

LAS RAÍCES DE LA FILOSOFÍA ISLÁMICA

Zidane Zeraoui*

Resumen: Investigación que reivindica el aporte de la filosofía islámica para occidente. Explica que Al Kindi tuvo un papel central en la difusión de la filosofía griega, gracias a su papel en la Casa de la Sabiduría en Bagdad se ha extendido el estudio de Aristóteles y Platón y de todos los griegos de una manera general. Al Farabi representa la síntesis entre el pensamiento aristotélico y platónico y el paso al pensamiento racional en el Islam. Averroes es el último de los árabes helenizantes. Con Ibn Jaldún estamos en la fase de decadencia del Islam. Su monumental obra sobre la *Historia Universal* es uno de los textos más importantes del pensamiento universal. Solamente con una nueva revisión de la historia del pensamiento universal podemos rendir justicia a todos los grandes pensadores árabes que permitieron el pensamiento europeo medieval y por ende el renacimiento, base de nuestro mundo moderno.

Palabras clave: islam, Al Kindi, Al Farabi, Averroes, Ibn Jaldún, filosofía moderna

La filosofía islámica¹ tiene una triple herencia: la teología o el *kalam*, la filosofía como tal o *falsafa* y el misticismo o *tasawuf*. El *kalam* se refiere a la especulación teológica islámica en contraposición con el *fiqh* o la jurisprudencia que fue ampliamente desarrollada. La filosofía en el mundo islámico se

* Profesor en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey.

¹ Cfr. Morewedge, Parviz "Falsafa" en Richard C. Martin (Ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1, New York, Macmillan, 2004, pp. 247-253. Fakhry, Majid. *A history of Islamic Philosophy*, Nueva York, Colombia University Press, 1987. Nasr, Sayyed Husein y Oliver Leaman (Eds). *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge (Col. Routledge History of World Philosophies), 1996.

acercó a la teología más que a la Sharía,² el Derecho. La *falsafa* o filosofía en su acepción secular, se inicia cuando los intelectuales musulmanes descubren la filosofía griega y sobre todo Aristóteles. Así para diferenciar el pensamiento religioso (*kalam*) del filosófico, se utilizó el término de *falsafa* que tiene su origen en la Grecia prehelénica. Finalmente, el *sufismo*³ tuvo una gran influencia en el pensamiento metafísico del Islam clásico. El *tasawuf* permitió la meditación y la especulación filosófica para buscar la verdad divina.

1. Filosofía teológica:

La génesis de la filosofía teológica en el Islam es la resultante de la unión entre la lógica griega y las escuelas del monoteísmo radical religioso que tienen su origen en la corriente Mutazilita⁴ iniciada por Wasil Ibn Ata (m.748). Este último niega los atributos de Dios (poder, voluntad, justicia, etcétera) en la medida que Alá es Dios, implicando que todos estos elementos están implícitos en él, pero de manera divina. Nuestras concepciones de la justicia, de la voluntad y del poder no pueden ser atribuidos a Dios, porque son conceptos humanos y nuestra percepción no nos permite entender ni el poderío, ni la justicia, ni la voluntad divinas que son parámetros más allá de nuestra limitación como seres humanos. Cualquier tentativa de definir a Alá es una forma de antropomorfismo, de reducción de la potencia divina a una potencia con caracteres humanos.

² Cfr. Zeraoui, Zidane. *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México, Trillas, 2013 (5ª ed.). Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*, Virginia, Ed. Modern Library Chronicles, 2005. Mumisa, Michael. *Islamic Law: Theory and Interpretation*, Nueva York, Amana Publications, 2002. Bakhtiar, Laleh y Kevin Reinhart. *Encyclopedia of Islamic Law: A compendium of the Major Schools*, Estados Unidos, ABC International Group, Inc., 1996.

³ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 1989. Trimmingham, Spencer J. *The Sufi Orders in Islam*, Londres, Oxford University Press, 1998. Bakhtiar, Laleh. *Sufi: expressions of the Mystic Quest*, Estados Unidos, Thames and Hudson, 2004.

⁴ El mutazilismo, corriente teológica del Islam clásico, es considerado como la visión racional del pensamiento religioso frente al Ash'arismo, con un planteamiento determinista.

De esta manera, el *Corán* es una creación divina, frente a la idea del libro 'increado', eternamente existente, porque el texto sagrado sería Dios mismo por su eternidad. La ley revelada es así una ley racional, ya que la voluntad divina no puede contradecir la ley moral racional imperante. El *Corán*, a pesar de su creación divina, es imitable. En la medida de la revelación de las leyes religiosas según la racionalidad de la ley moral, las primeras no son eternas y responden a las necesidades históricas por las cuales fueron creadas. Para los *mutazilitas*, las leyes religiosas deben evolucionar en función de los cambios sociales.

Por otra parte, partiendo de la idea de que el mal no podía ser creado por Dios, porque sería atribuirle un atributo negativo, los *mutazilitas* plantean el libre albedrío (*Ijtiyar* o *qadiriya*) del ser humano frente al determinismo (*al-yabr*). Así, la responsabilidad es total del musulmán y, por ende también es total tanto su recompensa como su castigo que deben ser eternos, negando la intercesión el Día del Juicio, inclusive la de Mahoma. Este último, escogido por Dios para revelar el texto sagrado, sigue siendo un simple humano, falible. En contraparte, es la comunidad que es infalible. El deber del califa es impartir la justicia según las prescripciones dictadas, pero en caso de abuso, la comunidad tiene el derecho de rebelarse contra él, incluso con el uso de la violencia.

Estos planteamientos, revolucionarios hasta para nuestros días, fueron aceptados por los califas hasta mediados del siglo IX. Por las contradicciones de los planteamientos, como la idea de que si el hombre es dueño de sus actos, Dios no es el Todopoderoso, pero esencialmente por su espíritu de justicia y de rebelión en contra del gobernante, las tesis *mutazilitas* fueron remplazadas por las *ash'aritas*, más tolerantes y acomodaticias, pero menos inclinadas a la especulación filosófica.

El pensamiento *mutazilita* fue desarrollado posteriormente por intelectuales como A-Hudhayl al-Alaf (m.849-850), su sobrino al-Nazzam y el jurista Abd-el-Yabar (m. 1204-1205). Todos ellos reflexionaron alrededor de la compatibilidad entre el libre albedrío del hombre y la omnipotencia del creador, sobre

todo si el ser humano puede realizar algún acto sin el consentimiento de Alá o por lo menos que Dios no esté enterado. Sin embargo, para los *mutazilitas* el libre albedrío le da sentido a la creación y al más allá. En efecto, si los actos del hombre son predeterminados por Dios, como lo plantea el *ash'arismo*,⁵ el castigo divino sería injusto y arbitrario porque la responsabilidad del acto la tiene Dios y no su criatura. Además, toda la revelación divina y la profecía pierden su sentido en la medida que todo está escrito y que el hombre se vuelve un objeto sin voluntad. La naturaleza humana implica una voluntad de acción que Dios le permitió al hombre y solamente así tiene sentido toda la creación y la revelación.

Así para los *mutuzilitas* el castigo y la recompensa divina tienen su lógica y deben ser diferenciados según la obra terrenal del ser humano por la misma justicia de Dios. Solamente con la libertad del hombre los conceptos morales y la racionalidad ética tienen cabida. El ser racional debe diferenciar entre lo justo y lo injusto, entre lo moralmente aceptado y las acciones inmorales, en una posición ética y una decisión dañina. Si todas las acciones del hombre fueran obras divinas no tendría ningún sentido pensar en la ética y en la moral.

