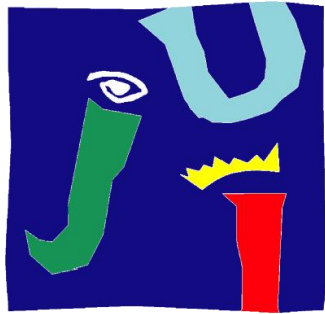


TRABAJO DE FINAL DE GRADO EN HUMANIDADES:
ESTUDIOS INTERCULTURALES



UNIVERSITAT
JAUME • I

INTRODUCCIÓN

AL

PENSAMIENTO

ISLÁMICO Y HEBREO

EN EL MEDIEVO

Autor/a: Borja Martínez San José

Tutor/a: Sonia París Albert

Fecha de lectura: Castellón, Septiembre 2015

Resumen: El siguiente trabajo, se centra en el pensamiento de dos grandes corrientes filosóficas del Medievo, la islámica y hebrea, con el fin de poder conocer algunos de sus principales conceptos y características. Un ejemplo de ello son, los conceptos de ser humano y alma junto con las diferentes influencias que recogen de otros autores o pensamientos. Para ello, expondré dichas características, además de nombrar a varios de sus principales autores y las distintas cuestiones que tratan, entre las que destaca, la relación entre filosofía y religión en dichos pensamientos.

Palabras clave: Teología, *Falsafa*, Tradición aristotélica, Edad Media, Revelación, Neoplatonismo.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero dar las gracias a mis padres, Nuria San José Garrido y Jesús Martínez Tribaldos, por el apoyo durante estos años para acabar mis estudios universitarios y por permitirme cursar la carrera Humanidades estudios interculturales. También, destacar a mi ahora fallecido abuelo, que durante estos años me ha apoyado a acabar mis estudios y me ha enseñado, no solo a ser mejor persona, sino a ser mejor estudiante.

En segundo lugar, agradecer a mis compañeros más cercanos, el apoyo y las risas que han hecho mucho más ameno el día a día en clase. Es imposible destacar a ninguno de ellos, porque cada uno me ha aportado una cosa diferente, de quiénes me llevo un grato recuerdo. Más que compañeros, puedo afirmar que me llevo una gran amistad con cada uno de ellos.

Finalmente no puedo dejar de mencionar a parte del profesorado por haberme enseñado tantísimo en tan poco tiempo. En especial a Sonia París Albert por ayudarme a mejorar el trabajo final de grado y tener la paciencia de asesorarme las tantas veces que la he necesitado.

INTRODUCTION

With the appearance of the philosophy in the former Greece it is possible to think that it lays the foundations of a thought that later will develop along the world and the history. Two of the thoughts that have derived from this philosophy are: the Jewish thought and the Islamic thought. Though the beginning of his philosophy is not exactly in the middle ages, his development and importance will be during medieval times. Period that will begin with the fall of the Roman empire in West, where the importance of the clash between philosophy and religion will be major that in other epochs, being one of the questions most mentioned by the medieval authors.

Both philosophies will not be the only ones that are present in the medieval world, but, they will share scene with others, as the Christian philosophy. Due to the extension of all of them I will centre on both first ones, especially on the Moslem thought since it includes two completely different worlds since is East and West in an alone thought.

The aim is to offer a general vision of the principal philosophical doctrines of East and for it the work has been divided in three chapters, in which each one establishes the most general beginning of the Jewish and Islamic thought.

ÍNDICE

INTRODUCCION GENERAL.....	6-8
CAPÍTULO 1: FILOSOFÍA HEBREA.....	9-20
1. ASPECTOS GENERALES.....	9-12
2. AUTORES.....	12-19
2.1 SAADIA GAÓN.....	12-14
2.2 ISAAC ISRAELI.....	15-16
2.3 MAIMÓNIDES.....	16-18
2.4 IBN GABIROL.....	18-20
CAPÍTULO 2: FILOSOFIA ÁRABE DE ORIENTE.....	21-31
1. ASPECTOS GENERALES.....	21-24
2. AUTORES.....	24-31
2.1 AL-KINDI.....	25-27
2.2 AL-FARABI.....	27-29
2.3 AVICENA.....	29-31
CAPÍTULO 3: FILOSOFIA ÁRABE DE OCCIDENTE.....	32-40
1. ASPECTOS GENERALES.....	32-33
2. AUTORES.....	34-40
2.1 IBN MASARRA.....	34-35
2.2 AVEMPACE.....	35-36
2.3 IBN TUFAYL.....	36-38
2.4 AVERROES.....	38-40
CONCLUSIONES.....	41-42
BIBLIOGRAFÍA.....	43-44

INTRODUCCIÓN GENERAL

MOTIVACIONES

En el año 2010 empecé a cursar el grado Humanidades: Estudios interculturales, a causa de mi gusto por las letras, y sobre todo por mi gusto sobre la filosofía. Mi interés hacia la filosofía ha crecido a lo largo de estos años, en los cuales he crecido en conocimientos y en cultura, ya no solo limitado a la cultura occidental, sino también, en lo poco que he visto de la cultura oriental. Mi principal objetivo ha sido como he comentado anteriormente crecer en conocimientos, y poder comprender mejor la filosofía a pesar de su dificultad. Puedo afirmar que a lo largo de estos 4 años he conseguido mi objetivo a través de las diferentes asignaturas pero aún así, quería comprender sobre todo el aspecto oriental de la filosofía, ya que ha sido escaso durante la carrera, por ello, me decidí a escoger este tema para el trabajo final de grado. El motivo mayor para la elección del siguiente tema, ha sido porque durante estos 4 años apenas hemos visto filósofos y pensadores orientales y los pocos casos que se han dado han sido enfocados hacia un tema en concreto y de forma superficial, ante esta situación, me quedé con ganas de saber más sobre cómo debe ser la filosofía en Oriente, me preguntaba si estudiaban los mismos autores que en Occidente, si tenían otros métodos y metas en su filosofía entre muchas otras cosas. Mi curiosidad a lo largo del trabajo también ha sido cuando me he documentado sobre el Islam, la similitud que habría con el pensamiento andalusí en comparación con Oriente, esto me ha suscitado interés y por ello lo he mostrado en el trabajo.

OBJETIVO GENERAL

El objetivo general que persigue el siguiente trabajo, es presentar una revisión de algunas de las principales doctrinas filosóficas de Oriente enfocadas en la época medieval, señalando algunas de sus principales características y autores más representativos. Con ello, se espera poder comprender mejor sus reflexiones y estudios, además de, conocer como han llegado a formarse y si guardan alguna similitud con Occidente.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Por lo que respecta a los objetivos específicos, me centraré en un primer momento en la revisión de algunas de las principales características del pensamiento hebreo, siguiendo con el pensamiento islámico oriental y finalizando con el pensamiento islámico occidental.

MARCO TEÓRICO

Para lograr los objetivos anteriormente citados, he recurrido a diferentes fuentes para poder conocer de mejor forma los diferentes pensamientos filosóficos que voy a tratar; el pensamiento filosófico hebreo, el pensamiento filosófico islámico oriental y el pensamiento filosófico islámico occidental. Todos ellos centrados en el periodo histórico de la Edad Media. Para poder documentarme de forma adecuada, he recurrido sobre todo a los autores Rafael Ramón en sus diferentes obras y apartados, y a Miguel Cruz en su obra *La Filosofía árabe* (1963). En dicha obra el autor plasma de manera concreta tanto la historia del pensamiento islámico como las cuestiones de los pensadores más importantes de la época. En cuanto al pensamiento judío, he recurrido no solo al mencionado Rafael Ramón, sino también, a Carlos Del Valle en su capítulo, *La filosofía judía* en la obra *Filosofías no occidentales* (1999). No quiero dejar de mencionar a Joaquín Lomba, ya que sus estudios sobre la filosofía hebrea y musulmana en el libro *El Ebro: Puente de Europa* me han ayudado, sobre todo por la capacidad de exponer las ideas de cada pensamiento y autor de forma clara.

En obras más generales enfocadas al periodo medieval, he seguido los estudios de Étienne Gilson, especialista clásico del Medievo que en su obra *La filosofía en la Edad Media* hace un repaso de la misma durante dicha época. También cabe mencionar la utilización de manuales enfocados al Medievo, como puede ser la obra de Abbagnano, *Historia de la filosofía II. Filosofía Medieval* (1994) o el manual *Historia universal del pensamiento filosófico* (2007). En menor medida he recurrido a obras en inglés y a autores enfocados a la descripción de un solo filósofo.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada para realización de este trabajo ha sido la investigación y el análisis de los estudios de los diferentes autores especializados en la materia correspondiente a este trabajo.

ESTRUCTURA DEL TRABAJO

El trabajo se dividirá en tres capítulos, el primero enfocado al pensamiento judío, el segundo al pensamiento islámico oriental y el tercero al pensamiento islámico occidental. Además, haré referencia a algunos de los autores más representativos de dicho pensamiento, así como, varias cuestiones que tratan en sus escritos. Para ayudar a comprender las diferentes cuestiones de cada autor, facilitaré unas tablas a modo de esquema, para poder ayudar al lector a comprender mejor dichas cuestiones. Para finalizar el trabajo, expondré una conclusión de los temas tratados y un esquema general como remate del trabajo final de grado.

CAPÍTULO 1

FILOSOFÍA HEBREA

En este capítulo, en un primer momento se presentará un breve recorrido por la Edad Antigua simplemente para situar el nacimiento del pensamiento hebreo, para posteriormente, centrarme en la época que nos ocupa, la Edad Media, para contemplar los rasgos del pensamiento hebreo. A continuación, presentaré las diferentes influencias que han afectado al pensamiento judío, para después, contemplar los principales temas que abarcan en sus estudios y los conceptos más relevantes. Por último, describiré aquellos autores que de un modo u otro han tenido una gran repercusión en la época, aludiendo a sus principales investigaciones y conceptos que han tratado a lo largo de sus estudios de un modo general.

1. ASPECTOS GENERALES EN LA DOCTRINA HEBREA

A sabiendas que el presente trabajo está enfocado al Medievo, veo necesario remontarme mediante un corto repaso a los inicios del pensamiento judío para esclarecer que este pensamiento no nace en la Edad Media sino que, en época antigua se observan los primeros atisbos de ésta. La corriente filosófica judía data del siglo II A. C. a raíz del contacto con la filosofía griega (Del Valle, 1999), aunque su influencia se incrementó sobre todo tras la aparición de Alejandro Magno en lo que hoy en día es Israel. Saranyana (1985) afirma sobre su aparición: «los primeros brotes filosóficos se debieron a la rivalidad entre los judíos y los filósofos griegos, quienes desdeñaban la Revelación veterotestamentaria» (172). No todos los judíos aceptaban las normas y reflexiones importadas por los helenos, lo que supuso cierto aislamiento de algunos sectores más radicales. Por otro lado, las clases más nobles y aquellas relacionadas con la política tenían el convencimiento de que estas nuevas posturas helenísticas les harían prosperar, sobre todo, económicamente. Los primeros filósofos judíos de los que se tiene constancia, es decir, perteneciente a la época antigua, son Aristóbulo de Paneas, siglo II A. C. y Filón de Alejandría (siglo I) catalogado este último como un judío helenizado (Del Valle, 1999). Por último, destacar que el pensamiento judío no solo se nutrió del pensamiento heleno, y de la filosofía Aristotélica, la cual tuvo una gran repercusión en la filosofía hebrea como se podrá observar posteriormente con los

conceptos de alma y sustancia, sino también de la árabe, principalmente en el Medievo, donde obtuvo un fuerte influjo que provocó multitud de reflexiones y la disparidad de opiniones entre las diferentes doctrinas y pensamientos.

