurídico se presenta como aquello que originariamente es la causa metafísica, que lo hace ser sí mismo y que lo constituye al modo de excelencia o grandeza. La dignidad humana es entendida como regla transformativa de la realidad cuya causa produce el cambio jurídico: «(...) «justo» entre los hombres, es aquel que otorga a cada cosa lo que le es debido, y, por ende, dedica todo su tiempo al estudio, sin reservarse nada

⁴⁸⁸ PLOTINO: *Eneada*, V, 3, párrafo 12 traduc. De José Antonio Miguez, ed. Aguilar, Buenos Aires, p. 99 y ss.

⁴⁸⁹ ARISTÓTELES: *De anima III*, 4, 429.

⁴⁹⁰ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 277 y ss.

para lo demás»⁴⁹¹. Por tanto, el llevar a cabo la verdadera esencia del hombre implica cambios estructurales en la experiencia vivencial; la dignidad humana tendrá que ver con la manifestación de la capacidad activa de ser⁴⁹², de ser sí mismo, de dirigirse hacia el núcleo constitutivo de la esencia humana. La dignidad humana y el ser tolerante se da desde la conciencia de sí, es decir desde el autoconocimiento. El objeto de conocimiento es el yo que determina la esencia humana, es decir, el yo es la racionalidad o espíritu humano capaz de determinarse a sí mismo, cuyo movimiento parte de los contenidos de la experiencia sin significar en un principio, que se posea los principios del conocimiento. Este yo significa interioridad, ser sujeto de las acciones de la persona, el cual mediante la facultad reflexiva permite al hombre asumirse como persona en tanto que ejecuta acciones libremente. Es decir, la operatividad propiamente humana se da en virtud de los actos realizados desde la reflexión y la voluntad, esto es, la voluntad deliberada. Se dice por tanto, de la persona humana que tiene responsabilidad de sí mismo por ser causa eficiente de sus actos y éste es el fundamento de su ser jurídico. La noción de persona, por tanto, no apunta solo a la naturaleza humana sino a la autodeterminación de la interioridad o yo como sujeto de su propia historia. Por tanto, lo que propiamente define al hombre es la interioridad de su alma racional, cuya esencia es el intelecto⁴⁹³ que constituye la *íntima realidad de su persona*⁴⁹⁴. El hombre por su alma racional propicia la ascensión intelectual y por tanto su perfeccionamiento, característica ontológica del modo de darse la libertad trascendental.

Las aportaciones filosóficas-teológicas en al-Andalus comprenden una visión humanista o tendencia a valorar lo propiamente humano como unidad de conjunto social desde una dimensión ética, como específicamente humana, inclinada hacia la búsqueda del bien y el perfeccionamiento individual mediante el esfuerzo y desarrollo de la virtud. Lo que importaba era la meta de la dignidad del hombre cuya trascendencia no dependía o era inherente a su esencia divina sino al desarrollo de su propia virtud lo cual lo

⁴⁹¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 111.

⁴⁹² SPAEMANN, R.: *Lo natural y lo racional*, ed. Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

⁴⁹³ ARÍSTOTELES: *Acerca del alma*, II, 2 y 3.

⁴⁹⁴ ARÍSTOTELES: *Ética a Nicomaco*, 1166 a 10.

diferenciaba onticamente de lo propiamente natural, es decir se consideró al hombre encumbrado en la naturaleza por sus propias cualidades y digno por ser capaz de elegir su conducta de acuerdo con su voluntad conforme la aprehensión de las formas universales. Es decir, el propósito o intención del sujeto es lo que determina la trascendencia del hombre en tanto que el fin no se agota en la acción misma. La persona es capaz de hacerse a sí misma desde la facultad reflexiva y los actos de su voluntad, es capaz de poseer y poseerse, de ahí la máxima del derecho romano: *persona est sui iuris*. Desde una perspectiva renacentista, se podría decir que el hombre era artífice de sí mismo y por lo tanto responsable de su dignidad y del bien común. Cuyo método para conseguirlo: “*Apartarse primero de lo sensible, infundir la mente en los inteligibles y sostenerse todo en el dador de la bondad, como hicieres, te mirará con piedad y será liberal contigo como conviene a Él*”⁴⁹⁵. Por este motivo afirma Ibn Paqūda:

“Cuando estés hermano Mio, en este grado de conocimiento de la «unidad» de Dios, empleando tu razón y tu mente, entrega tu alma purificada al Creador, ensalzado sea su nombre, y esfuérzate en conocer su existencia desde el punto de vista de su sabiduría, poder, clemencia, misericordia y gran solicitud para con sus creaturas”⁴⁹⁶.

El hombre absoluto es aquel que elige el modo de ser sí mismo y este modo de darse es lo que se denomina persona. La decisión de ser sí mismo es la notificación en la existencia de la verdadera esencia del hombre mediante la facultad racional y comprende la realización plena del hombre en el tiempo. El sentido de ser sí mismo, depende de la aprehensión del conocimiento y la libertad de elegir la verdad.

La racionalidad del hombre define el estatuto jurídico de la persona humana ya que se muestra como capacidad de normas y como criterio de juicio de las leyes. Más aun, en lo referido a la esfera pública, se considera su llevar a cabo un deber cívico necesario para el desarrollo de la tolerancia

⁴⁹⁵ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 292.

⁴⁹⁶ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 58.

entre hombres y pueblos y con ella, la paz y la convivencia de la humanidad. En las decisiones colectivas se requiere la aplicación racional sobre la normativa vigente para que el llevar a cabo la legitimación de una ley sea válida como representación de la voluntad general dando primacía al bien común. Ibn Gabirol:

*“porque todo lo que es apetece moverse para lograr alcanzar algo de la bondad del primer ser; pero los movimientos son diversos según la diversidad de sus órdenes en proximidad y lejanía, porque en lo que la substancia estuviere más cercana al primer ser, le será más fácil adquirir la bondad, y en lo que estuviere más cercana al primer ser, le será más fácil adquirir la bondad, y en lo que estuviere más remota no la alcanzará sino con larguísimos movimientos y muchos tiempos”*⁴⁹⁷.

En el ámbito privado, el libre albedrío encuentra límites en las libertades de los demás por lo que en el desarrollo de la propia esencia del ser encaminado hacia su perfección y excelencia, se hace responsable de sí mismo y de los demás, en tanto que proyecto de ser abierto en el mundo, al elegirse, elige un modelo de hombre trascendente válido para sí mismo y para los demás. Este deber individual colabora en el pensamiento de al-Andalus con los fundamentos religiosos, dando lugar a la concordancia entre fe y razón. De forma que la racionalidad es elemento constituyente de la imagen del hombre en correspondencia con los dogmas de fe y así mismo, es condición de posibilidad de la dignidad humana y la tolerancia.

El estar dotados de razón como elemento diferenciador y esencial en el hombre en tanto que persona está ligado inexorablemente al deber de solidaridad y fraternidad y por tanto a la noción de tolerancia. El reconocimiento del “derecho a tener derecho” es equivalente a la capacidad jurídica del hombre y en el caso de al-Andalus, armonía con la *sharía* islámica y el resto de los órdenes jurídicos de las distintas confesiones del libro. La ordenación de la vida ha de corresponderse con el principio de justicia con el fin de garantizar la dignidad y la tolerancia. En la relación

⁴⁹⁷ IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. en s. XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900, p. 269.

racionalidad- excelencia humana se formula un compromiso social a colación del llevar a cabo la dignidad humana. Tras la aprehensión de la vulnerabilidad humana, la tolerancia se presenta como el convenio por el cual la sociedad se organiza para la Paz. La aceptación de lo diferente entendiendo lo otro como sujeto individual portador de derechos y obligaciones en virtud de sus facultades y la capacidad que posee para llevarlo a cabo, desvela un horizonte humano cuyo eje axiológico es entender lo otro en tanto que sujeto, sustrato de una íntima interioridad capaz de justicia y de vincularse con lo divino.

Nosotros queremos significar la tolerancia como principio fundamentador de la justicia y el derecho, dada la sociabilidad connatural al hombre, se hace necesario el respeto de los derechos humanos como garante de la consistencia necesaria para que dichos derechos puedan ser reconocidos y puedan ser proyectados en la realidad.

En conclusión, la importancia de la racionalidad radica en que es la potencia operativa que constituye lo específicamente humano. El modo de darse el hombre como absoluto implica la actualización de la facultad racional la cual deviene en voluntad deliberada. Esto es, el conocimiento de los fines implica la independencia con respecto a la tensionalidad de las pasiones y los apetitos, por lo que permite al hombre objetivar mundo y volver la mirada sobre sí. El retorno a sí mismo es condición de posibilidad de la libertad ontológica, por tanto, el hombre es capaz de elegir mediante el conocimiento de los fines y determinarse conforme a ellos a diferencia del resto de los animales que lo hacen a tenor de los medios. La elección conforme al Bien es condición de posibilidad de la libertad trascendental en el hombre mediante la cual el hombre se hace responsable de sí mismo y de los demás y por tanto, le confiere el estatuto de personalidad jurídica en tanto que es capaz de normas y leyes.

Por otro lado, el ejercicio de la facultad racional es la llave que abre las puertas de la intelección. Es decir, la acción de la voluntad deliberada deviene en hábitos adquiridos que constituyen tanto las virtudes intelectuales como morales. Mediante el régimen de la ascesis el hombre se da como hombre absoluto y se hace posible la intelección en tanto que está preparado para recibir las formas espirituales universales. El llevar a cabo la

intelección es el modo de darse la espiritualidad en el hombre y dado que las formas de la intelección son formas espirituales universales, la aprehensión de las mismas constituye el cambio sustancial. En este proceso interviene el Intelecto Agente a modo de luz que desvela las formas separadas en el hombre. Por tanto, la elevación noética es el proceso por el cual se da la separabilidad del alma con la corporeidad y tiene como condición de posibilidad la racionalidad al modo de voluntad deliberada, es decir, conforme el Bien.

El valor de la racionalidad dentro del ámbito del derecho radica en ser elemento constituyente de personalidad jurídica y por tanto, principio fundamentador de la dignidad humana y la tolerancia en el hombre, y por otro lado, condición de posibilidad de la unión con lo divino. La unidad del entendimiento muestra la naturaleza ontológica de todos los hombres, los cuales, en tanto que están estructurados de la misma manera pueden aprehender la verdad única. En el modo de llevarlo a cabo se despliega el alma en espiritualidad y se hace patente la separabilidad con respecto a lo corpóreo.

3.2.7. EXCURSUS: EL HOMBRE PIADOSO

El tratadista José Castán Tobeñas, en 1952, sostiene escuetamente que *el hombre es el centro del Derecho*⁴⁹⁸. En el hombre hay un yo profundo radical de donde dimanen todas las acciones.

“El hombre, como los demás animales, está compuesto de aquel motor primero que la gramática [árabe] expresa con el [prefijo] *alif*, con el que digo «yo», y es el que va implícito en mi alocución cuando digo: “mi alma me combatió” y en otras frases como esta”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ CASTÁN TOBEÑAS, J.: “Los derechos de la personalidad”, en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 2ª. Etapa, Tomo XXIV, N° 192, Madrid, 1952, pág. 5.

⁴⁹⁹ IBN BAYYĀ: *Carta del Adiós*, traduc. Asín Palacios, en *Al-Andalus*, VIII, 1943, p. 47.

Este primer motor que gobierna al yo y por tanto la interioridad y la exterioridad es el intelecto o *'aql* en consecuencia la perfección humana se logra desarrollando el intelecto mediante la sabiduría.

El propósito del hombre ha de ser su trascendencia conforme la virtud; sus ideas, pensamientos y acciones deben estar encaminados hacia el Bien supremo manifestando su excelencia y esto es lo que la religión llama piedad.

Cuando el hombre lleva a cabo la ascesis noética por la cual se constituye como hombre absoluto, logra ser digno y desde el ámbito religioso se concreta como hombre piadoso. Dice el imán Ali:

“Sus acciones hacen honor a sus palabras-hace lo que dice- los desordenados deseos no le perturban. Es cortés hacia los demás. Posee una mente resignada, come poco - no es un glotón- no hace daño a nadie. Es fácil de agradar, en fuerte es su fe. Sus pasiones están muertas. Su temperamento está controlado. La gente espera bien de él y se consideran libres de que les hiciera algún mal. Incluso si se encuentra entre gente atea, su nombre será escrito en la lista de personas devotas, si está en compañía de aquellos que recuerdan siempre a Dios, su nombre, naturalmente, será incluido entre aquellos que no Le olvidan. Perdona a quienes le han hecho daño. Ayuda a quienes le han abandonado y han rehusado ayudarle. Es amable hacia quienes han sido crueles con él. Hace el bien a aquellos que le hacen el mal. No se complace nunca en vanas charlas. No tiene vicios y sus cualidades son muy notables, prominentes y dignas de atención»⁵⁰⁰.

Esta será la nota distintiva de los individuos ante la comunidad y ante Dios. La piedad consiste en aplicar la sabiduría para el trato adecuado con el otro, es una forma de hacer justicia estableciendo un orden con “lo otro” es una acción mediante la cual el hombre tiene el poder de transformar la realidad conforme la ley divina, por ella el hombre queda religado a Dios y se abre el camino hacia la verdadera libertad.

⁵⁰⁰ RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Imán 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, p. 354.

“¡Oh, humanos! Os hemos creado a partir de un hombre y una mujer, y os congregamos en pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros. En verdad, el más honrado de vosotros ante Dios es el más piadoso. Ciertamente Dios es Omnisciente y está bien informado de lo que hacéis”,⁵⁰¹.

El hombre fue creado de forma que desde su más temprana infancia se pudiera modelar conforme los principios de la sabiduría y la verdad optando por la virtud como principio básico de vida, por tanto, la perfección ontológica debe ir encaminada hacia la coordinación equitativa del pensamiento, las palabras y las acciones adheridas a una fuerte creencia en la fe religiosa cuyo motor ha de ser la virtud y su desarrollo esencial debe dar como fruto al hombre piadoso que lo llevará a la felicidad temporal y en su fin ulterior, la vida eterna. El hombre moderado o piadoso se presenta como una persona fuerte de conciencia capaz de soportar las inclinaciones pasionales que le conducen a una existencia vacía donde la fama, la vanidad, la riqueza y el trato despótico hacia los otros son imperativos morales de la propia conducta. La elección de otro camino conduce a la inautenticidad existencial donde el ser humano pierde la centralidad de sí mismo y se pierde en la realidad circundante como fundamento de su existir, busca el principio de sí mismo en la onticidad de lo meramente banal como la riqueza, la vanidad, la fama, los placeres...etc. extraviándose del camino recto y por tanto alejándose de su excelencia en la vida temporal y por ende, de la eterna. La existencia se presenta como condición de posibilidad de la dignidad humana:

“Por cierto que hemos honrado a los hijos de Adán, y les hemos facilitado los medios para transitar por la tierra y por el mar; les hemos

⁵⁰¹CORÁN: 49, 13.

"يا ايها الناس ابا خلقنا لكم من ذكركم و انثى و جعلنا لكم شعوبا و قببا لعل تعرفوا ان الكرم لكم عند اللة اتقوا اللة ان اللة على بصيرة
جبير"

proveído de cosas buenas y los hemos preferido por encima de muchas otras criaturas”⁵⁰².

Desde el punto de vista teológico, la piedad consiste en la práctica el reconocimiento de la dignidad humana del otro, es decir, asumir la interioridad del otro desde la relación vivida con Dios. el sentimiento de piedad mueve al hombre a la tolerancia por lo diferente entendido en clave de hermandad fraternal. El acontecimiento radical del hombre como absoluto culmina con el encuentro con el hombre en relación filial donde el mundo de la intersubjetividad se hace posible en la comunión con Dios y en la hermandad de hermanos sinceros.

“¡Oh Señor! Protege mi prestigio y mi dignidad, haciéndome libre de los deseos, enseñándome el contento y la satisfacción por lo que me Has concedido como favor. Dios, no dejes que la ignominiosa pobreza y la indigencia disminuyan mi posición a los ojos de la comunidad, y esto me fuerce a ir a mendigar a aquellos que Te imploran con sus necesidades e invocar los favores de aquellos que son malos y viciosos; así, no perderé la nobleza de mi carácter y comience a elogiar a aquellos que me den algo y a acalumniar y difamar a quienes se rehúsen a venir en mi ayuda; y para que no Te olvide completamente y pase por alto el hecho de que Tú y sólo Tú Puedes conceder algo o todo si Te Place y alejar todo al alcance de quien sea si Tú lo decides. Ciertamente, Tienes Poder y Fuerza para hacer lo que quieras”⁵⁰³.

La dignidad humana desde la filosofía se explica como potencialidad existencial que debe cultivarse y conservarse a lo largo de la vida, en cuyo transcurso el hombre ha de mostrarse merecedor de ella, manteniendo la notificación del ser en la grandeza y excelencia de la elección de su voluntad. Desde la teología significa obtener la gracia divina de modo que cuando un hombre opta por disfrutar de los bajos placeres se abandona así

⁵⁰² CORÁN: 17, 70.

⁵⁰³ RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Iman 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, Discurso 225, p. 398.

mismo, se olvida de su verdadera esencia, degrada su alma y su salvación teniendo que hacer frente al juicio acerca de su vida⁵⁰⁴.

Al hombre se le otorga el regalo de la vida y las oportunidades necesarias que posibilitan su dignidad como una mente para adquirir sabiduría, tiempo para desarrollarse, un cuerpo para llevarlo a cabo el uso que se le de ello es responsabilidad de cada uno y de la sociedad donde vive. El Imán Abú I-Hasan Ali Ibn Abi Tálib invita al intercambio del buen consejo y las enseñanzas religiosas como guía de vida. Cada persona debe trabajar para potenciar sus virtudes y ser merecedor de su dignidad y excelencia tanto en la morada terrenal como la divina:

“¡Trabajad! ¡Trabajad! Y haced buen trabajo mientras todavía tengáis vida, salud y oportunidades, mientras tengáis posibilidades de hacer el bien, mientras vuestras acciones puedan ser anotadas por los ángeles y os quede tiempo de arrepentiros del vicio y volveros hacia la virtud y la piedad”⁵⁰⁵.

Es en la experiencia concreta de cada hombre donde se puede alcanzar la espiritualidad del alma como don divino mediante el buen propósito y la voluntad del creyente. La unidad del conocimiento dado en todos los hombres establece la posibilidad de desarrollar y adquirir hábitos y costumbres que lo enaltecen pero ocurre que esta operatividad no se lleva a cabo por todos los hombres de lo que se sigue el olvido del ser por parte de ellos. El papel de la verdad revelada adquiere gran importancia ya que opera como ayuda de plenificación para todos los hombres, a diferencia de la unidad del entendimiento la cual no se logra por todos los hombres. La Ley revelada se desvelada desde la interioridad de cada sujeto hace de cada hombre hermano sincero transformando la sociedad civil en hermandad fraternal.

⁵⁰⁴ “El peor horror-del lugar-son las torturas del infierno preparadas para quienes las merecen”, en: RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Iman 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, Discurso 225 p. 139.

⁵⁰⁵RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Iman 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, Discurso 237, p. 529.

La verdad revelada como norma de conducta en cada hombre es la proyección espiritual en la realidad histórica. Individuo y sociedad forman el engranaje de la Humanidad de manera que la eficacia y operatividad de cada uno de sus elementos individuales afectan al movimiento y desarrollo de la totalidad: “(...) «justo» entre los hombres, es aquel que otorga a cada cosa lo que le es debido, y, por ende, dedica todo su tiempo al estudio, sin reservarse nada para lo demás”⁵⁰⁶. La justicia individual implica justicia social y la justicia social debe ser condición de posibilidad de perfectibilidad para el individuo que por sí solo no sea capaz de plenificarse y es aquí es donde religión y política se unen. *El hombre es por naturaleza un ser social*⁵⁰⁷ y los deberes de los corazones asientan la rectitud del hombre al modo de integridad perfectiva tanto en el orden del conocimiento como en el de la acción. En ese sentido, afirma Ibn Paqūda:

“Es cosa sabida que todo aquel que pone la contradicción dentro de sí y que hace que unas partes de sí mismo engañen a las otras, de palabra o de obra, no se fía nadie de su sinceridad ni las almas tienen confianza en su veracidad. Pues bien, del mismo modo cuando se opone nuestra parte exterior a la oculta, nuestra fe interior a nuestras palabras y los movimientos de nuestros movimientos externos a nuestra conciencia, no se logra la perfección de nuestra sumisión al Creador, pues el no acepta de nosotros una servidumbre falsa ni una sumisión engañosa”⁵⁰⁸.

La justificación de la sociabilidad humana con respecto a los demás animales la explica de este modo:

“La razón por la cual el Hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: (...) el hombre es el único animal que tiene palabra (...). La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo

⁵⁰⁶ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 111.

⁵⁰⁷ ARÍSTOTELES: *Política*, 1252b 14.

⁵⁰⁸ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 16.

injusto. Y esto es lo propio del Hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, lo justo y de lo injusto, y de los demás valores”⁵⁰⁹.

El fundamento de la sociabilidad humana en la facultad comunicativa de los hombres lo describió Aristóteles como *zoon logon ekhon*; el uso de la palabra que expresaba lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y los demás valores implicaba la vida en común desde la dimensión moral a diferencia del resto de los animales.

La piedad es la forma religiosa de ser digno y tolerante asumiendo dicha sociabilidad como consiguiente de la naturaleza humana.

Al hombre se le ha otorgado una serie de derechos y obligaciones en reciprocidad con la unicidad de Dios, de forma que dichos derechos y obligaciones son transferidos equivalentemente. De este modo, para que se de una justicia recíproca, cada persona debe practicar con efectividad dichos derechos y obligaciones asumiendo la interioridad del otro desde la emergencia de la propia en la comunidad:

“El respeto de un musulmán es lo que ha recibido la santidad más elevada, y los derechos de los musulmanes ha de estar unidos y ligados expresamente con la creencia sincera en el Islam y el unitarismo con el propósito de crear unidad social, esto es, para aquellos que creen en el Islam y la Unicidad de Dios, es obligatorio respetar los derechos de los musulmanes. Un auténtico musulmán es aquel de cuyas manos y lengua esta a salvo otro musulmán, pero no a costa de la Verdad y la Justicia. A nadie le está permitido transgredir los derechos de un musulmán excepto cuando lo exija la justicia”⁵¹⁰.

El incumplimiento de lo anteriormente dicho rompería la concordancia entre las partes y el equilibrio justo entre los hombres. De aquí se sigue que la mayor relación recíproca entre los hombres es la que se da entre gobernantes y gobernados, donde ambas partes han de cumplir con lo que le

⁵⁰⁹ *Ibíd.*, 1253 a 5,

⁵¹⁰ RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Iman 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, Discurso 167, p. 284.

es propio para salvaguardar el bienestar y la felicidad de la comunidad. Cada uno es responsable de sí mismo en el mismo grado que debe ser responsable de los demás y como correlato del gobierno; lo mismo ha de ser en sentido inverso, si se vulnera en cualquier grado los derechos y obligaciones correspondientes la justicia y el bienestar común quedan quebrantados, por tanto, la amistad entre los hombres, la ayuda mutua, el deseo del bien para sí mismo y para la comunidad será de vital importancia para el equilibrio social, como por ejemplo, la ayuda entre hermanos, de ahí la importancia de la *Ummah*, cuando esto se realiza se crea una cadena de favores recíprocos entre los seres humanos y se genera un equilibrio armónico justo en la sociedad, se da una conciencia ética o *taqwa*, en la que el hombre asume su responsabilidad para con Dios y la comunidad. Es a través de la actividad humana en relación con la facultad cognitiva y sustentada por la revelación como se establece el orden moral cuyos criterios son aplicables a la totalidad de acciones y decisiones. En este sentido, la razón ética no puede ser nunca una razón individual, sino una razón comunitaria que radica en la naturaleza misma del hombre, que es la que determina en última instancia la configuración de dicho sistema de valores.

La virtud como principio básico de vida es la *humanitas* del hombre y notifica de la plenificación intelectual y por tanto de la cercanía a Dios, ya que cada principio dependen del Primer Principio y se dirigen hacia él de un modo voluntario en el hombre. Por tanto, la perfección ontológica debe ir encaminada hacia la coordinación equitativa del pensamiento, las palabras y las acciones adheridas a una fuerte creencia en la fe religiosa cuyo motor ha de ser la virtud y su desarrollo esencial debe dar como fruto al hombre piadoso que lo llevará a la felicidad temporal y en su fin ulterior, la vida eterna.

La piedad como principio básico de vida significa una coordinación equitativa del pensamiento, las palabras y las acciones desde la pureza del corazón del creyente cuya estructura metafísica corresponde a las categorías de dignidad humana y tolerancia, tal como hemos expuesto. La piedad es un don que adquiere el creyente a modo de a priori transcendental de correlación por el que se experimenta a sí mismo, al mundo, a los otros y a

Dios como hermano sincero, proyectando el respeto y la responsabilidad de sí mismo y de los otros en la realidad histórica.

El hombre piadoso es aquel que ha ganado la batalla frente al pecado, logro por el cual le ha sido conferido el don de la piedad y por tanto, desde una perspectiva filosófico-jurídica es digno y tolerante.

3.3. EL HOMBRE COMO ABSOLUTO DESDE EL ORDEN DE LA PRAXIS

El hombre como absoluto o persona se constituye desde la categoría metafísica de dignidad humana, la cual exige la elección voluntaria de la ordenación hacia el Bien, estableciéndose un paralelismo entre el orden social y el orden celestial.

La conducta específica del hombre va unida a las notas de racionalidad y de libertad. El hombre por encima de su naturaleza tiene un fin que le viene dado de suyo que es lograr su perfección. Para que la existencia humana se de a modo de existencia personal el hombre debe conocer su fin, ser autoconsciente de su propia esencia y escoger libremente los medios para realizar este fin. Esta estructura ontológica del hombre constituye al ser del derecho. El derecho por tanto, ordena el horizonte de lo real conforme el orden del ser y en su concreción se proyecta el Bien. La justicia es la notificación del Bien en la existencia.

El hombre acontece en la existencia bajo el modo de vida social y el ser jurídico se da en este sustrato. Dado que el derecho en al-Andalus se deriva de la palabra revelada, lo jurídico se asume desde la intimidad activa y creadora del hombre y por tanto, tiene dos dimensiones: una individual y otra social. Es decir, la unidad esencial del hombre y de sus facultades anímicas es válida para determinar la estructura de la Humanidad; el orden del conocimiento introduce al hombre al orden práctico, cuyo fin de toda acción es la Verdad, en tanto que el origen de su movimiento se produce en el conocimiento.

La individualidad jurídica en tanto que se fundamenta en la aprehensión de la palabra revelada, por un lado, y en la sinceridad del corazón del creyente por otro, se constituye en torno a un régimen axiológico derivado de lo divino, inteligido e interiorizado por el creyente. La notificación de la justicia individual se da a modo de ética o moral asumida como régimen que ordena la conducta humana y la conduce para su plenificación. La dignidad humana entendida de este modo, consiste en tomar conciencia de lo absoluto y hacerse responsable del modo de llevarse a cabo la existencia que viene dada de suyo y por último, preparar al hombre para recibir lo divino. El fundamento último de la dignidad humana es Dios pero el agente responsable de llevarla a cabo es el hombre, en eso consiste su grandeza y excelencia y cuando se aparta del juicio recto o la verdad, su miseria. Dice Ibn Hazm:

“Entre las virtudes y los vicios, como entre las buenas y las malas obras, no hay otra diferencia realmente que la que media entre dos movimientos del alma: la aversión, alejamiento ó fuga y la inclinación, amor ó familiaridad: es feliz aquel cuya alma se ha familiarizado con las virtudes y buenas obras, hasta sentir aversión á los vicios y pecados; es desgraciado aquel cuya alma está familiarizada con los pecados y los vicios, hasta sentir *repugnancia hacia las virtudes y buenas obras*. Y en todo esto no existe otra cosa que obra de Dios Altísimo y preservación de su parte”⁵¹¹

La dignidad humana es el esfuerzo en la rectitud del gobierno de las facultades anímicas que consiste en la *aíscesis* noética y la determinación de la conducta mediante ésta. La tolerancia, significa asumir desde la interioridad la racionalidad y la libertad ontológica del otro, permitiendo el desarrollo de su espiritualidad y en definitiva de su felicidad. Dignidad humana y tolerancia implica la aceptación del desarrollo espiritual de todo hombre y la responsabilidad individual de ayuda mutua. El llevarlo a cabo se constituye mediante los hábitos adquiridos y virtudes dados a través de la sabiduría práctica y se proyecta en la felicidad individual y social. La

⁵¹¹ IBN HAZM: *Los caracteres y la conducta*, trad. Asín Palacios, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916, p. 11.

voluntad iluminada por la inteligencia, esto es, la voluntad deliberada, implica la visión de ideas y fines objetivos con arreglo a la plenificación del hombre y deviene en perfección moral umbral de la felicidad eterna. La realidad espiritual se plasma en el ser-existiendo mediante una estructura normativa y teleológica, los derechos de los hombres se fundamentarán bajo este criterio y constituirá una regla de vida social justa.