Con todo, el kalam mutazilí terminó también por distanciarse del Qur'an y de la sunna a favor de una reflexión, por decirlo así, mucha más libre, lo que inquietó lógicamente a quienes no estaban dispuestos a abandonar uno y otra: el Qur'an y la sunna. A la vez, los compromisos de los mutazilíes con el poder califal que le brindó protección durante los primeros siglos hasta el año 874, que tras serles inicialmente hostil convirtió a la postre sus ideas en dogmas incuestionables, llegando incluso a perseguir y encarcelar a sus críticos. A resultas de todo lo cual emergió,

⁵ El *ash'arismo* es la segunda gran tradición teológica del Islam sunnita que plantea el determinismo de los actos humanos porque Alá es tan omnipotente que ninguna acción del hombre puede hacerse sin su consentimiento. Cfr. Zidane Zeraoui. *Islam y política, Op. Cit.*

sobre todo en Iraq –sede del Califato-, un movimiento de oposición a la mutazila que, frente a los excesos teóricos de ésta, apostó por una vuelta al *Corán* y la sunna y por su interpretación más literal; el líder de ese movimiento contestatario fue Ahmad ben Hanbal fundador de la cuarta escuela⁶ de interpretación jurídica y de una teología más conservadora. Sin embargo, su **madhab** (escuela) es revivificada por Taqiyudin Ahmad Ibn Taymiyah (m. 1328) y en el siglo XVIII se llevara a cabo una reinterpretación de su pensamiento por Mohammed Ibn Abd al-Wahab⁷ que dará nacimiento al llamado wahabismo. Ibn Taymiyah pasará una gran parte de su vida en las cárceles e inclusive morirá en una de ellas.⁸

Retomando las ideas de este último, para Ibn Abd al-Wahab la causa de la decadencia islámica se encuentra en el abandono del Tawhid, razón por la cual Ibn Abd al-Wahab centra su obra en este tema para evitar que “ningún pensamiento, tácito o explícito, que puede comprometer esta unidad metafísica absoluta, entre en el espíritu del musulmán, y que ninguna acción o deseo no conlleve al reparto, la disminución, el compromiso de lealtad del musulmán hacia Dios”.⁹

⁶ Las cuatro interpretaciones jurídicas del Islam sunita son la Hanafi, la más liberal, la Shafi'i, la Maliki y finalmente la Hanbali, la más ortodoxa. Las corrientes teológicas más importantes son las Mutazili y la Ash'ari, pero varios autores consideran que la Hanbali es a la vez escuela jurídica y corriente teológica.

⁷ Para una mayor profundización del pensamiento wahabita original Ibn Abd al-Wahab, Shaykh Muhammad. *Kitab al Tawhid*, Kuwait, Al Faisal Press, International Islamic Federation, 1989.

⁸ Sobre la vida turbulenta de Ibn Taymiyah cfr. Sherwani, H.K. *Studies in Muslim political thought and administration*, Lahore, SH. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Pakistán, 1970 (7a ed.), en particular pp. 168-184 y Khan, Qamaruddin. *The political Thought of ibn Taymiyah*, Islamabad, Paquistán, Islamic Research Institute, 1985.

⁹ Ibn Abd al-Wahab, Shaykh Muhammad. *Kitab al Tawhid*, Op. Cit, p. 6.

Por otra parte, frente a la racionalidad del pensamiento *mutazilita*, se erige la doctrina *ash'arita* fundada por Abul-Hasan al-Ash'ari¹⁰ (m.935) que reivindica la noción de predeterminación basada en la omnipotencia divina. Al inicio seguidor del mutazilismo, rompe posteriormente con sus maestros. El giro de al-Ash'ari hacia una posición más conservadora se realiza alrededor del año 912 debido a la inestabilidad política imperante en el mundo islámico debido a la revuelta **qarmata** (de origen shií) que se llevó a cabo en el año 900.

Para el *Ash'ari* (874-935), Dios es la causa y el efecto, el origen de los actos. Es imposible que el hombre realice una acción sin que el Señor no lo quiera: sería olvido, negligencia, debilidad, impotencia que son incompatibles con el poder absoluto de Dios. El determinismo de esta tesis conlleva a plantear que el castigo, por no depender el pecado del ser humano, no puede ser eterno. El musulmán, después de un castigo temporal, merece el paraíso salvo por los pecados imperdonables de blasfemia o de abandono de la fe islámica.

El *Corán*, para el *ash'arismo*, es eterno e inimitable, increado. De allí se deriva que las leyes religiosas son también eternas y no históricas. Los planteamientos del paraíso asegurado para todos los musulmanes y la obediencia al gobernante, porque es el Señor quien debe juzgar los actos, no el hombre, explican el mayor atractivo de esta doctrina más adaptable a las exigencias del poder, que se establece definitivamente como dogma oficial a partir de 1258, con la caída de Bagdad y el fin de la dinastía *abasi*. El *ash'arismo* se vuelve la doctrina oficial de los *mamelucos*¹¹ y del Imperio Otomano.

¹⁰ Para profundizar sobre el pensamiento de al-Ash'ari se recomienda la lectura de su obra fundacional: Al-Ash'ari. *Contra los heterodoxos (al-Luma') o lo que deben creer los musulmanes*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006 (Edición y traducción de Carlos A. Segovia).

¹¹ La dinastía de los *mamelucos*, antiguos esclavos rebelados en contra del poder en el Cairo, se establece en Egipto e impone a su capital como el nuevo centro del Islam, hasta la conquista del país por los otomanos en 1517 que trasladan la sede del califato a Constantinopla.

La doctrina ahs'arita recuerda el planteamiento platónico en su *Timaeus* de la co-eternidad de las ideas y la forma con el creador, el demiurgo. Su crítica a la racionalidad mutazilita no es tajante porque según el pensador conservador “el conocimiento racional es necesario para el creyente, pero tiene sus límites” en la medida que no podemos extraer conclusiones aparentemente contradictorias a lo expresado en el texto sagrado.

“Prevalece (...) el juicio de al-Yuwayni (m. 1085 y discípulo de al-Ash'ari), recogido por Ibn Asakir en su *Tabyin* hacia 1155, según el cual al-Ahs'ari habría efectivamente inaugurado, en nombre del islam sunnita, una vía media entre el racionalismo mutazilí y el tradicionalismo hanbalí. Pero para que ella se consolidara fue precisa la figura de Abu Bakr Baqillani (m. 1013), notable teólogo ash'arita y prestigioso qadi¹² que gozó tanto del apoyo de las autoridades gubernamentales como del reconocimiento de algunos influyentes círculos hanbalíes, y que, en suma, sistematizó, renovándolo en algunos aspectos, el pensamiento de al-ash'ari. Originario al igual que al-Ash'ari de Basora, sus dos obras principales son *Iyaz al-Qur'an* y *Kitab at-tamhid*. Hay que citar también, en segundo lugar, a Abu Bakr b. Furak, Abu Ishaq al-Asfara'ini (m.1027), Abu Ma'ali al-Yuwayni.

En los territorios más occidentales del Islam, el Ash'arismo se difundió en primera instancia gracias sobre todo al malikismo de al-Baqillani, siendo una excepción, ya que la mayor parte de los teólogos ash'aritas han sido, desde el punto de vista de su pertenencia a una u otra escuela jurídica, presumiblemente también el mismo al-Ash'ari, de la escuela Shafi'i”.¹³ Aunque al-Ahs'ari dejó unas obras centrales del nuevo pensamiento, serán varios seguidores de sus ideas que lograron imponerlo posteriormente.

¹² Juez y erudito del texto islámico. Dio origen a la palabra “alcalde” en castellano.

¹³ *Ídem*, p. 21.

