

La Filosofía Islámica como problema historiográfico

Ángel PONCELA GONZÁLEZ¹

Universidad de Salamanca

1. Objeto

Edward Said inició formalmente la polémica historiográfica en 1978 circunscribiendo el orientalismo al “modo de relacionarse con Oriente, basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental”². En cuanto concepto, el Orientalismo apunta a la creencia extendida, y presente aún en nuestros días, que afirma la existencia, en la otra orilla del Mediterráneo -donde se desarrolla la civilización islámica, entre otras- de un modo de pensar, peculiar y diferente del nuestro pero que puede y debe ser investigado con los métodos de investigación occidentales. Desde un punto de vista histórico, el Orientalismo es un fruto cosechado a partir de la relación de dominación, cultural, política y económica ejercida por Occidente durante el periodo del colonialismo sobre los países mediterráneos. La dominación intelectual fue animada por una especie de misión evangélica que es consustancial a la Ilustración europea, regida por el deber de tutelar a Oriente hasta su mayoría de edad. En el plano filosófico, esta creencia se concreta, en la distinción e independencia de las esferas del saber -de manera especial de la Teología-, comprendida

¹La investigación presente ha sido posible gracias a la financiación concedida por el *Ministerio de Ciencia e Innovación* y la *Fundação para a Ciência e a Tecnologia* de Portugal a los proyectos siguientes: “Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen” (FFI2011-23200); “Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles portuguesas do séc. XVI” (EXPL/MHC-FIL/1703/2012).

²Said, Edward, *Orientalismo*, M^a L. Fuentes (Trad.), De bolsillo, Barcelona, 2008 (2^a Ed.), p. 21.

como la condición necesaria para el desarrollo del pensamiento crítico y autónomo del que adolece la filosofía islámica, según afirman sus críticos en nuestros días³.

Los prejuicios derivados del orientalismo denunciados por Said, aunque si bien en su mayor parte son ingenuos y operan de manera inconsciente, persisten en nuestros días condicionando los resultados de buena parte de las investigaciones actuales. El intento de superación de los tópicos historiográficos del orientalismo exige su conocimiento previo. Esta es la intención del presente artículo.

2. La lectura orientalista de la filosofía islámica

Desde un punto académico, el orientalismo es un campo heterogéneo de estudios que congrega a diversas disciplinas humanísticas: Historia, Ciencias de las religiones, Filología, Sociología, Derecho, Ciencias políticas, Antropología y Filosofía, entre otras. Cuando los estudios orientales se circunscriben a la civilización islámica⁴, el conjunto de conocimientos aportados por todas las disciplinas implicadas asumen diversas denominaciones: Pensamiento islámico, Pensamiento árabe, Islamología, etc⁵.

³ La interpretación orientalista de la filosofía islámica como puede deducirse es una de las posibles lecturas historiográficas y posee un matiz negativo como veremos a lo largo del presente escrito. Como corriente hermenéutica es posterior al surgimiento de los estudios modernos sobre la filosofía islámica. Parece ser que fue el teólogo reformado suizo, Johann Heinrich Hottinger (1620-1667) el primero en incluir, en su *Analecta historico-theologica* (Zurich, 1652), un capítulo titulado «Sobre la utilidad de la Teología, medicina, derecho, filosofía y la filología árabe». Aunque en honor a la verdad, se trataba más bien de un catálogo de referencias bibliográficas árabes, siguiendo el modelo empleado por Ibn Abi Usaibi'a (m. 995) en su *Tabaqat al-atibba'*, el de Ibn al-Nadim (m. 995) en su *Kitab al-Fihrist*, y el de León Africano, *De viris quibusdam illustribus apud Arabes* de 1527. En realidad el primer historiador interesado realmente en la Filosofía islámica, fue el arabista inglés Pococke (1604-1691). Compiló manuscritos en Oriente, y en 1663 publicó en Oxford una importante fuente histórica islámica: el trabajo de Barhebreus, *Mukhtasar fi l-duwal*, acompañado de su traducción latina. Ya había publicado un capítulo de esta obra en el año 1650 incluyendo un amplio comentario, bajo el título *Specimen historiae Arabum*. Contiene esta obra información sobre la historia de la filosofía islámica basándose en los manuscritos árabes. El libro representó la primera colección de material historiográfico sobre la filosofía islámica y la fuente principal para la investigación de la filosofía islámica hasta el siglo XIX. En el año 1671, junto con su hijo, publicó la novela filosófica de Ibn tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan (El filósofo autodidacto)* en su original árabe acompañado de la correspondiente traducción latina. En los siglos siguientes fue traducido a otras lenguas modernas. Esta edición es el único texto original conocido en Europa hasta el siglo XIX. Para una reconstrucción de la historia de la historiografía de la filosofía islámica, Cfr. Daiber, Hans, "What is the meaning of and to what end do we study the history of islamic philosophy?. The history of a neglected discipline", en Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Vol. 1, Part 1. Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. XI-XXXIII.