La fuerte influencia árabe se produce durante la Edad Media debido a la gran cantidad de judíos que vivían en territorios dominados por musulmanes. Por tanto, la filosofía judía se desarrolla en aquellas zonas donde predomina de manera más contundente la cultura islámica, de ahí, la fuerte influencia de pensamiento en la filosofía judía. Sin embargo, a pesar de las continuas influencias islámicas sobre el pensamiento judío no se le puede catalogar a este como una copia del pensamiento árabe, aunque es lógico si observamos los primeros textos filosóficos hebreos debido a sus similitudes. En los textos posteriores ya se observa una propia personalidad y pensamiento que hace que se aleje del pensamiento árabe disipando las dudas sobre si era una copia del árabe o no. Por consiguiente, hablamos de filosofía judía cuando se observan una cantidad de rasgos comunes que presentan los escritos de la época antigua y medieval, con lo cual, esto hace posible hablar de una filosofía judía. Con el desarrollo de este pensamiento y el florecimiento de numerosas obras se observa que, «La historia de la filosofía judía en la Edad Media es la historia del esfuerzo de los judíos por conciliar la filosofía y el texto revelado» (Ramón, 2002: 75). Es decir, a partir de las obras judías del Medievo se observa como su objetivo es pretender armonizar filosofía y texto revelado.

Durante la investigación de la filosofía judía se encuentran una serie de términos importantes para comprender de mejor modo el pensamiento hebreo. El término *cábala* es uno de ellos, término utilizado en época antigua, pero que no adquiere importancia hasta principios del Medievo. Sin entrar en profundidad, la definiré como un conjunto de sistemas o enseñanzas para la interpretación de forma mística y alegórica de los textos sagrados ya sean religiosos o filosóficos. A lo largo de los siglos la *cábala* ha ido evolucionando e influenciando en la filosofía occidental, como por ejemplo, en los escritos de Leibniz o Hegel. Hay que destacar en este término su carácter oculto, místico, y Lomba (2002) lo expone como «un saber de lo oculto, del misterio, y, por tanto, primariamente esotérico, que luego, además, se asocia con elementos mágicos, astrológicos, quirománticos y otros propios de las ciencias ocultas» (286). Sin embargo, en Occidente no se conoció hasta el siglo XII con la publicación del *Zohar*¹ (*libro del*

¹ Conjunto de interpretaciones o análisis del pentateuco que tienen como objetivo esclarecer y explicar los significados de los textos bíblicos.

Esplendor), aunque parece que en España no fue hasta finales del siglo XIII cuando se adentró en nuestras tierras (Del Valle, 1999).

El *Zohar* es el libro más importante de la cábala, catalogado en la Edad Media como una obra mística que abarca todo tipo de temas en su interior: Dios, el ser humano, la redención, el universo e incluso cuestiones científicas. A partir de esta obra se puede observar cuatro formas propias para el análisis de los textos mediante «la interpretación literal, el comentario alegórico, la exposición midrásica y la disquisición mística» (Del Valle, 1999: 383).

Siguiendo con los conceptos por los que se preocupa la filosofía judía, además del ser humano y Dios, podemos incluir las cuestiones de la creación del universo, o el conocimiento. Estos son solo algunos de los ejemplos más citados e investigados por los intelectuales judíos. Para finalizar, no quiero dejar de resaltar el hecho de la influencia de la cábala con la filosofía occidental y sumarle la importancia del Aristotelismo en la filosofía judía, junto con el neoplatonismo. Fue a partir del siglo XII cuando se acrecienta el interés por el pensador griego y se traducen un gran número de obras al hebreo para su difusión. Con ello, vemos que tanto la filosofía Occidental como la Oriental no han estado tan alejadas entre sí, y que con el paso de los siglos muchos pensadores de ambas culturas se han beneficiado de las influencias de ambas filosofías.

El pueblo judío fundamenta sus ideales en los siguientes escritos: la *Mishna*, de tradición oral «que comprende las interpretaciones y comentarios a la palabra de la ley» (Ramón, 2002: 75) el *Talmud* que se trata del «testimonio escrito, que contiene la Mishna, exégesis, tradición popular y conocimientos generales, dependiendo de la tradición y de la fe en la tradición para su aceptación y validez» (Ramón, 2002: 75), el cual ayudó a mantener la unión entre el pueblo judaico durante la diáspora judía². Por último, la *Torá*, de tradición escrita, que contiene las leyes judías por las que se rigen y que fueron reveladas a Moisés por parte de Yahvé. La *Torá* está constituida por el Pentateuco³ formando parte de la Biblia hebrea. Como se observa, el pensamiento judío pretende hacer filosofía a partir de las leyes reveladas a Moisés, lo que hace que sea una filosofía peculiar. La Biblia representa la palabra de Dios y por tanto, también es uno de los textos considerados a la hora del estudio por parte de los judíos. El problema de

² Término que implica la dispersión o exilio de los judíos por el mundo.

³ Hace referencia a los cinco primeros libros de la Biblia: Génesis, Levítico, Éxodo, Números y Deuteronomio.

basar sus estudios en los anteriores escritos es que en ocasiones contienen incongruencias entre sí, lo que provoca la disparidad de hipótesis y de interpretaciones entre los intelectuales, muchas veces produciendo así, caer en una visión errónea de las interpretaciones.

El estudio y la investigación de los textos anteriormente citados, fueron la base de estudio de los intelectuales judíos del Medievo, enfatizando la importancia de la figura de Dios (Yahvé).

2. AUTORES

El Medievo fue el periodo por excelencia del pensamiento judío, donde se observa su desarrollo gracias a intelectuales como Saadia Gaón, que centra sus estudios en el aspecto racional del hombre, además de intentar demostrar la existencia de Dios. Isaac Israeli se centra en la revelación como conocimiento del ser humano. Maimónides enfatiza sus estudios en la creación del universo, en Dios, y en su aportación en la creación del mundo. Por último, Ibn Gabirol subraya la importancia de los conceptos materia y forma. A través de los autores citados, presentaré algunas de las cuestiones más importantes que surgen en sus estudios como se puede observar en la siguiente tabla.

Saadia Gaón	Isaac Israeli	Maimónides	Ibn Gabirol
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Razón ✓ Existencia de Dios ✓ Concepto alma 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Revelación como conocimiento 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Figura de Dios 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Forma y materia

2.1 SAADIA GAÓN (ca. 882-942)

Saadia Gaón es uno de los grandes nombres de la filosofía hebrea medieval, conocido por sus numerosos estudios en la filosofía judía y por su traducción de la Biblia al árabe. Sus escritos adquieren importancia al ser de los primeros escritos del pensamiento judío,

que han sido mencionados anteriormente, y su importancia radica en ser de los primeros en enfatizar el concepto de razón, como elemento importante para el descubrimiento de la verdad. Profundizará sobre el concepto de razón a través de obras como: *Libro de las creencias* y *Libro de convicciones* escritas en árabe, donde utiliza la metodología del Kalam⁴.

Saadia infiere en la importancia de la razón, ya que la considera una de los tres procesos para adquirir conocimiento junto con los sentidos y la evidencia intelectual. Aquí, debo incorporar un elemento característico del pensamiento judío, la revelación, esta es imprescindible, ya que no todos los seres humanos son capaces de desarrollar la razón y los que lo hacen, no lo hacen del mismo modo, por ello, la revelación es necesaria para aquellos hombres que no la desarrollan correctamente, por ello, Dios dotó a la humanidad de revelación a través de los profetas (Del Valle, 1999). Sin embargo, estos profetas « no son ningunos seres extraordinarios dotados de especiales facultades, sino que se trata de simples hombres que hacen meros instrumentos de la voluntad de Dios» (Lomba, 2002: 321).

La razón enseña las mismas verdades que la revelación; pero ésta era es necesaria para que el hombre llegara más rápidamente a conocer las verdades que la razón, abandonada a sí misma, solo hubiera llegado a conocer después de un gran esfuerzo (Abbagnano, 1994: 417-418).

Al igual que muchos pensadores de la época, centran sus estudios y reflexiones sobre la figura de Dios, su justicia, y sobre el concepto del alma. Mediante una serie de pruebas⁵, Saadia afirma la existencia de Dios y lo dota de 3 propiedades principales: poder, vida y omnisciencia, además de remarcar su incorporeidad. Si Dios fuera corpóreo se necesitaría un elemento que “fabricara” ese cuerpo y de la misma forma, se necesitaría otro elemento para crear a este, llegando así, a una cadena infinita que la razón humana no puede comprender, ni explicar, por ende, Saadia enfatiza en su carácter incorpóreo (Del Valle, 1999). Para concluir con la imagen de Dios, Saadia subraya su carácter único, es decir, carece de multiplicidad, es único en esencia, es decir, que no está compuesto por diversas partes; Él es uno (Husik, 1930).

En lo que concierne a la justicia, Saadia se centra en el libre albedrío, indica que para que el hombre sea castigado o recompensado por sus acciones estas deben ser realizadas

⁴ Teología islámica que a través de la dialéctica estudia el problema metafísico y la terminología.

⁵ Estas pruebas pasan por afirmar que el universo es finito, y la no eternidad del mundo.

mediante el libre albedrío, ya que carece de sentido que Dios obligue a la realización de una acción para posteriormente recompensarlo o castigarlo.

Saadia acepta como axiomático que Dios ha dado libre albedrío al hombre, pues es acorde con la justicia del Creador y Su misericordia para con él dotarlo del poder (koa) y de la habilidad (yekolet) para hacer aquello que Él le ordene realizar, así como para poder refrenarse de emprender aquello que Él proscribió (Beltrán, 2005: 57).

Respecto al concepto de alma, este niega su eternidad, su preexistencia, por lo tanto rechaza las teorías planteadas anteriormente por Platón. Saadia afirma que ha sido creada por Dios y está unida al cuerpo, cuando este muere, el alma duerme, para posteriormente resucitar y ser juzgada. Esto significa, que el fin del alma será salir de ese cuerpo ya fallecido, para después volverse a unir a él mediante el proceso de resurrección.

Por lo que respecta a Husik (2002), afirma que la existencia del alma no es debatible, pero sí crea confusión la naturaleza de la misma, dado que, algunos la consideran como un accidente del propio cuerpo, mientras que otros, la consideran una sustancia. Con el estudio de estos dos conceptos, (accidente y sustancia) en el pensamiento de Saadia, se puede observar de forma clara la influencia de la filosofía aristotélica en sus investigaciones, teniendo en cuenta la importancia que adquieren en el libro VII *Metafísica*. Siguiendo con Husik (2002), este manifiesta que el alma tiene tres facultades: razón, espíritu y deseo, siempre y cuando el alma se “conecte” con el cuerpo, ya que, el alma no actúa por sí misma, sino que, necesita del cuerpo como instrumento para sus facultades. Estas facultades tienen su centro en el corazón. «El alma ha sido puesta en el cuerpo para que se sirva de él como instrumento para conseguir la perfecta felicidad» (Del Valle, 1999: 340).