Pero es sobre todo en la época de Nizam al-Mulk, el Gran Vizir del siglo XI y su madrasa Nizamiya de Bagdad, consagrada a la escuela jurídica shafi'i, que permitió la consolidación de la corriente ash'arita y lograr una posición de favor en el círculo gobernante selyúcida, quienes contribuyeron a propagar el ash'arismo en todo el mundo islámico, para finalmente convertirse en la doctrina oficial del Imperio Otomano, varios siglos después.

A pesar de la profusa producción de al-Ash'ari¹⁴ solamente 6 libros lograron sobrevivir hasta nuestros días:

1. *Maqalat al-muslimin* (Sobre las opiniones de los musulmanes).
2. *Risala fil hatt alal baht* (Iniciación a la investigación teológica).¹⁵
3. *Al luma* (Contra heterodoxos).
4. *Al Ibana* (Exposición de los principios fundamentales de la religión).¹⁶
5. *Risala kataba biha ila ahl at-tayr bi-bab al-awbab* (Epístola dirigida a las gentes de la frontera sobre determinado asunto).
6. *Kitab al-iman* (libro de la fe).

En sus obras resaltan sus planteamientos conservadores y en particular sus críticas al mutazilismo y a los riesgos intrínsecos que implica su adopción. Para al-Ash'ari, los mutazilitas han cometido los siguientes errores:

¹⁴ No hay un consenso entre sus seguidores sobre el número de libros escritos por el gran maestro. Ibn Furak le atribuye 96 escritos, Ibn Nadim solamente 40, Ibn Hazm 55 e Ibn Asakir 99.

¹⁵ Libro publicado como al-Ash'ari. *Risalat istihsen al-awd fi ilm al-kalam*, Edición del texto árabe y traducción inglesa de RJ McCarthy, *The theology of al-Ash'ari*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.

¹⁶ Publicado como al-Ash'ari. *Kitab al-ibana 'an usul ad-diyana*, Damasco, B. 'Uyun (editor), 1981.

1. Sustitución de la enseñanza coránica (**tawqif**) por el intelecto (**aql**).
2. Interpretación simbólica (**ta'wil**) del texto revelado.
3. Comprensión antitética de la fe: así como hay una fe de índole popular, ceñida a la interpretación literal de los textos revelados, hay también, contrapuesta a ella, una fe aplicada a su estudio en términos, antes bien, simbólicos y racionales: la fe de la élite.

Así para el ash'arismo: “los atributos divinos no son idénticos a la esencia de Allah, pero no existen sino en ella”¹⁷ lo que constituye una posición intermedia entre los hanbalíes (la increación del libro) y los mutazilíes (la creación): “Las palabras y las letras que forman el *Qur'an* son creadas. No así en cambio la Palabra de la que ellas son la expresión, que es de suyo eterno”¹⁸.

Aunque se identifica con la corriente teológica de la predeterminación frente al libre albedrío mutazilita, al-Ash'ari buscó una solución intermedia. “Todos los actos humanos tienen (...) no uno sino dos agentes: Allah –el cual los crea, creando y recreando en nosotros nuestra capacidad para adquirirlos –y el hombre que los adquiere. O mejor dicho un agente (**fa'il**) – Allah- y un adquirente (**muktasib**)- el hombre-. Pero en la medida que los adquirimos, son nuestros actos; y en la medida en que son nuestros actos, somos responsables de ellos”¹⁹. Con esta posición, al-Ash'ari se ubica más cerca de la **muryia** que plantea una actitud expectativa: el musulmán que no es infiel, solamente un pecador, la bondad divina podría salvarlo del castigo eterno en la medida que sigue siendo musulmán.

El pensamiento teológico islámico ha estado debatiendo la relación que existe entre la revelación y la razón y el espacio que debe ocupar la filosofía en la sociedad islámica. Varios teólogos sunnitas como Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111) o Ahmed Ibn Taymiya (m. 1327) han criticado lo que ellos denominan la

¹⁷ Al-Ash'ari. *Contra los heterodoxos*, *Op. Cit.*, p. 31.

¹⁸ *Idem.*, p. 32.

¹⁹ *Idem.*, p.44.

intromisión de la filosofía en el espacio teológico que debe ser reservado a la fe, no a la razón. Sin embargo, dentro de la lógica shiíta muchos pensadores como Nasir Josrow, Nasir ad-Din Tusi (m. 1274) o Sadr ad-Din Shirazi (conocido como Mullah Sadr), todos ellos de la escuela de Isfahan, o inclusive eminente personalidades como el recién fallecido (en 1989) Ruholá Jomeiny, piensan que la teología y la filosofía son interdependientes y no pueden ser contempladas ni como autónomas y menos aún como opuestas. La rama *ismailí*,²⁰ en particular en figuras como Josrow, Hamid al-Din Kirmani o Nasir ad-Din Tusi, es la más filosófica de las corrientes islámicas. El pensamiento de los seguidores de Ismail se convierte en la columna vertebral de la reflexión especulativa y filosófica del Islam clásico.

2. La tradición grecófila:

La segunda raíz del pensamiento filosófico islámico es la tradición helénica que penetra en el Imperio Islámico en el siglo noveno y que va a perdurar hasta el treceavo. La filosofía en los centros culturales como Bagdad, Isfahan o Córdoba, retoma las reflexiones aristotélicas más que platónicas para desarrollar una profunda reflexión sobre la condición del hombre y los problemas más trascendentales de la humanidad. La corriente *ash'arita*, la menos filosófica, retomó a Platón y a su visión idealista y de la eternidad de las ideas, mientras que la filosofía política más representativa del Islam recurrió a Aristóteles para unir el pensamiento religioso al mundo de la racionalidad o por decirlo de otra manera entender racionalmente a la religión. Como lo planteaban los *mutazilitas*, las leyes divinas no pueden no ser racionales y deben corresponder a la ley moral de la comunidad que es, por definición, infalible y racional.

²⁰ La rama ismailí dentro del shiísmo se creó cuando a la muerte del sexto imam de la corriente duodecimana, Yaafar as-Sadiq, fallece en el 765. Para la rama de los 12 es Musa al-Qasim (m. 799) el siguiente Imam, pero para los *ismailíes*, es Ismael (m. 760) el legítimo heredero del imamato. De la corriente *ismailí* nacen los fatimíes (siglo IX) y la tradición del Agha Khán en el siglo XX.

Así, el pensamiento filosófico islámico rescata los planteamientos de la época de la Grecia Clásica y puede ser visto en tres direcciones: “a) La importancia de la filosofía griega y en particular su división de los estudios filosóficos en ontología, epistemología, reflexiones de tipo normativo y las disciplinas analíticas como la lógica y las matemáticas, las ciencias naturales y la teología; b) la producción de comentarios sobre los textos griegos, y el desarrollo de nuevas y creativas soluciones a las tradicionales controversias como la naturaleza de la imaginación y el problema de los temas universales; y c) la continuación de las investigaciones independientes sobre los temas religiosos.

La mayoría de los recientes trabajos y muchos investigadores de la filosofía islámica, se enfocan a los llamados griegos en árabe y/o árabe en latín/hebreo. No hay duda que el enfoque histórico-reductivo es un campo legítimo de búsqueda como lo demuestra el caso del filósofo y científico persa Ibn Sina. Este último ha declarado que había leído la obra *Metafísica* de Aristóteles 40 veces, y las influencias peripatéticas y neoplatónicas se encuentran por doquier en sus varios trabajos enciclopédicos. A su vez, Ibn Sina es mencionado 500 veces por el más importante pensador católico, Santo Tomás de Aquino (m. 1274), quien desarrolló mucho de su metafísica de los conceptos de Ibn Sina, como la distinción entre esencia y existencia. A la luz de esto, los textos islámicos pueden ser muy útiles para encontrar el desarrollo del pensamiento griego como para revelar la génesis de algunos trabajos filosóficos latinos o hebreos.”²¹

3. La génesis del pensamiento filosófico islámico:

Se ha tratado de limitar el aporte filosófico de los árabes²² como traductores de los griegos o simplemente atados a su tradición

²¹ Morewedge, Parviz "Falsafa", *Op. Cit.* p. 248.