⁴ El ámbito de «lo oriental» en el sentido académico abarca un área geográfica y espiritual que no se reduce al del Islam. La India, China, Japón o Corea, también son objeto de investigación de los orientalistas, llegando a configurar el «extremo» o «lejano» Oriente de sus estudios.

⁵ En cuanto a la cuestión de la denominación de esta filosofía, "islámica" o «árabe», tomada en un sentido conceptual, no es más que *flatus vocis*. No obstante, cuando el problema se concentra en el contenido, la elección de uno de los dos términos propuestos denota un tipo peculiar y diverso de investigación histórica. Es una obviedad que este tipo de filosofía se desarrolló y creció en un ambiente islámico y fue escrito en lengua árabe. Pero del hecho de que estos pensamientos fueran transmitidos en lengua árabe no significa que la filosofía islámica sea una creación exclusiva del elemento árabe. El Islam, que como religión comunitaria nace en el año 622 de la era Occidental, reunió en su seno a numerosas nacionalidades y culturas y todas ellas contribuyeron al crecimiento y desarrollo del pensamiento. De manera semejante, en cuanto que a esta filosofía se la denomina "islámica", no se puede afirmar que sea el producto de los esfuerzos intelectuales realizados solamente por los

Manteniendo la noción ilustrada de progreso y aplicada al conocimiento del Oriente, resulta forzoso reconocer los esfuerzos realizados por los orientalistas europeos en el desarrollo de las disciplinas y en el avance del conocimiento que poseemos en la actualidad de la civilización islámica. Sin hacernos cuestión de los diversos intereses que animaron a las naciones europeas entre los siglos XVIII y XX a promocionar las investigaciones en sus colonias orientales, además del problema ideológico que acompaña a esta noción, destaca otro de naturaleza metodológica: la aplicación de categorías maximalistas y de enfoques categóricos que han contribuido a distorsionar la imagen del Islam que poseemos en Occidente.

En nuestro ámbito, el orientalismo se convierte en un cliché válido para defender una concepción negativa de la filosofía islámica. Con frecuencia se dice que la filosofía islámica no es más que una variación poco original del aristotelismo neoplatonizante recibido de las escuelas helenísticas. Otras veces, los historiadores occidentales de la Filosofía adoptan el rol de “anticuarios”, y la Filosofía islámica despierta en ellos, el interés propio del coleccionista de rarezas exóticas. En el mejor de los casos, los historiadores actúan como notarios, que tasan el valor de la Filosofía islámica en la función de conservación y transmisión del patrimonio filosófico clásico, desempeñada entre los siglos IX y XI de nuestra era.

Sirva como ejemplo de esta tendencia la valoración de Russell:

La filosofía árabe no es importante como pensamiento original. Hombres como Avicena y Averroes son esencialmente comentaristas [...] La civilización mahometana en sus días cumbre fue admirable en el arte y en ciertas clases de técnica, pero no manifestó capacidad para la especulación independiente en asuntos teóricos. Su importancia, que no se debe subvalorar, reside en su cualidad transmisora⁶.

Otro ejemplo ilustrativo de esta misma tendencia lo encontramos en la historia de la filosofía de Gilson. Siendo benévolo la filosofía islámica es considerada una especie escolástica en virtud de su dependencia metafísica con el dogma creacionista. Gilson ofreció una exposición delirante de la filosofía islámica sin otro objeto que poner a salvo a Tomás de Aquino de la condena averroísta⁷.

musulmanes por sí solos, ya que semejante afirmación no resiste la evidencia histórica. Las crónicas reflejan por el contrario que los maestros de los primeros musulmanes fueron cristianos nestorianos y jacobitas; judíos y sabeos. De hecho las primeras traducciones de la filosofía griega penetró en el Islam no en lengua árabe sino en siríaco. Fueron los intelectuales de estos diversos credos los que enseñaron a los musulmanes de Bagdad a traducir las obras de filosofía al árabe y creando además el léxico filosófico árabe. Nosotros nos inclinamos hacia la denominación filosofía “islámica” antes que “árabe” por dos motivos. En primer lugar, el Islam no solamente es una religión sino una civilización; y los temas considerados por los filósofos islámicos (falasifa), a pesar de la variedad de sus fuentes y del origen de los filósofos (Iraqúes, Turcos, Marroquíes, Iraníes, Afganos, etc), hunden sus raíces en la civilización islámica. En segundo lugar, los problemas, fundamentos, y los objetivos de esta filosofía son islámicos, y fue el Islam, y en particular la organización tradicional o teológica de las ciencias, el que otorgó la forma a esta filosofía a través de la recopilación de doctrinas y puntos de vista pertenecientes a culturas y escuelas de pensamiento diversas.

⁶ Russell, Bertrand, *Historia de la Filosofía*, RBA, Barcelona, 2005, pp. 474-5.