El derecho por tanto, es norma de vida tanto interior como exterior con vistas al Bien público temporal, el cual, tiene como fin, proporcionar el equilibrio entre las relaciones esenciales de convivencia mediante un conjunto de leyes establecidas por la autoridad y derivadas de la verdad revelada. La individualidad jurídica en tanto que se fundamenta en la aprehensión de la palabra revelada, por un lado, y en la sinceridad del corazón del creyente por otro, se constituye en torno a un régimen axiológico derivado de lo divino, inteligido e interiorizado por el creyente.

La notificación de la justicia social se da mediante el orden que se ajusta a la convivencia y el Bien común y es el modo perfectivo del fenómeno jurídico. La forma radical de intencionalidad es un encuentro con lo absoluto donde el hombre se descubre a si mismo y se hace responsable del llevar a cabo su verdadera esencia, esta es su dignidad y su modo de darse en lo social, la tolerancia. La justicia por tanto acontece en la coexistencia humana, el estar junto -con -otros necesariamente implica deberes y obligaciones que parten del derecho fundamental de existir y realizarse y esto es la exigencia mínima de la *humanitas* dada en el hombre la cual implica inherentemente la participación individual en el Bien común.

Por tanto, dignidad humana y tolerancia significan la participación humana en el Bien común cuyo fundamento último es Dios; es la participación del hombre como absoluto en la creación en tanto que sujeto capaz de llevar a cabo la verdadera esencia del Ser y por tanto, es la notificación de la justicia tanto individual como social.

3.3.1. LA JUSTICIA INDIVIDUAL

La dimensión jurídica en al-Andalus, descansa sobre el deber-ser del hombre natural y espiritual por lo tanto, la antropología integral está a la base de la antropología jurídica. Las normas jurídicas derivadas de la palabra divina, favorecen el desarrollo de la naturaleza humana para su autodeterminación conforme a Dios. Si bien la facultad racional introduce al hombre en la libertad ontológica, la aprehensión de las formas universales lo determina trascendentalmente, la cual deviene en libertad trascendental.

La libertad ontológica es un movimiento cognitivo mediante el cual el hombre aprehende los inteligibles y a través de los cuales el hombre se plenifica.

El método de la *aíscesis* es un camino para purificar los corazones de todos los hombres. Es la máxima agustiniana *crede ut intelligas, intellige ut credas*. La facultad racional se asume no ya como potencia para el conocimiento sino como una forma de existencia purificante desde la que se supera la escisión entre trascendencia e inmanencia.

La legitimidad del Estado debe ordenarse en torno al contenido esencial y básico de la persona humana para que se pueda desarrollar en plenitud desde el espacio existencial del hombre en el mundo y con-los-otros. Para que lleve a cabo en plenitud es necesario que deba ser interiorizada por todos los hombres, de modo que se de en cada sujeto como nexo íntimo entre la individualidad propia y la condición social. Como dice Welzel: «todo obrar justo debe responder a la voz de esa conciencia interior que rige nuestro actuar»⁵¹². En ese sentido, la dignidad y la tolerancia humana son la notificación en la existencia social de la participación humana en la justicia y en tanto que devienen de formas espirituales universales son fundamento de un orden moral y jurídico universalmente válido.

En el ejercicio del conocimiento racional se da la libertad ontológica que es condición de posibilidad de la libertad trascendental la cual se lleva a cabo mediante el ejercicio de la conducta. El marco normativo se establece en torno a los trascendentales metafísicos que devienen en axiología

⁵¹² WELZEL, H.: *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, B. de F. ed., Buenos Aires, 2005, p. 322.

universal lo cual permite dirigir toda acción hacia el mismo fin, el fin supremo, Dios. Por lo tanto, el régimen ascético debe proporcionar la libertad ontológica por un lado, y el ideal de hombre absoluto por otro. En ese sentido dice Maimónides:

“(...) el hombre debe dominar todos esos impulsos, reducirlos a cuanto pueda y atenerse a lo indispensable. Ha de proponerse como ideal el propio del hombre en cuanto tal, a saber, la concepción de las cosas inteligibles, cuyo objeto supremo y más noble es comprender, hasta donde fuere asequible, a Dios, sus ángeles y restantes obras. Esto es lo que del hombre se exige, quiero decir lo que constituye su finalidad”⁵¹³.

En el mismo sentido expone Ibn Paqūda:

“(...) la primera es la pureza en el reconocimiento y adhesión a la unidad de Dios, tal como lo explicamos al principio de este libro. La segunda es la pureza de intención que hay que poner en todos los actos referente a la otra vida, bien sea, obligatorios, bien superogatorios (...)”⁵¹⁴.

La justicia implica un sujeto práctico que siendo tarea de sí mismo experimenta su *humanitas*. Dice Maimónides:

“Sabido es que mediante las tres cosas que hemos expuesto como normativas, a saber: perfección de la *facultad racional* mediante el estudio, de la *facultad imaginativa* en su primitiva formación, y de la *ética* derivada del apartamiento intelectual de todos los placeres corporales y apaciguamiento del deseo de vanas y perniciosas grandezas, los hombres perfectos adquieren una superioridad, los unos sobre los otros, (...)”⁵¹⁵

⁵¹³ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 383.

⁵¹⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 254.

⁵¹⁵ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 337.

El darse como tarea debe ser el motor de la estructura interna cuyo elemento constitutivo es la libertad. Avempace:

“(…) en las acciones que proceden [del hombre] de forma plenamente libre y en cada una de las cuatro potencias o en la unión de las mismas entran a formar parte la [facultad] racional y la libertad. Y puesto que los actos humanos son libres, en todas las acciones de estas potencias cabe que entre la [facultad] racional, puesto que el orden y armonía que hay en los actos del hombre solo se deben a la [facultad] racional. Y ambos, [el orden y la armonía], son propios de la [facultad] racional en virtud del fin [que se propone] el cual es llamado habitualmente, resultado”⁵¹⁶.

Según Ibn Tufayl, en virtud de los fines, las acciones humanas pueden ser:

“(…) las acciones que venía obligado a practicar tendían a tres fines: o era una acción por la cual se asemejase a los animales irracionales, o bien una acción por la que pareciese a los cuerpos celestes, o bien una acción en virtud de la cual se hiciese semejante al Ser necesariamente existente”⁵¹⁷

La conquista de la dignidad humana es una tarea que se inicia desde la pureza del corazón del creyente y se da en clave de responsabilidad, cuando se alcanza, el hombre comienza su viaje espiritual hacia lo divino, cuyo movimiento cambia de agente, en este caso es responsabilidad del Intelecto Agente: “Otras acciones dependen en su inicio del hombre, pero cuando éste ha llevado a cabo su cometido, otro motor asume la responsabilidad de perfeccionar la acción”⁵¹⁸. Ibn Paqūda explica al respecto:

⁵¹⁶ IBN BAÛÛA: *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p.127.

⁵¹⁷ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 77.

⁵¹⁸ IBN BAÛÛA: *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p. 128.

“Respecto al secreto de tu existencia, te diré que, puesto que el Creador, ensalzado sea, te creó de la nada en medio de las substancias espirituales, queriendo honrarte y elevar tu rango hasta el de los privilegiados y selectos que se hallan cerca de la luz de su gloria, y volcando sobre ti toda clase de beneficios y bienes, no serás digno de nada de todo esto, si no cumples tres cosas: Primera: quitar el velo de tu ignorancia para que quedes iluminada con su sabiduría. Segunda: poner a prueba tu libertad eligiendo entre someterte a Dios o desobedecerle. Tercera: ser austera en esta vida y soportar las penalidades que comprota el estar al servicio de Dios, a fin de que seas elevada al estatuto de los ángeles y de los que perseveran (...)”⁵¹⁹.

La libertad asume un propósito superior poniendo entre paréntesis el mundo de la vida y ordenando la misma conforme el fin último. Cada ejercicio humano supone una elección racional y libre desde donde el hombre va adquiriendo propiedades que lo transforma en clave de responsabilidad. En ese sentido, dice Maimónides: «La verdad incontestable es que todas las acciones del hombre dependen de él mismo. Si lo quiere, lo hace; y, si no quiere, no lo hace, sin que haya nada que lo constriña»⁵²⁰. Y de la misma manera, Avempace: «El hombre debe elegir libremente para sí mismo los grados que quiera, según los vea él, valorando y sabiendo cual es el [más] posible»⁵²¹. Es la razón puesta en práctica por la fuerza de la voluntad la que decide el horizonte de vida. La voluntad implica un querer y su actualización un fenómeno moral en la medida en que ese querer direccional es libre, esto es, el modo de darse la intencionalidad liberada de lo meramente natural, instintivo, apetitivo...etc. En este sentido, se aproxima al sentido moderno de libertad de conciencia defendido por J. S. Mill, entendida como libertad de pensamiento y opinión sobre toda cuestión práctica. En este sentido afirma Avempace:

⁵¹⁹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 124.

⁵²⁰ MOSE BEN MAIMON: *Ética*, Trad. de C. Del Valle, Ministerio de Cultura, Madrid, 2004, p.111.

⁵²¹ IBN BAŶŶA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 48.

“Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad. Y ninguna acción del hombre hecha con libertad se encuentra en las demás especies de cuerpos. Así pues, las acciones propiamente humanas son las hechas con libertad y todo lo que realiza el hombre con libertad es acción humana, siendo acción humana la que se lleva a cabo con libertad. Y entiendo por libertad, la voluntad que nace de la reflexión. En cuanto a los instintos, al ser arrastrado por el miedo y, en general, las afecciones pasivas [...] participa [de los animales] [...]. Acto humano, en cambio, es aquel que va precedido de un algo a lo cual obliga la reflexión al agente, tanto si le precede o le sigue a la reflexión una pasión anímica. Mientras que el motor del hombre es algo a lo que le obliga la reflexión, en cuanto que es la reflexión la que le obliga o cosa similar a ésta, y ello, ya se trate de un pensamiento cierto ya de una opinión [...] Así pues, el motor humano es una idea o una convicción que se encuentra en el alma”⁵²².

En este sentido, Ibn Paqūda:

“Si algo no se escapa al poder del hombre es su libertad, primero, para someterse o rebelarse contra Dios, y segundo, para tener el propósito y firme decisión de llevar a la práctica lo que se ha elegido. El que abandona por completo en manos de Dios estas dos cosas, se equivoca y es un ignorante, porque Dios, ensalzado sea, puso en nuestras manos el poder de la libertad para elegir entre someternos o rebelarnos contra El (...)”⁵²³.

La justicia individual se hace patente en el equilibrio y dominio de las facultades anímicas en armonía con la sumisión a Dios. Es decir, el hombre en tanto que es capaz de intelección, aprehende las formas universales mediante la cual se determina en virtud de la esencia de las mismas, en este proceso, conoce el fundamento último y lo ama, por tanto tiende hacia él, no ya como un acto volitivo inmediato sino como fruición desde el

⁵²² IBN BAÛÛA: *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p. 106.

⁵²³ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 160.

conocimiento y como apercepción trascendental. La pureza del corazón determina la intención de la conciencia, por tanto, los deberes de los corazones se asumen como forma de integridad perfectiva tanto en el orden individual como social, como afirma Ibn Paqūda:

“Así que conviene que aprendas que el objetivo y la utilidad de los deberes de los corazones consiste en conseguir el equilibrio entre lo exterior y lo oculto del hombre, así como la armonía de ambos en la sumisión a Dios, ensalzado y honrado sea, de modo que la profesión de fe interior se equilibre con la de los miembros externos, a la hora de servir a Dios, confirmándose y testimoniándose mutuamente [lo oculto y lo exterior del hombre] sin que difieran y contradigan. El hombre que así se comporta es aquel a quien la escritura llama íntegro (...)”⁵²⁴.

La pureza del corazón guía la rectitud del juicio y es condición necesaria para los *hermanos sinceros*.

“Es cosa sabida que todo aquel que pone la contradicción dentro de sí y que hace que unas partes de sí mismo engañen a las otras, de palabra o de obra, no se fía nadie de su sinceridad ni las almas tienen confianza en su veracidad. Pues bien, del mismo modo cuando se opone nuestra parte exterior a la oculta, nuestra fe interior a nuestras palabras y los movimientos de nuestros movimientos externos a nuestra conciencia, no se logra la perfección de nuestra sumisión al Creador, pues el no acepta de nosotros una servidumbre falsa ni una sumisión engañosa”⁵²⁵.

La responsabilidad de sí mismo se torna garante de la pureza de la conciencia humana la cual es iluminada en el camino recto por lo divino. La facultad racional desvela los principios de la religión ínsitos en la razón y alma del hombre y por la reflexión ilumina la conciencia humana, la cual desde la pureza de su corazón irradia luz en la conducta humana. Ibn Paqūda explica al respecto:

⁵²⁴ *Ibíd.*, p. 16.

⁵²⁵ *Ibíd.*, p.16.

“El hombre perspicaz e inteligente elige, de entre todas las cosas de este mundo, aquellas que son más espirituales y sutiles para conocerlas y convertirlas, así, en una escala que le conduzca racionalmente al Creador de todo, ensalzado sea”⁵²⁶.

El ejercicio del juicio recto deviene en virtudes intelectuales y por ende, a la libertad trascendental. Los hábitos de la inteligencia generan un desarrollo progresivo de la facultad intelectual que se actualiza a modo de perfecciones intrínsecas adquiridas las cuales manifiestan la infinitud operativa que se da por la unión con el Intelecto Agente.

Las virtudes morales se erigen como llaves para transitar del plano óntico al trascendental. Dice Avempace:

“Así pues, el motor primero es, en este caso [del hombre], la idea y lo que es movido por ella es el [alma] apetitiva. El ser [del motor] será perfecto en la medida en que sea virtuoso, ya que la perfección consiste en la virtud. Y por idea entiendo la idea recta, puesto que la idea errónea únicamente surge de la debilidad de la reflexión o su imperfección”⁵²⁷.

Virtud *ἀρετή* significa el poder de ser de un modo recto o justo de permanecer en la esencia que le es propia. Es cierto que hay ciertas características en los animales que los hacen virtuosos, pero lo que se define aquí es el poder que emana de la voluntad deliberada del hombre para determinarse al modo de la justicia, es decir, para darse a sí mismo lo que le es propio dada su esencia espiritual. Por lo tanto, el poder ser la verdadera esencia del hombre como hábito adquirido constituye el principio fundamentador de las virtudes diferenciando entre las que surgen del hábito de la conducta y las que son resultado de la intelección. En ambos casos, son propiedades o atributos dados en el hombre absoluto que manifiestan la esencia del Ser en el hombre. En ese sentido afirma Avempace: «Por tanto, la idea recta es realmente el motor primero y se da necesariamente en el ser

⁵²⁶ *Ibíd.*, p. 68.

⁵²⁷ IBN BAÛÛA: *Carta del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 34.

total del hombre (...) el hombre perfecto por naturaleza será el que está predispuesto a ser para sí mismo»⁵²⁸. Al respecto, afirma Maimónides:

“Cuando cambió de dirección y se fue hacia donde le había sido vedado dirigirse, fue expulsado del Edén, castigo parejo a su desobediencia (...) por su avidez y seguir sus placeres y sus fantasía, como hemos dicho, comiendo lo que le había sido prohibido, fue privado de todo (...) Y le hizo semejante a los animales (...) se dijo: «Pero el hombre no perdura en su esplendor, es semejante a las bestias, que perecen»⁵²⁹.

La responsabilidad genera un proceso transformador hacia una sociedad auténticamente humana. Los procesos intelectivos por los cuales el hombre se perfecciona son el motor del avance de la sociedad. El proyecto individual pasa a ser un proyecto comunitario y medio para la creación de la sociedad como Humanidad. Al respecto, dice Maimónides:

“(...) la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionar ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre”⁵³⁰.

Y en el mismo sentido, matiza Ibn Paqūda:

“Artículo octavo, si son equiparables el hombre que se arrepiente y el que es justo porque está libre de pecado. El justo es el que comete bondad y reconoce a Dios en la pureza de sus intenciones autenticidad de su interior. La sinceridad ante dios: “la primera es la pureza en el reconocimiento y adhesión a la unidad de dios, al como lo explicamos al principio de este libro. La segunda es la pureza de intención que hay

⁵²⁸ *Ibíd.*, p. 35.

⁵²⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 70.

⁵³⁰ *Ibíd.*, p. 547.

que poner en todos los actos referente a la otra vida, bien sea, obligatorios, bien superogatorios (...)⁵³¹.

La perfección de la potencia racional presupone una *dynamis* en la formación del hombre co-vinculante con el proceso formativo de la sociedad. Aunque el hombre es el sustrato del cambio, el sujeto que constituye la causa es la misma potencia en su capacidad de adquisición de hábitos operativos los cuales conforman la especificidad de lo humano. Estos hábitos o virtudes morales los cuales significan la adquisición de una perfección no innata en el hombre, son atributos necesarios para la operatividad intelectual ya que unifican las potencialidades humanas en virtud de la razón. Dice Avempace:

“las virtudes morales únicamente son asunto del alma animal. Por eso el hombre divino debe necesariamente ser excelente en las virtudes morales, pues si no es perfecto en estas virtudes y el alma animal contradice a la razón, esta acción resulta ser defectuosa, prohibida o incluso no existe en absoluto, además de que tal acción le resultaría al hombre repugnante y difícil [de llevar a cabo], porque el alma animal escucha sumisa al alma racional por naturaleza, salvo en el hombre que se sale del cauce natural como es el de costumbres salvajes”⁵³².

En el mismo sentido, Ibn Paqūda: «Y quien pierde la razón pierde todas las excelencias propias del hombre (...)⁵³³. La virtud se forja con el hábito y el ejercicio, en el concurso de las tensiones apetitivas y la razón, implicando el conocimiento, libre elección y disposición estable, siendo esto, lo constitutivo del equilibrio o justicia en la experiencia de vida. Maimónides:

“Queda expuesto e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales,

⁵³¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 254.

⁵³² IBN BAŶŶA: *El régimen del solitario*, Trad. J. Lomba, Ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 48.

⁵³³ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 77.

quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno⁵³⁴.

El carácter ético de los hábitos o virtudes adquiridos consiste en la adecuación del uso de los medios e instrumentos al fin último del hombre, esta debe ser la *intentio* del hombre por la cual se considera justo. El hombre digno es aquel que hace uso equilibrado y moderado de sus instrumentos naturales y de los medios artificiales, es aquel que se encamina a realizar la meta definitiva del hombre: la unión con Dios.

La virtud típica del alma racional no termina con la simple adquisición de las buenas cualidades morales, que en último término son simples medios para conseguir el fin, sino en la realización del fin último, que consiste en la perfección del primer motor del alma racional, el entendimiento puro, lo que constituye la auténtica sabiduría cuyo manifestación se hace patente en las virtudes intelectuales. Los hábitos de la inteligencia son el desarrollo progresivo de la facultad intelectual actualizándose a modo de perfecciones intrínsecas adquiridas las cuales afirman en la existencia la grandeza y excelencia que se da en virtud de la acción del Intellecto Agente.

El fin se presenta como una meta a la que todo hombre debe dirigirse con sus actos. Dios es el fundamento último al que se dirigen todos los fines éticos. En la medida en que esto es asumido por la comunidad se convierte en proyecto unificador de *los Hermanos de la Pureza*. La humanidad ha de ser la comunidad universal en la que se hallen involucradas todos los hombres en tanto que personas y sean responsables con vínculos y obligaciones los unos para con los otros. El hombre que vuelve la mirada sobre sí mismo se abre al devenir del horizonte de la vida en libertad trascendente. La actividad teórica se presenta como una nueva forma de servir a la humanidad primero mediante la acción volitiva y segundo transformando la humanidad mediante los valores alumbrados por la razón. Hay que fijar la mirada en la idea de Bien para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público, organizando de esta manera tanto la vida propia como el estado. El hombre debe asumir el Bien, la Verdad y la

⁵³⁴ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Trad. D. Gonzalo Maeso, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p.116.

Belleza como paradigmas posibles para llevar a cabo progresivamente en el proyecto de vida que es cada uno en tanto que persona. De forma análoga, el ideal de Estado debe desarrollarse aproximando a la realidad de lo humano la máxima perfección posible.

La perfección de la potencia racional presupone una *dynamis* en la formación del hombre co-vinculante con el proceso formativo de la sociedad. Los hábitos o virtudes morales, los cuales significan la adquisición de una perfección no innata en el hombre, son potenciación de otra facultad que es la intelectual las cuales capacitan al hombre a obrar en orden a un fin. La actualización de la propia facultad trasciende la propia potencia y en el caso de la potencia intelectual supone un acto de trascendencia por el cual la propia facultad se pone en contacto con lo real. Desde esta perspectiva dice Avempace:

“las virtudes morales únicamente son asunto del alma animal. Por eso el hombre divino debe necesariamente ser excelente en las virtudes morales, pues si no es perfecto en estas virtudes y el alma animal contradice a la razón, esta acción resulta ser defectuosa, prohibida o incluso no existe en absoluto, además de que tal acción le resultaría al hombre repugnante y difícil [de llevar a cabo], porque el alma animal escucha sumisa al alma racional por naturaleza, salvo en el hombre que se sale del cauce natural como es el de costumbres salvajes”⁵³⁵.

En ese sentido dice Ibn Paqūda: «Y quien pierde la razón pierde todas las excelencias propias del hombre (...)»⁵³⁶. Al respecto, afirma Ibn Jaldún:

“El hombre es inclinado preferentemente al bien que al mal; ello obedece a la disposición que le es innata y a la influencia de sus facultades racionales e intelectuales. Sus malas cualidades derivan de su naturaleza animal; pero, en tanto que hombre, es llevado al bien. Es, pues, en su calidad de hombre, y no de animal, que pueda ejercer el mando y la soberanía. Por tanto, las bellas cualidades que existen en el hombre tienen una gran relación con la facultad de gobernar y

⁵³⁵ IBN BAŶŶA: *El régimen del solitario*, Trad. J. Lomba, Ed. Trotta, Madrid, 1997, p. 48.

⁵³⁶ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 77.

administrar, porque hay un nexo íntimo entre el bien y el derecho de mandar⁵³⁷.

La virtud se forja con el hábito y el ejercicio en el concurso de las tensiones apetitivas y la razón, implicando conocimiento, libre elección y disposición estable y en la actualización de las mismas, se da el equilibrio de las facultades anímicas por la guía de la razón, por lo tanto, acontece la justicia en el hombre. La dignidad humana es la conquista de la libertad ontológica, el hombre como absoluto se hace justo cuando se unifica lo que se debe y lo que se ama y en definitiva, cuando se adecua la *intentio* del hombre con el fin supremo. Dice Maimónides:

“Queda expuesto e incluso probado, que las virtudes morales son la base de las racionales, y la adquisición de las verdaderamente tales, quiero decir, la perfecta racionalidad, solamente es factible al hombre respetuoso con la moral, ponderado y sereno⁵³⁸”.

En la medida en que esto es asumido por la comunidad de creyentes, se convierte en proyecto unificador en función del cual la humanidad se hace sujeto moral.

La humanidad ha de ser la comunidad universal en la que se hallen involucradas todas las personas en tanto que personas y sean responsables con vínculos y obligaciones los unos para con los otros, ese es el horizonte de sentido de los esquemas de inferencia de los dogmas de fe. El hombre que vuelve la mirada sobre sí mismo se abre al devenir del horizonte de la vida en libertad trascendente. La aprehensión de lo inteligible y su aplicación en la realidad es el sentido de la *humanitas*. La actividad teórica se presenta como una nueva forma de servir a la humanidad primero mediante la acción volitiva y segundo transformando la humanidad mediante los valores alumbrados por la razón.

⁵³⁷ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 302.

⁵³⁸ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Trad. D. Gonzalo Maeso, Ed. Nacional, Madrid, 1984, p.116.

Hay que fijar la mirada en la idea de Bien para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público, organizando de esta manera tanto la vida propia como el estado. El hombre debe asumir el Bien, la Verdad y la Belleza como paradigmas posibles para llevar a cabo progresivamente en el proyecto de vida que es cada uno en tanto que persona. De forma análoga, el ideal de Estado debe desarrollarse aproximando a la realidad de lo humano la máxima perfección posible.

La pregunta por la *dikaiosyne* supone la reflexión de aquello que hace al hombre digno, es decir, en que consiste la dignidad humana y el modo de darse en la sociedad. La doctrina de la virtud supone la capacidad de la toma de conciencia para llegar a controlar las inclinaciones individuales contrarias a la ley, conciencia que se deriva de la facultad racional. Esto, supone un *status naturalis* en el hombre que derivan en una serie de derechos naturales y que dichos derechos se constituyen en el Estado y son sustituidos por los derechos naturales de los ciudadanos, aunque sin perder el carácter de sagrados e inviolables. La teoría del conocimiento supone la demostración de la existencia epistemológica de los derechos individuales, porque el hombre al dirigirse hacia Dios, se modela según la voluntad divina que rige a todos los hombres no obedece a nadie más que a sí mismo y en consecuencia permanece libre y en correspondencia con los demás hombres libres. De la libertad humana se sigue el criterio ético mediante el cual se ordena la realidad, de lo que se sigue que las facultades específicamente humanas son el fundamento de la positivación de los derechos de los hombres en los diferentes textos jurídicos, de forma que la jurisdicción se encamine a la protección y garantía de dichos derechos para que se de la *res iusta*. La función de la dignidad humana es contener lo que es el hombre es tanto que sujeto universal y por ende fuente de todo derecho, de modo que fuera del ámbito de la dignidad humana no hay derechos ni justicia.

3.3.2. RAZÓN Y FE, DOS CAMINOS HACIA LA ÚNICA VERDAD

La justicia es el equilibrio entre la razón y la fe. «Las relaciones entre el *kalam* y la *falsafa* no podrían ser comprendidas como las de una teología y una filosofía. Se trata más bien de dos líneas de pensamiento divergentes, entendiendo cada una en su plano bastarse enteramente por sí misma»⁵³⁹.

La fe es la certeza clara y evidente de Dios. Constituye la aprensión inmediata de la esencia divina por lo tanto, es constituyente del horizonte celestial en lo terreno. A través de la fe, la realidad se torna de sentido trascendental donde el fin último está presente en todos los hechos de la existencia. Cuando la razón asume el mismo propósito de la fe, es decir, crear el horizonte de sentido con la intención del fin supremo del hombre, ambas se complementan y forman un camino común hacia Dios. Sí la razón da luz sobre la huella de Dios en el hombre mediante un movimiento demostrativo y dialéctico en el tiempo, la fe ilumina el corazón del creyente de una vez por todas, es el acontecimiento radical por el que el hombre toma conciencia absoluta de su verdadera esencia sin mediaciones. La observancia de las reglas de la religión se asume como propia desde el corazón del creyente incluyendo al hombre de forma inherente en lo trascendente. Desde ese punto de vista, Averroes admite la *palabra creada* por el hombre mediante la racionalidad en tanto que puedan fundamentar los dogmas de la religión islámica y confirmar su veracidad: «La verdad no puede contradecir a la verdad, sino servirle de testimonio confirmativo»⁵⁴⁰.

Razón y fe constituyen la validez noética del pensamiento y la perfección humana formando parte de una compleja experiencia social tanto en sentido práctico como teórico. Son el punto de partida de toda averiguación de la verdad que tienen como momento originario el encuentro cognitivo del hombre consigo mismo. Desde el pensamiento islámico clásico, Avicena afirmó que:

⁵³⁹ *Ibíd.*, p. 319.