²² Cuando decimos árabes nos referimos más al idioma de expresión de los pensadores islámicos que a una cuestión étnica o racial. En efecto, la *lingua franca* de la época era el árabe independientemente de la religión (un Maimónides, siendo judío,

teológica con lo cual no han escrito para la humanidad sino para su propia comunidad. Esta visión limitada muestra claramente una posición orientalista en la definición de Edward Said.²³ Por otra parte, se ha tratado de dividir el pensamiento islámico entre el Oeste, la escuela andaluza, y el este, la visión persa,²⁴ cuando durante la época de oro del Islam, las divisiones fronterizas eran desconocidas. Un Ibn Jaldún fue a trabajar a El Cairo, cuando había nacido en África del Norte y un Ibn Arabi está enterrado en Damasco a pesar de su nacimiento en Murcia, Andalucía.

Luis Xavier López Farjat²⁵ hace esta misma división teniendo en los filósofos orientales a al-Kindi, al-Farabi y a Avicena y a la filosofía en Al-Andalus a Ibn Masarra, Ibn Hazm y Avempace, dejando un lugar especial a Averroes. Esta misma lógica la encontramos en Rafael Ramón Guerrero²⁶ quien retoma a los tres pensadores del Oriente, declarando el fin de la **falsafa** con la desaparición de Avicena, pero agregando en al-Andalus a Ibn Masarra, Ibn Hazm, Abu Salt de Denia, Ibn al-Sid de Badajoz, Avempace de Zaragoza e Ibn Tufayl de Guadix, dejando un espacio especial, también a Averroes.

Por su parte, Watt²⁷ plantea una primera ola helenística de 750 al 950 en donde destaca en particular al-Kindi, una segunda ola del 950 al 1258 con Avicena, Averroes y otros y una Edad oscura del 1258 hasta 1900.

Sin embargo, la historia del pensamiento político-filosófico en el Islam clásico no puede dividirse en oriente-occidente en la medida que fue un proceso general que se nutre de los distintos pensadores. Los grandes filósofos de la época se identificaban

escribía en este idioma) o de la pertenencia étnica (Avicena era persa o al-Farabi era de la actual Kazajstán).

²³ Said, Edward. *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books Editions, 1979.

²⁴ Cfr. Parain, Brice (Dirección). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al islam medieval* (vol. 3), México, Siglo XXI Editores, 1982 (5ª Ed.), pp. 310 y sig.

²⁵ Cfr. López Farjat, Luis Xavier. *Filosofía árabe-islámica*, México, Publicaciones Cruz O., S.A., 2007.

²⁶ Cfr. Guerrero, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judías*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

²⁷ Cfr. Watt, W.M. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Gran Bretaña, Edinburgh University Press, 1979.

como parte de un conjunto más amplio, **Dar el Islam**, la casa del Islam o **Dar as-Salam**, la región de la paz. Aunque existieron fronteras, en particular después de la caída del califato Omeya, con diversas capitales islámicas, la tradición reconoce solamente a un solo califato que tuvo como capitales a Medina, Damasco (dinastía omeya), Bagdad (dinastía abasí), El Cairo (fatimíes y posteriormente mamelucos) y finalmente Estambul (Imperio Otomano), independientemente que ciudad como Córdoba, Ispahan o Fes, fueron centros importantes del conocimiento.

La expansión del Islam y su contacto con el pensamiento griego fue el detonante para el nacimiento de la **falsafa**, de la especulación filosófica contra el pensamiento teológico. Sin embargo, no es en Grecia que los musulmanes encontraran los textos helénicos sino en Persia. En efecto, la Escuela de Atenas cerró sus puertas en el año 529 por órdenes del emperador Justiniano, lo que permitió el traslado de los filósofos griegos al centro de pensamiento que era la ciudad de Jundishapur. “En el siglo III d.C., Shapur I fundó Jundishapur en el emplazamiento de una antigua urbe cerca de la actual ciudad persa de Ahwaz. Jundishapur era un campamento de prisioneros para soldados capturados en la guerra contra Valeriano. Poco a poco, este campamento se fue transformando en una metrópolis que llegó a ser un centro de las antiguas ciencias, estudiadas en griego y sánscrito, y más tarde en siriaco. Se erigió una escuela basada en el modelo de Alejandría y Antioquía en la cual se enseñaba medicina, matemáticas, astronomía y lógica, sobre todo a partir de textos griegos traducidos al siriaco, aunque también incluía elementos de las ciencias indias y persas. Esta escuela, que duró hasta después del califato abasí, llegó a ser una fuente importante del saber antiguo en el mundo islámico”.²⁸

²⁸ Nasr, Seyyed Husein “Ciencia y civilización en el Islam (II)” tomado de <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA63%20Sep.08/CienciaCivilizacionIslam2.htm> el 5 de febrero de 2012.

La expansión del Islam en el siglo VII pone en contacto a los árabes con el conocimiento de la época que se había concentrado en Asia Menor y el Norte de África y ya no en la antigua Grecia. “Los centros de enseñanza filosófica fueron, entonces, Jundishapur y una pequeña ciudad donde había una escuela pagana interesada en el neoplatonismo, Harran;²⁹ se suman las escuelas cristianas de Alejandría, Antioquía, Nisbis y otros lugares en Siria, Asia Menor y Mesopotamia. (...) La filosofía griega se tradujo al siriaco y al persa. Recordemos que los maestros eran nestorianos, monofisitas, persas y alejandrinos. Cuando los musulmanes conquistaron Egipto, la Escuela de Alejandría dejó de existir y lo que quedó de ella, se transfirió a Damasco. Siria y Mesopotamia fueron conquistadas en el 638, Egipto en el 640 y Persia en el 641. Los musulmanes recibieron, entonces, toda la ciencia y la filosofía que había en aquellos lugares”.³⁰

Si bien los nuevos conquistadores tenían el control de los principales centros del pensamiento de la época, es su sabia utilización que les permitió llegar a su Edad de Oro. En particular, es durante el califato de al-Mamun (813-833) y la apertura de **Beit al-Hikma**, la casa de la sabiduría, que las traducciones se hacen de manera sistemática, teniendo a al-Kindi a una de las piedras angulares de este proceso.

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq al-Sabbah Al-Kindi quien nació hacia el 800 y murió en 873³¹ de la era cristiana, fue llamado el ‘filósofo de los árabes’ (también fue designado por Jerónimo de Cardano³² en su obra *De Subtilitate* como uno de los 10 científicos más importantes de la humanidad). Alkindus (como fue conocido en la Edad Media) buscó conciliar la filosofía

²⁹ A pesar de su marginalidad en la historia islámica, Harran fue la capital del último califa omeya, Marwan II, antes de su huida a El Cairo, en el 750.

³⁰ López Farjat, *Op. Cit.*, p. 25.

³¹ Tanto la fecha de nacimiento de Al-Kindi como la de su muerte es incierta. Henry Corbin. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Editions Gallimard, 1986 menciona las siguientes fechas 796-873. *The Window. Philosophy on the Internet* se mencionan las fechas de 800-873.

³² Cfr. Al-Kindi en (<http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/kindi.html>).

griega con la teología islámica, creando la escuela neoplatónica del pensamiento islámico en dónde se enfatizaba la prioridad de la fe sobre la razón.