⁷ Gilson, Étienne, *La Filosofía en La Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1995 (6ª ed.), pp. 339-362.

Pero aún en la función arqueológica ejercida, la filosofía islámica parece que contrajo una deuda que aún debe restituir a Occidente; en palabras de Rosenthal: “la civilización islámica tal y como la conocemos, simplemente no hubiera existido sin la herencia griega”⁸.

Oriente debe a Europa el haber alcanzado su esplendor cultural, y una vez que declinó la tutela, camina ineluctablemente hacia su decadencia. Esta visión regresiva de lo oriental, ha forjado en las conciencias de los historiadores europeos, la creencia de que la totalidad de la filosofía islámica se erigió únicamente sobre las ruinas del ágora ateniense.

Las primeras conquistas de la civilización islámica, cuya historia comienza en el año 622 de la presente era, de los territorios helenizados de Egipto y Siria (632-4) trajo consigo la recepción del legado filosófico griego. Como recuerda el historiador tunecino Ibn Jaldún, el primer contacto con la cultura clásica fue rechazado por el Islam al considerar que su carácter extranjero podría socavar los cimientos de la civilización en ciernes. En palabras del mismo historiador: “En cuanto a las ciencias racionales [...] fueron cultivadas en exclusiva por no árabes, y desatendidas totalmente por los árabes, que no sentían inclinación ninguna hacia ellas. Las cultivaron únicamente los persas arabizados”⁹.

La cadena de transmisión y recepción de las ciencias intelectuales, siguió el siguiente orden según el tunecino: Caldeos, sumerios y egipcios, civilizaciones todas que destacaron por el cultivo de todas las ciencias mostrando especial predilección por la magia y por la astrología. En un segundo momento, las ciencias fueron recogidas por los persas y tras la expansión macedónica de Alejandro Magno, estas pasaron a los griegos. Más tarde, cuando el pueblo islámico conquistó Persia, pudo haberse provisto de sus saberes, pero los despreciaron.

No obstante, las ciencias intelectuales no se perdieron gracias al interés mostrado por los romanos o bizantinos quienes las elevaron a una gran altura hasta el momento en que fue adoptada la religión cristiana. En ese momento, las ciencias dejaron de ser cultivadas por fidelidad a las leyes religiosas pero se preocuparon de conservar todas ellas en libros y depositarlos en bibliotecas.

Entrado el siglo IX, una vez que el Islam hubo conquistado el mediterráneo y se consolidó su civilización, los musulmanes recibieron todas las ciencias intelectuales por medio de la empresa científica organizada por el Estado. Ibn Jaldún situó este movimiento cultural en los sucesivos esfuerzos realizados por los califas, al-Mansur y al-M'amun, aunque sin declarar los motivos del interés de los musulmanes por las ciencias. El autor atribuye a los frecuentes contactos mantenidos por los musulmanes con “obispos y sacerdotes” cristianos junto con la tendencia natural de la razón conocimiento, las primeras noticias y el uso de las ciencias intelectuales¹⁰. Parece ser que los contactos científicos mantenidos con las otras gentes del libro, judíos y cristianos, fueron de índole apologética. En poco tiempo los falasifa sobrepasaron a los griegos, y muestra de ello son las obras legadas por al-Farabi, Avicena y Averroes. Pero a pesar de estas grandes cumbres, recordadas por Ibn Jaldún, el cultivo de las ciencias intelectuales en el s. XIV se trasladó de modo definitivo desde las tierras del Islam hacia el occidente cristiano: “actualmente estas ciencias filosóficas tienen un mercado activo en los territorio de los francos y en las zona de Roma y tierras adyacentes de la orilla septentrional”¹¹.

⁸ Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, Routledge & Paul Kegan, London, 1975, p. 14.

⁹ Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, F. Ruiz (Trad.), Almuzara, Córdoba, 2008.

¹⁰ *Ibid.*, p. 930.

¹¹ Ibn Jaldún, *Op. cit.*, p. 931.

El relato de Ibn Jaldún, contradice en parte una descripción del proceso de recepción filosófica escrito en la primera mitad del siglo X, y que fue atribuido a Al-Farabi por Ibn Abí Usaybi'a. En este pasaje se declara al Islam como heredero legítimo de la Filosofía griega, una vez que su enseñanza había sido proscrita por los cristianos en sus dominios:

La civilización mahometana en sus días cumbre fue admirable en el arte y en ciertas clases de técnica, pero no manifestó capacidad para la especulación independiente en asuntos teóricos. Su importancia, que no se debe subvalorar, reside en su cualidad transmisora. La filosofía se difundió en la época de los reyes griegos; después de la muerte de Aristóteles continuó en Alejandría hasta los últimos días del reinado de la mujer [Cleopatra]. Tras la muerte de Aristóteles, la enseñanza [de la filosofía] permaneció allí en el mismo estado hasta que reinaron los trece reyes. Durante la época de éstos se sucedieron doce maestros de filosofía, uno de ellos el llamado Andrónico. El último de estos reyes fue la mujer, a la que el emperador romano Augusto venció y mató, apoderándose de su reino. Cuando se hubo establecido en él, se ocupó de las bibliotecas y encontró en ellas manuscritos de los libros de Aristóteles, copiados durante su vida y durante la vida de Teofrasto. Vio también que los maestros y los filósofos habían escrito libros sobre las mismas cuestiones de que se había ocupado Aristóteles. Ordenó, entonces, que se copiaran los libros que habían sido escritos durante la vida de Aristóteles y de sus discípulos, y que fueran usados en la enseñanza y se abandonaran los demás. Confirió esta tarea a Andrónico y le mandó que copiara manuscritos para llevarlos a Roma y otros para dejarlos en la escuela en Alejandría. Le ordenó también que designara a un maestro para que ocupara su lugar en Alejandría y que él le acompañara a Roma. De esta manera, la enseñanza de la filosofía fue establecida en dos lugares. Así continuó hasta que llegó el Cristianismo. Fue entonces cuando la enseñanza fue suprimida en Roma, pero permaneció en Alejandría hasta que el rey cristiano tomó en consideración el asunto. Se reunieron los obispos y deliberaron sobre las partes de esta enseñanza que había que mantener y las que había que suprimir; decidieron que de los libros de lógica debía enseñarse hasta las figuras asertóricas, pero no lo siguiente, porque en ello veían un peligro para el Cristianismo, mientras que lo que permitían enseñar podía servir para el triunfo de su religión. Esto fue públicamente enseñado, pero el resto permaneció oculto para la enseñanza hasta que, largo tiempo después, llegó el Islam. Luego se trasladó la enseñanza desde Alejandría a Antioquía, donde permaneció largo tiempo, hasta que sólo quedó un maestro. Éste tuvo dos discípulos, que se marcharon llevándose los libros. Uno de ellos era de Harrán y el otro de Marw. Con el de Marw estudiaron dos hombres, Ibrhaim al-Marwazi y Yuhann b. Haylan. Con el de Marw estudiaron el obispo Israil y Quwayri. Viajaron a Bagdad. Israil se ocupó de los asuntos religiosos y Quwayri se dedicó a la enseñanza. Yuhanna b. Haylan también se ocupó de su religión. Ibrahim al-Marwazi retornó a Bagdad y se estableció allí, estudiando con él Mattà b. Yuann. En esa época todavía se estudiaba hasta el final de las figuras asertóricas. De sí mismo al-Farabi dijo que estudió con Yuhanna b. Haylan hasta el final del "Libro de la Demostración" (Anal. Post.). Lo que hay después de las figuras asertóricas suele ser llamado "la parte que no se estudia". Pero comenzó a serlo y llegó a ser costumbre entre los maestros musulmanes estudiar más allá de las figuras asertóricas, en tanto que era posible en la medida de la capacidad humana. Y por eso dijo al-Farabi que él había estudiado hasta el final del Libro de la Demostración¹².

Tiempo después (VIII-IX) y con la sustitución en la dirección de la comunidad islámica de la dinastía de los Omeya por la Abasí, el traslado de la capital del imperio a Bagdad y la adopción de la teología racional de la mu'tazilí como doctrina oficial por parte del califa Al-Ma'amun, la lógica del razonamiento aristotélica fue abrazada por el Islam. El juicio fundado en evidencias racionales y no en la mera creencia, sirvió como un medio para contrarrestar las derivas fundamentalistas de la vivencia religiosa.

Y son numerosos los historiadores musulmanes de la Filosofía en la actualidad, que defienden una vuelta al periodo dorado de la filosofía islámica como un modo de combatir las interpretaciones rigoristas de las fuentes tradicionales del Islam (el Corán y la Sunna) que son aplicadas en algunos países musulmanes.

¹² El fragmento aparece en el libro de al-Farabi *Sobre la aparición de la filosofía*, Vid. R., Ramón Guerrero, Rafael, "Apuntes Biográficos de al-Farabi según sus vidas árabes", *Anaquel de estudios Árabes*, 2003, 14, pp. 236-7.

Por otro lado, los historiadores afines a la creencia orientalista, cuestionan la originalidad de la Filosofía Islámica, reduciendo a los falasifa al papel de meros glosadores de los griegos. El ejemplo clásico en esta dirección del orientalismo es la deriva extrema que inauguró Renan en su conocida monografía *Averroes y el Averroísmo*. Por una parte defendió que la Filosofía Islámica en su conjunto no es más que una traducción de la Filosofía griega a la lengua árabe: “Esta filosofía fue escrita en árabe, ya que este idioma se había convertido en el lenguaje sagrado y aprendido en todos los países musulmanes países; y no hay más que eso”¹³.