⁵⁴⁰ IBN RUSH: *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947, p. 161.

“La filosofía es un arte teórico, útil al hombre para aprehender la totalidad del ser en sí mismo y lo que la acción del hombre debe adquirir para que su alma se ennoblezca, se perfeccione y llegue al mundo inteligible que corresponde al mundo existente, y para que se prepare así para la felicidad suprema en el más allá, según la capacidad humana”⁵⁴¹.

Desde el pensamiento en al-Andalus, afirma Averroes:

“Cuando el razonamiento filosófico nos conduce a establecer una tesis cualquiera sobre cualquier categoría ontológica, no caben más que una de estas dos hipótesis: o que acerca de tal hipótesis nada diga la revelación o en que la revelación esté contenida. En el primer caso, es evidente que no puede haber contradicción alguna entre la razón y la revelación divina (...) argumento llamado analogía. En la segunda hipótesis (...) hay que ver si el sentido literal del texto se conforma con ella o la contradice, debe entonces buscarse la interpretación alegórica del texto revelado”⁵⁴².

La identidad humana aparece cuando el hombre acepta la verdad revelada, la libertad de conciencia y de acción adquiere sentido trascendental bajo la mirada Dios.

Desde la afirmación de la unicidad de la Verdad se plantea la problematicidad de la libertad humana frente a la verdad revelada. La libertad es una categoría ontológica que señala el aspecto trascendental del hombre por el cual se perfecciona hacia lo divino frente al libre arbitrio que es esencialmente posibilidad óptica. Se considera por tanto, una manifestación *eterna* de la esencia del ser, siendo la corrupción del hombre propia de lo generable y corruptible. La voluntad deliberada es la fuerza sustancial capaz de elegir autónomamente entre las diferentes alternativas y de decidir en virtud del Bien como nota distintiva frente a los animales, es

⁵⁴¹ ANAWATI, G: “Les divisions des sciences intellectualis d’Avicenne” en *MIDEO*, 13, 1997, pp. 232-335, trad. por RAMÓN GUERRERO, RAFAEL: “Metafísica y profecía en Avicena”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 87-112, Ed. Univ. Comp., Madrid, 1990-91, p.99.

⁵⁴² IBN RŪSH: “*Averroes, Antología*”, Introd. Miguel Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 78.

decir, la palabra revelada es una transferencia de prerrogativas para que cualquier hombre pueda ejercerla. La paradoja de la conciliación entre libre arbitrio y la voluntad divina se soluciona con la afirmación de la manifestación de la libertad en el hombre, dicha libertad es trascendente pero no ilimitada, puesto que tiende direccionalmente al Ser y de aquello que no es el Ser se aleja. La dignidad humana significa la actualización del esfuerzo supremo hacia lo divino como dirección única perfectiva del sujeto individual y de la sociedad. La ley divina por tanto, debe ser interiorizada bien sea a través de la especulación de la razón y/o bien sea por la fe; por tanto, se postula la colaboración entre razón y fe, las cuales se deben articular en equilibrio, en ese sentido Averroes: «el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo»⁵⁴³. En el mismo sentido afirma en otro párrafo: “llámalos al camino que conduce a tu Señor por medio de la ciencia y por medio de la exhortación moral y argúyeles en las mejores formas”⁵⁴⁴. La razón perfecciona la fe en tanto que demuestra deductivamente la verdadera esencia del Ser. Dice Averroes: «los filósofos examinamos todo el contenido de la ley divina, y si encontramos que está de acuerdo con la razón, llegamos a un conocimiento más perfecto; si, por el contrario, la razón no percibe su verdad, hay que concluir que la razón humana no puede alcanzarla y que sólo la Ley divina la percibe»⁵⁴⁵.

Según G. Hourani⁵⁴⁶, y Rosenthal⁵⁴⁷, Averroes establece un paralelismo entre filosofía y jurisprudencia, identificando la intención de la filosofía con la de la ley religiosa o *shari'a*.

“La verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo”⁵⁴⁸.

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 77.

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p. 77.

⁵⁴⁵ IBN RŪSH: *Tahafut*, párrafo 503; ASTORGA, L.: “El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Número 2, julio-Diciembre 2012, 9-30.

⁵⁴⁶ G. F. HOURANI: *Averroes on the harmony of religion and philosophy*, Gibb Memorial Trust, London, 1976, p. 17.

⁵⁴⁷ ROSENTHAL, E.: “Averroé intelletuale musulmano”, cit en M. CAMPANINI: *L'Intelligenza Della Fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Pierluigi Lubrina (Ed.), Bergamo, 1989, p. 133-134.

3.3.3. LA GRACIA DE LA PROVIDENCIA COMO LIBERTAD TRASCENDENTAL

La pureza del corazón es el templo de Dios donde vierte su sabiduría la, la providencia es la gracia concedida al hombre digno y tolerante, al hombre piadoso desde donde se se abren las puertas del horizonte de la libertad trascendental. Dice Maimónides:

“Pero si oras moviendo los labios y volviéndose hacia la pared mientras estás pensando en lo que vas a vender o comprar, o si lees la Torá solamente con la lengua, mientras tu corazón se ocupa en la construcción de tu casa, sin reflexionar en lo que estas leyendo o, en fin, si practicas un mandamiento cualquiera con tus miembros, como quien cava en la tierra o corta leña en el bosque, sin reflexionar ni en el sentido de es práctica, ni en quien la ordenó, ni su finalidad, en tal caso no puede creerse que hayas conseguido ningún objetivo; al contrario, te asemejas a aquellos de quienes se dijo: «Te tienen a ti en la boca, pero está muy lejos de ti su corazón» (Jr 12, 2)”⁵⁴⁹.

Ibn Gabirol en la *Selección de Perlas* afirma que: “Dios Otorga la sabiduría a quien le honra debidamente, y sus raudales afluirán en su corazón y en su lengua”⁵⁵⁰. Ibn Paqūda en *Los deberes de los corazones*:

“El don más noble con que ha regalado Dios a los seres racionales, después de haberles dotado de unas cualidades con las cuales se perfeccionase su discernimiento y completase su capacidad de comprensión es la ciencia (*ilm*), la cual es vida para los corazones de

⁵⁴⁸ IBN RŪSH: *Fasl al-Maqāl*, ed. Müller, Munich, 1859, cit. En IBN RŪSH: *Vida, Obra, pensamiento e influencia*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorro, Córdoba, 1986, p. 161.

⁵⁴⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 537.

⁵⁵⁰ IBN GABIROL: *Selección de Perlas*, trad. David Gonzalo Maeso, Amelle ed., Barcelona, 1977, p.48.

los hombres y lámpara para sus entendimientos (*uqūl*), sirviéndoles ésta de quía para tener satisfecho al Señor”⁵⁵¹.

La Providencia salvaguarda al hombre de todo mal y por tanto, lo libera de los infortunios del mundo sensible, haciéndolo participe del logos divino.

“En cuanto a las *ideas* que la Ley nos incumbe, a saber la existencia y unidad de Dios, deben inspirarnos su amor, como reiteradamente hemos expuesto, y bien sabes con qué energía insiste la Ley en ese amor: «con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Dt 6,5). En efecto, estos dos objetivos, el amor y el temor de Dios, se consiguen por dos vías: el amor se llega por las ideas que la Ley encierra acerca de la verdadera doctrina de la existencia de Dios; al temor se adviene mediante todas las observancias legales, como hemos expuesto”⁵⁵².

La verdadera unión con Dios deviene de la intelección de las verdades trascendentales cuya sede es el corazón. La espiritualidad supone una perfección de grado absoluto que tiene lugar en la intimidad más absoluta de cada hombre. La pureza adquirida es garante de la recepción de la esencia divina y el soporte de la evidencia de la sabiduría. Dice Maimónides: “Reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón”⁵⁵³. Y afirma también en otro párrafo: «Amando a Yhwh, nuestro Dios y sintiéndole con todo nuestro corazón, y con toda nuestra alma»⁵⁵⁴. El término corazón desde la física naturalista es considerado como centro y origen de toda actividad entendido como la simplicidad pura de la interioridad del ser natural. Desde la teología es la sede de la voluntad de Dios dada en el pensamiento del hombre al modo de inteligencia suprema.

“Y, finalmente, *La Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* que tanto influyó también en Ibn Paqūda, subraya la importancia que

⁵⁵¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, prefacio, p. 3.

⁵⁵² MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 543.

⁵⁵³ *Ibíd.*, 535.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, 535.

tienen los astros en la vida del hombre siendo el más importante el Sol, porque está en el centro del cielo e influye en el corazón el cual está, así mismo, en el centro del cuerpo del hombre. Por eso, el sol y el corazón son superiores porque son la sede del calor de la vida del amor, del conocimiento, de la visión, de la bondad y de la belleza. Por otra parte, el sol y el corazón son “lámpara de luz y de poder que no se extingue nunca”, “espíritu del mundo”, “lámpara del mundo”, “gran luminaria”, “antorcha”, “astro perla”, “luz deslumbrante”, siendo de este modo el corazón es sede de conocimiento amor y mística”⁵⁵⁵.

El hombre debe ser merecedor del propósito para el que ha sido creado, debe hacer manifiesta su excelencia y grandeza a través de su intelecto⁵⁵⁶ y su perfeccionamiento y para conseguirlo tiene como herramientas su cuerpo y las potencialidades de su alma:

“Dios le había otorgado un corazón perfectamente funcional, una mente sana y bien protegida, una lengua que puede hablar, orejas que pueden oír y ojos que pueden ver, de modo que pueda adquirir conocimiento correcto, pueda encontrar lo que es bueno para él y lo que es dañino, pueda oír el consejo útil, pueda darse cuenta de su beneficio y pueda moldear su vida de acuerdo con los principios de la sabiduría y de la verdad, absteniéndose del vicio y optando por la virtud como el principio básico de su vida”⁵⁵⁷.

Conoce el mundo a través de los órganos que rigen sus cinco sentidos y a la vez, todos los órganos están sincronizados para servir al cuerpo en la experiencia vital, la vida misma se presenta como un límite inexorable al que se enfrenta como un camino que puede conducir como fin ulterior a las puertas del paraíso o del infierno. A través de los ojos contempla la maravilla de la creación, con la orejas escucha las palabras del Profeta y el

⁵⁵⁵ LOMBA, J.: *La filosofía judía en Zaragoza, de Ibn Gabirol a Ibn Paqūda*, en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí: X curso de Cultura Hispanojudía y sefardí*, Ediciones Universidad Castilla-La Mancha, Toledo, 2000, p. 44.

⁵⁵⁶ “Tu supremacía sobre otros, está en proporción a la magnitud de tu conocimiento y sabiduría” RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Iman ‘Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010, Dicho 183, p. 574.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, *Discurso* 83, p.138.

anuncio de la palabra de Dios y a través de su boca nace la voz que expresa la única fe. El hombre adquiere su trascendencia porque es un espíritu encarnado que tiene la capacidad de razonar y comprender la realidad, es decir, todo aquello que le viene de Dios. Es en el corazón del creyente donde se abre con sinceridad las puertas a la revelación que conduce a la sublimación humana: «“¡Oh Señor nuestro! No hagas desviar nuestros corazones después que los has guiado al Verdadero: dónanos de Tu cielo misericordia, que tu eres generoso en el dar»⁵⁵⁸.

Este Intelecto que se derrama sobre nosotros es el vínculo entre nosotros y Dios y del hombre depende consolidarlo o deshacerlo. Dicha consolidación consiste en la fruición más íntima en el corazón del creyente. Dice Maimónides: “en cuanto a los órganos interiores solamente se le ha atribuido el corazón, por tratarse de un término polivalente, que significa también «inteligencia», y, asimismo, porque es el principio vital del ser vivo”⁵⁵⁹.

No solo basta con inteligir sino hace falta creer en aquello que se entiende. La unidad de la conciencia debe ser movida por la creencia del corazón que apunta hacia el amor supremo. Estar dotado de corazón significa estar dotado de inteligencia: «Dirige el sabio su mente hacia la derecha» (Ecl 10,2), es decir: su «inteligencia» se vuelve hacia las cosas perfectas”⁵⁶⁰.

La providencia ocurre desde la pureza del corazón del creyente, de ahí la importancia de la austeridad ya que en su defecto acontece el mal en el mundo.

⁵⁵⁸ CORÁN: "ربنا الا تنزع قلوبنا بعد اذ حديتبا و حب لنا من لدناك رحمة انك انت الوهاب" III, 8.

⁵⁵⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 130.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 121.

3.3.4. LA JUSTICIA SOCIAL

La condición natural del ser humano implica la convivencia colectiva donde se despliega el espíritu en la realidad histórica: «Claramente se ha proclamado que el hombre es por naturaleza un ser sociable y ésta le impone vivir en comunidad»⁵⁶¹.

La justicia social es el equilibrio entre la Ley de Dios y la realidad histórica y la dignidad humana y la tolerancia, el modo de llevarlo a cabo: «La justicia y la equidad en un alma concreta consisten en que cada una de sus partes actúe de forma adecuada, como sucede en la sociedad [ideal]»⁵⁶². La responsabilidad civil es responsabilidad religiosa y viceversa, por tanto, en la legislación, la ejecución y administración práctica de las leyes civiles debe haber un equilibrio y correspondencia con las leyes divinas del mismo modo que la razón y la fe colaboran para llegar a la única verdad. El orden político se constituye en virtud de una legislación externa al hombre, pero insita en los corazones del creyente. Si la justicia individual consiste en *ver* la esencia de Dios desde la pureza del corazón y ordenar la conducta iluminada por ella, la justicia social consistirá en la toma de conciencia social de la huella de Dios y la ordenación de la política en virtud a ella.

Por tanto, los regímenes políticos deben tener como objetivo garantizar la libertad ontológica como condición de posibilidad del llevar a cabo la verdadera esencia del ser y por ende, su trascendencia y en tanto que la religión se asume como elemento fundamentador de la realidad histórica en al-Andalus, la justicia social será eje de reflexión de teólogos, jurisconsultos y filósofos.

Según Leo Strauss en su *Persecución y arte de escribir*, la revelación se plantea tanto en el judaísmo como en el islamismo con carácter de Ley, no solo como creencia, lo que implicó que los filósofos se preocuparan por el orden perfecto el cual estaría vinculado a la Ley Divina⁵⁶³. E. Ronsenthal

⁵⁶¹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 344.

⁵⁶² IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 232.

⁵⁶³ STRAUSS, L.: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, p.60.

señala que esta búsqueda no solo se da en filósofos sino también en teólogos y juristas, dicho estudio abarcado por las tres grandes religiones monoteístas que concebían la perfección humana en su vínculo con lo divino, es decir, desde una fundamentación teológica:

“En relación con Dios, y para ellos, su consumación consistía en el amor de Dios, Salvo pocas excepciones, no se ocupaban tanto del individuo y de su perfeccionamiento como del grupo, la sociedad religiosa en un Estado gobernado por la ley divina”⁵⁶⁴.

El bien supremo de la sociedad se plantea desde el pensamiento político en el judaísmo, el cristianismo y el Islam medieval, garantizando el bien común cuyo fin no es sino la justicia y el orden social. La Ley divina proporciona la felicidad de la vida terrena y la eterna y es aplicable a la Humanidad:

“Tomás de Aquino, Maimónides y Averroes están de acuerdo en que el conocimiento de Dios es la culminación de la búsqueda de la felicidad del hombre racional. El bien supremo de la sociedad religiosa y de sus miembros individualmente, la felicidad, es el problema central del pensamiento político en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo medieval. Es misión del Estado garantizar no sólo la vida y los bienes de los ciudadanos mediante la justicia y la equidad, sino también su felicidad. En el Islam, el gobernante aúna la autoridad política con la espiritual; en el Cristianismo, el emperador y el papa comparten entre sí estas funciones; en el judaísmo la autoridad pertenece a los rabinos hasta que no se establezca el reino mesiánico. Pero en las tres religiones, la ley divina, cuando menos en teoría, detenta el mando supremo, y jamás deja de ser considerada como el ideal para adquirir la perfección y la felicidad última. Aunque procede de la filosofía política griega, a esta felicidad se le confirió un sentido más pleno y hondo al extenderla a la totalidad de la sociedad, aun cuando en su grado más

⁵⁶⁴ ROSENTHAL, E.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 31.

elevado, en su forma más perfecta, quedó confinada en la *élite* intelectual, los filósofos religiosos”⁵⁶⁵.

Según E. Rosenthal, en el pensamiento desarrollado por las religiones del libro, hubo una distinción entre el método filosófico y el teológico pero con una misma meta: la perfección humana, siendo la felicidad el fin supremo del hombre. Por el contrario, según Muhsin Mahdi, afirma que la ley divina y la filosofía no coincide en todos los aspectos, por ello requiere una adecuada resolución⁵⁶⁶.

En al-Andalus, toda la metafísica asume el principio teológico de la unicidad divina de donde se infiere el principio de la Verdad Única, por lo tanto, que teología y filosofía, en tanto que tienen el mismo objeto de estudio, son asumidas como dos modos o caminos divergentes de aprehender a Dios. Dice Ibn Jaldún:

“La teología escolástica (*ilm el kalām*) es una ciencia que suministra los medios de probar los dogmas de la fe por los argumentos racionales, y refutar las innovaciones que, en lo concerniente a las creencias, se apartan de la doctrina seguida por los primeros musulmanes y por los observantes de la Sunna. El fondo de estos dogmas es la profesión de la unicidad de Dios”⁵⁶⁷

Ambos caminos se fundan en una realidad ontológica, cuyo fin es la plenificación del hombre, la cual, se da desde dos planos uno natural que corresponde al civil, que consiste en la aprehensión de las virtudes morales y otro espiritual, el cual consiste en la fruición de las formas espirituales universales y por ende, en la aprehensión de las virtudes intelectuales en la que participa la acción del Intelecto Agente. Dada la sociabilidad como condición de la naturaleza humana del hombre, su perfección se adquiere en sociedad, en ese sentido afirma Averroes:

⁵⁶⁵ ROSENTHAL, E.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 32.

⁵⁶⁶ MAHDI, M.: *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, ed. Herder, Madrid, 2003, p. 38.

⁵⁶⁷ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, VI, 10, p. 834.

“Por esto [el hombre] es por naturaleza político. A veces esto, no sólo es necesario para la perfección humana, sino [también] para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con los animales en cierto sentido, como el procurarse alimento, poseer un alojamiento, poder cubrirse, y en general, en todo lo que el hombre necesita en razón de sus facultades apetitivas y vitales”⁵⁶⁸.

Desde el análisis de la naturaleza humana y el modo de desenvolverse en la existencia, se plantea la legitimación del Estado y del derecho, orientado hacia el bien común como condición necesaria para la perfectividad del hombre y por ende, de la sociedad. Las disposiciones naturales del hombre concreto existentes en una sociedad, deben dirigirse al llevar a cabo la operatividad de su perfección, por tanto, la organización social y del estado debe posibilitar este movimiento. Siendo el hombre como absoluto el acontecimiento radical en la realidad histórica, la dignidad humana y la tolerancia se presentan como las categorías ontológicas de donde emanan toda legitimación de las normas jurídicas. La justicia social es la participación del hombre absoluto en el orden civil con vistas al Bien común, por ende, toda organización política debe ser un intento por superar las contradicciones propias de la existencia comunitaria en virtud de la naturaleza trascendente del hombre. Dice Averroes:

“Además, los sentidos atestiguan que la individualidad humana tiene unas características propias que se manifiestan en la nobleza de las perfecciones de cualquier hombre, que, [por ejemplo] puede llegar a ser un orador primero, un poeta e incluso un filósofo [después]. Todo esto es lo que caracteriza a cualquier [forma] de asociación humana, [que] es perfecta respecto a cada tipo de perfección del hombre y [cuyos miembros] se ayudan [mutuamente] para completarse en lo que carecen de perfección, para sí encaminarse al perfeccionamiento total, preparando su culminación; los más cabales ayudan a los que lo son

⁵⁶⁸ IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 197.

menos comunicándoles su perfección (...) por ello, estas [dos partes] están asociadas por una intención común”⁵⁶⁹.

3.4.1. LA CIUDAD IDEAL

Desde la *Política* de Aristóteles, la tradición clásica afirmó la naturaleza teleológica del hombre hacia la asociación y la organización política:

“Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vistas de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil”⁵⁷⁰.

Desde la tradición clásica, la ciudad ideal consiste en la racionalización de un arquetipo divino o ideal, al que debe ajustarse la organización del gobierno como paradigma en tanto que *Optimus status civitatis*. Por ello, se abre la posibilidad de establecer una jerarquía de regimenes en virtud de lo cual se constituye el contenido esencial de la especulación política. Filosofía y Religión buscan la sociedad perfecta desde el plano teórico y el práctico, es decir, donde la metafísica se desarrolle como fundamento racional de la ley positiva o *šarī‘a*, como es en el caso de al-Andalus.

Los planteamientos acerca de cómo el hombre conoce anteriormente expuestos, afirman la existencia real de las formas espirituales universales, esto es la base fundamental para la postulación de la posibilidad existencial de implantar el régimen en la realidad. La ciudad ideal se da como forma perfecta a priori de convivencia y garante de la felicidad. Por tanto, la felicidad última del hombre y las ideas políticas están íntimamente relacionadas, dado que en el Islam, la ley religiosa es ley civil. El régimen

⁵⁶⁹ IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 198.

⁵⁷⁰ ARISTÓTELES: *Política*, Libro I, Cap.1, 1252 a.

político ideal debe facilitar el desarrollo pleno de la comunidad de creyentes en concordancia con los preceptos establecidos de la religión. Al-Farabi intuye desde la tradición platónica, la importancia de la *paideia* como medio eficaz para educar a los ciudadanos sobre el juicio recto como expone en *Ārā' ahl madīnat al fādilah* o *Tratado sobre las opiniones de los ciudadanos del Estado ideal*⁵⁷¹ y concilió la teoría del rey-filósofo y el *nomos* divino con el profeta-rey y la ley musulmana o *sharī'a*.

En al-Andalus, la noción de régimen perfecto se articula desde lo sagrado, la vía especulativa y la legitimación de éste por la excelencia de la racionalidad y desde la vía ética en tanto que responde a una tradición normativa, por lo tanto, no solo se da la validez en el sistema sino también su imperatividad moral y ontológica, donde el proyecto de ciudad ideal es afectado por los condicionamientos históricos y humanos. El ideal ético de sociedad es alcanzable aquella que proyecta el orden del Ser.

Dice Averroes: «En general, la relación de todas estas virtudes con respecto de las [diferentes] partes de dicha sociedad puede ser [comparada con] la relación de facultades del espíritu respecto de un alma concreta»⁵⁷²

El régimen es un modelo explicativo de la realidad que pasa a convertirse en un acto de fe. La ciudad ideal, se toma como esencia de lo político y su forma de goberna debe ser análoga al régimen recto de la justicia individual.

Las fórmulas de la filosofía política en el pensamiento de al-Andalus, incluyen un elemento crucial en el análisis de la *siyāsa* السياسة y la *šarī'a*, es decir entre la política y la ley revelada, es la razón o *al-'aql* العقل. Esto supuso, según M. Cruz Hernández, la influencia de la filosofía griega a través del *Kalām* supuso el inicio de la sistematización del pensamiento árabe⁵⁷³.

Desde el pensamiento clásico árabe, Al-Fārābī, combina misticismo y el amor a la sabiduría armonizando la filosofía griega clásica y *kalām*. Ve en la República platónica un modelo de organización que permite adecuar los

⁵⁷¹ AL-FĀRĀBĪ: *Tratado sobre las opiniones de los ciudadanos del Estado ideal*, trad. M. Manuel Alonso, Madrid, Tecnos, 1985.

⁵⁷² IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 198.

⁵⁷³ CRUZ HERNANDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Vol. I., Alianza ed., 1996, p. 81-84.

principios de la razón con la revelación junto con los comentarios de Aristóteles, en relación con el derecho o *fiqh*⁵⁷⁴. Según Truyol y Serra, para conciliar el carácter político del hombre en el Islam, se hace necesaria una vuelta al neoplatonismo partiendo del concepto ideal de ciudad arquetípica en síntesis con el aristotelismo: «prevaleció en general la influencia del neoplatonismo, pero asociado ya al aristotelismo y lo que permite calificar al pensamiento árabe de neoplatonismo de base aristotélica»⁵⁷⁵. Las ideas de al-Fārābī, junto a al-Māwardī e Ibn Jaldún, según E. Rosenthal, son antecedentes no solo de la ciencia de la Historia sino de la Ciencia Política y la Sociología⁵⁷⁶.

La importancia del establecimiento social de la justicia radica en la posibilidad de trascendencia y por ende, de la felicidad del hombre. El modo de aplicar la *ciudad ideal* en la realidad política implica necesariamente el desarrollo perfectivo de la sociedad; de lo que se sigue, que ante el fracaso político, el hombre debe hacerse responsable de sí mismo y de la sociedad como argumenta Avempace, según Montgomery Watt, «en esta obra de Avempace subyace una pasión ética»⁵⁷⁷ donde el hombre debe encontrar su camino recto dentro de una ciudad imperfecta:

“Platón dejó bien claro el [tema] del régimen de las ciudades en su [libro] *Gobierno Político*, explicando el significado de [régimen]. Se tomó [además] la molestia de exponer cuanto se ha dicho sobre el asunto, dejando bien asentado lo que es la virtud, la ignorancia y el vicio [con relación al régimen]”⁵⁷⁸.

La sociedad justa, *madinat al-fadila* o polis ideal se identifica con la comunidad de creyentes, la cual está formada por los *hermanos de la pureza* o los *brotos* en sentido avempaciano, los cuales son responsables de restituir

⁵⁷⁴ CORBIN, H.: *Historia de la filosofía islámica*, ed. Trotta, Madrid, pp. 151-157; AL-FĀRĀBĪ: *Obras filosóficas y políticas*, ed. traducción de Rafael Ramón Guerrero, ed. Trotta- Liberty Fund, Madrid, 2008.

⁵⁷⁵ TRUYOL Y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 298.

⁵⁷⁶ ROSENTHAL, E.: *El pensamiento político en el Islam*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 127-135.

⁵⁷⁷ MONTGOMERY WATT: *Historia de la España Islámica*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 153.

⁵⁷⁸ IBN BAYĀ: *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p. 96.

el orden justo. Existe un paralelismo de reminiscencia agustiniana donde el nexo de unión se da en el papel que desempeñan los hombres virtuosos para llevar a cabo la *civitas dei*⁵⁷⁹. Según Joaquín Lomba, además de la influencia de platónica como señala E. Rosenthal⁵⁸⁰, hay una continuidad con el pensamiento político de al-Fārābī, como también apuntan los estudios de Asín Palacios⁵⁸¹.

La ciudad ideal se asume como lugar de encuentro entre el hombre y el absoluto, donde se actualiza la ley divina regida por la razón y la fe constituyendo la dimensión normativa del hombre. La política ha de tener la función rectora entre razón y fe proponiendo un tipo de vida organizada en concordancia de ambas como normas y dirección del comportamiento. En el mismo sentido, Ibn Paqūda:

“Las tentaciones y sugerencias de la pasión para que el hombre haga aquello que deteriora la pureza de su corazón en sus acciones ante Dios, aunque éste conozca a Dios y a su Ley constituyen dos enfermedades: una, la propia de unos pensamiento que le hacen dudar de las verdades supremas y titubear en su fe; con lo cual resulta que no purifica sus actos antes Dios. Otra, la que proviene de discutir en su interior, a base de argumentos y demostraciones humanas, todo cuanto hace y todos los esfuerzos que pone en servir a Dios; tras lo cual, concluye, al final, que no tiene ninguna obligación ni necesidad de hacerlo y en consecuencia, decide orientar su obras hacia el mundo y hacia la gente de esta vida”⁵⁸²

⁵⁷⁹ “ La casa de los hombres que no viven de la fe procura la paz terrena con los bienes y comodidades de la vida temporal; mas la casa de los hombres de la fe espera los bienes que la han prometido eternos en la vida futura y de los terrenos y temporales usa como peregrina no de forma que deje prenderse apasionarse de ellos y que la desvíen de la verdadera senda que dirige hacia Dios, sino para que la sustenten con alimentos necesarios para pasar más fácilmente de la vida y no acrecentar las cargas de este cuerpo corruptible, que agrava y oprime al alma. Por el uso de las cosas necesarias para esta vida mortal es común a fieles e infieles y a una y otra casa, pero el fin que tienen al usarla es muy distinto” AGUSTÍN DE HIPONA, SAN: *La Ciudad de Dios*, ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1941, XV, 6, PL. XLI, p. 442.