El ‘Filósofo de los árabes’ debe su nombre al impulso que dio a las traducciones de los textos griegos³³ y a su inmensa obra que llega a los 241 títulos³⁴ (Astronomía 16, Aritmética 11, Geometría 32, Medicina 22, Física 12, Filosofía 22, Lógica 9, Psicología 5, Arte y Música 7, entre las obras que se tiene noticia de su existencia), la mayoría perdida el día de hoy. Una gran parte de su obra fue traducida durante la Edad Media por Gerardo de Cremona. Algunas obras en latín de Al-Kindi han persistido como *Tractatus de erroribus philosophorum*, *De Quinque Essentiis*, *De Somno et visione*, *De Intellectu*, etcétera. En la década de los años sesenta del siglo pasado se han encontrado varias obras suyas en Estambul y se publicaron textos como *Sobre la filosofía primera*, *Sobre la clasificación de los libros de Aristóteles* y el original árabe de *Sobre el intelecto*.

Kufah, ciudad natal de Al-Kindi era uno de los centros intelectuales más importantes de la época abasí,³⁵ precisamente durante el siglo IX cuando el pensamiento científico islámico fue sacudido por las traducciones de los textos griegos, en particular durante el reinado del califa el Ma'mun (813-833) con la fundación de la Casa de la sabiduría (**Bayt El Hikma**), principal centro del pensamiento islámico y semillero de intelectuales. Tanto Al-Kindi como Al-Jawarizmi (fundador de la Álgebra) y los hermanos Banu Musa (matemáticos) fueron asignados a la academia de la Casa de la Sabiduría convirtiendo a ésta en la principal biblioteca del mundo de la época y hasta su destrucción en 1258 por Gengis Jan.

³³ Gracias a su impulso se tradujeron la *Teología* y la *Metafísica* de Aristóteles, la *Geografía* de Tolomeo para citar solamente a algunas obras.

³⁴ Cfr. en particular el trabajo de J. J. O'Connor y E. F. Robertson. *MacTutor History of Mathematics Archive*, [School of Mathematics and Statistics, University of St Andrews, Scotland](http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/index0.html), abril 2015 en <http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/index0.html>, revisado el 12 de agosto 2015.

³⁵ La dinastía abasí, la segunda del Islam, reinó durante 500 años (750 a 1258) desde Bagdad y fue durante sus primeros siglos que nace la Edad de Oro del Islam.

Al-Kindi no fue solamente un pensador, sino también un matemático, astrólogo, químico, geógrafo y músico de renombre, pero es su obra filosófica que ha perdurado. Su pensamiento filosófico fue profundamente influenciado por Aristóteles (aunque no tradujo sus obras, las revisó en particular para los conceptos nuevos en árabe) y por Platón. Escribió muchas obras sobre aritmética, los números índicos, la armonía de los números, la multiplicación de los números, las cantidades relativas, la medición del tiempo y de las proporciones, el espacio y el tiempo, etcétera.

El relevo de al-Kindi y la formalización de un pensamiento político-filosófico en el Islam clásico lo debemos a al-Farabi. El **Magíster secundus** de la Edad Media (Aristóteles fue designado el **Magíster primus**) nació cerca de la ciudad de Farab en Transoxiana, en el 870³⁶ (y murió en 950 a la edad de 80 años) como Abu Nasr Mohammad Ibn Mohammad Ibn Tarjan Ibn Uzalagh Al Farabi. Verdadera enciclopedia (cuenta la leyenda que sabía setenta idiomas: turco, persa, árabe y otros),³⁷ estudió gramática, filosofía, música, matemáticas, ciencias, etcétera. Al Farabi veía su vocación como el gran filósofo que debía rescatar la sabiduría que nació en Mesopotamia y en Caldea, transitó por Egipto, pasó a Grecia y que debía volver a su tierra natal.

A pesar de que la mayoría de sus obras se han perdido, todavía 117 son conocidos (43 en lógica, 11 en metafísica, 7 en ética, 7 en Ciencia Política, 17 sobre música, medicina y sociología y 11 comentarios de las obras griegas).³⁸

Dentro de sus principales obras encontramos **Fusus al-Hikam** que durante muchos siglos fue la obra básica de estudios en muchas instituciones tanto islámicas como occidentales, **Kitab al-ihsa al 'Ulum** que presenta de una manera muy

³⁶ Mahdi, Mahdi *La fondation de la philosophie politique en Islam. La ciudad virtuosa d'Alfarabi*, París, Ed. Flammarion, 2000 da la fecha de 870 mientras que Henry Corbin. *Op. Cit.* menciona la fecha de 872.

³⁷ Corbin, Henry. *Op. Cit.*, p.225.

³⁸ Cfr. "Al Farabi" en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>, consultado el 15 de marzo de 2015.

didáctica las distintas ciencias de la época y del porque de su importancia, **Ara ahl al Madina al-Fadila**, contribución temprana a la ciencia política y a la sociología.

Podemos enfatizar tres puntos de la filosofía de Al Farabi:

- Tesis sobre la diferencia no solamente lógica sino metafísica entre la esencia y la existencia de los seres creados. La existencia no es un carácter constitutivo de la esencia, es un predicato, un accidente de ésta.
- Teoría sobre el Intelecto: la emanación de la Primera Inteligencia a partir del primer Ser (Dios) y sus tres actos contemplativos (que generan una tríada de una nueva Inteligencia, nueva Alma y nuevo Cielo) y que se repiten en cada una de las inteligencias jerarquizadas hasta la décima (la inteligencia agente). Las primeras esencias divinas, los astros-dios en Aristóteles, se vuelven en Al Farabi ‘inteligencias separadas’, que Avicena calificará de ángeles.
- Su teoría de la Ciudad ideal³⁹ (o la Ciudad virtuosa) tiene una huella griega por su inspiración platónica, pero responde a las aspiraciones filosóficas y místicas de un pensador del Islam. Su Ciudad abarca el conjunto de la Humanidad y no solamente una porción de ella. Está ciudad tiene al profeta-Imam⁴⁰ como guía supremo, teoría que fue retomada por la escolástica judía, en particular en Maimónides. La Ciudad Virtuosa no es un fin en sí, sino el medio para llegar a la felicidad final de los hombres.

El siguiente pilar del pensamiento islámico y uno de los más estudiados en el mundo occidental es sin duda Avicena. Abu Ali Al-Husein Ibn Abdalá Ibn Sina es el más representativo de la tradición enciclopédica islámica y uno de los pensadores que más influyó en el pensamiento europeo de la Edad Media. Se le

³⁹ Cfr. Mahdi, Muhsin. *Op. Cit.*

⁴⁰ El **Imam** es el guía de los hombres quien para Al Farabi tiene todas las virtudes humanas y filosóficas. Un Platón revestido del Profeta Mahoma.

ha llamado el *Sheik al-Rais* (el Gran maestro), el *Príncipe de los médicos* o el *Doctor de los Doctores*, el *Tercer Gran Maestro*,⁴¹ denominaciones que muestran su profunda influencia en las ciencias y en la historia del pensamiento universal. Su vida es más conocida por la existencia de dos textos: una autobiografía que abarca sus primeros treinta años y una biografía realizada por su discípulo y amigo al-Yuzyani.