Retomando el relato de Ibn Jaldún sobre la aparición de la filosofía griega en tierras del Islam -por mediación de los extranjeros, en especial de los persas y de los cristianos de Siria-, para defender la falta de originalidad de la filosofía islámica, sentenció que: “el verdadero genio árabe, que se caracteriza por la poesía de la Kasidas y la elocuencia del Corán, es absolutamente la antítesis de la filosofía griega”¹⁴.

De Boer derrochó parte de su energía intelectual intentado localizar errores en el sistema filosófico islámico, aún cuando la intención de sus trabajos residía en comprender la fusión entre las fuentes tradicionales islámicas y las letras griegas, no duda en negar la originalidad de la Filosofía islámica. Todos los desarrollos filosóficos alcanzados por los falasifa son meras variaciones de lo que tomaron prestado de los griegos. Aún más, supone que cuando el historiador no sea capaz de localizar la fuente en la que se funda un falasuf, es acertado afirmar que se trata de una fuente griega cuyo original no se ha conservado¹⁵.

Profundizando en los argumentos de los historiadores orientalistas, llegamos a descubrir la raíz del prejuicio: la incapacidad natural de los musulmanes para comprender la sutileza de la razón griega. De Boer, sitúa la ausencia de innovaciones en materia filosófica a la falta de capacidad para comprender las letras griegas¹⁶. Este fallo se debía, en opinión de Renán, a la incapacidad natural de la raza semítica para el análisis filosófico y el moviendo sintético posterior, que proporciona los elementos necesarios para elaborar un sistema coherente de pensamiento.

Prescindiendo de entrar a valorar la tesis xenófoba de Renán, lo cierto es que los primeros filósofos islámicos tuvieron la clara conciencia de estar creando algo diverso a la Teología y ajeno a las ciencias tradicionales o auditivas (*‘ulūm nakliyya, sam’iyya*); una denominación que señala el sentido con el que es aprehendido el conocimiento y que se contraponen a las ciencias intelectuales, cuyo desarrollo depende de la razón (*‘ulūm ‘akliyya*).

Esta contraposición entre las diversas dimensiones del saber es clara en el primero de los falasuf, al-Kindi, el cuál estableció una distinción fundada en los diversos grado de conocimiento que puede ser alcanzar el hombre frente al profeta. Mientras que el último, logra conocer “las substancias segundas ocultas” y por ello su saber es “ciencia divina” (*al-‘ilm al-ilahi*), el hombre no puede aspirar más que a conocer “las substancias primeras sensibles”¹⁷. No obstante, en el orden de las “ciencias humanas” (*al-‘ulum al-insaniyya*) resulta ser “la más excelsa y la más noble, en rango y posición, la Filosofía”¹⁸.

¹³ Renan, Ernest, *Averroes et l’Averroïsme*, Calmann Lévy, Paris, 1882, p.90.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ Cfr. De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam*, E. R. Jones (Trad.), Luzac, London, 1903.

¹⁶ De Boer, *Op. cit.*, p. 28 y ss.

¹⁷ Al-Kindi, “Sobre los libros de Aristóteles”, R. Ramón y E. Tornero (Trad.), *Obras filosóficas de al-Kindi*. Coloquio, Madrid, 1986, p. 49.

¹⁸ Al-Kindi, “Sobre la Filosofía primera”, *Op. cit.*, p. 46.

Al-Kindi hizo residir el objeto principal de la Filosofía en el conocimiento de las cosas divinas; al-Farabi, por su parte, se detuvo por extenso en distinguir la Filosofía de la Teología¹⁹. La Teología no tiene otra finalidad que persuadir o convencer al creyente sin emplear método de investigación alguno ni aplicar la reflexión. La Filosofía por el contrario, intenta demostrar racionalmente los argumentos con el único propósito de guiar al individuo hasta la adquisición de conocimientos ciertos. Precisamente en orden al método y al objetivo, situó en la cúspide social de su *Ciudad Ideal* al filósofo profesional, y por debajo de él, al sofista, al político, al teólogo y al jurista²⁰.

En opinión de Rosenthal, al-Farabi en su teoría política pudo llegar a mantener una concepción más favorable hacia el régimen democrático de la que había mantenido Platón, debido a la lectura de la *Política* de Aristóteles. Pero hoy sabemos que los falasifa no conocieron esta obra de Aristóteles por lo que difícilmente pudo inspirar el modelo político formulado por el pensador kazajo. Rosenthal prefirió inventar una ficción antes que reconocer la originalidad de la filosofía política de al-Farabi²¹.