⁵⁸⁰ ROSENTHAL, E.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 178-179.

⁵⁸¹ ASÍN PALACIOS: *El Régimen del solitario*, CSIC, Madrid-Granada, 1946, p.36.

⁵⁸² IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p.180.

Aparece un nuevo modo de ser persona que hace a los hombres iguales en la multiplicidad de creencias y costumbres dada la apertura existencial al saber absoluto con un mismo fin: la unidad con Dios.

“La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto. Por eso si falta el amor en uno de los miembros [de esa ciudad] y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia, y por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla a saber: del juez. Más aún: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues es un concomitante suyo necesario”⁵⁸³.

Al respecto, dice Averroes:

“Nada hay más indicativo de la mala conducta de los ciudadanos y de la ruindad de sus ideas que el hecho de que tengan necesidad de jueces y médicos, señal cierta de que carecen de cualquier clase de virtud y solo las cumplen por la fuerza; conforme más necesiten los miembros de dichas ciencias y honores les rinden, más lejos estarán de la justicia. De aquí que entre las cualidades de dicha sociedad [modelo] se cuente el no tener necesidad de dichas ciencias, ni de juez o médico alguno (...) Así en dicha sociedad [virtuosa] sólo son necesarias las terapias externas para las heridas, luxaciones, fracturas y similares”⁵⁸⁴.

La relación derecho-obligaciones ha de ajustarse a la legitimación racional de los fines e ideas normativas que guían dichas acciones para propiciar el *telos* de la humanidad.

Ibn ‘ Abdūn en la *Risālat fī-l-qadā’ wa-l-hisba* describe la manera que no debe tener el carácter del gobernante en relación a lo que se considera un gobierno ideal:

⁵⁸³IBN BAŶŶA: *El Régimen del solitario*, trad. Asín Palacios, CSIC, Madrid-Granada, 1946, p. 98.

⁵⁸⁴IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 216.

“ (...) si lo ven inclinado a las cosas mundanas, a la inacción y a la ociosidad; si pone poco celo en cumplir las obligaciones que le incumben para con el reino y en mirar por los intereses de sus vasallos y de todos los musulmanes; si es además, de natural difícil e irritable, duro en sus palabras, orgulloso y violento (...)”⁵⁸⁵

El juicio de legitimación política de la ciudad histórica se hace en virtud del concepto de ciudad ideal y la actuación de los gobernantes. El sujeto de gobierno ha de darse con respecto a la nación como el hombre absoluto que participa en la realidad histórica. Ibn Abdún: «El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe, y, en cambio, la decadencia de la organización social proviene de sus defectos»⁵⁸⁶.

Para Avempace, los hombres perfectos o brotes⁵⁸⁷ son los que deben guiar la dirección del desarrollo de las ciudades en virtud de la verdad⁵⁸⁸. Por tanto, lo característico de las ciudades perfectas es que no haya brotes, ya que en tal ciudad no hay doctrinas falsas, la causa de que existan brotes en las ciudades es la degradación y enfermedad de las ciudades que necesitan ser curadas.

El hombre perfecto o "brote", es el hermano sincero que es capaz de asemejarse a la esencia de Dios desde la pureza de su corazón, el que se hace responsable de sí mismo y del mundo, que cura al mundo y lo ordena en virtud de la única verdad y hace que desaparezcan la medicina y la judicatura como ciencias que curan las ciudades imperfectas. Explica Avempace:

“Y así, desaparece todo lo que venimos diciendo cuando se trata de la ciudad perfecta, del mismo modo que desaparece la utilidad de estudiar [estas ciencias]. Cesan, por tanto, la ciencia de la medicina, el arte de la judicatura y las otras artes que han sido inventadas para regir la ciudad imperfecta. Y del mismo modo que dentro de las doctrinas

⁵⁸⁵ IBN 'ABDŪN: *Risālat fī-l-qadā' wa-l-hisba*, trad. Emilio García Gómez en *Sevilla a comienzos del siglo XII*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1992, p. 38.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*, p. 37.

⁵⁸⁷ El modo de darse el hombre absoluto en su determinación espiritual, el cual una vez ha alcanzado la ciencia divina debe enseñar y guiar a los hombres para su plenificación y el desarrollo perfectivo de la ciudad ideal en la existencia.

⁵⁸⁸ IBN BAYŶA: *El Régimen del solitario*, trad. J. Lomba, Trotta, Madrid, 1997, p. 101.

verdaderas que existen [en el régimen de la ciudad imperfecta], lo que hay de medicina procede de la ciencia natural y lo que hay de judicatura proviene de la ciencia política, igualmente lo que hay [en el gobierno de la ciudad perfecta] procede de la ciencia natural y de la ciencia política”⁵⁸⁹.

El paradigma político debe comprender la perfección ideal suprema cuyos valores sean imperativos categóricos aprehendidos por todos los seres humanos, solo así la humanidad se abre al modo de la trascendencia y solo así se da la comunidad de hermanos sinceros en la ciudad ideal. El fin político del hombre no puede ser otro que el Bien de la comunidad antes que el propio interés. Según Cruz Hernández:

“Avempace considera que su “Régimen del Solitario” es una medicina espiritual que estudia el régimen dietético que debe seguir el espíritu humano para perfeccionar su salud y conseguir la perfección, a pesar de los vicios y enfermedades espirituales que aquejan al común de los hombres de la ciudad imperfecta”⁵⁹⁰.

El régimen del hombre absoluto, debe ser la cura de la miseria humana. La plenificación del hombre se hace desde la ascesis noética la cual aporta luz al entendimiento y desvela los deberes de los corazones insitos en la interioridad del creyente:

“La definición de ascesis, en su acepción general, es: el sometimiento de las pasiones del alma y el soportar pacientemente el que nos privemos de algo que tenemos ocasión y poder de hacerlo; y ello, por un motivo que nos obliga. Suele decirse que “asceta es aquel que puede pero que renuncia”⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 104.

⁵⁹⁰ CRUZ HERNANDEZ, M.: “La filosofía árabe”, en publicaciones de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1963, p. 225.

⁵⁹¹ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 286.

Ordenar la conducta propia conforme esto, hace al hombre digno y tolerante y en su actuación en lo social se ordena la realidad histórica con justicia, haciendo a la comunidad de creyentes digna y tolerante. Este es el modo de acontecer la humanidad y el lugar donde se despliega se establece como ciudad ideal. Los deberes de los corazones devienen de la Ley divina, las cuales se asumen al modo de una norma natural y es según M. Lorberbaum, el camino que conduce hacia la plenitud⁵⁹². Dice Maimónides:

“Ten en cuenta que, de estos dos objetivos, el primero es, sin duda alguna, de un orden superior, por tratarse de la bienandanza espiritual, o la adquisición de un ideario recto; pero el segundo es anterior por su naturaleza y el tiempo, dado que en el bienestar corporal estriba el buen gobierno de la sociedad y el posible mejoramiento de todos sus individuos. Este segundo es más apremiante, y ya quedó elucidado en todos sus detalles, dado que solo después de conseguido este segundo objetivo, podrá ser asequible el primero”⁵⁹³.

En el mismo sentido, afirma Ibn Paqūda:

“Pertenece a la exquisita delicadeza del Creador, ensalzdo sea, y a la grandeza de su benignidad para con el hombre, el que le haya concedido algo con lo que pueda ajustar y poner en orden todos sus asuntos en las dos vidas, a base de una norma que se sitúe entre la razón y la pasión. Y esta norma es la Ley Santa, la cual vela por el equilibrio entre lo aparente y lo oculto, permite al hombre que use rectamente de sus pasiones en esta vida y cuidado de su premio y castigo en la otra (...)”⁵⁹⁴.

La condición política en el hombre, es una articulación entre razón y fe, entre lo natural y lo divino y en eso consiste la esencia de la ordenación social cuyo modo de darse es análogo a la justicia individual. Según

⁵⁹² LORBERBAUM, M.: *Politics and Limits of Law. Secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 30-34.

⁵⁹³ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 445.

⁵⁹⁴ IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, p. 96 y ss.

Averroes: “La justicia y la equidad en el alma concreta consiste en que cada una de sus partes actúe de forma adecuada, como sucede en la sociedad ideal”⁵⁹⁵.

La teoría política no se basa solo en la constitución ontológica del ser humano sino que también en su relación con lo divino. La vinculación entre pensamiento y acción debe darse por la interiorización individual de la ley divina y en la aplicación de sus principios en la realidad histórica, se da la trascendencia dando lugar a la verdadera esencia del hombre, la cual vincula el fin del sujeto individual al proyecto de ser común a todos los hombres que la practican:

“Cumple recordar también que la *Torá* no enfoca lo excepcional, la legislación no mira a lo que raramente ocurre, sino que en punto a ideas, costumbres y actos provechosos solamente atiende a los casos generales, prescindiendo de los obsoleto y del daño que pueda resultar de tal o cual disposición o situación legal a un solo individuo. La ley es un factor divino, pero han de considerarse los aspectos naturales relativos a la utilidad común en ella incluidos, de los que pueden resultar, sin embargo, perjuicios particulares, como ya hemos puesto de relieve, al igual que otros autores”⁵⁹⁶.

La *Torá* es el fundamento de la justicia en la vida cotidiana del hombre y es el principio del orden de ser, la proyección del bien sobre el mundo contingente, su realización concreta e individual, como afirma Maimónides:

“La sabiduría de las leyes de Dios debe inspirar admiración por igual a la que él ha desplegado sus obras. «Él es la roca. Sus obras son perfectas, todos sus caminos son justísimos» (Dt 3, 24). Lo cual significa que así como sus obras son de una perfección extrema, sus leyes son de extrema justicia”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ IBN RŪSH: *Antología*, trad. Miguel Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 233.

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p. 465.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, p. 523.

La Ley divina muestra el régimen de la perfección humana y el método de la convivencia pacífica, el modo de llevarlo a cabo es una conquista del hombre para la humanidad, como afirma M. Lorberbaum, requiere esfuerzo y prevención de las injusticias sociales⁵⁹⁸.

“Así pues, dado que la naturaleza humana implica tal variedad de individuos, y le es inherente la sociabilidad, por su propia índole, síguese que es absolutamente imposible que la sociedad sea perfecta, sin un guía que coordine los esfuerzos individuales, supliendo lo defectuoso y moderando lo excesivo y que pueda prescribir acciones y normas éticas obligatorias a todos conforme a un mismo modelo, de arte que la variedad natural quede paliada mediante una gran armonía convencional y la sociedad se mantenga en ese orden. Por ello insisto en que la ley, aun no siendo *natural*, se inserta, no obstante, en la categoría de tal, pues la sabiduría divina dispuso que para conservar dicha especie, cuya existencia preordinó, tuvieran los individuos una *facultad rectora*. Entre ellos puede ser el mismo a quien fue inspirada tal dirección y es el profeta o legislador y quien ha de imponer la observancia de lo que éstos han prescrito, cumplimentarlo y trocarlo en realidad (...)”⁵⁹⁹.

La convergencia entre lo divino y la vida cotidiana en armonía está la esencia del régimen ideal y es el modo de darse el régimen justo social.

El hombre como absoluto o los brotes suponen el marco-límite de la razón humana porque son los que llevan a cabo la verdadera esencia del ser en la existencia y por lo tanto, son modelo del régimen auténtico.

“Ahora bien, si se trata de una ley cuyas disposiciones todas apuntan a la mejora de los intereses corporales susodichos, así como también en la fe en Dios (¡exaltado sea!), e inculcar sanos principios acerca de la Divinidad y los Ángeles, con el propósito de hacer sabio, inteligente y cuerdo al hombre, a fin de que conozca toda entidad en su

⁵⁹⁸ LORBERBAUM, M.: *Politics and Limits of Law. Secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 30.

⁵⁹⁹ MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 344.

auténtica condición, tendrás por averiguado que ese régimen emana de Dios (¡exaltado sea!) y que semejante ley es divina”⁶⁰⁰.

Por tanto, hay una diferencia entre los regímenes de gobierno que se derivan de las leyes convencionales creadas por los hombres que han manipulado la palabra revelada y los gobiernos donde acontece la actualización en la realidad histórica de la Ley divina, siendo estos últimos el llevar a cabo la esencia Ser en la sociedad. En ese sentido, explica Averroes:

“Cualquiera que intente establecer estas normas particulares sin haber establecido [previamente] las generales, como les ha sucedido a muchos legisladores, ciertamente está en las situación de un médico que prescriba un buen tratamiento a personas enfermas que al no frenar sus deseos de comer, beber (...) Como dice Platón, este tipo de esfuerzo para encauzar estas sociedades, sería igual que cortar una de las cabezas de [la hidra], lo que resulta inútil, ya que seguirá lanzando su veneno por las restantes”⁶⁰¹.

Al respecto, desde el pensamiento hebreo, Maimónides matiza lo siguiente:

“En consecuencia, si se da el caso de una ley cuya única finalidad y propósito del autor, que cálculo sus efectos, no fueran otros sino ordenar el Estado y sus asuntos, evitar la injusticia y la violencia, sin insistir en cosas teóricas, ni parar mientes en la facultad racional, ni preocuparse de opiniones, sean sanas o morbosas, sino que, por el contrario, su único objetivo es las relaciones de los hombres entre sí y la consecuencia de cierta felicidad presumible, a juicio del legislador, en tal supuesto, digo, sabrás que tal ley es puramente legislativa y su autor pertenece, como queda dicho, a la tercera clase, es decir, a la de

⁶⁰⁰ *Ibíd.*, p. 346.

⁶⁰¹ IBN RŪSH: *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998, p. 228.

aquellos que no tienen otra perfección sino la de la facultad imaginativa”⁶⁰².

Según Lorberbaum⁶⁰³, la diversidad del carácter natural de los hombres, obliga a Maimónides a afirmar la legitimación de un legislador para que facilite la vida social en comunidad, dado que el hombre y la sociedad son co-dependientes, en la medida en que el carácter político del hombre se desenvuelve en sociedad y la sociedad es la que debe ofrecer las condiciones necesarias para que éste sea capaz de dirigir su propia conducta.

Es decir, la interioridad humana es plenamente de suyo del gobierno del hombre, ahí reside su libertad, en su autogobierno y en la elección recta, su dignidad y dada su condición de sociabilidad, el otro es recibido no como ente sino como rostro, es decir, el otro, no es pensado como totalidad sino como algo que es capaz de ser entendido, asumir lo otro como trascendente implica la categoría de tolerancia como condición de posibilidad de la humanidad. Por tanto, la Ley divina permite asumir la realidad como un orden inteligible liberada de toda condición fáctica y por tanto, como forma universal que una vez aprehendida trasciende el sujeto concreto, es cuando la sociedad se da a modo de sujeto trascendental: Humanidad o lo que es lo mismo, la comunidad de creyentes o *Ummah*.

Desde la teología hebrea, la *Torá*, fundamenta los principios normativos por los que debe modelarse la ciudad ideal conectando lo divino y lo natural en el hombre y la sociedad. Por tanto, Maimónides, no reconoce el *kahal* – gobierno de la comunidad, como entidad política autónoma secularizada, es decir, independiente del gobierno individual, como señala Lorberbaum en *Politics and Limits of Law*⁶⁰⁴.

Por tanto, para que la ciudad ideal se haga patente es necesario que en la ciudad histórica se articule el gobierno de la ley profética *siyāsa dīnīyya* *ديب يجة* *اسياسة* llevado a cabo por un legislador religioso y que la ley emanada de la razón humana o *siyāsa ‘aqlīyya* *عقل* *اسياسة* *ال* responda a la aplicación de las leyes universales de los problemas particulares de cada

⁶⁰² *Ibíd.*, p. 345.

⁶⁰³ LORBERBAUM, M.: *Politics and Limits of Law. Secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 22.

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 100.

momento. La *siyāsa māḍānīyya* سياسة مدبيرة que corresponde al gobierno de la ciudad modelo o virtuosa debe ser fin último ya que el fin de cada gobierno es lo que determina su esencia y en virtud del mismo se da su trascendencia. Ibn Jaldún:

“Las leyes de origen humano (*ahkām-al –siyāsa*, leyes políticas) sólo tienen en vista el bienestar de los hombres en este mundo: ‘conocen lo aparente de la vida mundanal’ (Corán, XXX, 7); empero en las leyes de procedencia divina tienen por finalidad asegurarles la dicha en la otra. Las leyes emanadas del Creador imponen (al soberano) la obligación de inducir a los hombres a observar lo que ellas prescriben relativamente a sus intereses en este mundo y en el otro. Para hacer ejecutar esas prescripciones, se precisa un profeta, o un hombre que ocupa el puesto de tal (...)”⁶⁰⁵.

La ejecución de la ley revelada es la que posibilita la trascendencia en el gobierno de la ciudad. La ley religiosa instruye sobre los preceptos fundamentales para alcanzar la felicidad y versa sobre el comportamiento justo de todos los hombres. La necesidad de la acción viene dada por la existencia de las virtudes que se constituyen en el modo de darse en las acciones morales y su práctica, de aquí se sigue, que el hombre absoluto o *brote* adquiera el estatus de profeta-legislador en tanto que contemplan las formas espirituales universales y éstas sean el motor necesario para incitar a las acciones virtuosas⁶⁰⁶. La religión adquiere un papel educador mediante la cual al hombre le es dada de una vez las pautas correctas para el camino recto y la felicidad universal, siendo así régimen de vida para la ordenación hacia el Bien de la comunidad. El fin de la sociedad debe ser la suma de los fines individuales y su meta, que todos los hombres lo alcancen. De ahí se sigue, la vinculación entre la conducta individual del hombre y la

⁶⁰⁵ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, III, 25, p. 379.

⁶⁰⁶ IBN RŪSH: *Tahafūt al-tahafūt* (The incoherence of the Incoherence), 2 vols., trad. Inglesa del texto árabe con intro. y notas de Simon Van Den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford, OUP; London, Luzac, 1954; rep. 1969, par. 429; p. 338, p. 258.

realización de las virtudes sociales⁶⁰⁷. La política significa la educación de la comunidad de creyentes desde el estado ideal, que es aquel que permite encontrar la felicidad dentro de la sociedad. La ciudad virtuosa o ciudad ideal marca el sendero de las virtudes religiosas y éstas en tanto que son creadas por Dios, al ser aprehendidas aportan conocimiento y modifican sustancialmente al hombre, siendo en sí mismo lo que es por sí, esto es persona humana. Como dichas virtudes, no se dan en todos los hombres, la sociedad supone o debe significar la cooperación y la ayuda mutua para que se de la notificación de dichas virtudes en la comunidad histórica. La finalidad del hombre, consiste en desarrollarse plenamente desde su facultad racional, entendida esta la parte más noble y digna capaz de recibir las formas espirituales particulares y universales. La política, por tanto, debe regirse por el verdadero saber o la Verdad Única. La intención del legislador debe ser movida por la pureza de su corazón y su poder debe ser ejercido como delegación del orden universal, siendo Dios fundamento último.

Los gobiernos históricos que son regidos por principios racionales y los preceptos divinos dan lugar a reglamentos fundados en la trascendencia, de una normatividad moral determinada por la verdadera esencia del hombre en correspondencia con el orden del Ser como fundamento a la tolerancia entre los hombres y constituye el principio de solidaridad indispensable para la convivencia y la paz. Un ejemplo histórico es la experiencia de las comunidades judías y cristianas en al-Andalus, las cuales gozaban de cierta autonomía con respecto al Estado Islámico convirtiéndose en un cuerpo comunal político y legislativo propio, en virtud de un pago al estado central del que dependían en última instancia en calidad de *dimmiés* o protegidos⁶⁰⁸.

“La concepción de la libertad y de su ejercicio como fundamento de la ética personal necesitaba la condición previa de un sano juicio, consistente en una educación con las leyes naturales, físicas y lógicas; y que se presenta un importante problema, pues la práctica enseña que no todos los humanos están suficientemente capacitados para conseguir

⁶⁰⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Abū-l-Walīd Ibn Rūsd (Averroes) Vida, Obra, pensamiento, influencia*, Monte de Piedad y Caja de ahorros de Córdoba, Córdoba, 1986, pp. 217-218.

⁶⁰⁸ GUTENMACHER, D.: *Political obligation in the thirteenth century Hispano-Jewish community*, UMI, Jerusalem, 1991, p. 73.

la antedicha condición. Por tanto, los que logran alcanzarla adquieren una autoridad natural, que no constituye privilegio alguno, sino un simple espejo ético para que los restantes hombres puedan descubrir el orden necesario en su total complejidad. De este modo, quien posee la autoridad tiene el deber de ejercitarla; porque el orden no es el resultado del ejercicio del poder; al contrario, la autoridad es una consecuencia del orden, tanto si se refiere a la más humilde de las autoridades humanas como cuando se trata del mismo Dios, cuya omnipotencia no tiene otro límite que el orden universal que emana de ella con el cual se identifica”⁶⁰⁹

El papel que desempeña la voluntad y el libre albedrío es esencial para determinar el sistema político del hombre, ya que aunque las potencialidades del alma son iguales en todos los hombres, la actualización de las mismas no se da necesariamente en todos. El movimiento hacia el fin último debe dirigirse hacia él desde la razón de ser de cada individuo, sí el compromiso de responsabilidad del sujeto al fundamento último no se da en las relaciones humanas, el proceso sociabilizador deconstruye su funcionalidad inicial y se hace necesario la institucionalización de un gobierno coercitivo, el proceso de formación y consolidación del poder está vinculado al desarrollo y establecimiento de la ciudad ideal, siendo una fórmula coimplicativa del poder. La forma de poder aparece de un modo coercitivo dada la posibilidad de la corrupción en el hombre. El poder se presenta como un operador de dominación cuya funcionalidad es determinar el desarrollo positivo de la sociedad. La exegesis de los textos sagrados o la autonomía del hombre en cuanto a su facultad de razonar se alzan contra los efectos del poder centralizador que sostienen un paradigma determinado, que a su vez están ligados a instituciones y a un discurso moral organizado.

Ibn Jaldún, a diferencia del *Régimen del solitario* de Avempace donde el hombre solitario o brote se hacía responsable de sí mismo y cuyo modo de actualizarse en la realidad histórica era a modo de guía o magisterio, establece la responsabilidad de la justicia social sobre un sistema de gobierno como forma de control contra la degradación humana que

⁶⁰⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia del pensamiento en al-Andalus II*, Alianza, Madrid, 1981, p. 658 y ss.

restablezca el orden en la sociedad como medio que impida las agresiones y ataques irracionales y el control de las demás especies irracionales. La justificación del poder está justificada en la potencialidad animal del hombre y las demás especies para la defensa y seguridad de la asociación política. La autoridad política se ratifica como un ente creado contra la injusticia y la violencia de la especie humana que permita la cordialidad y cooperación social.

“Llevada a efecto la reunión de los hombres en sociedad, así como dejamos señalado, y ya poblado el mundo por la especie humana, una nueva necesidad se dejará sentir: la institución de un control potente, que imponga el orden entre ellos y proteja a los unos de los otros; porque el hombre, en tanto que el animal, es inducido por su naturaleza, a la agresión y la violencia. Las armas de que se sirve para repeler los ataques de los irracionales, no le son suficientes para la defensa contra sus semejantes, ya que todos las tienen a su disposición. Se precisa por tanto otro medio que pudiera impedir sus mutuas agresiones. Además, no podría encontrarse ese medio moderador sino en su propio seno, dada la deficiencia de las demás especies animales en cuanto a percepción e inspiración de que es capaz el hombre; por consiguiente, es indispensable que el moderador pertenezca a la especie humana y que tenga un brazo poderoso, coercitivo y una autoridad avasalladora, que impusiera el orden y evitara todo género de hostilidades internas. He ahí lo que significa gobierno o soberanía. Se infiere de estas observaciones que el gobierno es una institución peculiar del hombre, conforme a su naturaleza, e ineludiblemente para su existencia”⁶¹⁰.

En el mismo sentido Ibn Tufayl:

“Cuando conoció, pues, la condición de los hombres, y que la mayor parte de ellos son como animales irracionales comprendió que

⁶¹⁰ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, I, 1, p. 153.

la sabiduría, dirección y buen orden se hallan en lo que dijeron los enviados de dios y se contienen en la Ley”⁶¹¹.

La autoridad política como un ente creado para el control social el cual se establece como soporte del orden de la comunidad y la concordia. El gobierno por tanto, no es algo natural, sino que viene dado por la necesidad de la sociabilidad humana y la condición natural del hombre.

El poder coercitivo solo ha de ejercerse en la medida en que los preceptos divinos y las normatividad moral no está interiorizada en el hombre, solo es una fase de iniciación la cual debe inducir al camino recto. Cuando el esfuerzo supremo hacia el camino de Dios penetra en las conciencias como artículo de fe, la intensidad de la fuerza coercitiva del gobierno deberá ir menguando, tomando como normalizada la perfectividad del hombre en función de su dirección hacia el Fundamento Último.

“Más tarde, ya afirmada la autoridad del imperio, y que el mando supremo ha quedado, como una herencia, en la misma familia, durante varias generaciones y numerosas sucesiones, los súbditos ya no recuerdan de aquella iniciación. Habitados a ver la misma familia ejercer toda la autoridad, concluyen por creer, como artículo de fe, el deber de la obediencia siempre y combatir por ella con tanto ardor como para defender las creencias religiosas. A partir de entonces, el soberano ya no ha menester de una fuerte parcialidad para sostenerle; es más la sumisión a su potestad ha devenido cual un deber impuesto por el Altísimo y del cual nadie piensa apartarse ni saber de otro alguno. En seguida aprovecha la primera ocasión para hacer añadir a los dogmas de la fe la obligación de reconocer al soberano la cualidad de jefe espiritual y temporal. A partir de ese momento la autoridad del príncipe y del imperio se apoyará en numerosos libertos y los clientes de la familia reinante, en las gentes que han nacido bajo la protección

⁶¹¹ IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987, p. 108.

de la casa real y a la sombra de su potencia, o bien en los bandos ajenos incorporados a su hégira”⁶¹².

Según, Mahdi, Ibn Jaldún conecta la rigidez y coerción de los estados sociales con la forma de darse las virtudes morales e intelectuales o no darse en la sociedad⁶¹³.

La legitimación del poder es el fundamento de la institución de la autoridad concerniente en representar en la existencia los preceptos de Dios, por lo tanto, también legitima la religión. Ibn Jaldún confía en la tendencia racional del hombre que lo dirige hacia el bien y actuar conforme una normatividad moral interiorizada, la proyección social del gobernante, por tanto ha de ser la prudencia y su realización práctica. Por tanto, la culminación del desarrollo del hombre *solitario* o *brote* en sentido avempaciano, consiste en la educación o guía del camino recto del resto de los hombres, alcanzando la mayor perfección para sí y para la sociedad.

El gobierno debe ser por tanto, el régimen direccional hacia el bien conforme la racionalidad y la ley divina, y en esto consiste la dignidad del régimen de político. La autoridad debe ir dirigida hacia el desarrollo pleno de todos los hombres cuya perfectividad hunde sus raíces en el conocimiento bien sea mediante la fe o la razón como afirma Averroes en *La Exposición de la República de Platón*⁶¹⁴ y en *Tahāfut*⁶¹⁵, por tanto, el propósito de la política debe ser el mismo que el de la ley revelada.

Mientras que el dominio coercitivo del gobierno corresponde a la respuesta contra la ignorancia y degradación humana, según Ibn Jaldún, la ciencia política debe ser el método de organización social desde el orden del ser interiorizado por los hombres y la inclusión de los mismos en la trascendencia. El fundamento teológico de la autoridad debe proceder

⁶¹² IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*, trad. Juan de Feres, estudio preliminar, revisión y apéndices de Elias Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, III, 2, p. 322.

⁶¹³ MAHDI, M.: *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, ed. Herder, Madrid, 2003, p. 221-222.

⁶¹⁴ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La exposición de la República de Platón*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 83-86.