Para Gilson, el objetivo que pretende alcanzar Saadia a través de sus escritos⁶ es «constituir una filosofía propiamente judía sobre la base de un acuerdo entre los datos de la ciencia y los de la tradición religiosa» (1976: 344), por lo que será principalmente recordado y admirado.

⁶ *Comentario del libro Jecira o el libro de las Creencias y de las Opiniones* son las obras mediante las cuales pretende aunar religión y ciencia.

2.2 ISAAC ISRAELI (ca. 855-955)

Fue uno de los primeros pensadores judíos del Medievo conocido también por sus conocimientos en el campo de la medicina, destaca su tendencia neoplatónica en referencia al origen del mundo y su influencia aristotélica. Sus escritos y estudios se centraron en las formas de conocimiento, sobre todo, en el autoconocimiento. Lomba (2002) expone cuatro puntos sobre las cuestiones tratadas por Israeli: «primero, en asentar si existe o no la cosa; segundo, en averiguar su esencia o definición; tercero, en establecer su cualificación; y cuarto, en averiguar el porqué i causas de esa misma cosa» (315).

A través de Dios el ser humano recibe la verdad, el conocimiento, pero no todos los hombres son capaces de entender ese conocimiento, por ello, Dios dota de verdad y conocimiento a aquellos que puedan comprenderlo, que solo son unos pocos. Éstos, son los que serán posteriormente llamados profetas. Esta teoría coincide con el pensamiento anteriormente citado en Saadia, donde enfatiza en la importancia de la revelación pero a diferencia de este, la revelación no se hará a partir de cualquier hombre, sino como he dicho de aquellos que logren imponer su parte racional sobre las demás. El proceso de revelación actúa del siguiente modo:

La revelación, entonces, desciende al hombre a través de las imágenes que le proporciona en sueños o en vigilia el sentido común, el cual las pasa a la imaginación que, a su vez, las depura y eleva a un rango mayor de espiritualidad. En la imaginación termina el proceso onírico y es a partir de este momento cuando el alma racional encuentra su verdadero y último sentido espiritual, el que Dios les ha querido infundir al comunicar semejantes imágenes (Lomba, 2002: 316).

«Con respecto al origen del mundo y del alma humana, ofreció una doctrina emanatista» (Forment, 2004: 180). Israeli sugiere que tanto el universo como el alma han sido el resultado de una emanación de Dios, y que de ésta última existen tres tipos: el alma racional, por la cual el hombre es capaz de distinguir el bien del mal, el alma animal, que tiene la facultad de percepción sensorial, y el alma vegetativa, que tiene las competencias de reproducción, crecimiento y alimentación. Éstas estarán en armonía y dirigidas por la parte racional.

El concepto de alma puede resultarnos familiar, teniendo en cuenta que tiene gran importancia en la filosofía griega en general, aunque en esta ocasión parece observarse

una mayor influencia aristotélica. Por lo tanto vemos a otro autor hebreo influenciado por el pensamiento aristotélico.

2.3 MAIMÓNIDES (1135-1204)

Moisés ben Maimón, conocido como Maimónides, es otro de los grandes nombres de la filosofía hebrea, considerado por muchos como el pensador judío más importante del Medievo. Filósofo y escritor nacido en Córdoba, no solo es conocido por su faceta relacionada con las humanidades, sino también se le reconoce por su presencia en el ámbito de la medicina. Sus obras están fuertemente influenciadas por la filosofía árabe por autores como, Al-Farabi o Avicena, e influyó posteriormente a la escolástica cristiana, como ejemplo de ello tenemos a Santo Tomás de Aquino. Algunos de sus escritos sirvieron de guía y de inspiración para los judíos, como por ejemplo la *Guía de Perplejos*, escrita en árabe en el año 1190 y traducida al hebreo en el 1200 es su obra más conocida y venerada, por la cual, se dio a conocer tanto a nivel nacional como internacional, sobre todo en el sur de Francia. Dividida en tres partes: la primera consta de una introducción donde indica cuáles son sus objetivos, la segunda donde indica la existencia de Dios y teorías sobre el surgimiento del universo y por último, la tercera parte, donde figura la explicación de la teoría de la materia y la forma. A través de esta obra pretendió armonizar los conceptos de fe y razón, y religión y filosofía, a través de la interpretación de los textos sagrados (Ramón, 2002: 77).

La obra va dirigida especialmente al ser humano confuso, desconcertado, es decir, al hombre perplejo,

[...] a un grupo especial de personas, preparadas para entender la argumentación filosófica sin explicaciones exhaustivas, que han estudiado ciencias y filosofía, Torah y Talmud y se encuentran perplejas ante las aparentes contradicciones entre las enseñanzas filosóficas, racionales y las ideas expresadas en el Antiguo Testamento y en los escritos rabínicos (Axelrod, 1981: 52).

La obra está dedicada a quienes rechazan tanto la irreligiosidad como la fe ciega y que, al hallar en los libros sagrados cosas opuestas o aparentemente imposibles, no se atreven a admitirlas por no ir contra la razón, ni a rechazarlas por no menospreciar la fe, y quedan sumergidos en una dolorosa perplejidad (Abbagnano, 1994: 420).

Sus investigaciones sobre los textos sagrados las realizará siguiendo la influencia aristotélica y neoplatónica en su mayoría. Rechaza la idea de un mundo eterno, por lo que se inclina por la idea de la creación del mundo en el tiempo, aun conociendo la imposibilidad de demostrarlo. Éste Defiende:

[...] que si Dios hubiese creado de la nada, entonces tendría que haber sido un agente en potencia y, al crear el mundo, habría pasado a ser un agente en acto; es decir, habría existido en Dios una posibilidad y la consiguiente necesidad de otro agente que le moviera a pasar de la potencia al acto (Ramón, 2007: 349).

Al contrario que el pensamiento de Saadia, no es indispensable que esta creación en el tiempo niegue la existencia de Dios, por lo que Maimónides prueba la existencia del ser divino:

[...] por la necesidad de admitir un primer motor para dar cuenta de la existencia del movimiento, por la existencia de un ser necesario y por la existencia de una causa primera. Así, pues, la existencia de Dios se encuentra establecida, tanto si el mundo ha sido creado ex nihilo en el tiempo, como si ha existido desde toda la eternidad (Gilson, 1976: 349).

La peculiaridad de su afirmación radica en que comienza con una descripción del mundo y a partir de esta, implica la existencia de la figura de Dios, sin antes demostrar la existencia del mismo, y a partir de su existencia explicar la existencia del mundo.

A pesar de conocer la existencia de Dios, no se puede comprender con certeza qué es, ni los atributos que tiene, pero sabemos de su existencia por sus acciones que son visibles a todo el mundo, pero para poder hablar de él, Maimónides nos insta a dotarle de atributos negativos, de imperfección, para así, poder conocer aquello que no es (Gilson, 1976). Al igual que Saadia, Maimónides afirma que Dios es Uno e incorpóreo. En resumen, todos estos atributos se pueden agrupar en dos grupos: en esenciales y operativos. Los esenciales hacen referencia a los que solo se pueden alcanzar por vía negativa, mientras que, los operativos hacen alusión sobre cómo es Dios (Lomba, 2002). Es necesario remarcar estas cualidades, ya que en muchas ocasiones se cae en el error por idolatría o ignorancia al dotarle de atributos que son equívocos a la hora de tener una concepción de Dios.

El libre albedrío es uno de los conceptos que implican problemas a la hora de estudiarlo debido a las incongruencias que surgen en los diversos textos sagrados; este, en la Biblia aparece como «que Dios preordena el comportamiento de una persona en un caso dado» (Axelrod, 1981: 34). Mientras que, por otro lado, Maimónides;

Sostiene la noción de libre albedrío no porque sepa que en efecto el hombre goza de libertad de indiferencia frente a sus alternativas de acción y decisión, sino porque así lo estipula la Ley. Según ésta lo que existe es sólo posible y no necesario, en cuanto concierne a la capacidad del hombre para elegir (Beltrán, 2005: 59).

Es decir, Maimónides acepta y defiende la idea de que la voluntad es libre y el hombre es el responsable de sus actos, sin intervención divina. Axelrod (1981) plantea que

todavía hay que resolver dos problemas en referencia al libre albedrío y que Maimónides intentará dar explicación: los pasajes de la Biblia que indican que Dios es el que preordena los actos de los hombres y la omnisciencia de Dios.

2.4 IBN GABIROL (ca. 1021-1058)

Filósofo y poeta nacido en Málaga, conocido por parte de la escolástica cristiana como Avicibrón, autor de una de las obras filosóficas judías más importantes del Medievo; *Fuente de la vida*, escrita en un primer momento en árabe, ya que era la lengua habitual de la sociedad en la que se rodeaba, para posteriormente ser traducida al latín. Tras su traducción, la obra tuvo gran repercusión en la filosofía cristiana de la Edad Media e influyó tanto en la escuela franciscana como en intelectuales como Spinoza.

Forment (2004) lo define como: «filósofo neoplatónico, que no busca una armonía, ni siquiera aparente, entre la filosofía y la fe religiosa. Se despreocupa totalmente de la religión» (181). Dicho de otra manera, difiere del pensamiento de Maimónides al despreocuparse de cualquier tipo de armonía entre filosofía y religión.

Fuente de la vida, está dividida en cinco partes: la primera nos introduce los conceptos de forma y materia universal, la segunda nos relata la materia espiritual que se encuentra latente en el cuerpo, la tercera nos muestra la existencia de las sustancias simples, la cuarta se adentra de forma más profunda en los conceptos de materia y forma en las sustancias simples y por último la quinta parte donde se reflexiona sobre la forma y la materia universales. Todo ello elaborado mediante un esquema en forma de diálogo entre maestro y discípulo, Ruiz (2007) lo define como:

[...] un texto hebreo, en prosa, metafísico y abstracto,[...] Su tesis fundamental se base en la universalidad de la materia: todos los seres, excepto Dios, están compuestos de materia y forma, sin exceptuar el alma humana y los ángeles, pero no debe entenderse en sentido corpóreo sino como potencia (38-39).

Gabirol desarrolla sus estudios e investigaciones sobre la creación del mundo bajo un esquema neoplatónico, aunque hay que remarcar que sus influencias son múltiples. Centra su filosofía en afirmar que todas las sustancias existentes, ya sean corpóreas o espirituales, se constituyen por dos principios esenciales: materia y forma, salvo Dios; a esta teoría se le conoce como hilomorfismo. Además, estos dos principios serán creados por el propio Dios de la nada.

Debido a su influencia neoplatónica, Gabirol, en *Fuente de la vida* se interesa por el ser y por la naturaleza del ser, con el objetivo de comprenderla mejor. Primeramente hace especial énfasis a la voluntad divina, indica que ésta es la culpable de la aparición de la vida humana, Forment en 2004, explica esta la aparición como «la voluntad creadora de Dios, un poder divino que produce la materia y la forma universales» (181), al igual que Del Valle (1999), que afirma que «La voluntad es la primera emanación de Dios, creadora de todo y, en primer lugar, de la materia y de la forma [...] la voluntad es un ser emanado» (347). Por otro lado, Lomba (2002) explicará el proceso de creación de los conceptos materia y forma: «la materia la hace la esencia de Dios, puesto que aquella representa la pura posibilidad, y la forma la hace la voluntad libre divina, dado que representa lo que Dios quiere que sea concreta y positivamente el mundo» (388). Sin embargo, no todos están del todo de acuerdo; Gilson por su parte en 1976 afirma la dificultad de conocer ciertamente que esta voluntad provenga de Dios, pero no rechaza la teoría de la voluntad como creadora, sino como procedente de un ser divino. La idea que sí parece aunar a todos los expertos, es en definir la voluntad como intermediaria entre Dios y el universo.