El neoplatonismo de Avicena será combatido virulentamente por al-Ghazali que buscó destruir a los filósofos helenizantes. Su obra *Tahafut al-Falasifa* (*La incoherencia de los filósofos*) es un duro requisitorio contra la influencia helénica en el Islam y un ataque virulento contra la ‘inutilidad’ de la filosofía. Por esta razón, Al-Ghazali es considerado tanto por los estudiosos musulmanes como por los europeos, en particular los de su tiempo, como el más grande musulmán después de Mahoma. Si bien es cierto que Abu Hamid es una de las mentes más brillantes de su tiempo, la apreciación del Occidente en el Medioevo se debió a un error. Antes de publicar una de sus principales obra sobre los filósofos islámicos, redactó un opúsculo que sintetiza el conocimiento filosófico de sus predecesores. La claridad del trabajo y la lucidez de la exposición hicieron creer que Algazel era parte de la larga lista de los pensadores islámicos helenizantes.⁴² En realidad su trabajo era el inicio de un ataque profundo contra el pensamiento racionalista y aristotélico en el mundo musulmán.

Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad, at-Tusi al-Ghazali⁴³ al-Shafi’i, conocido en el mundo latino de la Edad Media como Algazel fue un teólogo, jurista, filósofo, psicólogo y místico que nació en la ciudad de Tus,

⁴¹ En referencia al Primer Gran Maestro, Aristóteles, y al Segundo Gran Maestro, al-Farabi.

⁴² W.M. Watt. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962, pp.114-115.

⁴³ Al-Ghazzali o al-Ghazali. Para los autores que plantean que nació en la ciudad de Ghazala en el Jorasán, se debe escribir su nombre con una sola “z”, pero para otros su apodo viene de su padre Muhammad al-Ghazali que tenía una mercería, “Ghazzal”. En este artículo vamos a utilizar la primera transcripción más simplificada con una sola “z”, sin por esto desechar el segundo argumento.

cerca de la ciudad santa shiíta de Mashhed en el Jorasán iraní en el año 1058 y falleció en 1111. Debido a su defensa de la religión contra las influencias helenizantes, se le adjudicó varios sobrenombres como **Hujat ul-Islam** (la prueba del Islam), **Zainu' d-din** (Ornamento de la Fe), **al-Siddiq al-Adhim** (El Gran hombre de la verdad), **Imamu'l Jalil** (Guía eterno), **Sharaf al-Aimma**⁴⁴ (El honor de los imanes), etc.

Frente a la actitud negativa hacia la filosofía de al-Ghazali, el gran místico de Murcia, Ibn Arabi, busca la unión entre filosofía y mística, la segunda no puede existir sin una racionalidad de la mente. Muhyi-ed-Din Abu Abdallah Mohamed Ben Ali Ben Mohamed Ben Arabi Al-Hatimi Al-Ta'i, más conocido como Ibn Arabi, es la más prestigiosa figura del pensamiento místico del Islam clásico y uno de los más grandes visionarios de todos los tiempos. Es el teórico del monismo ontológico y teológico⁴⁵ y redactó la más importante gramática esotérica islámica. **Al Sheij al Akbar**, el 'Gran maestro' (*Doctor maximus*), al **Insan al-Kamil** (el perfecto hombre), **Lisân al-haqîqa** (la lengua de la verdad o la palabra verdadera) o **Muhyi ed-Din** (el revivificador de la religión) como lo han nombrado sus discípulos, es filósofo, teósofo y místico musulmán y reconocido por la tradición sufí como el mayor maestro de la mística universal. Fue un monista integral y panteísta y un teórico de la unicidad del ser: su obra reconoce en toda experiencia el rostro de Dios y en toda imagen o forma, la huella divina. Mantuvo que el mundo se ofrece al hombre como la celebración perpetua de la presencia divina.

“A pesar de sus esfuerzos por mantenerse dentro de la ortodoxia islámica, admitió la equivalencia de todas las creencias religiosas, en cuya variedad de rituales y leyes veía formalizaciones singulares destinadas a verbalizar el fervor religioso que habita en los hombres. Al situar dicha experiencia religiosa más allá de cualquier medida moral, negaba de modo

⁴⁴ Citado en Labdaoui, Abdallah. *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, París, Ed. L'Harmattan, Col. Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 1996, p.77.

⁴⁵ Para una mayor profundización sobre el monismo de Ibn Arabi se recomienda la lectura de Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monismo of Ibn Al-Arabi*, Lahore, Pakistán, Kashimiri Bazar, 1970.

implícito la existencia del infierno y afirmaba que el ‘paraíso’ acogería eternamente a todas las criaturas sin distinción”.⁴⁶

Esta posición mística de aceptar un paraíso eterno para todas las creencias y todos los hombres, le generó la hostilidad de la doctrina teológica oficial del sunnismo y en particular de las corrientes fundamentalistas de su tiempo como lo fue el teólogo sirio del siglo XIII, Ibn Taymiyya,⁴⁷ reconocido por su radicalismo religioso.

“En cuanto a los **falasifa**, recordemos que disponían de un conjunto de obras de Aristóteles y de sus comentaristas, de textos de Platón y Galeno en árabe. Sin embargo, ante obras como la *Pseudo-teología* de Aristóteles o el *Libro sobre el bien puro*, los pensadores islámicos se enfrentaban a un Aristóteles, de hecho, neoplatónico. Posteriormente, habrá una reacción ‘peripatética’ en Andalucía, bajo la dirección de Averroes, que combatirá a la vez el neoplatonismo de Avicena y la crítica teológica de al-Ghazali. Pero su peripatetismo tampoco era absolutamente puro. En todo caso, fue en Occidente donde fructificó el averroísmo, mientras que el Oriente, y en especial Irán, permanecía bajo la influencia neoplatónica”.⁴⁸

Así, Abul Walid Mohammed Ibn Ahmed, Ibn Mohammed Ibn Roshd Al Qortobi, mejor conocido en latín como Averroes o el “Gran comentador” de Aristóteles, nació en Córdoba en 1126 y murió en Marruecos en 1198 y fue contemporáneo de Ibn Tofayl.⁴⁹ Averroes, al igual que Al-Kindi sobresalió tanto en

⁴⁶ Cfr. S/A. “Biografías y vidas”, http://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/ibn_arabi.htm (consultado en mayo 05, 2008).

⁴⁷ Ibn Taymiyya es reconocido como el precursor del integrismo islámico y a él se debe la sentencia que el ‘Islam es religión y Estado’ (**El Islam din wa Dawla**). En su obra *Al-Furqanu bina Awaliya ir-Rahmani wa Awliya ish-Shaytan*, El Cairo, Dar El Kutub, 1907, ataca a Ibn Arabi como inspirado por Satanás.

⁴⁸ Parain, Brice, *Op. Cit.*, p.310.

⁴⁹ Ibn Tofayl de Cádiz escribió una obra con una profundidad filosófica trascendental que para algunos inspiró el libro de Daniel de Foe *Robinson Crusoe*. El libro de Ibn Tofayl, *Hayy Ibn Yaqdan* relata de vida en dos islas, la primera organizada en sociedad humana con el peso de la religión y la segunda, donde vive un solitario filósofo que logra con el pensamiento

filosofía y teología como en matemáticas, en medicina y en jurisprudencia.⁵⁰ Después de conocer los favores de la corte de Córdoba, Averroes cae en desgracia y sus obras serán quemadas por los califas andaluces por lo cual su influencia en Europa se hará a través de sus textos en hebreo y en latín, a veces con trágicos errores como su libro de medicina *Culiyat* que fue agregado como el tomo 10 (*Colliget*) de la obra en latín de Aristóteles publicada en Venecia en 1527. Su principal aporte en el Islam fue la defensa de la filosofía occidental contra los ash'arita y contra Al-Ghazali.⁵¹

Sus *Comentarios* (que le valió el sobrenombre de “El Gran Comentador”) de la obra de Aristóteles, su principal texto filosófico, y sus tratados de teología nos llegaron en sus versiones hebreas y latín, pero no en su versión original en árabe. Sus *Comentarios*, que tendrán un gran efecto sobre todo el pensamiento medieval en particular sobre Santo Tomás de Aquino⁵² que introdujera el estudio de Aristóteles en las universidades católicas medievales utilizando la obra de

recrear las ideas religiosas, pero en su esencia filosófica, en su purismo naturalista. El trabajo de Ibn Tofayl recuerda la idea de los dos intelectos de Averroes: la religión versus la filosofía en un combate que parece irreconciliable. Para más datos sobre su obra cfr. Hasan, Nawal Muhammad. *Hayy bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A study of an Early Arabic Impact on English Litterature*, Bagdad, Editorial Dar al-Rashid li-l-Nashr, 1980 y Ibn Tufayl. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan. A Philosophical Tale*, Traducido y con una introducción de Lenn Evan Goodman, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

⁵⁰ Cfr. Enciclopedia Católica *New Advent* en <http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm>, revisado el 25 de marzo de 2015.