⁶¹⁵ IBN RŪSH: *Tahāfut al-tahāfut* (The incoherence of the Incoherence), 2 vols., trad. Inglesa del texto árabe con intro. y notas de Simon Van Den Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford, OUP; London, Luzac, 1954, par. 177; pp. 175-176; p. 106.

conforme los principios divinos dando lugar a la justicia y la dignidad social. La aprehensión de las formas espirituales universales en el gobierno supera todo relativismo y falsas creencias, puesto que la verdad misma se halla en los propios corazones de los hombres, dando lugar a la templanza y la tolerancia entre los hombres y las sociedades y por tanto la concordia y la paz. Cuando en un gobierno impera la injusticia la comunidad tiene el derecho y el deber de reestablecer el orden justo según los dichos del Profeta, dice Ibn Jaldún: «El que de vosotros nota un abuso, que le haga desaparecer con su propia mano, si no puede con la mano, que emplee la palabra, y, si la palabra tampoco da resultado, que apele a su corazón»⁶¹⁶.

Los *brotos* en sentido avempaciano, deben ser el espejo ético y arquetípico es la notificación de la Verdad en la existencia y los gobiernos el deber moral-teológico de llevar a cabo su régimen o método para que el orden social adquiriera la perfección que le es propia, proporcionando el grado sumo de felicidad a todos los hombres sinceros. En la unidad del entendimiento humano, es decir, dada que la estructura ontológica del entendimiento humano implica la posibilidad de aprehensión de las formas universales es posible la enseñanza del camino recto y por tanto del logro de la felicidad.

Según Leo Strauss en *Persecución y arte de escribir*, afirma que la especulación en torno a la organización política ideal en el judaísmo y el Islam, se da en torno a entender la palabra revelada no solo como creencia sino también como ley, lo que supuso que la especulación acerca del orden ideal de la polis se diera en virtud de la Ley Divina⁶¹⁷.

El régimen es un modelo explicativo de la realidad que pasa a convertirse en un acto de confirmación de la fe. La ciudad ideal se convierte en un mandamiento referido intencionalmente a lo existencial, el arquetipo de polis ideal se toma como esencia de lo político. Las fórmulas *siyâsa madaniyya* y *almadînat al -fadila* referentes a la ciudad ideal tienen como objetivo ser garante de la libertad y la felicidad. Es decir, aparece como idea

⁶¹⁶ IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, III, 6, p. 331.

⁶¹⁷ STRAUSS, L.: “Persecución y arte de escribir”. En *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1996, p. 60.

regulativa para garantizar el proyecto esencial del hombre, la ciudad ideal se da como lugar de encuentro entre el hombre y el absoluto y desde donde se constituye la dimensión normativa del hombre. La organización política ha de tener la función rectora entre razón y fe, donde la relación derecho-obligaciones se ajusta a la legitimación racional de los fines e ideas normativas que guían dichas acciones para propiciar el *telos* de la humanidad.

La sociedad justa o *madinat al-fadila* es el principio fáctico de honestidad y religiosidad del monarca y supone el derecho de destituirlo en caso de no ser sincero, es decir si el orden no tiene como fundamento último a Dios sino a sus propios intereses⁶¹⁸:

“Ten en cuenta que, de estos dos objetivos, el primero es , sin duda alguna, de un orden superior, por tratarse de la bienandanza espiritual, o la adquisición de un ideario recto; pero el segundo es anterior por su naturaleza y el tiempo, dado que en el bienestar corporal estriba el buen gobierno de la sociedad y el posible mejoramiento de todos sus individuos. Este segundo es más apremiante, y ya quedó elucidado en todos sus detalles, dado que solo después de conseguido este segundo objetivo, podrá ser asequible el primero”⁶¹⁹.

Según Rosenthal, el pensamiento de las tres grandes religiones monoteístas, heredan el concepto griego de felicidad y le conceden un fundamento teológico-político el cual es la Ley divina. La organización de lo social se hace en virtud de la promover la felicidad en el hombre la cual tiene como fin la unión con Dios:

“El bien supremo de la sociedad religiosa y de sus miembros individualmente, la felicidad es el problema central del pensamiento político en el judaísmo, el cristianismo y el islamismo medievales.

⁶¹⁸ “(...) si se trata de una ley cuyas disposiciones todas apuntan a la mejora de los intereses corporales susodichos, así como también a la fe en Dios (¡exaltado sea!), e inculcar sanos principios acerca de la Divinidad y los Ángeles, con el propósito de hacer sabio, inteligente y cuerdo al hombre, tendrás por averiguado que ese régimen procede de Dios (¡exaltado sea!) y que semejante ley es divina”. MOSE BEN MAIMON: *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 346.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p. 445.

Es misión del Estado garantizar no sólo la vida y los bienes de los ciudadanos mediante la justicia y la equidad, sino también su felicidad. En el Islam, el gobernante auna la autoridad política con la espiritual; en el Cristianismo, el emperador y el papa comparten entre sí estas funciones; en el judaísmo la autoridad pertenece a los rabinos hasta que no se establece el reino mesiánico. Pero en las tres religiones, la ley divina, cuando menos en teoría, detenta el mando supremo, y jamás deja de ser considerada como el ideal”⁶²⁰.

De manera que el gobierno justo es causa de todos no siendo propiedad de nadie solo de Dios, de ahí la contradicción de que el poder caiga en manos de los tiranos:

“Los emigrados de La Meca, de acuerdo a su situación anterior a la emigración, compartirán su responsabilidad en cualquier hecho de sangre y manumitirán [dejarán en libertad] a sus cautivos con benevolencia y equidad entre los creyentes” (...) Art. 4: Banu `Auf [y repite lo anterior sobre compartir cualquier hecho de sangre y manumitir a sus cautivos. Y luego expresa lo mismo del resto de la tribu de los *ansar*, aparte de los ya nombrados, a saber: los Banu Al-Hariz Ibn Al-Jazray, los Banu Sá`idah”⁶²¹.

El entender al otro como rostro deviene en solidaridad que es confirmada mediante la declaración de la pertenencia a la *Ummah*. Cada cual es importante dentro de ella como elemento indispensable para el buen funcionamiento de la misma por lo que la protección también es solidaria: «La inmunidad [amparo] de Allah [otorgada a los impíos] es solidaria, hace responsables [a los creyentes] hasta al menor de ellos. Y los creyentes son protectores uno de otros, con exclusión del resto de la gente»⁶²²; la justicia y la paz, todo es solidario pues parte de la autonomía del propio creyente para actuar bien para sí mismo y el resto de la comunidad. La realidad jurídico-social se presenta como el horizonte de sentido religioso donde se realiza la

⁶²⁰ ROSENTHAL, E.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, ed. de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, p. 31.

⁶²¹ *Estatuto de la Medina*, Art. 3 y art. 4.

⁶²² *Estatuto de la Medina*, Art. 9.

planificación humana. La justicia por tanto debe ser materializada por una parte del ordenamiento jurídico para que se de la *ciudad perfecta*, donde se de la justicia y por tanto la tolerancia. Según López Ortiz:

“El Islam es ante todo una comunidad de creyentes; en la diversidad racial, económica y de cultura el denominador común había de ser el Islam, tras él el idioma árabe hizo también su camino y con ellos surgió la cultura musulmana con todas sus peculiaridades y características. Se buscó en el Libro Sagrado y en los recuerdos tradicionales del Profeta todo lo que condenaba el antiguo espíritu tribal, todo lo que exaltaba la unidad sagrada de todos los creyentes; el individuo empieza por libertarse de la dependencia familiar en sus relaciones con el Ser Supremo; ya no son sacrificios familiares, es la oración personal que cada uno de lo hondo de su corazón eleva a Dios; todos los musulmanes son hermanos, son iguales; esta gran familia es presidida por Dios en persona, de quien los imperantes son meros representantes. Claro está que el Islam no es una reducida orden religiosa en la que se hayan vivido siempre estos principios con fervor; pero tampoco es menos cierto que estas tendencias unificadoras lograron un éxito considerable; el mundo musulmán tiene una personalidad definida, que se sobrepone a localismos y diferencias de cualquier género. En pleno fraccionamiento político, vemos audaces viajeros recorrer millares de kilómetros por territorios musulmanes, sin que en ninguno de ellos se sientan extranjeros”⁶²³.

La obligatoriedad de convivir con no- musulmanes dentro del territorio islámico se basa en aleyas derivadas del Corán el cual dispone que *no hay coacción en la religión*⁶²⁴. Al-Andalus ofrece la personalidad jurídica tras la adhesión a la *Ummah* y supone la culminación de la realidad histórica de la revelación que une a las religiones monoteístas anteriores, por un origen común, el cual no puede ser desmentido ya que la fuente original de la revelación es la misma para todos, solo hay un solo Dios.

⁶²³ LÓPEZ ORTIZ, J.: *Derecho musulmán*, Ed. Labor, S.A., Barcelona, 1932, p. 14.

⁶²⁴ CORÁN: 2, 256:

الديين قد تبين الر من الغيوت ويومب بالله فقد استتمك بالعوة الوثقى لا "ال الكراه فى
انفصام ها و الله سيع علىم "

El paradigma político debe comprender la perfección ideal suprema cuyos valores sean imperativos categóricos aprehendidos por todos los seres humanos, solo así la humanidad se abre al modo de la trascendencia. La ciudad ideal proporciona un marco referencial de lo que es justo a partir del cual pueden juzgarse las instituciones existentes. Según J. Schacht en *Introduction au droit musulman*,⁶²⁵ la ley islámica es un sistema de deberes morales y legales cuyo llevar a cabo en todos los ámbitos de la vida y su absoluta materialización en lo real conduciría a una ciudad ideal de lo que se sigue la no necesidad de un sistema jurídico.

La comunidad islámica o *Ummah* se constituye como la sociedad justa en todos sus ámbitos para que sea testigo de las demás gentes y para que el profeta sea testigo de ella como dice el Corán: «Así es cómo os hemos establecido como una comunidad mediadora (justa) para que seáis testigos de las gentes y para que el profeta sea testigo de vosotros»⁶²⁶. Bajo la comunidad universal de creyentes, late los antiguos valores tribales de pertenencia y lealtad a la comunidad no ya por lazos de sangres sino por la fraternidad espiritual. Cada integrante conoce los fundamentos de una vida en común, el buen gobierno comienza con la autonomía del ser humano y extrapolándose a la sociedad. De manera que el gobierno justo es causa de todos no siendo propiedad de nadie solo de Dios, de ahí la contradicción de que el poder caiga en manos de los tiranos⁶²⁷. La solidaridad se justifica mediante la declaración de la pertenencia a la *Ummah* y en la protección de sus leyes se da la tolerancia, la justicia y la paz⁶²⁸.

⁶²⁵ SCHACHT, J.: *Introduction au droit musulman*, ed. Maisonneve et Larose, Paris, 1983, p. 23 y ss.

⁶²⁶ CORÁN: 2,143:

لئى الباس و يكون الرس هل على كىم شهيدا و ما جعان ا " وكذلك جعان كىم امة و س طالت كفو نو ا ش د اء ع
القبلة اللى كنىت على هه الا لن علم من يتبع الرس ولمن ينقلب على عقبه و اب كانات لان
لكبيرة لا على الذى هدى الله و ما كفن الله لىضريح اى من كىم اب الله بالناس لرءوف رحيم "

⁶²⁷ Estatuto de la Medina, Art. 3: "Los emigrados de La Meca, de acuerdo a su situación anterior a la emigración, compartirán su responsabilidad en cualquier hecho de sangre y manumitirán [dejarán en libertad] a sus cautivos con benevolencia y equidad entre los creyentes". Art. 4: "Banu `Auf [y repite lo anterior sobre compartir cualquier hecho de sangre y manumitir a sus cautivos. Y luego expresa lo mismo del resto de la tribu de los ansar, aparte de los ya nombrados, a saber: los Banu Al-Hariz Ibn Al-Jazray, los Banu Sá'idah,"

⁶²⁸ Estatuto de la Medina, Art. 9.: "La inmunidad [amparo] de Allah [otorgada a los impíos] es solidaria, hace responsables [a los creyentes] hasta al menor de ellos. Y los creyentes son protectores uno de otros, con exclusión del resto de la gente".

Para resumir, la teoría sobre el estado ideal, recurre a una posición original o perfecta dada por la revelación que actúa a modo de marco contractual, en la medida en que expone un conjunto de normas y obligaciones a favor de los principios de justicia. Como asegura E. Mikunda en *Derechos humanos y Mundo islámico*⁶²⁹, la primera característica del sistema jurídico islámico será la remisión a Dios como legislador supremo, fuente de fuentes jurídicas y su palabra como “elemento normativo de tipo marco”.

Por tanto la ciudad perfecta o abierta al saber absoluto, debe darse en concordancia con el *telos* de la humanidad como elemento necesario para su despliegue. La ciudad perfecta se constituye como categoría ontológica estructurante de la humanidad que tiene como partícula cuántica al hombre virtuoso y al hombre continente de las formas universales como brotes necesarios para este proceso. Cuando el *telos* de la humanidad pasa a ser objeto intencional de la autoconciencia social e individual, se actualiza como objeto de la voluntad y aparece en la historia como idea normativa. El estatuto de la sociabilidad se elevaría a *opera prima*, el *telos* humanístico cuyo contenido esencial se hace presente en la existencia a través de los tres centros de acción del hombre: intelecto, voluntad y corazón al modo de libertad trascendental. La ciudad perfecta aparece en la historia desde el ámbito de lo noético siendo posibilidad de ser en la existencia a través del acontecimiento radical del hombre absoluto.

⁶²⁹ E. MIKUNDA FRANCO: *Derechos humanos y Mundo islámico*, Secretariado de Publicaciones, Unv. De Sevilla, 2001, p.172.

4. LA JUSTICIA INDIVIDUAL Y SOCIAL COMO FIN DEL DERECHO

La concepción ulpiana *ius suum cuique tribuere* se constituye en el pensamiento de al-Andalus como protección de los derechos y de libertades vinculada a la organización política cuyo fundamento último es Dios. La noción de justicia se organiza sobre el acontecimiento radical del hombre como absoluto o *brote* en la existencia y su participación en la realidad histórica al modo de dignidad humana y tolerancia. Dignidad humana y tolerancia son fuente de la personalidad jurídica y por tanto, del estatuto legal del hombre. El reconocimiento jurídico del hombre en tanto que persona constituye el reconocimiento concreto de la libertad del hombre como fundamento de la justicia individual y social. Es por tanto, el reconocimiento legal de la *humanitas* del hombre y la sociedad.

Julián Iglesias, en *Estudios romanos. De derecho e Historia* entiende por derecho: «Lo humano humanizado, civilizado, cultivado, triunfa por obra de unas virtudes o valores que actúan sobre el *ius* desde su propia entraña, en su misma encarnadura, o desde fuera, como clima ambiente preñado de moralidad»⁶³⁰. Savory, define el *fiqh* como «el conocimiento de los derechos y deberes mediante los cuales el hombre puede observar la conducta correcta en este mundo, y prepararse a sí mismo para la vida del más allá»⁶³¹.

El derecho así entendido, afirma el equilibrio entre los juicios morales y los preceptos divinos puesto que se conoce a que principios del conocimiento se ajustan los juicios reflexivos y lo que de ellos se derivan. En el pensamiento jurídico de al-Andalus supera el idealismo del derecho

⁶³⁰ JUAN IGLESIAS: *Estudios romanos. De derecho e Historia*, Ariel, Barcelona, 1952, p. 172.

⁶³¹ SAVORY, R.M.: *introduction to islamic civilisation*, Cambridge University Press, 1976, p. 54.

natural demostrando la realidad epistemológica del universal de hombre u hombre absoluto en la fruición de la luz divina. La dignidad humana y la tolerancia es una conquista del hombre para sí y para la humanidad cuyo llevar a cabo es constituyente de la de la *ciudad celestial* en sentido agustiniano en la existencia y por tanto, es el fundamento del poder temporal y legitimación del derecho que emana de él. El fin del hombre se realiza bien desde la fe o bien desde el método racional en concordancia con aquella y ésta es la realidad ontológica donde descansa el derecho en al-Andalus. La justicia social se identifica con el bien común y éste depende del desenvolvimiento existencial del hombre, en esta *dynamis* acontece el derecho.

El ser jurídico se da en la estructura ontológica del hombre racional y libre y aparece en su condición de sociabilidad dentro de unas coordenadas espacio-temporales que tiene como fin el Bien común, por tanto, supone un intento de superar los conflictos de la coexistencia y convivencia social y significa por ende, garante del orden y la cooperación entre todos los hombres.

Averroes en su *Bidāya* expone los fundamentos del derecho y hace un estudio comparativo de las diferentes escuelas jurídicas⁶³² donde defiende el método racional en la jurisprudencia por ser derecho natural de todo ser humano y por estar incluido dentro los deberes de la revelación divina, de modo que razón y fe quedan legitimadas y conciliadas desde la jurisdicción. La importancia del método racional queda explícito por el intento de universalizar el *iytihād* como apunta M. A. Makkī, la *Bidāya* supone: «exponente de un espíritu abierto al diálogo y una tolerancia poco común entre los alfaquíes andalusíes»⁶³³.

Desde la época romana, el derecho atiende al orden social referido a una serie de virtudes individuales que implican el cumplimiento de una

⁶³² MARTÍNEZ LORCA, A.: *Al encuentro de Averroes*, ed. Trotta, Madrid, 1993, p. 15-38; vease BRUNSCHVIG, R.: “Averroès juriste” en *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal I*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962, p. 35-68; TURKI, M., A.: *El papel de Ibn Rush como jurista en la historia del malikismo andalusí*, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Muhammad V, Rabat, 1981, pp. 185 y ss.; y en CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia del pensamiento en el mundo islámico II*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 563-567.

⁶³³ MAKKI, A. M.: “Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana” en MARTÍNEZ LORCA, A.: *Al encuentro de Averroes*, ed. Trotta, Madrid, 1993, p. 20.-

obligación ya sea sancionada por vía jurídica o vía moral dada la vinculación externa e interna del derecho. Las virtudes civiles romanas, implicaban la concreción de la naturaleza del hombre en sociedad, por lo cual significaban la especificidad natural humana. El *officium*, obrar según lo honesto según el orden axiológico en virtud del bien asumido por cada uno, implicaba la responsabilidad no ya hacia uno mismo sino hacia los demás, el conjunto de valores constituían el modo de darse la acción la cual da noticia en el mundo a través de virtudes extraordinarias como *fides*, *pietas*, *humanitas*, *reverentia*, *amicitia*⁶³⁴, las cuales abarcaban el *deber ser* y *hacer* en el hombre y por tanto, el modo de participación del hombre como absoluto en la justicia. Como explica Hervada: « (...) El derecho natural es el derecho real y concreto que surge de que hay cosas que corresponden al hombre real y concreto ante los demás hombres reales y concretos, en virtud de su condición de ser humano (...)»⁶³⁵.

Las virtudes en al-Andalus son fruto del esfuerzo racional del hombre que da luz a la pureza de su corazón y en la más íntima sinceridad hace patente su esencia divina. Es decir, no legitima solo a su condición natural sino también a su condición trascendente, de lo que se sigue, que transgredir las normas jurídicas temporales significa vulnerar la ley divina.

La palabra revelada en el derecho de al-Andalus, actúa como marco contractual ya que el Corán el cual dispone que *no hay coacción en la religión*⁶³⁶ y en virtud de ello, son las personas libres y racionales las que se adhieren a ella y en tanto que es fuente de derecho, proporciona un estatus civil determinado. El hombre debe asumir el rol de primer orden dentro de la creación divina, solo así, logra trascender su ser social y se sitúa en armonía de una sociedad bien-ordenada y este acontecimiento, para que sea específicamente humano debe darse desde la libre elección o *ikhtiyar* pero cuyo fundamento último es Dios. Es decir, el acto humano es libre, en el

⁶³⁴ JUAN IGLESIAS: *Estudios romanos. De derecho e Historia*, Ariel, Barcelona, 1952, p. 169.

⁶³⁵ HERVADA, J: *Historia de la ciencia del derecho natural*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 15.

⁶³⁶ CORÁN: 2, 256.

sentido de que el hombre lo quiere y lo cumple, pero tiene su causa eficiente en Dios⁶³⁷. Como expone Hervada:

“El arte del derecho-que no es el arte de legislar, función política- es, como lo ha puesto de relieve Villey, el arte del reparto justo, de dar a cada uno lo suyo, como bellamente dijera el romano y antes, Aristóteles. Si puede hablarse, en este contexto de derecho natural es porque hay cosas que a cada uno son debidas, no por cesión o convección humanas, sino por virtud de la naturaleza del hombre. La expresión más moderna de este universal sentir- hay cosas que le corresponden a cada uno por ser hombre, no por cesión, pacto o sentir de la sociedad-son los derechos humanos”⁶³⁸.

La causa final del derecho en al-Andalus tiene como objeto el fin supremo del hombre es decir, la plenificación de su alma siendo la relación jurídica un fin intermedio en el orden temporal fijando los deberes y obligaciones que organiza la vida comunitaria. El derecho es norma de convivencia que articula lo humano y lo divino, lo individual y lo colectivo cuyo fin es el cumplimiento de la justicia. Los principios y valores fundantes del derecho deben ser fin en sí mismos y no medios para conseguir un bien particular de modo que puedan ser asumidos desde la más íntima interioridad del hombre. Deben contribuir a la transformación de la sociedad según las normas e ideales universales. A los fines que tiende el sujeto individual va unida la condición moral y la jurídica de responsabilidad de los mismos respecto a los cuales deben realizarse en el ámbito de la política y el derecho. El objeto mismo de la dignidad humana y tolerancia son las personas mismas y en su despliegue: la paz⁶³⁹.

El relativismo cultural en al-Andalus es superado por la aprehensión del principio teológico de la Unidad Divina, es decir, de la existencia de un solo

⁶³⁷ CORÁN, 10, 99.

"و لو شاء ربك لامن من فئ الا رض كلهم جميعا جميعا افانت تكفره الناس حتى يكونوا
مومنين"

⁶³⁸ HERVADA, J: *Historia de la ciencia del derecho natural*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 14.

⁶³⁹ VIGO, A.: *El concepto de Tolerancia*, Conferencia dictada en la apertura del año académico de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile) el 3 de Abril de 1997. En *Sapientia*, Vol. LIV, 1999, p. 187-208.

Dios y de la palabra revelada en la realidad histórica. Al constituirse como fuentes de derecho, el fundamento de los mismos descansa sobre valores absolutos reconocidos por las tres religiones del Libro. El relativismo cultural se supera mediante el proceso noético que da luz a las formas universales en cada hombre y por tanto, a la notificación de las mismas en la existencia lo que deviene en el acontecimiento de la Justicia en la existencia. La racionalidad justifica la validez universal de los deberes y obligaciones de todos los hombres y descubre los valores innatos en cada uno de ellos. La fe por tanto, no se mengua sino que se encumbra legitimándose desde el discurso demostrativo. La tolerancia es justificada desde la razón y la fe. Sin embargo, Millán Puelles que matiza lo siguiente:

“la práctica de la tolerancia es incompatible con la aceptación de valores absolutos que en cuanto tales hayan de ser tomados como rectores de la convivencia. Según esta manera de pensar, para no ser fanáticos es menester ser relativistas: dicho de otra manera, el relativismo es el fundamento teórico-y, en este sentido, la primordial condición de posibilidad- de todo comportamiento auténticamente tolerante”⁶⁴⁰.

La tolerancia es expresión de un profundo respeto por la libertad y de la dignidad moral del otro que se da a modo de a priori trascendental de correlación para la Paz, es decir, es el reconocimiento de la esencialidad del otro, es el reconocimiento de la interioridad en tanto que rostro que necesita ser asumida dentro del orden social como elemento constitutivo de la comunidad histórica y por tanto, articulada en la jurisdicción.

La tolerancia se da como contrarespuesta a los conflictos sociales: «en el ámbito del respeto a las creencias religiosas, como una concesión de aquella parte, que además de poseer la autoridad, se cree o se sabe en posesión de la verdad, respecto a los individuos de otras creencias que consideran erróneas»⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ MILLÁN PUELLES, A.: *La libre Afiración de Nuestro Ser: Una fundamentación de la ética realista*, Ed. Rialp, Madrid, 1994, p.382.

⁶⁴¹ *Ibíd.*, p. 61.

La polémica de la tolerancia parte de la cuestión teológica y del papel que debe asumir el estado frente a la misión religiosa. El Estado de al-Andalus reconoció jurídicamente las tres religiones del libro en virtud del principio de la unicidad divina y de la palabra revelada y les concedió derechos civiles que contribuyeron a la integración y la ordenación de la diversidad cultural.

Los pensadores de al-Andalus descubrieron el misterio de la persona humana desde el análisis de su estructura ontológica y aportaron un método o régimen universal, mediante el cual cualquier hombre podía llevar a cabo la purificación de sus corazones a través de un examen de conciencia divergentemente con los dogmas de fe. Aunque no se puede afirmar el modo de darse la tolerancia desde una perspectiva moderna, si podemos afirmar que fue un reconocimiento legal de la capacidad operativa de todo hombre. La tolerancia, por tanto, ha de entenderse en sentido privativo como dice Vaclav Havel: «La tolerancia empieza a ser una debilidad cuando el hombre comienza a tolerar cosas intolerables, cuando empieza a tolerar el mal»⁶⁴², de modo que cualquier atentado contra la integridad del hombre como absoluto supone una vulneración de la dignidad humana y la tolerancia y por tanto de los derechos fundamentales de la Humanidad.

4.1. DIGNIDAD HUMANA Y TOLERANCIA EN EL DERECHO MALIKÍ

Dado el progresivo desarrollo de las ciudades, surge la disyuntiva acerca de los asuntos jurídicos que no quedaban claro ni en el *Corán* ni en la *Sunna*. Surge el ejercicio interpretativo de la *iytihād*, que es el esfuerzo interpretativo por parte del jurista para dar resolución a las situaciones jurídicas desde las fuentes de la interpretación. Fue una actividad

⁶⁴² HAVEL, VACLAV: "Pluralismo y Tolerancia", 1995. LÓPEZ CALERA, N.: "Jueces para la Democracia", En *Derecho y Tolerancia*, Nº 16-17, 1992, p. 4. y en CORTINA, A.: *La ética de la sociedad civil*, Ed. Anaya, Madrid, 1994, p. 99. "Lo que no puede tolerarse es que no se respete a las personas. Lo que no puede tolerarse es que se tomen decisiones que les afectan sin tenerlas significativamente en cuenta. Y esta 'intolerancia', a mi entender, es irrenunciable".

independiente y contribuyó a la inserción del razonamiento en sentido estricto en el desarrollo de las ciencias jurídicas⁶⁴³, con el transcurso de los años, esta actividad cayó en desuso, por la sistematización de las escuelas del derecho. De ésta práctica surgieron otras técnicas en cuanto las cuales daban primacía a la opinión personal o *rāy*, el consenso *īyma* ‘o la analogía *quiyās*. La preferencia por estas vías dio lugar a las distintas escuelas jurídicas; *hanāfi*, *māliki*, *shāfi’i* y *hānbalī*⁶⁴⁴. Con “el cierre de las puertas al Ijtihad” se eliminó el motor dinamizador del sistema jurídico islámico, dicha fijación produjo la incapacidad del sistema jurídico por adaptarse a nuevas situaciones y dar solución a las mismas. Esto, materializó la idea de que los principios del Islam son inmutables y que el Islam no reconoce ninguna autoridad terrena válida para crearlos.

La labor de las escuelas jurídicas y escolásticas fue la de conformar un corpus teórico sobre el que argumentar los preceptos del *Corán*, es decir, aunque el texto revelado es la fuente ideológica del Islam, se hizo necesaria la elaboración posterior doctrinal de la escolástica, que permitió a los juristas, concretar en normas positivas las directrices legales del texto para aplicarla a problemas concretos precisando, en sentido exacto, las expresiones literales del Libro. Por lo que la escolástica o *kalām* se convierte en un instrumento básico para el desarrollo del pensamiento islámico. Las escuelas asumieron la toma de posición ante la ausencia del Profeta y desarrollaron la reflexión y análisis sobre su legado.