En segundo lugar, hace hincapié en la búsqueda de conocimiento por parte del ser humano, siendo éste, uno de los elementos más importantes para el ser humano junto con la felicidad⁷. Según nos cuenta Ruiz (2007) este conocimiento se centra en tres puntos: en el conocimiento a uno mismo, en el conocimiento del mundo y en el conocimiento de Dios.

Respecto al ser humano lo concibe como un microcosmos, ya que repite la estructura utilizada para la creación del universo (macrocosmos) pero de un modo más reducido.

RECAPITULACIÓN

En este capítulo se ha podido observar en un primer momento una breve mirada a la época antigua para situar el nacimiento del pensamiento hebreo para así, posteriormente, centrarme en una mirada hacia este pensamiento la época medieval. Centrado ya en el Medioevo, me limito de forma general a comentar las influencias más relevantes que ha tenido la filosofía judía y los principales temas que ha abarcado durante dicha época. También se ha podido observar los principales conceptos de la

⁷ Fin último del ser humano según el pensamiento de Ibn Gabirol.

filosofía judía así como los textos (de carácter religioso) en los cuales los filósofos hebreos se han basado para su estudio. Por último, se ha procedido a la citación de los principales filósofos del pensamiento judío que a mi modo de ver han tenido gran repercusión en la época en la cual me centro; el Medievo. Dentro de los apartados de los intelectuales hebreos se observa cuáles han sido sus obras más reconocidas y los temas principales que tratan en dichas obras.

CAPÍTULO 2:

PENSAMIENTO ISLÁMICO ORIENTAL

Empezaré este capítulo refiriéndome a los inicios de la Edad Media para establecer cuando surge el pensamiento islámico y de qué forma nace. A partir de esta pequeña contextualización, me remitiré a destacar las principales influencias que ha tenido el pensamiento islámico oriental, para posteriormente, comentar las dos corrientes principales del islam más prematuro: el *Kalam* y la *Falsafa*. Tras esto, me centraré en hacer una breve mirada por los principales pensadores islámicos de Oriente, situarlos en el tiempo y destacar las principales cuestiones que plantean en sus escritos.

1. ASPECTOS GENERALES EN LA DOCTRINA MUSULMANA ORIENTAL

El pensamiento islámico surge con el contacto con los cristianos en Oriente, esto es debido a la gran cantidad de territorios que consiguió dominar. Teniendo en cuenta que, estos territorios seguían el pensamiento filosófico griego, era natural que este pensamiento llegara a regiones dominadas por musulmanes. Ramón, (2007) lo ejemplifica haciendo referencia al norte de Egipto, donde el cristianismo y la filosofía griega llevaban siglos asentados en la zona, sobre todo, en Alejandría. Como resultado de estas influencias, el Islam desarrolla su pensamiento filosófico a través de los siglos VII y XII aproximadamente.

Para poder comprender mejor esta situación, se debe hacer referencia a Mahoma, fundador del Islam, y profeta del mismo, que tuvo como misión transmitir las enseñanzas recibidas por parte de Alá a sus seguidores. Mahoma recibe la revelación de Alá a través del arcángel Gabriel, y que con el paso del tiempo se redactan estas revelaciones en el libro sagrado del Islam, el *Corán*. A partir del *Corán* los intelectuales islámicos pretenden obtener mediante la investigación y la indagación un conocimiento racional y especulativo de las cosas. Con la muerte de Mahoma, los musulmanes adoptan un sustituto, Omar, uno de los llamados cuatro califas ortodoxos. Todos ellos tenían como objetivo principal traspasar los límites de la península arábiga, y extender su territorio más allá de sus fronteras. Las primeras expansiones y conquistas suponen la aparición de los primeros textos filosóficos. Éstos, son encontrados por los intelectuales árabes, que observan como estos escritos son tanto griegos como siríacos. Considerando

que, las obras no están traducidas, no es hasta el momento de la traducción de los textos el instante en que podemos hablar de filosofía islámica, puesto que, con dicha traducción, se observa como la filosofía griega influye en el desarrollo del pensamiento islámico. Los primeros textos traducidos no pertenecen al ámbito filosófico, sino más enfocados a un ámbito científico, como la medicina, astronomía o las matemáticas. Así pues, partir de estas traducciones se amplió al ámbito filosófico.

Las principales obras griegas traducidas al árabe son sobre todo de Plotino, algunos diálogos de Platón, Galeno, o de Ptolomeo, pero sin duda hay un filósofo que destaca especialmente sobre los demás; Aristóteles. Es evidente la importancia de los escritos del pensamiento griego en la cultura islámica y Ramón (2007) lo plasma de esta forma:

[...] fue el saber procedente de la Grecia clásica el que realmente contribuyó a la consolidación de aquella civilización. El proceso de asimilación del pensamiento griego fue un fenómeno social, apoyado por la sociedad abasí, en el que intervinieron muchos factores, y estuvo engendrado por necesidades y tendencias que se mostraron duraderas en ella.; fue un fenómeno permanente en el que participaron desde los gobernantes hasta mecenas individuales y fundaciones públicas y privadas. No fue resultado del azar. Se vio favorecido, además, por el traslado de la capital del imperio de Damasco a Bagdad (320).

Al mismo tiempo que se produce la influencia de la cultura griega por los territorios musulmanes, Bagdad es asignada capital del imperio islámico en el 762 por parte de la dinastía abasí⁸, lo que supuso la apertura a diferentes formas de pensamiento y metodología. Se convirtió en una ciudad más cosmopolita, más aún, con la creación de la casa de la sabiduría, que se trataba de una biblioteca donde se traducían todo tipo de textos ya sean griegos o sirios⁹. Este proceso de traducción «se inició en el último tercio del siglo VIII y que no finalizó hasta comienzos del siglo XI, en que prácticamente todo el saber griego estaba vertido al árabe» (Ramón, 1999: 215). Esta absorción del pensamiento griego se hará mediante tres vías que Ramón (2007) especifica así:

En primer lugar, por la transmisión oral de dichos y máximas, imagen y reflejo de formas sapienciales de conducta, que se expresó en un tipo de literatura de carácter didáctico, constituido por obras de vidas y dichos de filósofos. En segundo lugar por la necesidad de aprender ciencias de tipo práctico [...] En tercer lugar, por mediación de un saber religioso ya impregnado de filosofía griega: la teología cristiana oriental, elaborada especialmente en Damasco, que obligó a los musulmanes a acudir a las mismas fuentes que usaban los teólogos cristianos para defenderse de sus ataques (320).

⁸Dinastía que gobernó el imperio islámico desde el 750 hasta 1258 sucediendo a la dinastía de los omeyas.

⁹Algunos textos griegos fueron traducidos al siríaco dado que, en la Edad Antigua se refugiaron muchos filósofos en Siria tras su expulsión de las escuelas, lo que supuso que primeramente varios textos fueran traducidos al siríaco y posteriormente traducidos al árabe.

En un primer momento, dentro del pensamiento islámico medieval hubo dos tradiciones intelectuales: el *Kalam*, o teología especulativa islámica y *Falsafa*, o simplemente filosofía, ambas procedentes del pensamiento aristotélico. El *Kalam*, aunque nace en Damasco, se desarrolla principalmente en Bagdad. Es necesario matizar que se distinguen dos periodos dentro del *Kalam*: el primero, el representado por la escuela de los *mutazilíes*, donde los intelectuales se centraban en la casuística interpretativa del *Corán* y trataban temas como el libre albedrío o los atributos de Dios (Forment 2004) mientras que, el segundo, está representado por la escuela de los *mutakallimíes*. Estos recogen la teoría atomista¹⁰ de Demócrito, pero en este caso inciden en el hecho de que es Dios el que crea esas partículas, es decir, afirman que el universo está formado por átomos pero que a su vez estos son creados por voluntad de Dios.

Por lo que respecta al término *Falsafa*, surge con el contacto directo con la filosofía griega, es más, su origen es griego, aunque se desarrolla dentro del pensamiento islámico durante el siglo IX. Se considera la continuación del pensamiento griego adaptado al pensamiento islámico con carácter religioso, puesto que, los filósofos islámicos acuden al *Corán* para la explicación o interpretación de las cosas (Ramón 1999). Así pues, *Falsafa* es el término que utilizaban los filósofos islámicos en el Medioevo para referirse a lo que hoy en día llamamos filosofía, aunque también hace referencia al término sabiduría (McGinnis y Reisman, 2007).

En definitiva, se puede afirmar que el desarrollo del pensamiento islámico proviene de un periodo intenso de traducción de textos griegos, los cuales influyen intensamente en la filosofía islámica. Esto no significa que la filosofía árabe solo sea un proceso de traducción de textos, sino que, gracias a ellos, el pensamiento islámico pudo perfeccionar y desarrollar su propio movimiento en base a las influencias de los textos griegos en su gran mayoría. La filosofía árabe plantea cuestiones similares a las anteriormente estudiadas por los antiguos griegos, pero aportando sus métodos, ideas e influencias que pueda transmitir el *Corán*, es decir, la base del pensamiento islámico es la herencia de la filosofía griega y las cuestiones que surgen del estudio del *Corán* y su intención de resolver las confrontaciones entre ambos. Como ejemplo de ello, son las cuestiones sobre el origen del universo, el atomismo, como he indicado antes, el ser humano compuesto por alma, intelecto y cuerpo, el misticismo, la libertad humana, la

¹⁰ Teoría griega del siglo V A. C. que afirma que el universo está formado por átomos.

naturaleza y por supuesto la figura de Dios, su relación con el universo y su voluntad. En este último caso, la existencia de una figura divina, es una cuestión que tratan prácticamente todos los pensadores islámicos en el Medievo, tanto de Oriente como de Occidente.

Otro de los aspectos que pretenden algunos filósofos árabes como Averroes, es el tema de la unión entre religión y filosofía, dicho con otras palabras, es la intención de compatibilizar ambas ramas para llegar a un mejor entendimiento, puesto que es necesario, ya que, tanto el *Corán* como el pensamiento griego son dos influencias importantes dentro de la filosofía árabe. Para ilustrar mejor esta conciliación entre filosofía y religión (representada por el *Corán*), Ramón (1999), lo ejemplifica aludiendo al concepto de razón, éste, con la traducción de los textos griegos se le dio una nueva interpretación para llegar a la verdad, puesto que, en el Islam ya existía el concepto de razón, pero desde una perspectiva religiosa, es decir, la verdad era la palabra de Dios. El problema viene cuando se debe tomar a una vertiente como cierta, ¿la fe o la filosofía? ¿Cuál es la que nos aporta la verdad? Para ello, el pensamiento islámico nos insta a evitar pensarlo como una confrontación y aceptarlo como dos caminos diferentes para alcanzar la verdad, sin llegar a la negación de un camino u otro. Sin embargo, este pensamiento sobre la relación entre teología y filosofía no solo se produce en Oriente, sino también en Occidente. Un ejemplo de ello, son los pensadores de tradición cristiana Santo Tomás de Aquino, que lo hará a través de obras como *Summa Theologica*, o San Agustín de Hipona, con su obra *La Ciudad de Dios*.