Al-Farabi, como la mayor parte de los falasifa, intentaron ofrecer una vivencia más profunda de la fe musulmana. Hay que tener presente que en el Islam sunní, el aspecto ortodoxo de la religión es identificado con el aspecto exotérico del Islam (*zāhir*) y que consiste en el ajuste de la conducta individual a las prescripciones de vida dispuestas en un código normativo comunitario (*sharī'a*) extraído o transmitido (*'ulūm nakliyya*) por las ciencias tradicionales (Teología dogmática *-kalām-* y Jurisprudencia *-fiqh-*) mediante la aplicación de diversas técnicas (exégesis, lógica racional y simbólica) a las fuentes de la tradición (Corán y Sunna). El individuo que ajusta la conducta a la legalidad de la *sharī'a* y cumple con todas las prescripciones es considerado un buen creyente musulmán. Pero paralelamente a la constitución de la civilización islámica puede evidenciarse históricamente la presencia de otras formas alternativas de experimentar el aspecto más espiritual, esotérico (*bātin*) o simplemente la vivencia personal que es igualmente inherente a las normas reveladas: el Sufismo (*al-tasawwuf*), la Teología racional (*kalām 'aqlī*) y la Filosofía (*falsafa*), en sus dos vertientes: aristotélica (*mashshā'iyya*) e iluminista -platónica- (*ishrākiyya o ilāhiyya*). Estos tres modos se distinguen, entre otros aspectos, por el diverso grado de tolerancia al peso que la cosmovisión ejerce sobre la razón humana y por la importancia concedida al dogma en la práctica de la especulación y de la acción. La existencia de estas manifestaciones alternativas o complementarias se explica por la aplicación de una máxima de naturaleza histórica que viene a mostrar que toda vivencia, sea individual o colectiva, en cuanto humana, nunca se experimenta de un modo unívoco.

En opinión de Corbin, es precisamente la dimensión espiritual el rasgo diferencial de la Filosofía islámica frente a la helénica, y la prueba de su originalidad²². La orientación espiritual que toma la Filosofía islámica procedería de la primera recepción de la Filosofía Griega realizada por el Chiísmo persa, configurando un sistema de pensamiento donde la

¹⁹ La necesidad de introducir distinciones entre disciplinas es un fenómeno común a todas las culturas en su fase formativa. En las monografías de los orientalistas es frecuente subrayar este hecho para defender una supuesta animadversión de los filósofos islámicos frente a la religión islámica y en particular, frente a la Teología. Pero es preciso recordar en este punto, que los filósofos islámicos fueron musulmanes sinceros y convencidos de su fe. Pero la solidez de sus creencias no les detuvo, en cuanto filósofos, a la hora de intentar reforzar su fe con los métodos de investigación filosófica.

²⁰ Al-Farabi, *La Ciudad ideal*, M. Alonso (Trad.), Tecnos, Madrid, 2002, p. 72.

²¹ *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Rosenthal, E. I. J. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, pp.293-294.

²² Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, L. Sherrard (Trad.), Kegan Paul, London, 1993, p. XVII.

mística, la crítica del racionalismo y el intento de superar los métodos lógicos de los griegos serían las claves del sistema de pensamiento. La Filosofía islámica genuina, en su opinión, es la que denominó “Filosofía Oriental o iluminista”, opuesta al aristotelismo neoplatonizado. La orientación general de la lectura de la Filosofía islámica de Corbin está animada por su preferencia hacia el ismailismo o chiísmo septimano frente al sunnismo; esta tendencia le condujo a una consideración de la Filosofía islámica en la que priman los elementos irracionales o pasionales y con una fuerte impronta de las corrientes esotéricas en su desarrollo. De este modo, aunque Corbin reivindica la originalidad de la Filosofía islámica, termina coincidiendo con la opinión de los historiadores orientalistas al subrayar el carácter diferenciado de este pensamiento frente al Occidental, y a la hora de insistir en las diferencias étnicas y en el componente irracionalista.

Otros historiadores como Leaman han seguido la línea interpretativa de Corbin, trasladando el aspecto esotérico del espiritualismo a los propios textos escritos por los falasifa. La filosofía islámica impone al lector una lectura profunda de los textos para poder aprehender su significado oculto. En su opinión, la Filosofía fue considerada en el Islam una actividad proscrita y por ello, más que una investigación racional hemos de entenderla como un recurso literario en la que aparecen ocultas las verdaderas creencias de los filósofos islámicos²³.

En la misma línea que Corbin hemos de situar la lectura de la filosofía islámica como filosofía profética de Nasr. Esta interpretación afirma que la característica distintiva de la filosofía Islámica es el carácter central que ocupa la creencia en la profecía en la búsqueda racional de sentido. La historia profética, que vincula al Islam con las religiones monoteístas de los descendientes de Abraham, explica además la mezcla de elementos esotéricos con elementos racionales que distinguen a la filosofía islámica de la concepción académica u occidental de la Filosofía. Y la profecía, finalmente, explica también la estrecha comunidad que media entre la especulación filosófica y la teológica, y entre el modo de vida filosófico y la experiencia religiosa islámica. La profecía lejos de presentarse como una mera idea que fija el límite de la razón y regula su uso teórico, es un hecho que forma parte de la profesión de fe de todo musulmán, y que actúa como el primer principio del pensamiento filosófico islámico. Los filósofos islámicos, como creyentes, pensaron siempre adoptando este «axioma» con el propósito de comprender la realidad dentro de los límites de la razón.