En al-Andalus, se consolida la escuela malikí fundada en la Medina por Mālik Ibn Anās que privilegió el *īyma* ‘o consenso entre los juristas e introdujeron la noción de *istislāh*, es decir la utilidad común. Esta práctica planteaba el valor moral de una acción, institución y/o ley, la cual debía apreciarse por sus efectos en cuanto promovía la suma de felicidad, en tanto que ésta es el Fin Último del hombre y de la sociedad en concordancia con el concepto de ciudad ideal o perfecta. Ibn Jaldún: «Toda la población del

⁶⁴³ En los primeros años del desarrollo del Derecho islámico se consideró a los *mudjtahid* como los únicos que podían interpretar las fuentes del Derecho por sí mismos: “los primeros doscientos cincuenta años (hasta mediados del s. IX d.c.) la facultad de los expertos en Derecho de ofrecer soluciones personales a los problemas jurídicos que iban surgiendo no quedó en entredicho”, en VERCELLIN, G.: *Instituciones del mundo musulmán*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003, p.295.

⁶⁴⁴ CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La Filosofía Árabe*, ed. de la *Revista de Occidente*, Madrid, 1962, p. 9 y ss.

Occidente (entiéndase del Occidente Musulmán, esto es: el Norte de África y España) sigue la doctrina de Mālik y los discípulos de este Imān se diseminaron en Egipto y en Iraq»⁶⁴⁵.

Acerca del papel que desempeñó la escuela *malikí* en al-Andalus, hay varias tendencias opuestas, E. Provençal⁶⁴⁶ expone los prejuicios de los historiadores que siguen las ideas de Dozy acerca de la doctrina malikí y las nuevas investigaciones, como las de M. Benauboud, atestiguan que «el mālikismo en al-Andalus nunca constituyó una fuerza de estancación. Al contrario, un examen detallado de los principios básicos del *malikismo* refleja el alto grado de flexibilidad y de capacidad de adaptación de esta escuela jurídica a la realidad social»⁶⁴⁷, lo cual coincide con la tesis de J. Lomba, donde afirma que si bien fue un instrumento de control ideológico frente a las doctrinas de oriente nunca asfixió el pensamiento andalusí⁶⁴⁸.

El Islam reconoce la capacidad jurídica de todos los sujetos individuales adheridos a las religiones de libro, en calidad de *dimmies* o protegidos a diferencia del creyente musulmán, lo cual supone la primera diferencia entre los status civiles, las siguiente se dan por condición del género o la condición de libre o esclavo, hecho jurídico que contempla el *malikismo*:

“El derecho islámico determina que todos los seres humanos son “personas”, en el sentido legal del término, desde el momento de su nacimiento, es decir, son sujetos de obligaciones y derechos y capaces de establecer relaciones jurídicas (ahlīyat al-wuḡūb). Este es un atributo que les proporciona el mismo Dios a través del Corán y no, como en otros sistemas, un derecho que les confiere la ley. Todos los individuos tiene la oportunidad de poseer “capacidad jurídica” (*ḡimma*) que sólo se pierde al haber apostatado o, si se le ha dado la oportunidad de convertirse y no lo ha hecho, al perseverar en el paganismo. A pesar de esto, no todas las personas poseen el mismo *status* jurídico porque no todas tienen la misma capacidad de obrar, es

⁶⁴⁵ IBN JALDÚN, *Muq.*, VI, 6, p. 794.

⁶⁴⁶ LEVI-PROVENÇAL: *Conférences sur l'Espagne musulmane*, Trad. árabe de M. `Abd al-Hādī Šu`ayra, revisión de `Abd al-Hamid al-`Abbādī Bey, al- Matba `a al-Amiriyya bi-l-Qāhira, Cairo, 1951, p. 16.

⁶⁴⁷ BENABOUD, M.: *El papel político y social de los `Ulama en al-Andalus durante el periodo de los taifas*, C.H.I., IX, 1984, p.13.

⁶⁴⁸ MARTÍNEZ LORCA, A.: “La filosofía en al-Andalus: una aproximación histórica”, en *Ensayo sobre la filosofía en al-Andalus*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 68.

decir, la misma capacidad para llevar a cabo actos jurídicos. El derecho islámico no confiere a todos los individuos la misma capacidad para asumir derechos y obligaciones, sino que se les otorga diversos status civiles de acuerdo con diversos factores. Su género, su edad, su religión o su condición de libres o esclavos⁶⁴⁹

El estado de *dimmies* expresa cierto sentido de tolerancia cívica en tanto que se estima lo diferente dentro del sistema fiscal de al-Andalus, y por tanto, perteneciente al Estado. Es decir, son reconocidos dentro de la fiscalía del estado como elementos pertenecientes al mismo en base a la fuente coránica, por tanto, con derechos y obligaciones.

“Dí: ¡Gentes del Libro! Convengamos en una afirmación (de fe) equitativa para nosotros y vosotros: Que no adoremos sino a Dios, sin asociarle a nada, y que no nos tomaremos mutuamente como señores en lugar de Dios⁶⁵⁰”

“Decid: Creemos en Allah y en lo que ha sido revelado, y lo que fue revelado a Abraham y a Ismael y a Isaac y a Jacob y a las Tribus; y aquello que fue dado a Moisés y Jesús y a los Profetas de su Señor; no hacemos distinción entre ninguna de ellos y sólo a Dios, nos sometemos⁶⁵¹”

“Dios no os prohíbe, por lo que se refiere a aquellos que no os hacen la guerra por motivo de vuestra religión, ni os expulsan de vuestros hogares, que seáis amables con ellos, y actuéis con ellos con equidad. Dios sin duda ama lo escrupulosamente equitativo⁶⁵²”.

⁶⁴⁹ DE LA PUENTE, C.: “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho maliki” en *AQ. XXI*, CSIC, Madrid, 2000, 340-362, p. 342.

⁶⁵⁰CORÁN: 3, 64.

الان عبد الله والادشرك بة شيا و " قل ياهل الكتبت تعالوا ال لكلمة سواءم بيننا وبينكم
الاي تخذ بعضا اربابا من دون اللة فان تواوا فقلوا اشهدوا بانا مسلمون"

⁶⁵¹CORÁN: 3, 84.

" قل ء امن بالله و ما انزل علينا و ما انزل على انرهم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط
ربهم لافق بين احد منهم و نحن له مسلمون" و ما اوتئ موسى و عيسى و الانبيوب من

⁶⁵²CORÁN: 60, 8.

لاينهلكم الله عن الزين و لم يقتلو و لوفئ من ديركم اب تبرو هو و تقسطوا الهم ان الله يحب
" القسطين "

Estos preceptos coránicos constituyen la base el estatuto jurídico de los protegidos o *dhimmís*. Éstos son los no musulmanes aceptados por el Corán y a los cuales se les permite el establecimiento enterritorio islámico con un vínculo contractual el cual implica deberes y obligaciones por ambas partes. Judíos y cristianos obtendrán la protección del estado islámico junto con una garantía de una serie de derechos como la posibilidad de tener tribunales propios a cambio del cumplimiento de ciertas condiciones que los limitaban frente a los musulmanes. El contacto entre los sistemas jurídicos lo podemos observar, según A. Pleguezuelo en *Derecho islámico y Derecho español*⁶⁵³, en las traducciones al árabe del *Liber Iudicorum* o de la *Hispania*, obras básicas del *malikismo* en lenguaje aljamiado. Este tipo de tolerancia, implicaba el reconocimiento y el respeto de la *humanitas* del otro en la jurisdicción, es decir, el reconocimiento legal de la capacidad perfecta del hombre.

La *humanitas* comprende la educación moral y espiritual fomentando el superar las propias limitaciones y limitando nuestra voluntad para respetar la vida propia y la de los otros. Esto se ve como ejemplo en los tres preceptos de Ulpiniano: *Vivir honestamente, no dañar a otro, dar a cada uno lo suyo*, o lo que es lo mismo, dignidad humana y tolerancia como elementos constitutivos de la justicia individual y social.

El humanismo como corriente del pensamiento se inclina hacia los estudios grecolatinos para justificar la libertad del hombre en todas sus dimensiones aplicando una nueva metodología que les llevarían a criticar las interpretaciones consagradas en el *mos italicus*. Intentaron reinterpretar la Ley de las doce tablas y el *Corpus Iuris*. La crítica humanista contribuyó a un cambio de perspectiva en la cultura jurídica, a la secularización y racionalización de los criterios racionales⁶⁵⁴. El *mos gallicus* se difundió por Europa e influyó posteriormente en el derecho común de Holanda, con la *Jurisprudencia Elegante* y en Alemania, con el *Usus Modernus Pandectarum* se beneficiaron de la renovada visión humanista del derecho romano.

⁶⁵³ En *Encuentros: documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, serie C: Islám y cristianismo, nº 102, octubre 1980, p. 1.

Dos son las evidencias acerca de la dignidad humana ayudaron al cambio de paradigma moral y jurídico: entender al hombre como un gran milagro y divinizar todas sus capacidades lo que permitió legitimizar al hombre como creador y protagonista. La antropología que implicaba a rasgos generales la *dignitas hominis* era entender al hombre como microcosmos, participación activa en el cosmos la cual hacia posible incluir al hombre en una escala natural indeterminada que implicaba la posibilidad de evolucionar, por tanto tenía libertad de determinar su naturaleza a través de la creación de sí mismo. El hombre era un ser excelente cuya virtud máxima era la de liberarse de las cadenas y superar sus propias limitaciones. La libertad moral era el fundamento de su dignidad determinando la propia naturaleza por semejanza a Dios.

En definitiva, en al-Andalus, desde el pensamiento y el derecho se abre a la alteridad de forma utilitaria cuya causa eficiente es Dios y la meta el fin último de todos los hombres: la felicidad suprema. El principio que lo sustenta es el bien común y el respeto a los derechos del otro en tanto que seres creados por Dios y cuyo límite será la contradicción con la ley divina en cuyo caso, la tolerancia, no debe extenderse a aquellos que la niegan y no respetan los derechos individuales ni sociales que de ella se derivan.

Como ejemplo de los primeros pasos acerca de la tolerancia desde la jurisprudencia lo tenemos en *el Pacto* al que llegó el Profeta con la delegación cristiana de Najran. Pero el documento más importante es sin duda, el *Dústur al-Madínah* o Estatuto de la Medina⁶⁵⁵, donde el Profeta Muhammad creó un modelo de constitución política así como los acuerdo de convivencia con los judíos, ya que los cristianos eran escasos y al mismo tiempo se establece por primera vez a la *Ummah* con un gobierno propio - el germen de la unidad temporal y espiritual- asumiendo la función judicial y reconociendo a los judíos sus derechos propios y su compromiso y responsabilidad en la cohesión política, como se puede comprobar en el Art.

⁶⁵⁵ Las fuentes en cuanto a la traducción del texto se remiten a la biografía más antigua del Profeta (BPDyC), cuyo autor es Ibn Hishám, *Al-Síratu Al-Nabauíah*, ed. Dar Al-Qálam, Bairut, 1986, tº2, p. 147-150; contrastada con una obra llamada *Colección de epístolas de los árabes, Yamháratu rasá'il al-'árab*, ed. Mustafa Albani Al-Halabí, El Cairo, 1937, tº 1, p. 25-30.

18: “Los judíos deberán estar en concordancia con los creyentes, en tanto éstos se encuentren en lucha [con los idólatras]”⁶⁵⁶

En el Art. 19: “Los judíos de Banu Auf son una sola comunidad con los creyentes. A los judíos les incumbe su *din* [modo de vida y creencias, son libres para sostenerlos], sus protegidos y su hacienda, y los musulmanes tendrán el suyo, excepto quien obre iniquidad [de ambos grupos] y delinca, el que por cierto solamente se perjudica a sí mismo y a su familia”⁶⁵⁷.

O en el Art. 22: “A los judíos les corresponde su propia manutención [o hacienda], y a los musulmanes su propia manutención. Entre ellos se auxiliarán contra todo quien ataque a los observantes de este opúsculo. Y entre ellos prevalecerá el bien y la consulta mutua [la sinceridad], y la mutua solidaridad [y respeto] fuera de todo daño y malevolencia”⁶⁵⁸.

Y en el Art. 28: “Todo cuanto existe entre la gente de este opúsculo [los musulmanes, judíos e idólatras], sea algún suceso o discrepancia, por el cual se temiera su violación [la de sus disposiciones], será remitido a Allah, Poderoso y Majestuoso, y a Muhammad, el Mensajero de Allah (BPDyC). Allah [es Custodio] de lo más estricto y puro que existe en este opúsculo”⁶⁵⁹.

El Estatuto o Constitución de la Medina regula la relación entre los diversos componentes de la sociedad de la ciudad y confirma los principios de la tolerancia, la libertad de religión y derechos concedidos a las tribus y a los no musulmanes en el contexto de la construcción de un orden cívico, reconociendo principios básicos individuales a todos los habitantes de la Medina. Establece los principios constituyentes del gobierno islámico tanto

⁶⁵⁶ *Ibíd.*, art. 18.

⁶⁵⁷ *Ibíd.*, art. 19.

⁶⁵⁸ *Ibíd.*, art., 22.

⁶⁵⁹ *Ibíd.*, art. 28.

en sus aspectos internos como externos regulando tanto la vida individual como la social para que sirva de modelo en cualquier lugar y tiempo, incluyendo la renovación de los preceptos de la *Shari'ah* de acuerdo a las vicisitudes que se planteen en cada época incluyendo el consenso para la resolución de problemas, entendiendo esto, como la toma de conciencia por parte de la sociedad y su aplicación práctica a los problemas y por último, establece los principios generales de los derechos fundamentales de las personas, reconociendo el derecho a la vida, al culto, a la propiedad, a la defensa del juicio, al trabajo...etc. con todo ello, la comunidad de creyentes o *Ummah* se presenta como una comunidad política diferenciada cuyo territorio es el Islam. La figura del Imán o pastor de la comunidad se complementa con la ley islámica pero a diferencia de occidente, es una autoridad autónoma cuyos poderes legislativos están limitados por el Corán y la practica del profeta y el poder ejecutivo no responde a ninguno alterno. En cuanto a la *Yihád* solo es autorizada en cuanto necesaria para volver al orden, la paz y la justicia.

Las cosas proceden necesariamente de Dios y contingentemente del hombre, que al ser esencialmente libre es responsable de sus actos en lo referido a su esfera privada como a su repercusión en la sociedad. El ser libre, significa ser responsable de los actos y ser responsable de los derechos de los de los demás y en el llevar a cabo el respeto de los mismos desde un corazón sincero se da la piedad en el hombre y la sociedad.

El derecho *malikí*, contempla los derechos del emancipado, del bienhechor, de quien dirige la oración, contertulios, vecinos, amigos, socios, acreedores, bienes materiales donde se regula la interacción del hombre en cualquiera de sus roles dentro de la *Ummah*, estableciendo redes vinculantes dirigidas al equilibrio social orientado desde la solidaridad y la fraternidad con el objetivo del bien de la comunidad. Conforme a esto, el principio de legalidad de las normas se fundamenta en la sinceridad del corazón del creyente y la responsabilidad antes sus actos, lo que promueve al derecho de los adversarios y de la consulta o consejo, cuyo fundamento estriba en la rectitud del hombre virtuoso.

4.2. COROLARIO

El hombre como absoluto es el acontecimiento radical por el cual el hombre se personifica y se hace responsable de su relación con Dios, con los demás y con el mundo, la sociabilidad implica una interpersonalización donde se el otro aparece como rostro en tanto que puede ser comprendido y es asumido no solo como sujeto de derechos y obligaciones sino como responsabilidad. La dignidad de la persona surge desde el interior de su conciencia descubriendo la índole espiritual y no solo natural del ser humano, este es el modo como se constituye al hombre como absoluto y se establece como centro de relaciones y de apertura consigo mismo, con los demás y con el mundo, desvelando la grandeza humana y siendo Dios el agente último que marca el camino de su verdadera plenificación.

El orden de lo social debe asumir la capacidad de trascendencia de todos los hombres y por tanto, se da en apertura hacia del otro entendido como rostro que es capaz de trascender, es decir, dotado fundamentalmente de interioridad. El hombre tiene alma, es decir posee conciencia como elemento integrador de la acción, donde la verdadera esencia del Ser se manifiesta de forma integral, por tanto, presupone la persona. Asumir el otro en tanto que rostro, significa el reconocer a alguien con capacidad de experiencia y conocimiento de sí mismo lo que a su vez implica libertad y afirmación de la subjetividad. La tolerancia significa la responsabilidad y el respeto de lo diferente dada de autonomía ontológica del sujeto y por ende, de trascendencia en virtud del fin último o Dios. La dignidad humana y la tolerancia por tanto, son elementos constituyentes de la justicia y motor necesario para el despliegue de la Humanidad.

La Ley divina ínsita en el corazón de todos los hombres debe desplegarse en la sociedad desde la *humanitas* de cada hombre, que deviene en la comunidad de creyentes como Humanidad. De modo que el gobierno justo debe contemplar dentro de sus principios normativos lo divino y lo natural en el hombre y la sociedad como forma de actualización de la *humanitas* en la realidad histórica. La ciudad ideal, se establece como forma universal espiritual que aspira a ser aprehendida por todos los hombres cuyo

fin es la felicidad del hombre tanto en la vida terrena como en la eterna y el modo de darse, el orden justo.

El hombre como absoluto significa el hombre que se autoconoce y autopoese en libertad desde la trascendencia y por tanto, capaz de sustraerse de la intolerancia y las injusticias de la realidad histórica concreta. Debe dar testimonio de la existencia de Dios y ser reflejo de la imagen divina de modo que el orden divino sea establecido en la historia.

Por tanto, para que se de un gobierno justo, la política debe adecuar los principios de la razón con la revelación, la razón y la fe en ayuda mutua como modo de llevar a cabo la *humanitas* del hombre y como correlato, la Humanidad.

Las leyes positivas deben articularse con la ley profética y deben dar cuenta de los problemas particulares de cada momento cuya efectividad debe ser la Paz.

La justicia social debe descansar sobre un sistema político que ordene la comunidad del mismo modo que el régimen del creyente y los deberes de los corazones ordenan al sujeto individual cuyo fundamento último es Dios. La justicia se asume como *humanitas* y este debe ser el fin del derecho.

Por tanto dignidad y tolerancia son modos de llevar a cabo la *humanitas* tanto individual como socialmente y su reconocimiento jurídico, constituye la legitimación y la protección legal de la libertad del hombre como fundamento de la justicia. La vulneración de los derechos de cada hombre supone no solo infringir la normatividad vigente sino atentar directamente contra la ley divina y por ende, quebrantar el orden dirigido hacia la Paz.

La dignidad humana y la tolerancia son categorías fundamentales para establecer la justicia, no ya como algo que viene de fuera, sino desde la pureza del corazón de cada hombre. Es una conquista que se resuelve en el fin supremo de la Humanidad, por tanto, es tarea de todos los hombres establecer la Paz en el mundo.

4.3. EXCURSUS: RISALA DEL IMÁN ALI COMO PARADIGMA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

La Carta de los Derechos o *Risalat al Huquq* del Imán ‘Ali ibn al Husain Zain al’Abidin es un conjunto de leyes morales y legislativas promulgadas en forma de deberes, obligaciones o responsabilidades mediante los cuales se organiza toda la vida del hombre, considerando primero su relación con Dios y luego con las demás criaturas. Todo hombre debe saber que Dios posee derecho absoluto sobre todas las cosas, el más importante de todos es el que tiene sobre sí mismo y sobre el que derivan los demás. El hombre se hace digno por la sumisión a Dios desde la trascendencia de la creación donde el cuerpo es un regalo de Dios junto con todos sus órganos guiados hacia todo aquello que es lícito⁶⁶⁰; a través de sus acciones y de la oración es desde donde el hombre debe alcanzar una aptitud humilde y suplicante, liberándose de sus ataduras y su perdición hacia los pecados; la peregrinación a través Dios es el modo por el cual se redime de los pecados y se confirma la fe, el ayuno como prueba de devoción, la caridad y la ofrenda como acto libre y desinteresado de un corazón sincero cuya intención apunta hacia Dios. Los derechos con respecto a otras personas configuran la dimensión social del hombre en su aspecto político, social, familiar, educativo...etc., de este modo se nombra los derechos del gobernante, del maestro, del propietario, de los subordinados, donde el Imán hace hincapié que los esclavos han de tratarse con vehemencia ya que son obra de la creación de Dios al igual que los hombres que no son esclavos, que la relación de superioridad lo a dispuesto Dios, por lo que los emancipados deben actuar en reciprocidad con las leyes divinas y éstas deben ser aplicadas a los esclavos en tanto que son criaturas

⁶⁶⁰En la *Carta de los Derechos* se hace una enumeración de todas las partes del cuerpo incluida el alma con una descripción acerca del derecho que tiene cada una de ellas a ser digna y excelente mediante la sumisión a Dios: “el derecho de tu alma sobre ti mismo consiste en exigirla en la obediencia a Dios (...) el derecho de la lengua, consiste en honrarla y abstenerla de la maledicencia (...) En cuanto al derecho de los oídos consiste en abstenerse de aplicarlos como camino hacia tu corazón salvo para la palabra noble que genera el bien en tu corazón (...) Con respecto al derecho de la vista consiste en apartarla de todo aquello que no es lícito (...) En cuanto al derecho de tus manos, consiste en que no las extiendas hacia lo que no es lícito”, en Imán ‘Ali ibn al Husain Zain al Abidin: *Risalat al Huquq o Carta de los Derechos*, Ed. Biblióteca islámica ahlul Bait (Edición electrónica) , www.biab.org, correo@biab.org, Febrero, 2010., p.9 y ss.

de Dios⁶⁶¹; en cuanto a la esposa, aunque ratifica su posición de inferioridad considera el derecho que le es propio a ser tratada con respeto y benevolencia⁶⁶²; en cuanto los derechos a los parientes, recibe un valor especial el derecho de la madre donde se considera el valor del sacrificio maternal desde el vientre donde germina su hijo y le ofrece su cuerpo como fuente de alimento y como escudo protector ante los peligros externos anteponiendo la vida de su hijo a la suya, es asumida sustento o apoyo moral, una fuente inagotable donde se puede acudir a por agua una y otra vez y por su alma como guardiana y protectora⁶⁶³; a si mismo, se ratifica el valor de los demás miembros de la familia haciendo patente sus derechos y la importancia del papel que desempeña cada uno incluso se contempla el cuidado y protección de las personas “no jurídicas” como ancianos y menores en los derechos según la edad y se ratifica la importancia de la hermandad en la comunidad de creyente con los derecho del resto de la gente⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ “Con respecto al derecho de quien está bajo tu poder, debes saber que se trata de una criatura de tu Señor, de tu carne y de tu sangre. Tú eres su dueño no su creador en lugar de Dios, ni has creado para él los oídos ni la vista, tampoco has hecho su sustento. No obstante, Dios te retribuye poniéndolo a tu servicio. Él te lo ha confiado y lo ha puesto a tu disposición para que lo preserves y le apliques la misma conducta de Él. Entonces, debes alimentarlo de lo que tú comes, vestirlo de lo que tú vistes y no exigirle nada de aquello que está fuera de tu alcance. Si no lo quieres y deseas tener otro, en primer lugar debes salir de la responsabilidad que Dios te impuso al respecto, en segundo lugar, tener cuidado de no atormentar a Su creación. Y no hay poder sino en Dios”, *Ibíd.*, p.20 y ss.

⁶⁶² *Ibíd.*, p.20.

⁶⁶³ “Dentro de los derechos de tus parientes, el de tu madre implica que sepas que ella se ha hecho cargo de ti en circunstancias en las que nadie se hace cargo de nadie; te ha alimentado del fruto de su corazón como nadie lo haría. Ella te ha protegido con sus oídos, su vista, sus manos, sus piernas, su cabello, su piel y el resto de sus miembros con júbilo y regocijo tolerando aquello que detesta, que le cuadra dolor le resulta pesado y la entristece, hasta que la Mano Poderosa (de Dios) te hace nacer de ella, sacándote al mundo. Ella se complace de tu saciedad mientras padece hambre; te viste mientras se desnuda; apaga tu sed permaneciendo sedienta, te pone bajo la sombra exponiéndose al sol, te beneficia a costa de su miseria y hace que te sea agradable el sueño a costa de su desvelo. Su vientre es para ti un recipiente, su regazo un cojín, su pecho un abrevadero y su alma un guardián. Ella recibe el calor y el frío del mundo para ti y por ti. Debes agradecerle en la medida de lo posible; más no podrás hacerlo sino con la ayuda de Dios y su Favor”, *Ibíd.*, p.23.

⁶⁶⁴ “En cuanto al derecho de los miembros de tu comunidad en general, implica que actues con ellos con buena fe (tener buena intención), tratarles con amabilidad, tener bondad con sus malvados, reconciliar y mantenerles en paz (...) Debes comportarte con tu hermano en la religión, según los derechos de hermandad”, *Ibíd.*, p.39.

5. CONCLUSIONES:

Una de las características del hombre desde su creación ha sido su vida colectiva y su necesidad del otro. Por la importancia del servicio a los otros y la cooperación común se establecen *los derechos de las gentes* donde se hace referencia a los lazos que unen a los hombres en sociedad en base a una hermandad religiosa y social. Los creyentes tienen la obligación y el derecho de tratar y ser tratados con respeto y benevolencia bajo cualquier circunstancia. El mismo acto de prestar servicio se califica como virtud tanto por su dimensión personal como por su efecto en la sociedad, tal magnitud alcanza el servicio honesto, que incluso una mirada para dar calma espiritual en el corazón de una persona se considera un acto valioso. Las raíces de esta perspectiva ahondan en la vida tribal pre-islámica y los lazos de sangre que fundamentaban los principios de solidaridad y colectividad útiles para mantener el equilibrio social (reforzados en el Islam por la *Ummah*, donde se sustituye los lazos de sangre por los de fe, abarcando a toda la comunidad en clave de fraternidad). En cuanto al valor de la libertad, se considera desde la *aleyah* coránica que: “te dio la libertad de elección en el mundo y te hizo

dueño de ti mismo”⁶⁶⁵, lo que significa que la emancipación viene dada bajo la sumisión a Dios, por lo cual, el estatuto de manumisión devuelve la esencia propiamente humana que había sido arrebatada al esclavo que es la capacidad de elegir. En el acto de la voluntad deliberada es donde se constituye el hombre como ser digno y donde la jurisprudencia es aplicable, ya que si se considera al hombre predeterminado desde el principio, el sistema moral-religioso-legislativo no tendría sentido, dado que el hombre mismo carecería de toda responsabilidad sobre sí mismo y sus actos. Esto no significa que el hombre posea una libertad absoluta dado que el fundamento último es Dios, pero sí relativa en tanto que la libertad ontológica dada por el conocimiento es el umbral de la trascendencia en el hombre.

La importancia de la antropología filosófica radica en el análisis de la naturaleza humana en virtud de la finalidad de los actos humanos como trascendencia hacia Dios.

En la naturaleza humana se integran todos los diversos grados de vida que existen en los seres generables y corruptibles: vida vegetativa, sensitiva y racional, en correspondencia con la determinación de las facultades operativas de cada grado, siendo la espiritualidad la manifestación de la verdadera esencia del hombre, la cual viene dada desde la operatividad racional. La facultad racional, por ende es la posibilidad de una existencia original en el universo y en el llevarla a cabo el hombre se constituye el hombre como persona y, en tanto que persona, deviene en sujeto de derechos y obligaciones.

El hombre desde la facultad racional es capaz de volver la mirada sobre sí mismo y objetivar el mundo, lo cual deviene en libertad ontológica, siendo ésta la característica específica del hombre frente a los seres naturales, es decir, la capacidad de dirigir las acciones conforme la aprehensión del fin al que se tiende, es lo que diferencia radicalmente al hombre de los animales. El sujeto individual que participa de la esencia humana es asumido como persona. Es decir, la noción de persona es la concreción del llevar a cabo la voluntad del hombre concreto determinándose en virtud del Bien.

⁶⁶⁵ *Ibíd.*, p.25.

El análisis de la praxis humana es una forma de acceso para descubrir la persona en tanto que su operatividad deviene de su íntima interioridad. Desde el análisis del modo de actuar de la persona se fundamenta la dignidad humana y la tolerancia y en tanto que el hombre es dimensión natural y espiritual, en la concreción en la existencia de las mismas se desvela el espíritu.