⁵¹ La corriente teológica de los ash'arita plantea la idea de un Corán increado y del determinismo en la religión, posición apoyada por el gran místico y sufi Al-Ghazali (1059-1111). La obra de este último *Las intenciones de los filósofos* fue traducida en 1145 en Toledo, pero sin las conclusiones del autor por lo cual la escolástica medieval lo veía como un filósofo helenista al igual que Avicena o el Farabi. Sin embargo, la obra de Al-Ghazali expone las doctrinas filosóficas (partes traducidas) para luego iniciar un violento ataque contra ellas.

⁵² Cfr. Asin Palacios, M. “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” en *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, pp. 11-69 y Casciaro, J.M. *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969.

Averroes como texto básico, se dividen en tres partes: “comentario menor” (pequeña parafrase o análisis), “comentario mediano (breve exposición del texto de Aristóteles) y “comentario mayor” (extenso análisis). Todavía en el siglo XVI se seguía publicando sus obras, en particular en latín en Venecia como *Destructio Destructionis*⁵³ (1497) o *Quaesita in Libros Logicae Aristotelis* (1527).

La lista de los pensadores islámicos no puede cerrarse sin mencionar al padre de la sociología y tal vez una de las figuras más importantes del pensamiento universal: Ibn Jaldún. Así, dos siglos después de Averroes, el Islam tendrá su máximo exponente en el pensamiento sociológico, cuando el Imperio musulmán estaba totalmente decadente. Es en este contexto de atraso del pensamiento islámico que Ibn Jaldún (padre de la sociología y la ciencia histórica) irrumpe con su obra cumbre que marca el último sobresalto de la grandeza del pensamiento del Islam en la medida que durante el Imperio Otomano el pensamiento filosófico fue marginal, por la orientación militarista del imperio y enfocado más a texto de utilidad administrativa y política. Su obra se enfoca a la reflexión histórica, pero es el fundador de nuevas ciencias como la sociología o la antropología cultural de la civilización arabo-musulmana.

Diplomático e historiador, Abd Ar-Rahman Ben Muhamad Ben Jaldún⁵⁴ El Hadramiyu⁵⁵ nació en 1332⁵⁶ en Túnez⁵⁷ de una

⁵³ Averroes, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, traducción de Simon Van Den Berg, Cambridge, 1978 es una respuesta a la obra de Al-Ghazali *La incoherencia de los Filósofos*. Cfr. Wohlman, Avital. *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam. Ghazali et Averroès*, Paris, Editions du Cerf, 2008.

⁵⁴ En árabe, se escribe el nombre como Ibn cuando la palabra está aislada, pero dentro del nombre completo, la fonética cambia a Ben.

⁵⁵ Cfr Ibn Jaldún. *El Muqadima. Tarij el alama* (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979, (1295 páginas), p. 1. Existe una traducción en el Fondo de Cultura: *Ibn Jaldún. Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.

⁵⁶ 1332 es la fecha generalmente aceptada por todos los historiadores, pero Fernand Braudel en su "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations" en Tore Kjeilen. *Enciclopedia Of Orient*, en

familia burguesa árabe de origen andaluz (viene de Sevilla) que tuvo importantes cargos en la administración islámica: altos funcionarios o políticos. Sin embargo, el mismo nombre (o **nisba**⁵⁸) que lleva Ibn Jaldún (El Hadramiyu) nos indica que su familia tiene su origen más antiguo en el Hadramaut (Yemen actual) y se instalaron en Sevilla alrededor del siglo VIII. Sus antepasados trabajaron para los imperios almorávide y almohade hasta 1228, año que emigraron a Ceuta. Uno de sus antepasados fue el geómetra, astrónomo y médico sevillano Abu Muslim Ibn Jaldún (m.1057). Mucho antes del nacimiento de Ibn Jaldún, el historiador cordobés Ibn Hayyán (987-1076) dijo que “la familia Jaldún es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias”.⁵⁹

Ibn Jaldún estudia en la corte **Merínida**⁶⁰ en donde tiene acceso a la cultura filosófica y a la especulación racionalista. Fue educado en los principales centros del pensamiento de la época, Túnez, pero sobre todo Fes, capital del Imperio marroquí. Estudió el Corán, la *Sunna* (tradicón de Mahoma), las distintas ramas del derecho islámico (la **Sharia**), en particular la **maliki**⁶¹ que predomina en el **Maghreb**, y la teología dialéctica. Estudia también literatura, filosofía, matemáticas y astronomía.

<https://www.cosmeo.com/viewTrustedLink.cfm?guidAssetId=FEB1D6A0-A6E1-4249-9898-5A3FD52FC7FD>, consultado el 13 de noviembre de 2008, utiliza la fecha de 1331.

⁵⁷ El lugar de nacimiento de Ibn Jaldún es incierto: para los argelinos, el gran pensador nació en Argelia, pero creció en Túnez.

⁵⁸ En la tradición árabe no existen apellidos en el sentido occidental. Sin embargo, muchas familias se conocen por su **nisba** o su origen étnico o geográfico.

⁵⁹ Cfr. Elía, Shamsuddín. *La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*, Buenos Aires, Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.

⁶⁰ Merínides: dinastía árabe que en el siglo XIV dominó el Maghreb.

⁶¹ El derecho en el Islam sunnita se divide en 4 grandes corrientes de pensamiento que dominan cada una en una región del mundo islámico: Hanafismo (Medio Oriente, Asia central), malikismo (Maghreb), Shafiismo (Egipto y África negra), Hanbalismo (Arabia Saudita).

Haciendo un resumen de una obra metodológico-filosófica de Al Razi⁶², Ibn Jaldún entiende la necesidad del Islam para un nuevo esfuerzo de pensamiento y de reflexión sociológica, pero al mismo tiempo tiene conciencia de los límites socio-históricos sobre tal pensamiento por la decadencia del imperio de la época. Así, su obra se enfoca en adecuar los sistemas de pensamiento a las estructuras reales del momento.

Conclusión.

Concluir sobre el pensamiento filosófico con la presentación de solamente algunos autores, es arriesgado. Si bien es cierto que Al Kindi, Al Farabi, Avicena, al-Ghazali, Ibn Arabi, Averroes o Ibn Jaldún representan la culminación del pensamiento político, filosófico y sociológico del Islam, deberíamos agregar a estos nombres a Avempace, Ibn Tofayl, Ibn Bahjja, etcétera, pero la lista sería siempre incompleta. Haber escogido a 7 grandes figuras del pensamiento árabe⁶³ nos permite sin embargo poner en relieve varios puntos centrales de la filosofía islámica. Al Kindi tuvo un papel central en la difusión de la filosofía griega (por esta razón fue “el filósofo de los árabes”), aunque Al Farabi lo ha atacado de una manera radical. Gracias a su papel en la Casa de la Sabiduría en Bagdad se ha extendido el estudio de Aristóteles y Platón y de todos los griegos de una manera general.