La filosofía islámica es una “filosofía profética”, como puede mantenerse que lo fue, igualmente, la filosofía occidental hasta finales del XVII, momento en el que se produjo la separación entre la Teología cristiana, surgiendo la Filosofía como disciplina autónoma. En opinión de Nasr, no debería causarnos extrañeza a los filósofos occidentales esta vinculación entre profecía y pensamiento, puesto que los primeros representantes de la Filosofía, como Pitágoras, Parménides o Empédocles, entre otros, conjugaron la dimensión práctica y esotérica con la dirección teórica y exotérica. Nuestra falta de comprensión se debe, en opinión de Nasr, al “divorcio entre la filosofía y la práctica espiritual” presente en la filosofía griega, y a la “reducción de la filosofía al racionalismo y al empirismo”²⁴. Pero no es menos cierto, que es posible distinguir dos tendencias de pensamiento dentro de la Filosofía islámica en su periodo clásico y adscribir la orientación profética y esotérica a una sola corriente de

²³Leaman, Oliver, “Orientalism and islamic philosophy”, en S .H. Nasr y O. Leaman (ed.), *History of islamic Philosophy*, 2 vols., Routledge, London, 1996, II, pp.1143-1148.

²⁴ Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy form its origin to the present. Philosophy in the land of Prophecy*. Suny, New York, 2006.

pensamiento en el Islam. Nos encontramos con una línea peripatética que propende a interpretar las doctrinas de Aristóteles a partir de los comentarios de los neoplatónicos de las Escuelas de Atenas y de Alejandría. A esta línea pertenecen los grandes nombres de la Filosofía Islámica del periodo islámico: desde al-Kindi (801-866) hasta Averroes (1126-1198). Existe igualmente otra corriente de pensamiento más iluminista que racionalista a la que Avicena (980-1037) señaló como la tendencia genuinamente islámica (*al-Hikmat almashriqi'yah*). Con escaso margen de error, tal y como insinuábamos antes, es posible identificar estas dos tendencias filosóficas con los dos grupos religiosos del Islam: la corriente peripatética cultivada preferentemente por los sunitas y, la iluminista por los chiítas.

Por último, Yabri, en su proyecto de *Crítica de la razón árabe* se planteó el problema de las posibilidades del pensamiento árabe contemporáneo para asimilar los aspectos racionalistas y liberales presentes en la tradición filosófica islámica. El proyecto de ilustración autóctona y de raíz filosófica de Yabri ha sido bien recibida en los círculos académicos de Occidente. Pero igualmente sus tesis pueden ser leídas como un reconocimiento oriental de la necesidad de progreso cultural, que vendrían a confirmar la visión orientalista de la filosofía islámica.

Parte de la llamada “razón árabe”, que expresa el único recurso epistemológico de pensar fundado en el empleo de la analogía entre lo conocido y lo desconocido, empleado por los intelectuales islámicos. Este modo de pensar configuró un modo de pensamiento y acción, tendente al inmovilismo y al movimiento inercial en el ámbito de las ideas. Esta estructura mental ha impedido a la cultura islámica la posibilidad de realizar una relectura de su tradición filosófica y con ello, apropiarse de las ideas válidas y de este modo renovar sus estructuras sociales.

En su opinión para realizar una relectura provechosa de los textos filosóficos islámicos es preciso prestar atención únicamente al “contenido ideológico”, es decir, a la función socio-política que desempeñaron en su contexto, desechando, para ello, el “contenido cognitivo” de los textos que es reiterativa y carece de novedad. Yabri mantuvo la opinión de que todos los falasifa, trabajaron en un único “discurso ideológico militante” que tuvo por misión defender la razón científica frente al tradicionalismo religioso irracionalista²⁵. Pero tanto la tesis reducida de “la razón árabe” como el supuesto empeño ideológico común de los pensadores islámicos, pertenecen al terreno de la opinión que los propios textos y contextos desautorizan en muchos casos. Por otro lado, Yabri propende a desestimar la sustancia propia de la filosofía, su contenido cognitivo, en favor de la dudosa función ideológica que ejercieron los textos en su época.

Otro de los mecanismos empleados con los que involuntariamente legitima Yabri las tesis orientalistas es la división que establece en el seno del Islam entre los filósofos del Este y los filósofos del Oeste. Con la filosofía de Avicena se produce una escisión en el seno de la Filosofía islámica: “Avicena, con su filosofía oriental, introdujo una tendencia espiritualista y gnóstica, cuyo efecto instrumental fue provocar la regresión del pensamiento árabe desde el abierto racionalismo alcanzado” con al-Farabi hacia el “irracionalismo pernicioso” a cuya contención se dirigieron los esfuerzos ideológicos del proyecto filosófico islámico²⁶. Aunque Yabri intenta explicar con esta división las causas del estancamiento de la razón en la cultura islámica, el efecto que logra es escindir étnicamente a la filosofía islámica en filosofía árabe y filosofía persa, insinuando que la filosofía de Avicena, de Razhes y de Algazel, que se alzó

²⁵ al-Jabri, Mohammed, *Arab-Islamic Philosophy. A Contemporary Critique*, University of Texas Press, Austin, p. 55.