El hombre como absoluto es ser a modo o manera espiritual como notificación del Ser en la existencia. La noción metafísica de sujeto individual como ser creado por Dios y por ser- capaz -de imagen y semejanza divina, encumbra al hombre en el horizonte de los generables y corruptibles. En la autoconciencia del absoluto el hombre se aprende como ser creado y se hace responsable de sí mismo y de toda la creación, participando de la esencia divina en la realidad histórica. La persona humana, en tanto que concreción del hombre como absoluto, implica una privación que necesita ser llevada a cabo. La conquista de sí mismo y para sí mismo sitúa al hombre en un puesto privilegiado en el Cosmos y la finalidad de los actos humanos como trascendencia hacia Dios.

En el acontecimiento antropológico del hombre como absoluto, se experimenta a sí mismo como ser creado, la experiencia de mundo, es experiencia de sí mismo y de Dios. La interioridad del hombre toma conciencia de sí desde la experiencia sensible, comienza conociéndose conociendo, pero el hecho de que el conocimiento parta de los sentidos no implica que se agote en la experiencia vivencial sino que trasciende lo corpóreo en tanto que se produce el inteligible material o concepto. Es decir, mediante el proceso de abstracción se produce cierta separabilidad del alma con la materia lo que determina al hombre como continente de formas espirituales universales, las cuales en tanto que aprehendidas por mediación del Intelecto Agente, transforman esencialmente al hombre. La facultad intelectual es la operatividad por la cual se manifiesta el alma en tanto que substancia separada y constituye el modo de darse la espiritualidad. La interioridad de la persona, por ende, se refiere no sólo a lo natural sino también a lo espiritual y éste es el fin supremo del hombre.

Mediante la operatividad racional el hombre da luz al misterio de la persona desde su interioridad adquiriendo su dignidad cuyo elemento integrador en la existencia humana es la praxis en virtud del Bien Supremo.

La acción deliberada presupone a la persona y por ende, la capacidad de conocer y experimentarse a sí mismo. De este modo acontece la libertad como modo ontológico específicamente humano y la subjetividad como fuente del hombre absoluto. La persona se descubre en sus actos y en la pureza de sus intenciones y en la divergencia con la ley divina se da la justicia individual. La dignidad humana se desvela en la aprehensión de las formas espirituales asumidas en el hombre y llevadas a cabo mediante la acción en la existencia. La dignidad humana supone elegir conscientemente con vistas a fin supremo haciendo del hombre lo que realmente es, es decir, llevando a cabo la verdadera esencia del hombre. La tolerancia implica la aceptación de la subjetividad del otro, no ya como totalidad, sino como rostro, como sujeto individual capaz de ser comprendido, la experiencia de sí mismo está religada a lo divino y es experiencia intersubjetiva que refleja la sociabilidad natural del hombre.

La praxis humana es considerada como acto voluntario y libre que presupone una interioridad dinámica que integra persona y acción. Al ser la acción voluntaria y libre, tiene que ver con la capacidad de decisión y de determinación del hombre cuyo motor depende internamente del conocimiento. El acto de conciencia viene dado por la integración del conocimiento de los fines y la voluntad es la luz que encamina al hombre a la acción recta dando lugar la *humanitas* en la realidad histórica que contribuye a la plenitud de la humanidad.

La capacidad de autodeterminación manifiesta la capacidad de gobernarse a sí mismo en virtud del juicio recto lo cual deviene en justicia individual. La justicia social, por analogía, se manifiesta en el gobierno justo cuya *dynamis* debe ser la ciudad ideal, donde se notifica la ley divina en la ley terrenal. Siendo la concreción de una acción la determinación de la persona, la actualización del gobierno determinará la realización de la sociedad entendida como sujeto concreto. En el caso de darse la injusticia y la intolerancia histórica de los gobiernos, el hombre, en cuanto autor de sus actos debe hacerse responsable de sí mismo, de los demás y del mundo y

debe transformarse a sí mismo y a la realidad, como imperativo universal. Los dos caminos de llevarlo a cabo son mediante la *aisceis* noética y/o ascetismo, que da luz a los deberes de los corazones innatos en cada hombre mediante los cuales se determinan en la pureza de su acción o bien por el camino de la aprehensión inmediata de la esencia de Dios, es decir, la fe, los cuales tienden hacia el mismo fin: la unión con Dios.

La función del derecho debe articular la palabra revelada en la ordenación jurídica, de modo que la dignidad humana y la tolerancia sean fuente de los derechos humanos y se respeten tanto los derechos y obligaciones civiles como los religiosos.

6. BIBLIOGRAFÍA:

AA/VV: *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios I.*, ed. por E. García Sánchez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, escuela de Estudios árabes, Granada, 1990.

AA/VV: *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, entrev. Giorgio Pauloci y Camile Eid, Encuentro ed., Madrid, 2006.

AA/VV: “Judaísmo, cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *MEAH*, sección Hebreo 49, 2000, 207-232

AA/VV: *Encuentros: documentos para el entendimiento islamo-cristiano*, serie C: Islám y cristianismo, nº 102, octubre 1980.

AA/VV: “Fragmentos de un Programa de Historia de la Literatura Jurídica Española. Cursos de 1886 a 1905, 2ª ed., 1-59, esp. 39-40, en *Historia de la literatura jurídica Española*, I. Moreno, Madrid, 1906;

AA/VV: *Historias de las mujeres. Edad Media*, Ed. Taurus, Madrid, 2002.

AA/VV: *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2ª ed. 1987, Reimpreso Biblioteca Dalloz, 2001.

AA/VV: *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, New York, p. 1963.

AA/VV.: *Mystique musulmane*, Vrin, Paris, 1968.

AA/VV: *La civilización islámica en al-Andalus y los aspectos de tolerancia*, Publicaciones del Centro de Estudios Al Andalus y de Diálogo de Civilizaciones, “Coloquios” -1, Casablanca, 2003.

AA/VV: *Las españas medievales*, ed. Crítica, Barcelona, 2001.

AA/VV: *Obras filosóficas de al-Kindī*, Coloquio, Madrid, 1986.

ABAD, F.: “El Islam y el concepto de España en la Edad Media”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992.

ABUCHAFAR ABENTOFAIL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987.

ACIÉN ALMANSA, M.: “Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de ‘Abd al-Rahmān al-Nasir’”, en Vallejo Triano, A. (coord.) en *Madinat al-Zaharā’. El Salón de ‘Abd al-Rahmān III*. Consejería de Cultura de Andalucía, Córdoba, 1995, pp.177-191.

AFNAN S.: *El pensamiento de Avicena*, México, FCE, 1965.

AGUILERA BARCHET, B.: *Iniciación histórica al Derecho Musulmán*, Ed. Dykinson, Madrid, 2007.

AGUILERA PLEGUEZUELO: *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en al-Andalus*, Guadalquivir ed., Sevilla, 2000.

AL-MARRAKUSI: *Historias de Al-Andalus*, traduc. Francisco Fernández González, Imprenta de D. Francisco Ventura y Sabatell, Univ. de Granada, Granada, 1860.

ALESSANDRO DI AFRODISIA: *L'anima*, trad. italiana, introd. y notas de P. Accatino y P. Donini, Laterza, Bari, 1996.

AL-FĀRĀBĪ: *Catálogo de las ciencias*, trad. de González Palencia, Madrid-Granada, CSIC, 1953.

- *Las principales cuestiones*, trad. de M. Alonso en *Al-Andalus* 24, 1959.

- *Uyūn al-mā'il*, trad. M. Alonso, en "Al-Andalus" XXIV, 1959.

- "Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles", trad. Manuel Alonso, *Pensamiento* 25 (1969).

- *De Intellectu (Risalat fi'l-Aql)*, Trad. M. Bouyges, ed. Dar el Machereq Sarl, Beirut, 1983.

- *Tratado sobre las opiniones de los ciudadanos del Estado ideal*, trad. M. Manuel Alonso, Madrid, Tecnos, 1985

- *Al madīna al -fādila*, trad. M. Alonso, en "Al-Andalus", XXVI, 1991.

- *La ciudad ideal*, presentación Miguel Cruz Hernández, traducción Manuel Alonso, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.

- *Obras filosóficas y políticas*, ed. traducción de Rafael Ramón Guerrero, ed. Trotta- Liberty Fund, Madrid, 2008.

AL-GAZALI: *La destruction des philosophes par Al-Gazali*, trad. Carra de Vaux en *Le Muséon* 8 (1889).

- *Libro de la especulación*, trad. Asín Palacios, Maestre, Madrid, 1924

- *Tahafot al-Falasifat ou «Incohérence des Philosophes»*, texte árabe établi para Maurice Bouyges, S. J., en *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, serie árabe, tomo II, Dar el Machreq, Beyrouth, 1927.

- *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel*, trad. de Miguel Asín Palacios, Madrid, Ed. Maestre, 1929.

- En *El fundamento de las creencias*, trad. Asín Palacios en: *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Tomo I, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid, Granada, Madrid, 1934.

AL- KINDĪ: *Treatise on the Intellect*, presentación bilingüe árabe-inglés de Richard J. McCarthy, *Islamic Studies*, vol. III, núm.2, 1964.

AL-NADIM: *The Fihrist*, trad. de Bayard Dodge, Columbia University Press, New York, 1998.

ALONSO, A.: *La teología de Averroes*, CSIC, Madrid- Granada, 1947.

ALONSO CORTÉS, N.: *Datos acerca de varios maestros salmantinos*, I. El maestro Hernán Pérez de Oliva, Homenaje a M. Pidal, t. I, 1925, pp. 779-783.

AL-RAZI, ABU BARK MUHAMMAD B. ZAKARIYA: *Libro de la introducción al arte de la medicina o Isagoge*, ed. M^a Concepción Vázquez de Benito, Instituto Hispánico-árabe de cultura, Salamanca, 1979.

ALTAMIRA, R.: *Historia de la civilización española*, Sucesores de Manuel Soler- Editores, s/f, 61; en [www. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](http://www.BibliotecaVirtualMigueldeCervantes.com), Alicante, 2014.

ALLERS, R.: “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio*, nº 2, New York, 1944.

ANAWATI, G: “Les divisions des sciences intellectuales d’Avicenne” en *MIDEO*, 13, 1997.

ANDERSON, J.N.D.: *Islamic law in the Modern World*, Greenwood Press, 1965.

ANSUÁTEGUI ROIG, F. J.: *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III, B.O.E., Madrid, 1994.

ANTHONY PADGEN: *La caída del hombre natural. El hombre americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Trad. Belén Urrutia, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

AQUINO, T.: *Suma Teológica*, Madrid Editorial Católica, 1966.

ARELLANO, J.: *La filosofía, ciencia trascendental*, en lecciones de Programa Sevilla: U. S., 1970, Fasc. 1º, p. 6.

- *El acontecimiento de lo Absoluto del "Encontrarse-Existiendo" en el Hombre: Inmanencia y Trascendencia*, Actas de Las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

ARIAS MUÑOZ, A.: "La *dignitas hominis* entendida como razón y libertad. Apuntes para una interpretación del Renacimiento", *Revista de Filosofía*, nº 3, 1980.

ARISTÓTELES: *De anima*, ed. y comentario de W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1961.

- *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.

- *Ética a Nicomaco*, Ed. Gredos, Madrid, 1985.

- *Metafísica*, ed. Gredos, Madrid, 1988.

- *Política*, ed. Gredos, Madrid, 1988.

ARMSTRONG, K.: *El Islam*, ed. Debate, Madrid, 2013.

ARNALDEZ, R.: “La doctrine de la création dans la Tahāfut” en *Studia Islamica*, ed. G. P. Maisonnueve et Larose, Paris, 8.

ASTORGA, L.: “El naturalismo en Averroes y sus consecuencias para la relación entre filosofía y religión”, *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Número 2, julio-Diciembre 2012, 9-30.

ASÍN PALACIOS: *El Islam cristianizado. Estudio sobre el “sufismo” a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, ed. Plutarco, Madrid, 1931.
Algazel, Dogmática, Moral y ascética, Ed. Comas, Zaragoza, 1901.

- “Psicología de la creencia según Algazel”, *Revista de Aragón* 3 (1902).

- La psicología del extasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi)”, *Cultura Española* I, Imprenta Ibérica, Madrid, 1906.

- *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología Dogmática de Algazel*, trad. Asín Palacios, E. Maestre, Madrid, 1929.

- *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, tomo I, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934.

- “Sens du mot Tehāfot dans les oeuvres d’El Ghazali et d’Averroès”, trad. J. Robert en *Reveu Africaine*, pp. 261 y 262.

- *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Academia de la Historia, Madrid, 1984.

- *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. E. Mestre, Madrid 1914.

ATKINSON, W.: *Hernán Pérez de Oliva, a biographical and critical study*, *Revue Hispanique*, t. LXXI, 1927, pp. 309-484.

AUBET, M^a E.: *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 1987, p. 232.

AVALLE-ARCE, J.B.: "Características generales del Renacimiento", en *Historia de la literatura española*, t. I, Madrid, Ed. Guadiana, 1974.

AVICENA: *Sobre Metafísica*, trad., y notas de M. Cruz Hernández, Revista de Occidente, 1950.

BADAWI, A.: "Autobiografía de Ibn 'Arabi", apud. *Al-Andalus*, XX (1955).

BADILLO O'FARRELL, P. (Coord.): *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo*, Akal, Madrid, 2003.

BARCELÓ, J.: *Cuadernos sobre Vico, 17-18 (2004-2005)*; cita extraída de Grassi, E.: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Nueva York, 1983.

BALLESTEROS, J.: *Repensar la paz*, Ed. Internacionales Universitarias, Madrid, 2006.

BARRERA Y LEIRADO: *Catálogo bibliográfico del teatro antiguo español*, Madrid, 1860.

BATAILLON, M.: *Erasmus y España*. México, F.C. E., 1966.
-*Erasmus y el Erasmismo*. Barcelona, Ed. Crítica, 1977.

BATJÍN, M.M: *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

BAYET: *Literatura latina*, Ed. Crítica, Barcelona, 1977.

BEARDSLEY, TH.: *Biblioteca Colombina. Catálogo de sus libros impresos*, Sevilla-Madrid, 1888- 1948, 7 vols.

BEL, A.: *Le sufisme en occidente musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J. C.*, apud. Annales de l'Institut d'Etudes Orientales (AEIO), I, (1934-1935).

BELL, Aubrey F. G.: *El Renacimiento español*. Zaragoza, Ed. Ebro, 1944.

BENABOUD, M.: *El papel político y social de los `Ulama en al-Andalus durante el período de los taifas*, C.H.I., IX, 1984.

BILBENY N.: *Sócrates. El saber como ética*, Ed. Península, Barcelona, 1998, *Fenomenología del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1928

BLACK, D.: *Estimation (Wham) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, Dialogue XXXII, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1993.

BLACK, D.: *Imagination and Estimation: Arabic Paradigm and Western Transformations*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, Topoi 19, 2000.

BLOCH E.: "Avicena y la izquierda aristotélica", Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

BOBBIO, N.: "Las razones de la tolerancia", en *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.

BOECIO, A.: *De persona et Duabus Naturis*, (c. 2.), en *Opera*, ed. facsímile Venetiis, Johannes et Gregorius de Gregoriis (fol. 152 r), 1491-1492, p. 152. Ver: <http://www.cervantesvirtual.com>.

BOSCH VILÁ, J.: *Los Almorávides*, ed. Marroquí, Tetuán, 1956.

BOSCH VILÁ, J.: “El siglo XI en al-Andalus. Aspectos políticos y sociales. Estado de la cuestión y perspectivas” en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1981.

BOVELLES, CH.: *De Sapiente*, (Cap. VIII), trad. Magnard, P., Vrin, Paris, 1982.

BOWRA, C.M.: *Historia de la literatura griega*. México, Ed. F. C. E., 1958.

BUBBER, M.: *Yo y tú*, Caparrós Editores, 3ª edición, Madrid, 1998.

BUSTAMANTE Y URRUTIA, J. M.: *Catálogos de la Biblioteca Universitaria*, t. II, Catálogo de impresos del s. XVI, 1570- 1599, Santiago de Compostela, Tip. “El Eco Franciscano”, 1948.

BRUNO, G.: *Expulsión de la Bestia triunfante*, trad. Granado M. A., Alianza Editorial, Madrid, 1989.

BRUNSCHVIG, R.: “Averroès juriste”, en *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal I*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1962.

BRUÑA CUEVAS, M.: “Apuntes sobre el paisaje y la naturaleza en la literatura medieval francesa” en *Paisaje y naturaleza en la Edad Media, Cuadernos del CEYMER 7*, ed. Centro de estudios medievales y renacentistas, La Laguna, 1999

CAMPANINI, M.: *L’Intelligenza Della Fede. Filosofia e religione in Averroè e nell’averroismo*, Pierluigi Lubrina (Ed.), Bergamo, 1989.

CAPMANY, A.: *Teatro histórico- crítico de la elocuencia española*, t. II, Madrid, 1786.

CANO, M.J. y MOLINA, B.: “Judaísmo, cristianismo e Islam en Sefarad: ¿un ejemplo de diálogo intercultural?”, *MEAH*, Sección Hebreo 49, 2000, 207-232.

CARO BELLIDO, A.: *Consideraciones sobre el Bronce Antiguo y Medio en el Bajo Guadalquivir*, ed. M.C. Aubet, AUSA, Sabadell, 1989.

CASALDUERO, J.: *Sentido y forma en el teatro de Cervantes*, Ed. Gredos, Madrid, 1966.

CASSIRER, E.: *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. Bixio, A., Emecé Editores, Buenos Aires, 1951.

CASTÁN TOBEÑAS, J.: “Los derechos de la personalidad”, en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 2ª. Etapa, Tomo XXIV, N° 192, Madrid, 1952.

CASTRO A.: *Catálogo de la Exposición bibliográfica Hispano Italiana de los ss. XVI a XVII*. Casa Provincial de Caridad: Imprenta escuela, Barcelona, 1942.

- *España en su Historia*, Crítica, Madrid 2013.

CEJADOR, J.: *Historia de la lengua y de la literatura castellana*, T. II, Madrid, Tip. De la Rev. De Arch. Bibli. y Museos, 1915.

CERVANTES DE SALAZAR, F.: *Obras que a hecho, glosado y traducido*, por Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1546.

- *Obras que a hecho glosado y traducido*, Madrid, 1772, por A. de Sancha, 2ª ed.

CICERÓN: *República*, trad. Antonio Zozaya, Madrid, 1885

- *De finibus*. Inglés-latín *De finibus bonorum et malorum* / Cicero; with an English translation by H. Rackham, Cambridge, Mass. [etc.]: Harvard University Press, 1999.

COBO, S.: *Ambrosio de Morales. Apuntes biográficos*, Imprenta librería y litografía del Diario, Córdoba, 1879.

CODERA, F.: *Historia árabe española*, 2º serie, Imprenta ibérica- E. Maestre, Madrid, 1917.

- *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, ed. Escelicer, Madrid, 1958.

COPENHAVER, B.P.: *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (V), trad. Pòrtulas Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000.

CORBIN, H.: *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.

- *Historia de la filosofía islámica*, ed. Trotta, Madrid, 1994.

CORTINA, A.: *La ética de la sociedad civil*, Ed. Anaya, Madrid, 1994.

CROCE, B.: *España en la vida italiana durante el Renacimiento*. Madrid, Mundo Latino, 1925.

CRUZ HERNANDEZ, M.: “Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena”, *Al-Andalus* 12 (1947), pp. 97-123.

- “La distinción entre esencia y existencia y su interpretación en la filosofía occidental”, *Homenaje a Millás Vallicrosa I*, Barcelona, 1954.

- *La Metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, Granada, 1949.

- “La significación del pensamiento de Avicena y su interpretación en el pensamiento occidental”, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcuta, 1956, pp. 351-374.

- “La noción de ser en Avicena”, *Pensamiento* 15 (1959), pp. 83-89.

-*La Filosofía Árabe*, ed. de la Revista de Occidente, Madrid, 1962.

- “El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes”, *Atti Della Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti*, Roma, 1974. “El problema filosófico del Islam en la historia de las religiones”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970.

-*Historia del pensamiento en al-Andalus II*, Alianza, Madrid, 1981.

- *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Ed. Alianza Universidad Textos, Madrid, 1981.

-*La exposición de la República de Platón*, Tecnos, Madrid, 1982.

- “El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre”, *Revista de Filosofía*, 3º época, V/8 (1992), pp. 235-256.

- “Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos de Renacimiento europeo”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 26 (1993-94).

- *Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Vol. I., Alianza ed., 1996.

CHALMETA, P.: *Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Ed. Mapfre, Madrid, 1994

- “Presupuestos políticos e instrumentos institucionales y jurídicos en al-Andalus”, en *V Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 1 al 5 de Agosto de 1994, Logroño, 1995.

DAIBER, H.: “L'incontro con la filosofia islamica”, en P. ROSSI y C.A. VIANO (eds.), *Storia Della filosofia.- Vo. 2 Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

DAVIDSON, A.: *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York- Oxford, 1987.

DAVIDSON, A.: *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, 1992.

DAVIDSON, D.: “Rational Animals” en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Ed. Clarendon Press, New York, 2001.

DE LA PUENTE, C.: “Entre la esclavitud y la libertad: consecuencias legales de la manumisión según el derecho malikí” en *AQ. XXI*, CSIC, Madrid, 2000.

DEL MORAL, C.: “Jardines y fuentes en al-Andalus a través de la poesía”, en *MEAH*, Sección árabe-Islam 58, 2009, 223-249.

DENNET, D.: *The intentional Stance*, Mit Press, Cambridge, 1987.

DENNY, W. B.: “Reflections of Paradise in Islamic Art”, en Blair, S.; Bloom J. (eds.): *Images of Paradise in Islamic Art*, catálogo de la exposición (Hood Museum of Art, Dartmouth College, Hanover, 26 marzo-19 mayo 1991).

DELGADO PÉREZ, M. M.: *Al-Andalus, Impresiones desde la memoria. Antología*, Ed. Cajasol Fundación Obra Social, Sevilla, 2008.

DE UREÑA Y SMENJAUD, R.: “Fragmentos de un Programa de Historia de la Literatura Jurídica Española. Cursos de 1886 a 1905, 2ª ed., 1-59, esp. 39-40, en *Historia de la literatura jurídica Española*, I. Moreno, Madrid, 1906.

DÍAZ DEL OLMO, F.: *Paleografía Tartésica*, En *Tartessos. Arqueología Protohistórica del Bajo Guadalquivir*, Aubet, M. E., ed. AUSA, Sabadell, 1989.

DOZY, R.: *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los almorávides*, tomo I, trad. Magdalena Fuentes, Colección Universal, ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920.

- *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los almorávides*, tomo II: “Los cristianos y los renegados”, trad. Magdalena Fuentes, Colección Universal, ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920.

- *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los almorávides*, tomo IV: “El califato”: trad. Magdalena Fuentes, Colección Universal, ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920.

- *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los almorávides*, tomo IV: “Los reinos taifas”: trad. Magdalena Fuentes, Colección Universal, ed. Calpe, Madrid-Barcelona, 1920.

DROYSEN, J. G.: *Briefwechsel*, ed. por Rudolf Hübner, Berlin-Leipzig, 1929.

DRUART, A. TH.; “Al-Farabi, Emanation and Metaphysic” en *Neoplatonims and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge, State University of New York Press, 1992.

DÚRING, I.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

EL HAJJI, A. A.: *Andalusian diplomatic relations with western Europe Turing Umayyad period (138-366/755-976). An historical survey*, Dar al-Irshad, Beirut, 1970.

ELLIOT, J. H.: *La España Imperial, 1469-1716*, Ed. Vicens –Vives, Barcelona, 1973.

ESCOTO ERIÚGENA, J.: *División de la Naturaleza. Periphyseon* (I, 519 C), Ed. Orbis, Barcelona, 1984.

ESPINOSA MAESO, A.: *El maestro Fernán Pérez de Oliva en Salamanca*, Bol. R. A. E., Madrid, 1929, pp. 433-473.

FERRARI, M.: “Le Ragioni Della Tolleranza. Riflessioni sul Pensiero di Norberto Bobbio”, *Acta Philosophica*, Vol. 7, Roma, 1998.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, M.: *La sociedad española del Renacimiento*, Ed. Anaya, 1970, Salamanca, 2ª Ed. Revisada 1974.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía*, ed. sudamericana, Buenos Aires, 1965, 2 vol.

FIERRO BELLO, I. M^a: *La heterodoxia en el al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987.

FRIEDLEIN, R.: *Diálogo renacentista en la península ibérica. Text und Kontext. Romanische Literaturen und allgemeine literaturwissenschaft*. Stuttgart Franz Steiner Verlag, Band 23, 2005.

GALSTON, M.: “A Re-examination of al-Fārābī’s Neoplatonism”, *Journal of History of Philosophy*, vol. XV, núm. 1.

GALLARDO: *Ensayo de una biblioteca de libros raros y curiosos*, Rivadeneyra, vols. I y II, 1863, y vols. IV y V, Madrid, 1889-91.

GASSULL, P.: “Problemática en torno a la ubicación de los asentamientos fenicios en el sur de la Península”. *Aula Orientalis IV*, (1,2).

GARRIDO CLEMENTE: “Ibn Masarra a través de las fuentes: Obras halladas y escritos desconocidos” en *Estudios Humanísticos. Filología* 31, 2009.

GARCÍA LÓPEZ, J.: *Lecciones de metafísica*, ed. EUNSA, Pamplona, 1995.

GARIN, E.: “La revolución cultural del Renacimiento” Ed. Crítica, Barcelona, 1981.

GENTILE, G.: *Il pensiero italiano del Rinascimento*, G.S.Sansoni Editore, Florencia, 1940.

GHEJNE, G. ANWAR: *Historia de España Musulmana*, Ed. Cátedra, Madrid, 1980.

GILSON, É.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952.

GILSON, É.: “Les sources greco-arabes de l’augustinisme avicennisant” en *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 4, 1929-30.

GILSON, É.: *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos 2007.

GIORDANO BRUNO: *Expulsión de la bestia triunfante*, Alianza editorial, Madrid, 1989.

GOICHON, A.M.: *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, 1939.

GÓMEZ PEREIRA: *Antoniana Margarita* (Reproducción facsimilar de la edición de 1749). Versión española de José Luís Barreiro Barreiro. Universidad de Santiago de Compostela & Fundación Gustavo Bueno, Santiago, 2000.

GONZALEZ JIMÉNEZ, M.: *Historia de Andalucía*, Barcelona, Planeta 2006.

GONZALO MAESO, DAVID: *El legado del judaísmo español*, Introducc. María Encarnación Varela Moreno, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

GÓMEZ NOGALES, S.: La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes”, *Pensamiento* 15 (1959), pp. 155-176.

- “El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes”, en *L’homme et son destin*, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1960, pp. 285-304.

- “Problemas alrededor del Compendio sobre el alma” en *Al-Andalus*, 32, 1967.

- - “En torno a la unidad del entendimiento en Averroes” en *Múltiple Averroes*, Belles Lettres, Paris, 1978.

- *La política como única ciencia religiosa en Al-Farabi*, prólogo de M. Cruz Hernández, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1980.

- “Síntesis aristotélico-platónica de al-Farabi”, *Actas del Congreso de la UEAI* (Málaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 315-333.

- “Hacia una nueva interpretación de Averroes”, en *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 53-69.

GOLDZIJER, I.: *Études sur la tradition islamique*, trad. par León Bercher, Adrien-Maisonneuve, 1952.

GUICHARD, P.: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Ed. Barral, Barcelona, 1976.

GUICHOT, J.: *Historia general de Andalucía*, E. Perié, lib. De Hijos de Fé, Tetuan 35, Sevilla, 1870.

GUTENMACHER, D.: *Political obligation in the thirteenth century Hispano-Jewish community*, UMI, Jerusalem, 1991.

HAZAÑA Y LA RÚA .J.: *La imprenta en Sevilla*, Imprenta de la Revista de Tribunales, Sevilla, MDCCXCII.

HAVEL, VACLAV: “Pluralismo y Tolerancia”, *ABC Cultural*, 5-V-1995.

HEGEL: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, ed. Ariel, Barcelona, 1965,

HEIDEGGER, M.: *Cartas sobre el humanismo*, Alianza Ed., Madrid, 2001.