2. AUTORES

Respecto a los autores, citaré algunos de los más relevantes del pensamiento islámico oriental en el Medievo, y haré una mirada general a algunas de sus principales cuestiones. Estos son: Al-Kindi, que se centra en la unión de la filosofía y la religión, en Dios, pero sobre todo destaca por su teoría del intelecto o entendimiento. Al-Farabi profundizará sobre la relación entre religión y filosofía, pero destacará por la utilización del concepto, «ser necesario». Por último y no menos importante, el filósofo Avicena, como es conocido en Occidente, que elaboró entre otras teorías aquella relacionada con distinción entre ser posible y ser necesario.

Todos ellos se pueden observar en la siguiente tabla para poder observar mejor algunas de las cuestiones que presento en el apartado.

Al-Kindi	Al-Farabi	Avicena
<ul style="list-style-type: none"> ✓ Fe y religión ✓ Creación del universo ✓ Intelecto 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Cuestión de Dios ✓ Ser necesario y ser posible 	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Seres posibles y necesarios ✓ Existencia de Dios

2.1 AL-KINDI (ca. 800- 870)

Fue un filósofo islámico considerado de los primeros filósofos encargados de la traducción de los textos griegos al árabe. Además, también escribió numerosas obras, no solo sobre temas filosóficos, sino también, sobre cosmología, medicina o matemáticas. Como es de esperar, tras el proceso de traducción, las obras de Al-Kindi están impregnadas de ideas del pensamiento griego, tanto de Aristóteles, Platón o Plotino.

Al-Kindi a través de sus escritos intentó conciliar los conceptos de filosofía y fe; ambos utilizaban métodos diferentes para llegar a la verdad: uno racional y otro revelado, pero como he comentado anteriormente, no se pretende hacer un enfrentamiento entre ambos, sino que, ambos métodos son válidos y pueden convivir en el pensamiento árabe. El método racional hace referencia a la filosofía, Ramón (2007) la define según los escritos de Al- kindi como:

[...] un camino que hay que recorrer de manera ordenada y jerárquica, que exige un método y una clasificación [...] Este caminar consta de diversos grados y el más elevado corresponde al

conocimiento de la Verdad primera, es decir, el conocimiento de la divinidad, de la unicidad de Dios, de la virtud que hay que practicar y del mal que se debe evitar (328).

Además, añade: «La verdad puede ser alcanzada por la razón humana, siempre que cuente con la ayuda de todos los hombres que a ello se dedican, por la contribución que cada uno de ellos hace» (Ramón, 2007: 328). Todo esto hace indicar que en su obra plasmó la necesidad de encontrar la verdad mediante una explicación racional, aunque tal y como cuenta Ramón (2007) también era necesaria la utilización de los enunciados del *Corán*.

La creación del universo es otra de las cuestiones que copan muchas páginas de sus escritos. Fundamentaba esta explicación en dos suposiciones: la primera era partir de la base donde el universo y Dios fueran eternos, por ende, las relaciones entre ambos también lo son. Como la necesidad y la eternidad se implican y la necesidad excluye la voluntad, y por tanto Dios carece de ella, éste se somete al principio de necesidad. Esta correlación entre necesidad y eternidad es planteada por la tradición aristotélica. Aristóteles, «entiende por *necesario* aquello que no puede ser de otra manera de cómo es (es “eterno, ingénito e indestructible”). Por tanto, no puede ser modificado por el hombre, solo puede ser contemplado» (Lecea, 2014: 33). Mientras que, la segunda cuestión es afirmar que el universo ha sido creado, y como en este caso la voluntad no se excluye, el universo se crea por voluntad divina (Ramón, 2007). De esta forma, a través de la creación del mundo Al-Kindi afirma la existencia de Dios, ya que alguien ha debido crearlo. Tras postularse a favor de la creación del universo por voluntad divina, Al-Kindi describe a Dios como único, creador, gobernador, ordenador del universo, infinito y eterno. Recalcar que a pesar de afirmar la eternidad de Dios, no implica la eternidad del universo, puesto que si no incurre en una contradicción, ya que, como he comentado, si ambos son eternos lógicamente el mundo no ha sido creado por Dios, con lo que, para evitar esta contradicción rechaza la eternidad del universo tal y como plasma Cruz (1963) en su obra.

Otra de las cuestiones que trata en sus escritos es el concepto de alma fuertemente influenciado por el pensamiento aristotélico y platónico, puesto que, con este último comparte la visión de tres tipos de alma, la racional, la irascible y la apetitiva. Respecto a ella, la cataloga como una sustancia simple, inmortal e inmaterial, que al estar unida al cuerpo en el mundo sensible no puede ascender al mundo intelectual para lograr el mayor conocimiento posible, sino que debe morir el cuerpo, de tal forma que, cuando

este muera, el alma ascenderá al mundo del intelecto. Ramón (2007) explica este proceso que ha sido influenciado por los escritos de Plotino como:

La situación del alma en este mundo sensible es transitoria, ya que este mundo es un mero puente que sirve de paso para el otro, el mundo verdadero de la divinidad, en el que el alma tiene su morada permanente y en el que vera a su Creador intelectualmente, no con visión sensible (329).

Por último, a través de su obra *Liber de intellectu* es el primer filósofo árabe en tratar la cuestión del entendimiento o intelecto. Gilson (1976) establece que el objetivo de esta obra es «esclarecer el sentido de la distinción introducida por Aristóteles entre el entendimiento posible y el entendimiento agente» (323). En la filosofía griega este concepto está estudiado bajo los filósofos Platón y Aristóteles que estipulan cuatro tipos de entendimientos: el agente, que siempre es real, siempre en acto, es decir, como una inteligencia diferente al alma y superior a ella. El pasivo o potencial, que pertenece al alma, «que como tal corresponderá al propio hombre y capacitado para percibir el conocimiento del entendimiento en acto» (Santibáñez, 2012: 37) el que pasa de la potencia al acto, «que será precisamente aquel donde el entendimiento en acto logra hacer pasar el alma del hombre de la potencia al acto» (Santibáñez, 2012: 37) y el posible demostrativo, que mantiene lo adquirido y lo transfiere a los demás utilizando la demostración. (Forment, 2004). Tras esta breve mirada sobre el intelecto, ya que es un tema muy profundo para dilucidar aquí, Al-Kindi quiere dejar claro que el intelecto agente hace referencia a Dios, mientras que los restantes hacen referencia al ser humano.

2.2 AL-FARABI (ca 870-950)

Filósofo que trabajaba los textos griegos de Platón y Aristóteles, los cuales consideraba los más importantes filósofos, y con los que «intentó una concordancia [...] que no le resulto difícil, porque [...] los árabes atribuían al Estagirita¹¹ varias obras de carácter neoplatónico» (Saranyana, 1985: 156), con lo que su obra viene fuertemente marcada por la tradición griega. McGinnis y Reisman (2007) catalogan su gran número de obras en tres categorías: la primera hace referencia a la introducción del estudio de la filosofía, la segunda son comentarios sobre escritos aristotélicos, y por último, la tercera categoría, el autor presenta sus propias ideas, es decir, presenta su propio sistema filosófico.

¹¹ Hace referencia al filósofo, Aristóteles, que nació en la ciudad de Estagira (Grecia).

La cuestión de Dios no puede faltar en el pensamiento de Al-Farabi, que lo define como Uno, eterno, autosuficiente, sin género alguno, incorpóreo, conocedor de la verdad absoluta y creador de todos los seres y del universo. El autor imposibilita la idea de su no existencia, Dios es un elemento necesario. La creación del universo será mediante el proceso de emanación, pero como contempla Cruz, (1963) la característica de ser único crea problemas a la hora de explicar la multiplicidad del mundo, pero para ello, Al-Farabi establece una jerarquía de lo creado: 1º Dios, 2º inteligencias de las esferas, 3º el intelecto agente, 4º el alma, 5º la forma y 6º la materia. De todos ellos, el primero es el único que expresa unicidad, los demás, multiplicidad. Una definición de Dios que se adapta perfectamente al pensamiento de Al-Farabi con su acertada influencia neoplatónica es la aportada por Santibáñez (2012): «Dios no es materia, ni tiene forma, ni causa agente, ni causa final, pues en virtud de su perfección y trascendencia se encuentra independiente de todo objeto corpóreo, agente o fin externo a él, apareciendo entonces como inteligencia en acto» (38). Con esta afirmación, se observa una clara influencia neoplatónica.

Respecto a las cuestiones que abarcan sus escritos, de las más importantes es el término, el ser necesario, y la importancia de las diferencias entre los conceptos de existencia y esencia. La base de esta diferencia de conceptos es en calificar a Dios como ser necesario y que a partir del mismo se crea el mundo y todo aquel que viva en él, es decir, el mundo existe y es necesario porque Dios lo ha querido así, es gracias a él su existencia(Lomba, 2002).

Por su parte, Saranyana (1985) en relación al ser necesario afirma que Al-Farabi:

Buscando un criterio para distinguir entre Dios y los seres creados, se fijó en que uno es incausado y los otros, causados; en que uno es necesario y los demás, contingentes. Lo que distingue esencialmente a unos de otros es precisamente el modo como pertenecen a sus respectivas esencias sus propias existencias. En los seres contingentes, la existencia es algo accidental, algo que sobreviene a ellos como un accidente, puesto que dejar de existir (157).

Es decir, Al-Farabi pretende una separación o diferenciación entre Dios y los seres creados, y esta diferencia consiste en el

[...] modo como corresponden sus esencias al acto de la existencia: en el caso del ser necesario, su existencia se identifica necesariamente en el concepto y en la realidad con su esencia,[...] a diferencia de los seres contingentes que existen después de no haber existido, motivo por el cual sus esencias corresponden, en un primer momento, a meras potencialidades (recibiendo con posterioridad su existencia y actualización), pudiendo con posterioridad perderla al dejar de existir. La existencia en ellos, así, es sólo un accidente (Santibáñez, 2012: 39).

Por último, no quiero dejar de reseñar dos aspectos que comparte con su antecesor Al-Kindi. Estas dos cuestiones son: la relación entre la filosofía y la religión, y el concepto de alma. En cuanto a la relación entre filosofía y religión, Al-Farabi profundizará más sobre este planteamiento, afirmando incluso, que la filosofía (*falsafa*) es superior a la religión, ya que esta procede de la razón, mientras que, la fe procede de la imaginación (Ramón, 2007). Por otra parte, en relación al concepto de alma, afirma que esta es distinta al cuerpo, que es «una substancia o accidente» (Ramón, 2007: 333) y que al igual que Platón, establece tres tipos de alma: la sensitiva, la racional y la vegetativa, sin embargo, a pesar de establecer tres modos de alma, ello no significa que el ser humano contenga tres almas sino que, el alma racional engloba a las otras dos convirtiéndose así en una sola. En esta pequeña mirada general al concepto de alma en Al-Farabi, se puede observar como éste, combina la tradición aristotélica con el pensamiento de Platón, al incorporar a su discurso los conceptos clave, accidente y sustancia propios de la metafísica aristotélica y al incorporar en su reflexión la división de tres tipos de alma.