²⁶ Jabri, *Ibid*, p. 58.

triunfante en los países islámicos del Este, introdujo el irracionalismo frente al proyecto racionalista elaborado por los falasifa andalusíes, al contrario de lo que pensaba Corbin, como hemos visto.

Y de este modo Yabri, sin pretenderlo, ofrece razones a las tesis orientalista, apelando al aspecto étnico. Si para Renán, la raza semita estaba incapacitada por imperativo antropológico para la especulación filosófica, el pensador marroquí, atribuye a la filosofía irania otra incapacidad no menor para el desarrollo del pensamiento lógico.

3. Conclusión

Enumerados algunos de los tópicos principales del orientalismo, es el momento de conocer las soluciones propuestas por algunos historiadores. En el ámbito del estudio de la Historia de la Filosofía islámica, los esfuerzos están dirigidos mayoritariamente a labores filológicas de edición y traducción de los textos de los falasifa. Siendo esta tarea imprescindible, requiere que sea acompañado de un trabajo de interpretación riguroso.

Es cierto que la determinación del orden de composición de los textos, la búsqueda de las líneas de influencia y el comentario de los textos, son tareas necesarias. No obstante, estos momentos no pueden sustituir el trabajo crítico con los textos. Con ello queremos afirmar, en primer lugar, que las obras de los filósofos han de considerarse como lo que son: textos filosóficos. Y partiendo de este reconocimiento, es necesario evaluar los argumentos que presenta el filósofo, los presupuestos del autor que animan el texto e insertarlos, finalmente, en su proyecto intelectual. Para esto último, sería necesario que incorporáramos algunos de los recursos interpretativos desarrollados por la escuela historiográfica intelectual, como por ejemplo, prestar la atención debida al contextos histórico y al ambiente en el que se escribieron las obras, y relacionarlas igualmente con los problemas sociales, políticos y religiosos de su tiempo. Y en un último movimiento, sería necesario tratar de relacionar algunas de las tesis originales del texto con los problemas actuales de la mundo islámico con el propósito de plantear alguna solución alternativa de naturaleza filosófica.

Algunos historiadores contemporáneos, como Mahdi y Guttas, críticos con la interpretación orientalista, han diagnosticado correctamente los problemas consustanciales a la historiografía de la Filosofía islámica, pero no han aplicado a sus estudios las soluciones que pueden deducirse de su crítica²⁷. Si el “ethos analítico e interpretativo” parece estar ausente en el estudio de los textos de los grandes falasifa como afirma Mahdi, debería realizar alguna indicación sobre el modo de introducir esta tarea²⁸. Para Gutas el problema por el cuál los textos principales de la filosofía islámica son estudiados sin aplicar ni métodos, ni un registro filosófico, tiene que ver con la organización académica de la Universidad. Generalmente, los textos filosóficos islámicos son estudiados por filólogos arabistas pero no por filósofos profesionales. La solución que plantea consiste en integrar el estudio de los textos en las Facultades de Filosofía. Pero esto no es más que desplazar el problema a las instituciones de enseñanza pero no una vía para solucionarlo.

²⁷ Mahdi, Mushin, “Orientalism and the study of Islamic Philosophy”, *Journal of islamic Studies*, 1990, 1, pp. 73-98. Gutas, Dimitri, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 29/1, pp. 5-25.

²⁸ Mahdi, *Op. cit.*, p. 93.

Desde nuestra experiencia el modo más adecuado, sincero y riguroso de estudiar los textos reside en la creación de grupos de trabajo interdisciplinares, formados por arabistas y filósofos.

Afortunadamente, en nuestros días se está rompiendo la tendencia a considerar que la filosofía islámica es un asunto meramente filológico que compete únicamente a los arabistas dando entrada, como es nuestro caso, a los filósofos en el análisis crítico de los textos. La veneración filológica por los textos, los convierte en piezas de coleccionista de una civilización pasada dispuestas para su consumo fetichista. Pero no caben excusas en la actualidad, para que el estudiante de filosofía y el lector interesado, puedan acercarse a la lectura y estudio de los textos: tenemos a nuestra disposición numerosas traducciones a las diferentes lenguas modernas de las obras filosóficas árabes principales. Es necesario contemplar los textos como transmisores de un conjunto de ideas y de teorías que vale la pena analizar, y en función del resultado, quizá comprometerse intelectualmente con alguna propuesta de aplicación para el Islam actual.