HERMENEGILDO, A.: *Los trágicos españoles del s. XVI*, Madrid, 1961, pp. 95-118, Reproducido en: *la tragedia en el Renacimiento español*, Planeta, Barcelona, 1973, pp. 70-90.

HELLER, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ed. Península, Barcelona, 1983.

HERVADA, J: *Historia de la ciencia del derecho natural*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

HILDEBRAND: *Ética*, Ediciones encuentros, Madrid, 1983.

HORUBANI, G. F.: *Averroes on the harmony of religion and philosophy*, Gibb Memorial Trust, London, 1976.

HUICI MIRANDA, A.: *Crónicas árabes de la reconquista*, Ed. Marroquí, Tetuán, 1956.

- *Historia política del imperio almohade*, ed. Marroquí, Tetuán, 1957.

HUNTINTONG, A.M.: *Índices de Libros Prohibidos*, Mandado publicar por Su Santidad el Papa Pío IX. Edición oficial española, Imprenta de D. Antonio Pérez Drubull, Madrid, 1880.

HUSSERL: *Fenomenología del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1928.

IBN 'ABDŪN: *Risālat fī-l-qadā' wa-l-hisba*, trad. Emilio García Gómez en *Sevilla a comienzos del siglo XII*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1992.

IBN ARABI: *El intérprete de los deseos*, trad. P. Beneito, ed. Tres fronteras, Murcia, 2003.

IBN BĀ'ĪYA: *'Ilm al-Nafs*, trad. al inglés M. s. Hasan Ma ' sumi, Pakistan Historical Society, Karachi, 1961.

- *El régimen del solitario*, trad. y notas de J. Lomba, ed. Trotta, Madrid, 1997.

- "Sobre el Alma", Cap. XI (folio 146 b.), Cit. de Joaquín Lomba, en *El Régimen del solitario*, ed. Trotta, Madrid, 1997.

- *Cartas del Adiós y otros tratados filosóficos*, trad. Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2006.

- *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, en *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, ed. Trotta, Madrid, 2006.

IBN GABIROL: *La fuente de la vida*, trad. del siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gundisalvo del árabe al latín, y al castellano por Federico de Castro y Fernández, trat. III, IV, V, ed. Rodríguez Serra, Madrid, 1900.

- *Selección de perlas*, Ed. Ameller, Barcelona, 1977.

- *La corrección de los caracteres*, trad., Joaquín Lomba Fuentes, Prensas Universitarias, Zaragoza, 1990.

IBN HAZM: *Los caracteres y la conducta*, traduc. Miguel Asín, Madrid, 1916.

- *El collar de la paloma*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

IBN IDHARI: “Al Baian al Mugrib”, traducida por el profesor Felipe Maíllo Salgado, bajo el título: “La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas”, Salamanca, 1.993.

IBN JALDUN: *Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah*. Trad. de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

IBN JALDÚN: *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2008.

IBN PAQŪDA: *Los deberes de los corazones*, trad. de Joaquín Lomba Fuentes, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994

IBN RŪSH: *Compendio de Metafísica*, trad. Quirós, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1919.

- *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947.

- *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, The medieval Academy of America, cambridge, 1953.

- *Fasl al-Maqâl*, ed. Müller, Munich, 1859.

- *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, ed. Del texto latino renacentista e itroduc. de Beatrice H. Zedler, Wisconsin, The Maruette University Press, 1961.

- *Tahafūt al-tahafūt (The incoherence of the Incoherence)*, 2 vols., trad. Inglesa del texto árabe con intro. y notas de Simon Van Den

Bergh, E. J. W. Gibb Memorial, Oxford, OUP; London, Luzac, 1954; rep. 1969.

- *Tafsîr de la Metafísica. Libro Lambda*, trad. de Aubert Martin, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

- *De anima (Yāmi ' kitāb al -nafs)*, Epítome 5, Ed. S. Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

- *Epítome de Anima*, edición Salvador Gómez Nogales, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985.

- *Exposición de la República de Platón*, trad. Miguel Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1986.

- *Vida, Obra, pensamiento e influencia*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorro, Córdoba, 1986.

- *Epítome de Física*, trad. Josep Puig, Madrid, CSIC-instituto Hispano árabe de Cultura, 1987.

- *Kulliyyāt*, ed. crítica de J.M.Fórneas y C. Alvarez Morales, ed. CSIC, Madrid, 1987.

- *Epítome del Libro «sobre la generación y la corrupción»*, trad. Josep Puig Montada, CSIC-Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1992.

- *Fasl al-Maqâl o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, trad. Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid, CSIC-Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1947; trad. italiana con introd. y notas de M. Campanini en *Il Trattato decisivo sull'accordo Della religiones con la filosofia*, Rizzoli, Milano, 1994; trad. francesa de Marc Geoffroy con intr. De Alain de Libera en *Averroès discours décisif*, Paris, CF-Flammarion, 1996.

- *L'incoerenza dell'incoerenza della filosofia*, trad. italiana, intro. Y notas de Massimo Campanini, Torino, UTET, 1997.

- *Antología*, trad. M. Cruz Hernández, Fundación el Monte, Sevilla, 1998.

- *Middle Commentary on Aristotle's De anima: a critical Edition of the arabic text*, Brigham Young University Press, Provo, 2002.

- *Sobre el Intelecto*, trad., A. Martínez Lorca, ed. Trotta, Madrid, 2004.

IBN SINA: *Liber de anima, seu sextus de naturalibus*, ed. E. J. Brill, Leiden, 1968-1972.

IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacta*, trad. Francisco Pons, ed. Obelisco, Barcelona, 1987.

IGLESIAS, J.: *Estudios romanos. De derecho e Historia*, Ariel, Barcelona, 1952.

JAÚREGUI, J. A.: *Europa. Tema y variaciones*, Ed. Maeva, Madrid, 2000.

JUAN XXIII: Encíclica *Pacem in Terris*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 5ª edición. AAS vol. 55, 1963, p. 265.

JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2000.

JOLIVET, J.: “ L’ intellect selon al-Fârâbî: Quelques remarque” en *Bulletin d’Estudes Orientales*, 29, (1977).

KANT: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, ed. Pedro M. Rosario Barbosa, Madrid, 1921.

KHUORY, A.: *Los fundamentos del Islam*, Ed. Herder, Barcelona, 1981.

KIENZLER, K.: *El fundamentalismo religioso*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

KÜNG, H.: *El Islam: historia, presente, futuro*, ed. Trotta, Madrid, 2011.

LAPESA MELGAR, R.: *Historia de la lengua Española*, Ed. Escelicer, Madrid, 1968.

LAUSBERG: *Elementos de retórica literaria*, Ed. Gredos, Madrid, 1967

LEÓN, Fray Luís de: *De los nombres de Cristo*. Herederos de Mathias Gast, Salamanca, 1585.

- *De los nombres de Cristo*, Ed. Crítica de Cristóbal Cuevas, Ed. Cátedra, Madrid, 1977.

LE GOFF, J.: *Los intelectuales del medioevo*, ed. Gedisa, Paris, 1986.

LEE, P.: "St. Thomas and Avicenna on the agent intellect", *The Thomist*, 45, 1981.

LÉVI-PROVENÇAL: "Al-Andalus", *Encyclopédie de l'Islam*, E. I., I., Leiden-Paris, 1934-1935, 4 vol.; nouvelle édition, Leiden, Paris, 1966.

- *Conférences sur l'Espagne musulmane*, Trad. árabe de M. `Abd al-Hādī Šu`ayra, revisión de `Abd al-Hamid al-`Abbādī Bey, al-Matba`a al-Amiriyya bi-l-Qāhira, Cairo, 1951.

- *Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'orient*, apud. RIEI, I, 1953.

LEWIS, C.S.: *La imagen del mundo*, Ed. Península, Barcelona, 1997.

LE TOURNEAU, R.: "L'Occident musulman du milieu du VII^e siècle à la fin du XV^e siècle", en *A.I.E.O.*, XVI, 1958.

LIDA, M.R.: *La tradición clásica en España*. Barcelona, Ed. Ariel, 1975.

LOPEZ DE SEDANO, J.J.: *Parnaso español*, t. VI, Madrid, 1771.

LOPEZ CALERA, N.: "Jueces para la Democracia", en *Derecho y Tolerancia*, Nº 16-17, 1992.

LÓPEZ ORTIZ, J.: *Derecho musulmán*, Ed. Labor, S.A., Barcelona, 1932.

LOMBA, J.: "Tratado del entendimiento agente de Avempace", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, U. C. M. (Madrid), 1996, pp. 265-274.

- *La filosofía judía en Zaragoza, de Ibn Gabirol a Ibn Paqūda*, en *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí: X curso de Cultura Hispanojudía y sefardí*, Ediciones Universidad Castilla-La Mancha, Toledo, 2000.

- "La búsqueda del fundamento último", en *Anuario Filosófico*, 1997 (30), pp.593-607.

- *Tópicos* 29, 2005.

LÓPEZ-FARJEAT, L.X.: *La mente del animal. De Aristóteles y el aristotelismo árabe y latino a la filosofía contemporánea*, Los Libros de Homero, México, 2009.

LÓPEZ ORTIZ, J.: *La recepción de la escuela maleki en España*, en A.H.D.E. 7, 1930.

- *Derecho musulmán*, ed. Labor, Barcelona, 1932.

LORBERBAUM, M.: *Politics and Limits of Law. Secularizing the political in medieval Jewish thought*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

MACDONALD, B.D.: *Development of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1930.

MACINTYRE, A.: *Historia de la Ética*, Ed. Paidós, 1994.

MAHDI, M.: *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, ed. Herder, Madrid, 2003.

MAIZA OZCOIDI, I.: *La concepción de la filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahâfut al Tahâfut*, Trotta, UNED, Madrid, 2001.

MAKKI, M.A.: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968.

MANETTI, G.: *De dignitate et excellentia hominis*, Leonard, E. R., dir. Antenore, Padua, 1975.

MANSOUR, L.: “L’ autorité dans la pensée musulmane”, en *Le concept d’imâ et la problématique de l’ autorité*, J. Vrin, Études musulmanes, Paris, 1975.

MARCIAL SOLANA: *Historia de la filosofía española. Época del renacimiento*. (s. XVI). Tomo II, libro III, Asociación española para el progreso de las ciencias, Ed. Aldus, Madrid, 1941.

MARÍN, MANUELA: *Individuo y sociedad en Al-Andalus*, Ed. Fundación Mapfre América, Madrid, 1992.

- *Mujeres en Al-Andalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

MARTÍNEZ LORCA. A.: *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Ed. Antrophos, Barcelona, 1990.

- *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993

Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí. Ed. Trotta, Madrid, 2007.

- “La noética de Averroes en el ‘Gran Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles’”, *La ciudad de Dios* (Real Monasterio de El Escorial) CCXV (2002), p.815-871.

MARTINEZ ALMIRA, M^a M.: *Derecho procesal malikí hispanoárabe*, ed. Scientifiche italiane, Nápoles, 2006.

MARTOS QUESADA: *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, prólogo de Emilio Lledó, ed. Tecnos, Madrid, 1988.

- “Del espíritu de la letra a la crítica política en el filósofo hispano-musulmán Ibn Hazm de Córdoba”, *La ciudad de Dios* 208 (1995), pp. 68-82.

- *El mundo jurídico en al-Andalus*, Delta Publicaciones Universitarias S.L., Madrid, 2004.

- “Islam y Derecho: las escuelas jurídicas de al-Andalus”, en *Arbor. Ciencia. Pensamiento. Cultura*, CLXXXIV (mayo-junio 2008)

- “El ejercicio del derecho en al-Andalus” en *A 1300 de la conquista de al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Grupo de Investigación “Sociedades, Árabes, Islámicas y Cristianas”, HUM761, 2012.

MARAVALL, J. A.: *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954.

- *Carlos V y el pensamiento político de Renacimiento*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1960.

MARCEL, G.: *Les hommes contre l'humain*, Eds. du Vieux Colombier, 1951.

McDOWELL, J.: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.

MENENDEZ PELAYO, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, Ed. Aldus, Santander, 1947.

-*Historia de los heterodoxos españoles*, Ed. Aldus, Santander, 1947.

- *Biblioteca de traductores españoles*, C.S.I.C, Madrid, 1953, pp.58-75.

- *Páginas de un libro inédito. Pérez de Oliva (El maestro Fernán)*. La Ilustración española y Americana, año XIX, 1975, números IX y X).

MERLEAN, P.: *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelians and neoplatonic tradition*, Den Haag, 1963.

MIKUNDA FRANCO, E.: *Derechos humanos y Mundo islámico*, Secretariado de Publicaciones, Unv. De Sevilla, 2001.

MILLÁN PUELLES, A.: *La libre Afiración de Nuestro Ser: Una fundamentación de la ética realista*, Ed. Rialp, Madrid, 1994.

MOSE BEN MAIMON: *Obras médicas I: El régimen de salud. Tratado sobre la curación de las hemorroides*, trad. e inter. Ferre, L., ed. El Almendro, Córdoba, 1991.

- *Guía de Perplejos*, Edición de David Gonzalo Maeso, ed. Trotta, Madrid, 1998.

MONÈS, H.: “Le rôle des hommes de religion dans l’Espagne musulmane jusqu’a à la fin du Califat”, en *Studia Islámica*, XX, 1964.

MONTGOMERY WATT: *Historia de la España Islámica*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.

MONTOYA, J. S.: “La doctrina del *nous* en los comentaristas griegos de Aristóteles”, *Estudios Clásicos* 27 (1985), pp. 133-148.

MORENO ALCALDE, M.: “El paraíso desde la tierra. Manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana”, *Anales de Historia del Arte*, no 15, 2005, pp. 51-86.

MUHSIN MAHDI: “The Editio Princeps of Fārābī’s Compedium Legum Platonis”, *Journal of near Eastern Studies*, vol. XX, núm. 1, 1961.

- *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2001.

MURCHLAND, B.: *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man- Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, New York, 1966.

OCAMPO, F.: *Crónica general de España*, por Guillermo de Millis, Medina del Campo, 1553.

OLAMEDI, BACA, en *Léxico de la Política*, México, FCE, 2000.

OLSCHKI, L.: *Hernán Pérez de Oliva’s “Historia de Colon”* The Hispanic-American Historical review, New York, 1943.

PASCAL: *Pensées*, en *Obras Completas*, Ed. Du Senil, París, 1963.

PÉREZ PASTOR, C.: *Nuevos datos acerca del histrionismo español* (Bulletin Hispanique, 2ª serie, VIII-XVIII, 1905-06).

- *Bibliografía madrileña de los siglos XVI y XVII*.
Ámsterdam, Gerard Th. Van Heurden, 1971.

PEGIS, A. CH.: *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1934.

PFANDEL, L.: *Historia de la literatura nacional en la Edad de Oro*, Ed. G. Gili, Barcelona, 1952.

PELÁEZ PORTALES, D.: *El proceso judicial en la España musulmana*, ed. El Almendro, 2000.

PÉREZ DE OLIVA, F.: *Obras*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.

-*Obras*, Imp. Benito Cano. Madrid, 1787.

- *Diálogo de la dignidad del hombre*, Ed. Poseidón, Buenos Aires, 1943.

- *Diálogo de la dignidad del hombre*, en *Obras escogidas de filósofos*, Ed. Atlas, Madrid, 1953.

- *Diálogo de la dignidad del hombre*, Estudio preliminar por José Luís Abellán, Ed. Cultura Popular, Barcelona, 1967.

- *Diálogo de la dignidad del hombre*, Cerrón Puga, M. L., ed. Cátedra, "Letras Hispánicas", Madrid, 1995.

PETER ADAMSON: "Two Early Arabic Doxographies on the Soul: al-Kindī and the *Theology of Aristotle*", *Modern Schoolman*, vol. LXXVII, núm. 2, Saint Louis University, St. Louis, 2000.

PETERS, F. E.: *Aristoteteles Arabus*, E.J. Brill ed, Leiden, 1968.

- *Aristotle and Arabs*, New York University Press-University of London Press, Nueva York, 1968.

PICO DELLA MIRANDOLA, C.: *Omnia opera*. Venecia, 1498.

- *Oración acerca de la dignidad del hombre*. trad., de J. María Bulnes Aldunate. Univ. Puerto Rico, Riopiedras, 1963.

PINTA LLORENTE: *La inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1953.

PHILOPONUS, J.: *The De Anima of Alexander of Afrodiasias*, trad. Inglesa y comentario de A. P. Fotinis, Washington D. C., 1979.

-*On Aristotle On the Soul*, trad. Inglesa de W. Charlton, London, 1991.

-*Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, trad. Inglesa de R. B. Todd y F. M. Schroeder, PIMS, Toronto, 1990.

PLATÓN, *Fedón*, traduc. y notas: C. García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Iñigo, Ed. Gredos, Madrid, 1994.

- *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*”, Gredos, Madrid, 2002.

PLOTINO: *Eneada*, traduc. De José Antonio Miguez, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1960.

POMPONAZZI, P.: *Les causes des merveilles ou les enchantements*, trad. H. Busson, ed. Rieder, París, 1930.

- *Epilogus sive peroratio*, en *Libri quinqué de fato, de libero arbitrio et de praedestinationis*, ed., Richard Lemay, Lucania, 1951.

- *Epilogus sive peroratio*, en *Libri quinqué de fato, de libero arbitrio et de praedestinationis*, ed., Richard Lemay, Lucania, 1951,

- *Tractatus de immortalitate animae*, trad. Gianfranco Morra, Bolonia, 1954.

POLIZIANO, A.: *Lamia, la bruja*, en *Humanismo y Renacimiento*, Alianza editorial, Madrid, 1986.

PSEUDO-ARISTOTELES: *Teología de Aristóteles*, trad. L. Rubio, Paulinas, Madrid, 1978.

RAMÓN GUERRERO, R.: “La metafísica de Avicena en la Edad Media latina”, *Fragua* 7-8, 1979 pp. 29-32.

- “El conocimiento o la ciencia profética en al-Kindī y al-Fārābī”, *Actas de las Jornadas de la Cultura Árabe e Islámica* (1978), Madrid, IHAC, 1981, pp. 353-358.

- “El compromiso político de al-Fārābī. ¿Fue un filósofo šī’ī?”, *Actas de las jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), HIAC, Madrid, 1985, pp. 463-477.

- “La tradición griega en la filosofía árabe: el tema del alma en al-Kindī”, *Al-Qantara* 3 (1982), pp. 1-26.
- “De la razón en el Islam clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM), 3, (1982-1983).
- “Al-Fārābī y la Metafísica de Aristóteles” en *Ciudad de Dios* 196, (1983), pp. 211-240.
- “Una introducción de Al-Fārābī a la Filosofía”, *al-Qantara* 5 (1984) pp.5-14.
- “Metafísica y profecía en Avicena”, *Anales del seminario de Historia de la filosofía* 5 (1985), pp. 239-248.
- “Al-Fārābī y Maimónides”, *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989), pp. 25-36.
- “La recepción árabe del *De anima* de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi”, CSIC, Madrid, 1992.
- “Metafísica y profecía en Avicena”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, 87-112, Ed. Univ. Comp., Madrid, 1990-91. *Avicena (ca. 980-1037)*, ed. Orto, Madrid, 1994.
- “Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval”, en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península Ibérica. Actes du Colloque International de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991, organisé pour la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1994.
- *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, ed. Akal, 2002, p. 52 y *Filosofía árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001.

RAMÍREZ DE ARELLANO, R.: *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba, con descripción de su obra*, tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid MCMXXI, t. I, pp. 477-482.

RAHMAN, F.: *Avicenna’s Psychology*, Oxford University Press, London, 1952.

- *Avicenna's De anima, being the Psychological Part of Kitāb al-Sīfā'*, Oxford University Press, London, 1959.

RAZI, SAYYID MAHAMMAD: *Nahyul Balagha: Discursos, cartas y dichos del Imán 'Ali ibn Abu Talib*, Biblioteca Islámica Bait, Teherán, Mayo, 2010.

REYNA, R.: "On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas" en *The Thomist*, 36, 1972.

RIBERA TARRAGÓ, J.: *Disertaciones y opúsculos*, Intro. Asín Palacios, Vol I, 1928.

RICO, F.: *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*. Ed. Castalia, Madrid, 1972.

RIOSALIDO GAMBOTTI, J.: *Compendio de Derecho Islámico (Risala fil-I Figh)*, Ed. Trotta, Madrid, 1993.

ROLDÁN CASTRO, FÁTIMA: *La mujer musulmana en la historia*, Ed. Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva, 2007.

ROUSSEAU: *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, Vid. la edición de *L'Emile* en Rousseau, *Oeuvres Completes*, Du Seuil, Paris, 1971

ROSS, W. D.: *Aristóteles*, Ed. Charcas, Buenos Aires, 1981.

ROHDE, E.: *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, ed. Labor, Barcelona, 1973.

ROSENBLATT, S.: *The Book of Beliefs and Opinions*, Yale University Press, New Haven, 1948.

ROSENTHAL, F.: "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic culture*, núm. 14, 1990.

ROSENTHAL, E. I. J.: *El pensamiento político en el Islam*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

RUBIO, L.: *El ocasionalismo de los teólogos especulativos del Islam*, Ed. escurialenses, Salamanca, 1987.

RUIZ MATA, D.: "Huelva: Un foco temprano de actividad metalúrgica durante el Bronce Final". En *Tartessos. Arqueología Protohistórica del bajo Guadalquivir*, ed. M. E. Aubet, AUSA, Sabadell 1989,

SA'ID EL ANDALUSI: *Historia de la filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

SAMIR AMIN: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1974.

SAN AGUSTÍN: *De Trinitate*, editorial Católica, Madrid, 1956.

SANCHEZ, G.: *Curso de Historia del Derecho. Apuntes tomados de las explicaciones del catedrático de la asignatura en la Universidad Central*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1932.

SAN MARTÍN, J.: *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad. Tres cuestiones de nuestro tiempo*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

SALAZAR, M.: *Ambrosio de Morales, heredero de F. Pérez de Oliva*, R.B.N., t. IV, 1943.

SALAZAR, A.: *El Bosco y Ambrosio de Morales*, (Tirada aparte del Archivo español de arte, t. XXVII, núm. 110, 1955)

SAVORY, R.M.: *introduction to islamic civilisation*, Cambridge University Press, 1976.

SARTRE, J. P.: *El Ser y la nada*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966.

SCHILLER: *De la gracia y de la dignidad*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

- *El puesto del hombre en el Cosmos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1974.

SCHACHT, J.: *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve el Larose, Paris, 1999.

SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el Cosmos*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1974.

SÉNECA: *Cartas a Lucilio, Escritos Consolatorios*, Introcc., selección y notas del Perfecto Cid Luna, Ed. Alianza, Madrid, 1999.

SERÉS, G.: "La *Fabula del Homine*, de Juan Luis Vives", en *Ínsula*, nº 674.

SEGURA, J.: *Proceso de cartas de amores*, Ed. Crítica de Place, Evanston, Illinois North-western, University Press, 1956.

-*Ídem*, Ed. De Del Val. Madrid, Bibliófilos españoles, 1956.

SEVILLA FERNÁNDEZ, J.M.: "Ortega, Vico e Ibn Jaldún («Metahistoria» e «historia ideal eterna»). Apuntes para una confrontación (II), *Cuadernos sobre Vico* 11-12 (1999-2000), pp. 203-213.

- "Ibn Jaldún y Vico: Afinidades y Contrastes. Apuntes para una confrontación (I)", *Cuadernos sobre Vico* 9-10 (1998), pp. 191-214.

SIERRA CORELLA: *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados* .Cuerpo

Facultativo de Archivero, Bibliotecarios y Arqueólogos, Imp. Góngora, Madrid, 1947.

SIMPLICII: *In libros Aristotelis De anima comentaría*, ed. de M. Hayduck, Berlin, 1882.

SPAEMANN, R.: *Lo natural y lo racional*, ed. Rialp, Madrid, 1989, p. 98.

SMITH W.C.: *Étude de l'Islam Dans le monde moderne*, ed. Payot, Paris, 1962.

SÓFOCLES: *Antígona*, ed Escelicer, Madrid, 1962.

SOLANA, M.: *Fernán Pérez de Oliva. En historia de la filosofía española*, t. II, Madrid, 1941.

SORABJI, R.: *The Philosophy of the Commentators 200-600. AD. A Sourcebook. Vol. I: Psychology (with Ethics and Religion)*, Ithaca- New York, Cornell University Press, 2005.

SOZZI, L.: "Un désir ardent". *Études sur la "dignité de l'homme" à la Renaissance*, (vol. 1 & 2) Il Segnalibro Editore, Turín, 1997.

STRAUSS, L.: *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. Alfons el Magnanim, Valencia, 1996.

TAMAYO J. J.: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

THEMISTIUS: *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, trad. latina de Guillermo de Moerbeke, ed. de G. Verbeke, Brill, Leiden, 1973.

TORNERO, E.: “La función sociopolítica de la religión según Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 4 (1984).

TRUYOL Y SERRA, A.: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1970.

- *Historia de la Filosofía y del Derecho y del Estado. 1. De los orígenes a la Baja Edad Media*, Ed. Alianza Universidad de Textos, Madrid, 2004.

TURKĪ, M., A.: *El papel de Ibn Rush como jurista en la historia del malikismo andalusí*, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras, Univ. Muhammad V, Rabat, 1981.

TYAN, E: *Enciclopédie de l’Islam*, III, pp. 390-392, Paris, 1956.

UREÑA, H.: *Plenitud de España*, Ed Losada s.a., buenos aires, 1940.

- *Plenitud de España: Estudios de la Historia de la cultura*, 3ª ed. aumentada, Buenos Aires, 1967, pp. 49-81.

-*El Renacimiento en España: El Maestro Hernán Pérez de Oliva*, Cuba Contemporánea, Año II, t. VI, pp. 19-55, 1914.

VALDENEBRO, J. M.: *La imprenta en Córdoba. Ensayo bibliográfico*, sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1900.

VAZQUEZ DE BENITO, M. C.: *La medicina de Averroes. Comentarios a Galeno*, introd. de M. Cruz Hernández, Salamanca, Colegio Universitario de Zamora, 1987.

VERCELLIN, G.: *Instituciones del mundo musulmán*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2003.

VERNET, J.: *La ciencia en al-Andalus*, Ed. andaluzas unidas, Granada, 1986.

VIGO, A.: *El concepto de Tolerancia*, Conferencia dictada en la apertura del año académico de la Universidad de los Andes (Santiago de Chile) el 3 de Abril de 1997. En *Sapientia*, Vol. LIV, 1999.

- *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile, 2007.

VILLALÓN, C.: *El Scholastico*, S.C.I.C., Madrid, 1967.

VIGUERA, M^a J.: *Los reinos taifas y las invasiones magrebíes*, ed. Mapfre, Madrid, 1992.

VIVES, J.L.: *Del Socorro de los pobres o de las necesidades de la humanidad, Obras completas t.2*, ed. Aguilar, Valencia, 1992.

- *La concordia y la desconcordia*, en *Obras completas t.2*, ed. Aguilar, Valencia, 1992.

- *Antología de textos de Juan Luís Vives*, Universitat de Valencia, Valencia, 2002.

WAINNES, D.: *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

WEBER, E.H.: *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1991.

WEIL, S.: "La connaissance de notre misère est la seule chose en nous qui ne soit pas misérable", CVI: 335, en *Cahiers IV-VII* (sept. 1941-febr. 1942), Gallimard, París, 1997.

WELZEL, H.: *Introducción a la filosofía del derecho. Derecho natural y justicia material*, B. de F. ed., Buenos Aires, 2005.

WOLFSON, H.A.: *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976.

6.1. RECURSOS ELECTRÓNICOS

www.angelfire.com

[www.biblio.juridicas.unam.](http://www.biblio.juridicas.unam)

www.biblioteca.jus.gov.ar

[www.biblioteca.csic.es.](http://www.biblioteca.csic.es)

www.bibliotecaislamica.biab.org

www.bibliotecavirtualdeandalucia.es

[www.catalog.nathitrust.org.](http://www.catalog.nathitrust.org)

www.cervantesvirtual.com

www.derechointernacionalypaz.com

www.holismoplanetario.com

www.islam-guide.com

www.islamakaned.com

www.larramendi.es

www.quran.com

www.revistas culturales.com

www.webislam.com

www.wdl.org

<https://books.google.es>