2.3 AVICENA (ca 980-1037)

Filósofo de origen persa conocido en Occidente como Avicena, aunque su nombre real era Ibn Sina. Desde muy joven, ya surgieron los primeros atisbos de un niño prodigio y como algunos intelectuales de la época, no solo se dedicó a la filosofía, sino también, a la medicina entre otras ciencias, de las que se estipulan más de doscientas obras. Siguiendo con sus antecesores, tuvo gran influencia de Aristóteles junto con otros filósofos de la antigua Grecia, además de, Al-Farabi. Gracias a los distintos escritos y teorías, se convierte en uno de los grandes nombres del pensamiento islámico medieval junto con Averroes, que no solo impactaron en su época, sino que posteriormente tuvo gran repercusión incluso en la filosofía de San Agustín.

Avicena trató de elaborar una teoría fundada en la distinción entre los seres posibles y los seres necesarios, influenciada por el aristotelismo. Según esta teoría y de un modo simplificado, Gilson (1976) afirma que aquello a lo que llamamos, ser posible, hace referencia a un ser que puede que exista, pero que es imposible que esta existencia sea posible sino es producido por una causa, es decir, Dios. También infiere en la posibilidad de que en este ser posible todavía no exista la causa, es decir, sea posible por esencia, ello supone que todavía puede existir, a no ser que «en virtud de su propia esencia, no pueda existir (Gilson, 1976: 330) en cualquier caso, el ser posible necesita

ser derivado por una causa. Sin embargo, ser necesario no requiere de una causa, puesto que en su esencia no puede no existir. Además, añade que para explicar la existencia de los seres necesarios, se necesita de los seres posibles, es decir, si existen seres posibles significa que debe existir el ser necesario dado que, es indispensable su presencia para la existencia de los posibles considerando que, si solo hubieran posibles no existiría nada. Siguiendo con ello, Saranyana (1985) explica esta necesidad del ser necesario como: «Ese ser que da la existencia al conjunto debe ser ajeno al sistema y no ser, por consiguiente, un posible, sino un existente por sí mismo» (163).

Como se ha podido observar anteriormente, Avicena no duda en ningún momento de la existencia de Dios, que al igual que Al-Farabi o Al-Kindi, lo califica como Uno, eterno, y creador de todas las cosas. Esta creación se produce según Avicena como: «la actualización sucesiva de una serie de seres, cada uno de los cuales, siendo posible de suyo, se hace necesario en virtud de su causa, la cual, a su vez, lo es en virtud de la suya; y todos lo son, en conjunto, en virtud del único *Necesse ese*, que es Dios» (Gilson, 1976: 331) es decir, por emanación de Dios. Pero para demostrar la existencia de Dios de la que nunca ha dudado, Cruz (1963) nos muestra las dos vías que utilizó Avicena:

La primera [...] se apoya en el concepto mismo de Ser [...] utilizando el termino árabe que designa al ser general [...] y no al ente concreto [...] porque piensa que no es preciso referirse para nada a los seres concretos creados. Pero esta explicación, por su carácter abstracto, en tanto que se fundamenta en puros conceptos metafísicos, sólo está al alcance de los filósofos (89).

Mientras que la segunda:

Proporciona también una prueba que, al no ser abstracta, [...] y apoyarse en conceptos relacionados con las cosas sensibles, es mucho más asequible para el común de los hombres (89).

Avicena considera que Dios se caracteriza por aunar en sí mismo los conceptos de existencia y esencia, puesto que es el único como creador que posee esta unión, mientras que, cuando estos dos conceptos se pueden distinguir estamos hablando de un ser posible.

Las cuestiones sobre el alma siguen siendo un tema a tratar en el pensamiento de Avicena, en este caso considera, al contrario que el pensamiento aristotélico, que cuerpo y alma no están tan relacionados entre sí como se piensa, por lo que estima que el alma es independiente del cuerpo (Ramón, 2007). Ésta es definida como: «principio de organización del cuerpo y de sus funciones [...] común a todos los niveles de vida: es la que establece la diferencia entre los mundos inorgánico y viviente» (Ramón, 2007: 336-

337). A su vez, el cuerpo es definido como: «una simple causa accidental y temporal, que distingue unas almas de otras» (Cruz, 1963: 97). En definitiva, se puede afirmar que la relación cuerpo alma no es tan intensa como nos proyectaba Aristóteles y que esta relación se basa en la utilización del cuerpo como instrumento para el alma.

Por último, quiero recalcar las desavenencias interpretativas entre Al-Farabi y Avicena en relación al vínculo entre Filosofía y Teología. Por lo que respecta a Al-Farabi, sobrepone la filosofía a la religión mientras que, en Avicena ocurre todo lo contrario. Éste, dota de mayor importancia la religión sobre la filosofía, por la importancia que la religión tiene en sus obras, aunque, Avicena no lo plasma de forma clara en sus obras, sin embargo, la opinión de algunos expertos como Ramón (2007) hace indicar que esto es así.

RECAPITULACIÓN

En este capítulo se ha podido observar los inicios del pensamiento islámico durante la Edad Media, sus influencias y las cuestiones más estudiadas por los filósofos islámicos en Oriente durante dicha época. Además, se ha hecho un breve recorrido por algunos de los filósofos islámicos de Oriente más notorios, pertenecientes al Medievo, así mismo, se ha enfatizado en las cuestiones más generales de sus escritos que a mi modo de ver han sido importantes en la tradición árabe. Estos filósofos han sido: Al-Kindi, Al-Farabi y Avicena.

CAPÍTULO 3:

PENSAMIENTO ISLÁMICO OCCIDENTAL

En este capítulo, en primer lugar, he contextualizado de forma breve la estancia musulmana en la Península Ibérica para posteriormente, describir las diferentes influencias que tuvo el pensamiento islámico occidental y como éstas se han introducido en la península. Posteriormente, se hará una breve mirada por algunos de los autores más característicos del pensamiento andalusí, aludiendo forma general a algunas de las cuestiones que imperan en sus escritos.

1. ASPECTOS GENERALES EN LA DOCTRINA MUSULMANA OCCIDENTAL

La cultura musulmana en la Península Ibérica se enmarca entre el 711 con la conquista por parte de los musulmanes de la península, y 1492, cuando los Reyes Católicos recuperan el último reino musulmán que permanecía en la península; el reino de Granada. Así pues, «la España latinizada y católica, [...] deja de ser tal para adoptar la cultura árabe y hacerse musulmana» (Lomba, 2002: 61). Durante todo este tiempo se produjo el florecimiento de la cultura hispano musulmana en la Península Ibérica, lo que dio origen al surgimiento y desarrollo del pensamiento islámico en Occidente (Saranyana, 1985: 164).

El surgimiento del pensamiento islámico occidental en la península y su posterior desarrollo, se debe tanto, a la aparición de diversas obras de Platón y Aristóteles, como la aparición de obras de filósofos islámicos Orientales. Un ejemplo de ello son: Al-Kindi o Al-Farabi. Con el espectacular movimiento de traducción que se produjo en Oriente en obras filosóficas, junto con la traducción de otro tipo de obras, como textos sobre astronomía o medicina, se produjo un creciente interés en la lectura de todo tipo de textos durante la España musulmana. Estas obras logran permanecer en la península y ser conocidas por la cultura islámica occidental. Con esto quiero decir, que el desarrollo del pensamiento islámico occidental se debe gracias a la introducción de obras provenientes de Oriente, debido entre otras cosas al comercio. El comercio puso en contacto la parte islámica oriental y occidental, y gracias a ello, la facilidad de transmisión de escritos, ideas o comentarios, fue constante. Cruz (1963), establece

cuatro formas en las que la filosofía se adentra en Occidente: en primer lugar, se introducen y traducen obras, tratados y libros del pensamiento *mutazili*, en segundo lugar, a través de las doctrinas *batinies*¹², muy comunes entre los soldados bereberes, en tercer lugar, el desarrollo de la ciencia, que fue tardía en Al-Ándalus y en cuarto lugar, por el desarrollo de la teología. Los primeros científicos en surgir en la península, pertenecerían a las doctrinas *batinies* y *mutazilíes*, puesto que, eran los más desarrollados en comparación con los demás. Por último lugar, el desarrollo de la espiritualidad:

El ambiente esotérico de los cenobios, la vida recogida y su natural proselitismo creó un clima propicio para el desarrollo y la difusión del pensamiento filosófico, que aparece mezclado con la teología y las practicas de la vida espiritual (Cruz, 196: 151).

Como bien he indicado anteriormente, el comercio fue una parte importante para la introducción de tratados en la península, pero también es significativo el movimiento viajero que se produjo. Ramón (2002) desarrolla esta teoría afirmando que:

El continuo e incesante movimiento viajero de andalusíes hacia oriente, motivado por la peregrinación, la educación, el comercio, el espionaje, el asilo político y las embajadas dio a conocer los centros culturales más importantes, en donde aprendieron las ciencias que allí se impartían [...] y propició la importación de estas mismas ciencias, a través de maestros y obras (66).

Por último, destacar la tardanza del surgimiento del pensamiento filosófico en la península, aunque no todos los expertos piensan que fue así, por ejemplo, Lomba dice que (1999): «la filosofía surgió en al-Ándalus relativamente pronto pues, [...] Ibn Masarra, aparece unos ciento setenta años después de la instalación del Islam en la península» (237). Por lo que respecta a los expertos que si que piensan que fue tardío, quiero destacar a Cruz, (1963) que justifica esta tardanza culpabilizando al pueblo conquistado por los musulmanes en la península, es decir, a los visigodos. Describe a este pueblo como desaventajado o atrasado respecto a otros en concepto de desarrollo ideológico. Y en segundo lugar, señalando la incultura de la mayoría de los musulmanes que entraron en la península.

¹² Doctrina esotérica que interpreta de forma demasiado alegórica los elementos del *Corán* (Hariche, 2012).

2. AUTORES

Los autores a los que voy a hacer referencia de forma general son: Ibn Masarra, y su teoría de la intuición para lograr el conocimiento de Dios, Avempace, y su doctrina sobre el camino hacia el conocimiento, Abentofail, y su novela *El filósofo autodidacto*¹³ (1671) y finalmente Averroes, con su confrontación entre el saber filosófico y el saber religioso y la teoría de la doble verdad. Todo ello está mostrado de forma esquemática en la siguiente tabla.

Ibn Masarra	Avempace	Ibn Tufayl	Averroes
✓ La Figura de Dios	✓ Fin último: Sabiduría	✓ Conocimiento ✓ Teología y filosofía	✓ Teología y filosofía ✓ No eternidad

2.1 IBN MASARRA (883 – 931)

Natural de Córdoba, se le reconoce como el primer filósofo del pensamiento andalusí con una gran tendencia neoplatónica y defensor de la teología *mutazilíe*. Como he comentado anteriormente, el desarrollo del pensamiento andalusí es debido gracias al contacto con la filosofía árabe en Oriente, pues en este caso Masarra adquiere importancia porque viajó por el Norte de África, donde adquirió contacto con el pensamiento que en Oriente se estaba produciendo, lo que le supuso una fuerte influencia en sus obras.