Al Farabi representa la síntesis entre el pensamiento aristotélico y platónico y el paso al pensamiento racional en el Islam, de allí su sobre nombre del ‘Segundo maestro’. Su gran obra ha marcado no solamente el pensamiento islámico, sino también el europeo medieval.

⁶² Al Razi o Razhes es más conocido por su obra en la medicina como *Ijlas Nafsaní* (tratado psicoterapéutico), sus investigaciones sobre sarampión y viruela y sobre todo por su enciclopedia *El Hawi* en 25 volúmenes que fue utilizada (conjuntamente con el *Canón de la medicina* de Avicena) hasta el siglo XVII en la Sorbona como el libro de texto de base para la medicina en Europa. Cfr. Magner, Lois N. *History of Medicine*, Nueva York, Marcel Dekker, INC., 1992.

⁶³ Utilizamos el término de pensamiento árabe no porque los autores son árabes sino porque todos escribieron en árabe, el idioma del conocimiento durante este periodo.

Averroes (el gran comentador de Aristóteles) es el último de los árabes helenizantes. Logra escribir el comentario decisivo sobre los griegos y en particular sobre el ‘Primer maestro’ y con su obra se finaliza la era del pensamiento islámico helenizado.

Con Ibn Jaldún estamos en la fase de decadencia del Islam, pero que logró dar una de las figuras más importantes del Islam. Su monumental obra sobre la *Historia Universal* es uno de los textos más importantes del pensamiento universal.

Solamente con una nueva revisión de la historia del pensamiento universal podemos rendir justicia a todos los grandes pensadores árabes que permitieron el pensamiento europeo medieval y por ende el renacimiento, base de nuestro mundo moderno.

Referencias:

- A-Ash'ari. *Kitab al-ibana 'an usul ad-diyana*, Damasco, B. 'Uyun (editor), 1981.
- Al-Ash'ari. *Contra los heterodoxos (al-Luma') o lo que deben creer los musulmanes*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2006 (Edición y traducción de Carlos A. Segovia).
- Al-Ash'ari. *Risalat istihsen al-awd fi ilm al-kalam*, Edición del texto árabe y traducción inglesa de RJ McCarthy, *The theology of al-Ash'ari*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953.
- Al-Kindi en <http://www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/kindi.html>, consultado el 20 de enero de 2009.
- Amstrong, Karen. *Islam: A Short History*, Virginia, Ed. Modern Library Chronicles, 2005.
- Asin Palacios, M. "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino" en *Huellas del Islam*, Madrid, 1941.
- Averroes, *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the incoherence)*, traducción de Simon Van Den Berg, Cambridge, 1978.
- Bakhtiar, Laleh y Kevin Reinhart. *Encyclopedia of Islamic Law: A compendium of the Major Schools*, Estados Unidos, ABC International Group, Inc., 1996.
- Bakhtiar, Laleh. *Sufi: expressions of the Mystic Quest*, Estados Unidos, Thames and Hudson, 2004.
- Braudel, Fernand "Ibn Khaldoun, précurseur médiéval de l'histoire des civilisations" en Tore Kjeilen. *Enciclopedia Of Orient*, en <https://www.cosmeo.com/viewTrustedLink.cfm?guidAssetId=FEB1D6A0-A6E1-4249-9898-5A3FD52FC7FD>, consultado el 13 de noviembre de 2008.

- Casciaro, J.M. *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969.
- Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Editions Gallimard, 1986.
- Elía, Shamsuddín. *La civilización del Islam. Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes*, Buenos Aires, Instituto Argentino de Cultura Islámica, s/f.
- Fakhry, Majid. *A history of Islamic Philosophy*, Nueva York, Colombia University Press, 1987.
- Guerrero, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judías*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.
- Hasan, Nawal Muhammad. *Hayy bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A study of an Early Arabic Impact on English Literature*, Bagdad, Editorial Dar al-Rashid li-l-Nashr, 1980.
- Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monismo of Ibn Al-Arabi*, Lahore, Pakistán, Kashimiri Bazar, 1970.
- Ibn Abd al-Wahab, Shaykh Muhammad. *Kitab al Tawhid*, Kuwait, Al Faisal Press, International Islamic Federation, 1989.
- Ibn Jaldún. *El Muqadima. Tarij el alama* (La Muqadima. Historia universal), Beirut, Dar el Kitab El lubnani, 1979.
- Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Ibn Taymiyya. *Al-Furqanu bina Awaliya ir-Rahmani wa Awliya ish-Shaytan*, El Cairo, Dar El Kutub, 1907.
- Ibn Tufayl. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan. A Philosophical Tale*, Traducido y con una introducción de Lenn Evan Goodman, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

Humanitas Filosofía

- Khan, Qamaruddin. *The political Thought of ibn Taymiyah*, Islamabad, Paquistán, Islamic Research Institute, 1985.
- Labdaoui. Abdallah. *Intellectuels d'Orient, intellectuels d'Occident*, París, Ed. L'Harmattan, Col. Histoire et Perspectives Méditerranéennes, 1996.
- López Farjat, Luis Xavier. *Filosofía árabe-islámica*, México, Publicaciones Cruz O., S.A., 2007.
- Magner, Lois N. *History of Medicine*, Nueva York, Marcel Dekker, INC., 1992.
- Mahdi, Muhsen *La fondation de la philosophie politique en Islam. La ciudad virtuosa d'Alfarabi*, París, Ed. Flammarion, 2000.
- Morewedge, Parviz "Falsafa" en Richard C. Martin (Ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1, New York, Macmillan, 2004.
- Mumisa, Michael. *Islamic Law: Theory and Interpretation*, Nueva York, Amana Publications, 2002.
- Nasr, Sayyed Husein y Oliver Leaman (Eds). *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge (Col. Routledge History of World Philosophies), 1996.
- Nasr, Seyyed Husein "Ciencia y civilización en el Islam (II)" tomado de <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA63%20Sep.08/CienciaCivilizacionIslam2.htm> el 5 de febrero de 2012.
- O'Connor, J.J. y E. F. Robertson. *MacTutor History of Mathematics Archive*, School, University of St Andrews, Scotland, abril 2015 en <http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/index0.html>, revisado el 12 de agosto 2015.
- Parain, Brice (Dirección). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al islam medieval* (vol. 3), México, Siglo XXI Editores, 1982 (5ª Ed.).

- S/A. “Al Farabi” en <http://members.tripod.com/~wzzz/FARABI.html>, consultado el 15 de marzo de 2015.
- S/A. “Biografías y vidas” en http://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/ibn_arabi.htm (consultado el mayo 05, 2008).
- S/A. *Enciclopedia Católica New Advent*, revisado el 25 de marzo de 2015 en <http://www.newadvent.org/cathen/02150c.htm>.
- Said, Edward. *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books Editions, 1979.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, Estados Unidos, The University of North Carolina Press, 1989.
- Sherwani, H.K. *Studies in Muslim political thought and administration*, Lahore, SH. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, Pakistán, 1970 (7a ed.).
- Trimingham, Spencer J. *The Sufi Orders in Islam*, Londres, Oxford University Press, 1998.
- Watt, W.M. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgo, Gran Bretaña, Edinburgo University Press, 1979.
- Watt, W.W. *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgo, Edinburgo University Press, 1962.
- Wohlman, Avital. *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam. Ghazali et Averroès*, Paris, Editions du Cerf, 2008.
- Zeraoui, Zidane. *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México, Trillas, 2013 (5ª ed.).