Una de las primeras cuestiones que trata, es la figura de Dios. Indica que éste es Uno, universal, e inconcebible para el ser humano mediante el raciocinio. Para conocerlo el ser humano debe utilizar la intuición, más concretamente la intuición mística. Cruz (1963) lo expone tal que así:

El conocimiento del Uno sólo puede conseguirse por medio de una intuición, que constituye el grado más alto de la unión mística: por esta intuición, se concibe a Dios como aquella esencia a quien le pertenece de un modo absoluto y privativo la unidad, ya que ésta no puede alcanzarse por analogía (153).

¹³ Obra filosófica originalmente escrita en árabe, pero que no es traducida a una lengua latina hasta 1671 por Pococke.

Además, Lomba (1999) añade que:

[...] para expresar y hacer comprensible de alguna manera lo que esta intuición mística conoce de Dios, Ibn Masarra la pone en forma de símbolos sensibles que no tienen más sentido que el de acercar de alguna manera la esencia de Dios al lenguaje humano (241).

En definitiva, como el ser humano no puede conocer la esencia de Dios mediante la razón, lo debe hacer mediante la intuición mística, a través de los símbolos que Masarra le ha dotado a la esencia de Dios, para así, hacerlo más comprensible al ser humano.

Por lo que respecta a la creación del universo, la explica mediante la emanación jerárquica, influencia clara del neoplatonismo, formada por cinco sustancias: la materia primaria, que la componen todos los seres existentes ya sean corporales o espirituales, el intelecto, el alma, la naturaleza y la materia segunda (Lomba, 1999).

Debido al interés de sus ideas y la fama que fue adquiriendo a raíz de ellas, se hizo rápidamente con muchos seguidores, lo que supuso el surgimiento de la escuela *masarrí*. Ésta será importante para conocer y entender el pensamiento surgido en la península. Destacan: la escuela de Córdoba y la de Pechina, situada en Almería. Con la configuración de estas escuelas se puede observar el gran impacto que tuvo su pensamiento en aquella época.

2.2 AVEMPACE (ca. 1070-1138)

Fue un filósofo, poeta, médico, nacido en Zaragoza sobre el 1070. Su verdadero nombre era Ibn Yahyà, conocido en Occidente como Avempace. Gracias a su formada educación estudió diferentes ciencias que influyeron en sus distintas obras. Catalogado por Lomba (1999) como, el primer filósofo en comentar las diferentes obras de Aristóteles en Occidente, por ende, su obra obtuvo gran influjo de la tradición aristotélica, aunque también, del neoplatonismo de Avicena, y en mayor medida, del pensamiento de Al-Farabi. El propio Lomba (1999) cree que es necesario dividir sus obras en dos: aquellas que se componen por comentarios de obras de Aristóteles y otros autores tanto griegos como de tradición musulmana, y de aquellas de su propia cosecha.

A lo largo de su vida escribió y comentó una gran cantidad de obras, no solo las mencionadas, sino también, aquellas referidas a la astronomía o a la lógica. Aunque en lo que realmente insiste en sus obras de carácter filosófico, es en el fin último del ser humano.

Para Avempace el fin último del ser humano es conseguir la sabiduría, el conocimiento, la forma inteligible, la perfección, si finalmente se consigue todo esto, el ser humano estará más unido a Dios. Para lograr este fin, el ser humano debe seguir un camino y éste es la moral. Lograr su objetivo no es fácil, y para poder guiarse mediante el camino el ser humano deberá utilizar los instrumentos que le han sido proporcionados; éstos son, los instrumentos naturales que hacen referencia al alma, cuerpo, y los instrumentos artificiales, que aluden al resultado de la acción humana (Cruz, 1963). Lomba (2002) también incide en este apartado indicando que « para lograr este fin, el punto de partida es la propia interioridad, lo más íntimo del yo y de la conciencia» (234).

Otros de los aspectos de su obra son, las acciones llevadas a cabo por el ser humano. Éstas, según Cruz, (1963) se dividen en dos: aquellas acciones que se ejecutan por puro instinto, y aquellas acciones las cuáles se actúa por voluntad consciente. Normalmente el ser humano actúa mezclando ambas acciones, sin embargo, el objetivo del ser humano debe ser actuar tan solo bajo la voluntad consciente, para así, poder conseguir la percepción de las formas espirituales. Una vez alcanzada la forma espiritual más elevada posible, el ser humano se puede casi equiparar a Dios.

Finalmente, el propio Cruz (1963) divide estas formas espirituales en cuatro tipos:

- 1.º Inteligencias de las esferas absolutamente inmateriales.
- 2.º Intelecto Agente inmaterial, pero que se relaciona con el mundo de la materia al perfeccionar a las formas materiales y abstraerlas.
- 3.º Especies inteligibles, que son formas existente en el alma; y
- 4.º Especies sensibles intencionales, que actúan como intermediarios entre las formas inteligibles abstracta *in mente* y las formas sensibles materiales *in re* (215).

2.3 IBN TUFAYL (ca.1110-1185)

Ibn Tufayl o Abentofail, nace en Guadix entorno a 1110, filósofo, médico, poeta matemático, desarrolló su pensamiento filosófico más importante o por lo menos más conocido a través de su novela de carácter filosófico; *El filósofo autodidacto* (1671). Su mayor influencia a la hora de manifestar y argumentar sus ideas proviene de Avempace, y en mayor medida de Avicena.

Continuando con el problema que anteriormente he comentado de forma breve en Avempace, Abentofail plantea a través de su obra *El filósofo autodidacto* (1671) el camino para que el ser humano llegara a la comprensión universal. Lo hace de una forma peculiar, teniendo en cuenta que se trata de una novela, pero con la que se entiende el mensaje que quiere llevar a cabo. Plantearé de forma breve la historia que

relata la novela para poder comprender las ideas que establece el autor en la obra. La novela está protagonizada por un niño huérfano, que es abandonado en una isla absolutamente solo y amamantándose de una gacela logra sobrevivir. Éste, parte del conocimiento más precario que existe y de forma gradual con el paso del tiempo comenzará a ir adquiriendo mayor conocimiento hasta llegar al conocimiento místico de Dios. Abbagnano (1994) lo ilustra de esta forma:

[...] los diversos períodos de su vida vienen señalados por un sucesivo progreso de su conocimiento. Partiendo de los conocimientos sensibles, llega gradualmente a darse cuenta de la unidad de los varios seres y a concebir las formas inteligibles, la primera de las cuales es la de *especie*. [...] Al llegar al éxtasis, ve como dios se emana en las distintas esferas celestes y desciende a una multitud de seres humanos, algunos puros y salvados, otros impuros y condenados (407).

Mediante la novela, el autor pretende demostrar que se puede alcanzar la sabiduría sin necesidad de ser enseñado o a través de cualquier tipo de tradición. Ahora bien, hay un problema en ello, que en el caso del protagonista lo hace estando en soledad, aislado, por tanto, alcanzar esta sabiduría en una sociedad es complicado de ahí que el autor catalogue la vida en sociedad como un obstáculo para alcanzar el conocimiento (Cruz, 1963).

En la novela, no solo hace referencia al camino del conocimiento, sino que, también hace referencia a otro tipo de cuestiones, como por ejemplo, los grados del conocer o en el caso al que me refiero, la relación entre el pensamiento filosófico y la religión. El autor en la novela lo plasma en el momento que el protagonista, con una edad ya avanzada, se encuentra con otro hombre con connotaciones religiosas y que al igual que el protagonista, han llegado a las mismas conclusiones. Resulta evidente lo que el autor nos quiere presentar con esta situación, mediante este encuentro pretende hacer ver al lector que al igual que utilizamos el camino del conocimiento para llegar a una conclusión también podemos escoger el camino religioso para poder llegar a esa misma conclusión, en otras palabras, son dos vías diferentes para una misma meta. Para Gauthier, el objetivo que pretende conseguir Abentofail tratando la cuestión de las relaciones entre tradición filosófica y religiosa era la de resolver los problemas que había entre ambas ramas (Cruz, 1963). El motivo por el cual el autor lo plasma por medio de una novela, es por dos razones: «la necesidad intrínseca del asunto a tratar, que no se presta bien a la simple exposición dialéctica y las conveniencias de la convivencia social» (Cruz, 1963: 235). Esta convivencia era problemática, puesto que

los religiosos musulmanes no aceptaban de buen grado la tradición filosófica, en otras palabras, Tufayl, plasma sus reflexiones en forma de novela, para evitar confrontaciones con el clero musulmán.

2. 4 AVERROES (1126-1198)

Nace en Córdoba bajo el nombre de Ibn Rochd, aunque es mayormente conocido como Averroes. Al igual que sus compatriotas, no solo abarca el ámbito de la filosofía, sino también estudió astronomía, matemáticas, medicina o poesía. Gran parte de su vida la dedica a la filosofía y en ésta, al estudio y comentario de los escritos de Aristóteles, es decir, a la interpretación de la tradición aristotélica, sin embargo, también hay escritos sobre medicina o astronomía. Su filosofía llama la atención de los demás filósofos porque prescinde del pensamiento de Avicena en prácticamente la totalidad de su obra, ello, sorprende a los expertos, puesto que, Avicena es seguido en la época por la mayoría de los filósofos en algún punto de sus escritos.

Una de las cuestiones a tratar por parte de Averroes es la relación entre el pensamiento filosófico y la religión, relación que le provocó animadversión por parte del ámbito eclesiástico musulmán. Para Averroes, el fin último del ser humano es alcanzar el conocimiento, la sabiduría, pero para ello, es indispensable el uso de la filosofía. Este camino, solo era posible para los sabios, mientras que, para el pueblo, obtener este conocimiento debía ser por revelación divina (Cruz, 1963). Ahora bien, este conocimiento por revelación será de forma alegórica. La separación entre sabios y el resto de personas es necesaria, el porqué de ello, lo desarrolla Abbagnano (1994): «Si los filósofos explicaran sus dudas y demostraciones al pueblo, darían ocasión a los incompetentes para plantear dudas y sofismas y para caer en el error» (409). Tras esta afirmación, a pesar de que el *Corán* está destinado para todos los seres humanos, la interpretación de éste es muy diferente dependiendo del lector, por ello, Averroes establece tres tipos de lectores: los hombres de demostración, que exigen la obtención de pruebas evidentes de lo que se está leyendo, los hombres dialécticos que se conforman con un explicación o hipótesis probable y «los hombres de exhortación, a los que bastan argumentos oratorios que apelan a la imaginación y a las pasiones» (Gilson, 1976: 335). Cada uno de ellos lo interpreta de la mejor forma posible, pero los únicos que serán capaces de interpretarlo de forma correcta serán aquellos que tengan unas aptitudes de conocimiento superior a la de los demás. La separación entre los

filósofos que pueden lograr la verdad y el resto de mortales, le supuso a Averroes un enfrentamiento con algunos clérigos musulmanes, pero Averroes, no pretende oponerse a la tradición religiosa, pero sí, anteponer la filosofía de la religión.

En anteriores autores del trabajo se ha hecho referencia al término doble verdad, en Averroes debo enfatizar en la no existencia de la doble verdad, es decir, no hay dualismo en el verdadero conocimiento, sino que, solo admite el camino de la filosofía como el único para alcanzar dicha verdad (Abbagnano, 1994). Esto no quiere decir que no haya dos caminos para alcanzar la verdad, sino que, solo existe una verdad. En cambio, que solo exista una verdad, no significa que ésta contradiga a la de la revelación; «no es posible que la verdad de la filosofía, la verdad racional, pueda contradecir la verdad de la religión. Según él¹⁴ nada hay en filosofía que pueda amenazar las creencias religiosas, puesto que ambas, filosofía y religión, coinciden fundamentalmente» (Ramón, 2007: 343).

Averroes también incide en la no eternidad del universo. En su caso, afirma que la existencia del universo es gracias a Dios y que el universo es eterno, es decir, que el universo no tiene un principio, no ha sido creado en el tiempo. La explicación a la que remite Averroes es:

Si suponemos que la creación es un acto voluntario de Dios [...] y Dios es un ser todopoderoso, no tiene sentido pensar que, tras la deliberación divina, Dios espere para crear en el tiempo, pues tal espera estaría determinada por algo que, como causa extrínseca, determinaría a Dios mismo, lo cual iría contra lo que Dios es. Además, como la voluntad divina no puede cambiar, tampoco puede esperar a crear y crear después. Ni puede esperar a actuar, por ser Acto puro, pues no se entiende un Acto puro que no actúe (Saranyana, 1985: 169).

Santibáñez (2012) añade: «Dios crea el mundo, pero en virtud de su estado de acto perfectísimos, la haría desde la eternidad de su existencia y no desde la temporalidad de la materia, encontrándose su voluntad divina libre de toda determinación extrínseca» (45). En otras palabras, la no eternidad del universo solo sería posible por causas externas a su naturaleza o por cambios en la voluntad de Dios, y en ambos casos es imposible que esto ocurra. Golestan (2013) insiste en subrayar que la imposibilidad de los cambios en la voluntad se ciñen a la divinidad, no a los seres humanos, dado que, éstos puede elegir entre varios tipos de caminos para completar una acción, sin embargo, Dios no puede, pues si se cumple los factores para poder realizar la acción

¹⁴ Averroes

Dios no tiene motivo por la cual no actuar. « Furthermore, the creation of the world is not simply the choice between two equal alternatives, but a choice of existence or non-existence» (Golestan, 2013: 174). En definitiva, al igual que Al-Farabi y Avicena, Averroes afirma que el universo ha sido creado por emanación divina y no en el tiempo, en suma, el universo es eterno.

Debido al éxito de sus escritos, sus reflexiones suscitaron el interés en la cultura cristiana y judía, más aún, cuando posteriormente estos escritos se instalaron en varias universidades de Occidente. No solo se centró en las cuestiones planteadas, sino también en cuestiones como el intelecto, el alma o la estructura de la sociedad. Todos ellos hicieron que los expertos lo consideren el filósofo más importante del pensamiento

RECAPITULACIÓN

En este capítulo se ha podido observar de forma breve y resumida el marco cronológico en el que se sitúa el pensamiento andalusí y cuáles fueron sus principales influencias y vehículos para adentrarse en el pensamiento Occidental. Posteriormente he nombrado a varios filósofos, que a mi modo de ver tuvieron una cierta relevancia en el Medievo occidental, y de forma genérica he hecho referencia a algunas de las cuestiones que tratan en sus escritos.

CONCLUSIÓN

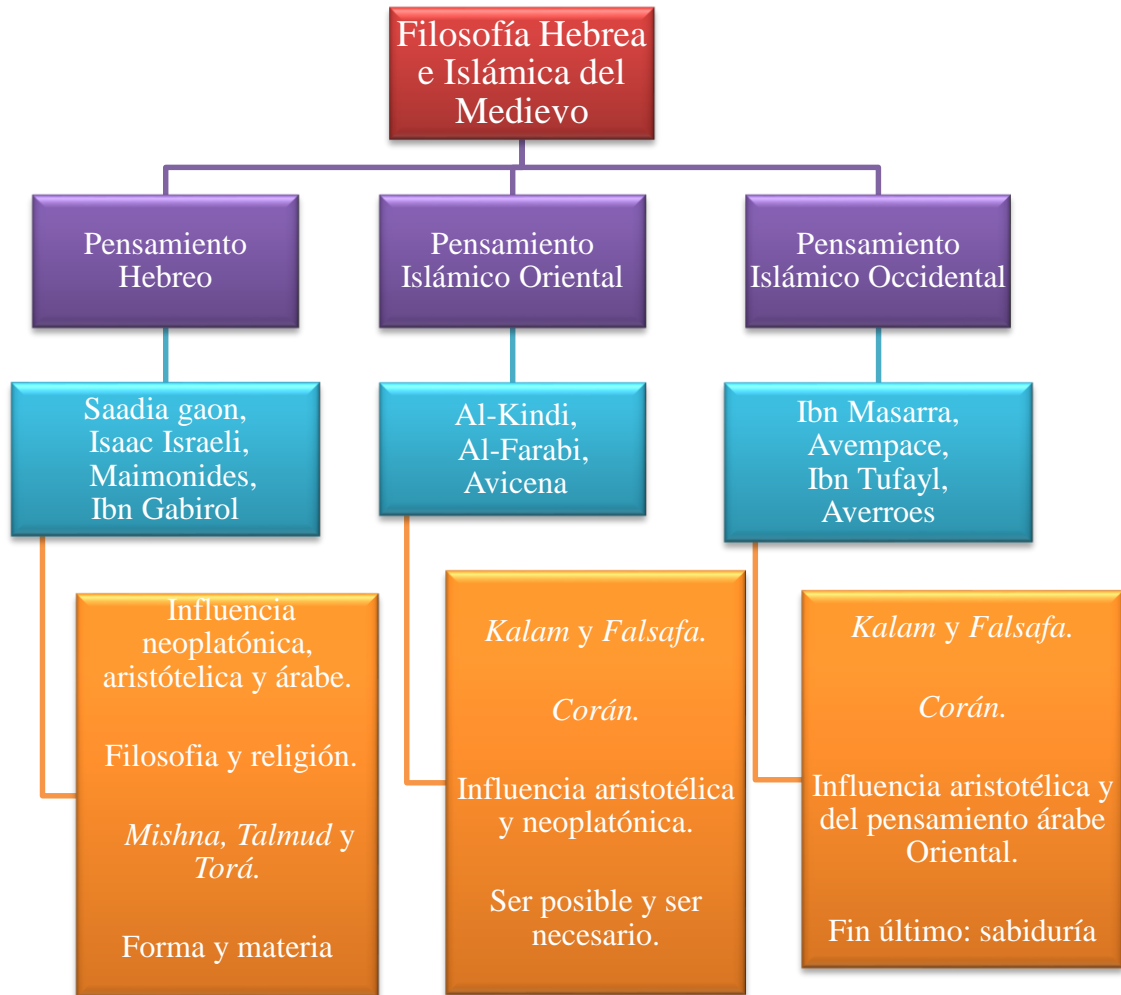
La repercusión de estos dos pensamientos se ha podido observar a posteriori, ya que han influenciado a multitud de filósofos de diferentes pensamientos, todo ello gracias al desarrollo que han sufrido sobre todo durante la Edad Media. Hay que mencionar además, la importancia de la influencia recibida del pensamiento griego por parte del aristotelismo y neoplatonismo.

Como se ha podido observar durante el trabajo, la relación entre religión y filosofía es muy estrecha y complicada, sobre todo, en la época en que está enmarcado el trabajo. El enfrentamiento entre ambos es constante e importante en los pensadores de la época que en ocasiones basan sus estudios partiendo de una base religiosa, por lo que la distinción se hace dificultosa. Desde el primer momento mi predisposición ha sido enfocarlo desde una perspectiva filosófica, sin valoración alguna en cualquier religión y simplemente estableciendo algunas de las características o principios representativos de cada pensamiento.

La gran extensión que requiere cada pensamiento imposibilita una mayor profundidad en un trabajo académico como este, por ello, es importante establecer una serie de premisas y cuestiones generalizadas de ambas para poder comprender mejor ambos pensamientos, es decir, se aporta una visión panorámica de ambos para que el lector interesado y con mayor afán, pueda investigar por su cuenta para futuras investigaciones.

Por concluir, no quiero dejar de mencionar otro de los pensamientos de gran relevancia del Medievo, como es el pensamiento cristiano, encabezado por filósofos como San Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, que incluso aceptaron algunas interpretaciones o ideas de los pensamientos aquí plasmados. Teniendo en cuenta que parto desde una visión enfocada hacia Oriente, el pensamiento cristiano no tiene cabida de forma más extensa en el trabajo, pero considero de gran importancia mencionarlo.

Debido al gran número de autores y cuestiones tratadas en el trabajo anterior, veo necesario finalizar el trabajo esquematizando de forma resumida las cuestiones tratadas en dicho trabajo por parte de los filósofos de cada pensamiento. De esta forma, se verá de forma más clara y sintetizada la estructura general del trabajo.



BIBLIOGRAFIA

- ✓ ABBAGNANO, NICOLÁS (1994): *Historia de la filosofía I*, Barcelona, Hora.
- ✓ AXELROD, ALICIA (1981): *Maimónides Filósofo*, México D.F, Universidad Nacional autónoma de México.
- ✓ BELTRÁN, MIQUEL (2005): «El determinismo de Maimónides», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, (54), 55 - 76.
- ✓ CRUZ, MIGUEL (1963): *La Filosofía Árabe*, Madrid, Revista de Occidente.
- ✓ DEL VALLE, CARLOS (1999): «La filosofía judía», en CRUZ, MIGUEL. (ed.): *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 333-395.
- ✓ FORMENT, EUDALDO (2004): *Historia de la filosofía. II Filosofía medieval*, Madrid, Palabra.
- ✓ GILSON, ÉTIENNE (1976): *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos.
- ✓ GOLESTAN, SAIAH (2013): «A study of Averroes (Ibn Rushd)s ideas on education», *International Research Journal of Applied and Basic Sciences*, Vol, 5 (2): 171-175.
- ✓ HARICHE, SAMIR (2012): *El Perennialismo a la luz del islam*, Madrid, Vision Libros.
- ✓ HUSIK, ISAAC (2002): *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York, The MacMillan Company.
- ✓ LECEA, RUFINO (2014): «Acerca de los conceptos de universalidad, necesidad y contingencia en Aristóteles: Filosofía y relativismo», *Jornada de Filosofía SOFIRA*, 31-41.
- ✓ LOMBA, JOAQUÍN (1999): «El pensamiento islámico occidental», en CRUZ, MIGUEL (ed.): *Filosofías no occidentales*, Madrid, Trotta, 235-281.
- ✓ LOMBA, JOAQUÍN (2002): *El Ebro: Fuente de Europa*, Zaragoza, Mira Editores.
- ✓ MCGINNIS, JON. y DAVID. REISMAN, (2007): *Classical Arabic Philosophy An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.
- ✓ RAMÓN, RAFAEL (2002): *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal.
- ✓ RAMÓN, RAFAEL (2007): «Historia universal del pensamiento filosófico», en SEGURA, ARMANDO. (comp): *Filosofía musulmana y judía*, Ortuella (Vizcaya), Liber, 315-352.
- ✓ RUIZ, ROSA (2007): «Salomón Ibn Gabirol», *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, (30), 31-42.

- ✓ SANTIBÁÑEZ, DAVID (2012): «La recepción del pensamiento de Aristóteles en la tradición filosófica musulmana: “aristotelismo neoplatónico” y “aristotelismo puro” en los pensadores árabes», *Historia del Orbis Terrarum*, (8), 29-50.
- ✓ SARANYANA, JOSÉ IGNACIO (1985): *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa.