

Introducción a la Historia de la Filosofía en el Mundo Musulman Sunnita



YERKO ISASMENDI

CAPITULO I

La formación del pensamiento islámico

1.1 Los orígenes del Islam

Hablar de los orígenes del Islam es remontarse a un tiempo en donde la ignorancia y la violencia era la tónica en la península arábiga. El hurto, el saqueo, la usura, el juego, los secuestros, asesinatos y el vicio de la bebida estaban tan arraigados, que eran temas frecuentemente tratados en la poesía árabe. Por otra parte, las supersticiones que reinaban sobre su mundo espiritual, causaban el retraso de los árabes con respecto al resto de los pueblos. Entre dichas supersticiones podemos mencionar tres a modo de ejemplo: Uso del fuego para propiciar lluvias, la creencia en el uso curativo de las patas y hocicos de camellos, etc.

La situación social de Arabia en los tiempos pre-islámicos (Chaillía)¹ estaba constituida por conglomerados tribales formados por la unión de un grupo de familias, bajo la jefatura de un líder. En dicha estructura social en donde no existía ningún respeto por individuos de tribus ajenas, así como tampoco, ningún tipo de respeto entre los diversos clanes; los saqueos, los asesinatos, los secuestros de mujeres, etc.; eran derechos legales de cada tribu, privando la ley de la sangre, como único medio de justicia o compensación.

A este respecto Tomás Carlyle² señala: *“Con el Islam Dios oriento a los árabes desde la oscuridad hacia la luz. De un pueblo silencioso y estancado, que no tenía ni voz ni movimiento, creó un pueblo que paso del anonimato a la fama, del sueño al despertar, de la bajeza a la superioridad, de la debilidad a la fortaleza y cuya luz asombro a los cuatro puntos cardinales...”* En la misma línea, el conocido historiador Massignon escribe: *“Hasta el momento de este asombroso acontecimiento (la llegada del Islam) que nos presento a los árabes, ninguna de las partes de Arabia se encontraba entre las historias de las civilizaciones. Tampoco se observaban en ellos características científicas ni religiosas. Las diferentes tribus de Arabia no habían visto en sus mismas leyes o modales ninguna señal de civilización. Ellos habían estado privadas de los privilegios que brinda una sociedad y que origina avance y el progreso”*.

Toda esa oscura realidad, cambio en la primera parte del siglo VII con la aparición de un poderoso mensaje de sometimiento al Dios Único y Verdadero.

El Mensajero

Muhammad Ibn Abdal-lah nació en la ciudad de la Meca³ en el 570 d.c.; en el clan más noble de la tribu que gobernaba a dicha ciudad, los *Quraish*⁴. Una de las tribus árabes más poderosas de su tiempo, poseyendo el privilegio de gobernar en la Meca y ser los guardianes de la *Ka'abah*⁵. Pese a pertenecer a la nobleza de los árabes, su clan era pobre, debido a que las riquezas de su abuelo habían menguado durante la última parte de su vida. Quedo huérfano de padre antes de nacer, quién falleció de una enfermedad cuando formaba parte de una caravana que había partido rumbo a Sham⁶, y perdió a su

madre Amina cuando sólo contaba con cuatro años, siendo a partir de entonces criado por su abuelo Abdul Muttalib y luego por su empobrecido tío paterno Abu Talib.

El joven Muhammad desde muy temprana edad debió buscarse medios para ayudar al sustento de su hogar adoptivo, siendo su principal actividad el pastoreo (actividad tradicional que han ejercido los profetas durante la historia; lo que lo mantuvo alejado de la corrupción de la sociedad de su tiempo); acompañando en algunas ocasiones a su tío en sus viajes. Fue en uno de estos viajes, cuando contaba aproximadamente con nueve años, que ocurrió un hecho que vendría a evidenciar a Abu Talib la persona especial de su joven sobrino. Dirigiéndose a Siria, la caravana se detuvo en Bostra cerca de una ermita habitada por un monje cristiano llamado Bahira que conocía las antiguas profecías acerca del advenimiento de un profeta de entre los árabes. Al conocer al niño Muhammad, el monje pudo advertir en su cara y cuerpo señales claras de la profecía registradas en los antiguos manuscritos a los cuales habría tenido acceso. Esto sumado al milagro de una misteriosa nube que seguía y protegía al niño del sol, lo convenció que estaba en frente del futuro profeta.

De vuelta ya en la Meca, sus tíos se preocuparon que el niño fuera adiestrado en el empleo de las armas y en el arte de la guerra. Recordemos que en aquella época eran frecuentes las luchas entre tribus y era vital para la sobrevivencia tanto individual como grupal la destreza en el uso del arco y la espada. No paso mucho tiempo para que el joven Muhammad tuviera que demostrar su valor y destrezas. Cuando contaba con tan solo 15 años participó en la batalla de Fuyyar, que se libró entre los Quraish y Hawazan.

Aproximadamente a los veinte años comenzó a acompañar con regularidad a sus parientes en sus viajes a tierras lejanas, siendo un día convocado a hacerse cargo de una caravana, cumpliendo dicho cometido con gran éxito, razón por la cual, comenzó a ser cada vez más solicitado. Su pericia en los negocios y el hecho de ser conocido en toda la Meca como "*al-Amin*", el Digno de confianza, el Honrado, el Honesto, llegando su fama a oídos de una rica mercader de nombre *Jadiya*⁷; quién con posterioridad se convertiría en su esposa, con quién tendría 6 hijos, dos varones y cuatro mujeres. El hijo mayor fue un niño llamado Qasim, y a Muhammad se le conoció como Abu-l-Qasim (el padre de *Qasim*); pero el niño murió antes de cumplir los dos años. El siguiente fue una niña, a la que llamaron Zaynab, que fue seguida de tres niñas más: Ruqayyah, Umm Kulthum y *Fatima*⁸, y de otro hijo de corta vida llamado Abdullah igual que su padre.

A raíz de la precaria situación por la que atravesaba su tío Abu Talib y por la cual, le era imposible la manutención de sus hijos, Muhammad se encargo de la crianza de su sobrino *‘Alí*⁹ quién era de una edad similar a la Ruqayyah y Umm Kulthum.

Tenemos relatos que antes del inicio de su misión profética, sus virtudes espirituales fueron presentidas por hombres sabios, citaremos el ejemplo de uno de los sabios más afamado de su tiempo, Uaraqat Ibn Naufal, tío de *Jadiya*, quién solía decir que un hombre se levantaría de entre los árabes con el fin de orientar a los pueblos, y que contraería matrimonio con una mujer rica de su misma tribu, la de Quraish. También solía decirle a *Jadiya*: "*Te casarás con el hombre más noble de la tierra*".

La Misión Profética.

La historia del Islam, se inicia el día en que Muhammad es designado Profeta; día que iniciará una serie de acontecimientos que con el tiempo, cambiarán la faz del mundo y la historia de la humanidad.

En el monte de Hirâ que se encuentra ubicada al norte de la Meca, es en donde el Profeta Muhammad (Bpd) cada año en el mes de Ramadán llevaba a cabo retiros espirituales en una pequeña cueva del tamaño aproximado de un hombre de estatura media. Fue en uno de esos retiros cuando contaba con 40 años, en una noche hacia finales de Ramadán¹⁰, vino el ángel Yibrâil (Gabriel) en la forma de un hombre y le trasmitió la primera revelación¹¹.

“Lee”. Muhammad, que era iletrado, respondió: “*No se leer*”. Yibrâil reiteró “Lee”, obteniendo la misma respuesta: “*No se leer*”; esta escena se repitió por tercera vez mientras el ángel lo oprimía con un fuerte abrazo que le impedía a Muhammad respirar, entonces lo soltó y dijo:

*¡Recita en el nombre de tu Señor, el que todo ha creado!
Ha creado al hombre de un coágulo.
¡Recita! Tu Señor es el más Generoso,
Él, que ha enseñado con el cálamo,
ha enseñado al hombre lo que éste no sabía.
(96:1-5)*

Tras este suceso, Muhammad temió haber sido presa de los "yins", convirtiéndose en un poseso. Rápidamente, abandonó la cueva, corriendo cuesta abajo en la oscuridad de la noche y cuando ya había logrado recorrer la mitad de la ladera de la escuchó una voz que le decía: "*¡Oh, Muhammad!, tú eres el mensajero de Dios y yo soy Yibrâil!*". Al escuchar esto, levantó los ojos hacia el cielo y donde quiera que miraba se erguía la figura de ángel, quién le volvió a decir: "*¡Oh, Muhammad!, tú eres el mensajero de Dios y yo soy Yibrâil!*".

Cuando al fin, logro llegar a su hogar, le relato a su esposa los extraños hechos que habían ocurrido esa noche; ella después de tranquilizarlo, se dirigió a hablar con su tío Uaraqat, que era un Haanif¹² anciano y ciego; el cual le confió que lo acontecido a su esposo era un mensaje del Dios Único: “*Dice la verdad. El mensaje que recibió es el principio de su profecía*”

El espíritu del Profeta se había iluminado con la Revelación y aguardaba la llegada de otro mensaje de su Señor; pero pasaron los días, meses y el ángel Yibrâil no aparecía. Hasta que cierto día, mientras el Profeta Muhammad se encontraba en la cueva de Hira, el ángel se le presentó y le reveló los siguientes versículos:

“¡Por la media mañana! ¡Y por la noche cuando se serena!”, que tu Señor no te ha abandonado ni te aborrece. Y sin duda que a otra vida será mejor para ti que la presente. Pronto te agradecerá tu Señor de modo que te satisfaga. ¿Acaso no te hallo

huérfano y te amparó, y te encontró extraviado y te encaminó, y te hallo necesitado y te enriqueció? Luego, en cuanto al huérfano, no lo maltrates, ni tampoco repulses al mendigo, pero divulga las mercedes de tu Señor.”

(93)

La convocatoria a la nueva fe, se produjo al principio en forma clandestina siendo los primeros convocados sus familiares¹³, tras lo cual, luego de tres años de ocurridos los extraordinarios eventos en la cueva de Hirâ, el profeta Muhammad inició la proclama en forma pública, desde la cima de la colina Safa, desde donde exclamo: “*¡Gentes! Si yo afirmaré que detrás de esta colina se halla un ejército enemigo que quiere atacaros, ¿me creerían?. “Si”, respondieron todos “porque jamás te oímos mentir”. Entonces continuó el Profeta: “¡Gentes! Sálvense del fuego (del infierno). No puedo hacer otra cosa más que advertiros”. Luego agregó: “Mi posición ante ustedes es igual a la de la persona que divisa al enemigo desde lejos. Y advierte a su pueblo de ello”*¹⁴.

El Corán¹⁵

El Corán es la revelación divina transmitida a Muhammad (570-632) a lo largo de 23 años; siendo la última de las escrituras Sagradas reveladas por Dios para guiar a la humanidad a lo largo de todas las épocas, de todas las culturas y civilizaciones.

El Corán fue revelado en forma árabe, forma que se ha mantenido íntegra en la lengua original en que fue revelado. Raúl González B¹⁶ nos señala que: “*los eruditos del mundo islámico están de acuerdo en que el texto original árabe es absolutamente fiel a la palabra revelada y que no añade ni quita nada de ella*”.

A lo largo de los siglos, son incontable el número de eruditos que han dedicado trabajos de exégesis sobre el Corán, cada cual desde su especialidad; no siendo estos trabajos una interpretación completa del Corán y de todo sus significados; sin que ninguna de ellas pueda agotar ni por asomo todas las enseñanzas que él encierra, ni interpretar. Pues sus niveles de lectura son infinitos y su comprensión esta relacionada con el grado de espiritualidad y erudición del lector.

El Corán está compuesto de 114 partes o capítulos de diferentes tamaños. Cada capítulo es llamado *Sura*¹⁷ en árabe y cada oración o frase del Corán es llamada *aya*, literalmente ‘señal’. Como la Biblia, el Corán está dividido en discretas unidades, referidas como versículos. Estos versículos no son de tamaños o métrica estándar, y donde comienzan o terminan, no fue decisión de los seres humanos, sino dictado por Dios. La más corta de las suras es de diez palabras, y la más larga, que se encuentra segunda en el texto, tiene 6.100 palabras. La primera sura, al-Fatihah (La apertura), es relativamente corta (veinticinco palabras). Desde la segunda sura en adelante, estas decrecen gradualmente en tamaño, aunque esta no es una regla fija. Las últimas sesenta suras tienen casi la misma extensión que la segunda. Una de las ayas más largas, es más extensa que muchas de las suras más cortas. Todas las suras, excepto una, comienzan con *Bimillah hir-Rahman nir-Rahim* ‘En el nombre de Dios, el más

Clemente, el más Misericordioso'. Por último debemos mencionar, que el nombre de cada sura generalmente se menciona como tema dentro de esta.

Según los especialistas, el Corán ha tenido a través de la historia diferentes nombres a través de los cuales ha sido denominado. Abû Al Futûh Râzi ha mencionado cuarenta y tres nombres; mientras que Qâdî Abul Mu'alî encontró cincuenta y tres nombres; llegando el número de nombres del Corán según otros investigadores a ochenta. Pero por otra parte, otros investigadores sostienen que solo existe un nombre para el Corán.

Podemos dividir dichos títulos del Corán en nombres y atributos. De todos los títulos que se le han adjudicado al Corán, cuatro de estos, han sido mencionados en el mismo Corán como nombres de este.

a) Los nombres del Corán

Qu'rân (Corán) - *Kitâb* (Libro) - *Dhirk* (Recuerdo) - *Furqân* (Discernimiento)

Pero los tres títulos de *Kitâb*, *Dhirk* y *Furqân* han sido utilizados para llamar a otros libros Divinos, siendo el término Corán el único que ha sido utilizado como un nombre especial para referirse a este libro Divino en particular.

b) Los atributos del Corán

Mayîd (Glorioso) - *Karîm* (Noble) - *Hakîm* (Sapiente) - *'Adzîm* (Majestuoso) - *'Azîz* (Grandioso) - *Mubârak* (Bendito) - *Mubîn* (Lúcido) - *Mutashâbih* (Homogéneo) - *Mazânî* (Reiterativo) - *'Arabî* (Árabe) - *Gaîra dhî 'iwayin* (que no posee tortuosidad) - *Dhî-dh Dhirk* (Poseedor del Recuerdo) - *Bashîr* (Albriciador) - *Nadhîr* (Amonestador) - *Qaîm* (Recto)

Debemos de mencionar otro nombre, que a pesar de no aparecer en el texto coránico, algunos investigadores sostienen que fue uno de los nombres más famosos y utilizados por los musulmanes y después de la muerte del Profeta. Recordemos que durante la vida de este, no tenemos registros que se hubiera existido un nombre específico con el cual todos estén de acuerdo.

Citaremos las palabras del Dr. Râmîâr¹⁸ al respecto: “*Cuando Abu Bakr recopiló el Corán, dijo a los discípulos del Profeta que le diese un nombre. Algunos quisieron llamarlo “Inyîl” (Evangelio) nombre que fue rechazado por los demás. Otro grupo propuso que lo llamaran “Sifr” (Pentateuco) propuesta que fue denegada. Por último 'Abdul-lah Ibn Ma'sûn, el destacado discípulo del Profeta (Bpd) propuso el nombre de Mus-haf, el cual fue aceptado y utilizado para referirse al Corán ...*”

A pesar de que existe consenso sobre el uso tras el fallecimiento del Profeta del término Mus-haf junto a otros fue utilizado para referirse al Corán; pero sin embargo, *Qu'rân* y *Kitâb* son nombres utilizados en varios hadices, razón por la cual, podemos decir que el término Corán se remonta a los tiempos del Profeta, y que fue el nombre por excelencia de la revelación divina.

La Sunnah¹⁹

Podríamos definir la Sunnah como las costumbres, prácticas, usos y tradiciones, que derivan de la enseñanza profética, que engloba una amplia gama de aspectos de la vida del Profeta Muhammad (Bpd): conducta personal, su forma de ser, dichos, enseñanzas espirituales, orientaciones devocionales, explicación de las aleyas del Corán, etc.

La Sunnah es una de las dos fuentes de la doctrina y de la ley islámica; junto al Corán que es la fuente principal, estando ambas íntimamente ligadas. Esta Sunnah esta compilada en miles de tradiciones (*hadîz*), reunidas en numerosas obras, razón por la cual, las cuales pueden diferir en grado de confiabilidad; la cual depende principalmente del grado de “certeza y seguridad” de la transmisión. A raíz que la Sunnah es la segunda fuente en importancia del Islam, dicho tema no es menor. De dicha preocupación por la legitimidad de las miles de transmisiones que han sido registradas, se creó una ciencia del hadîz (*‘Ilm mustalah al-hadîz*), que se divide en varias ciencias complementarias, la más importante de ellas es el estudio de los narradores (*‘Ilm al-riyâl*); que se centra en el isnâd²⁰, es decir, en la cadena de los nombres de las personas a través de las cuales se transmitió el dicho profético; además de matn²¹ o el texto que es transmitido en la narración; el cual es sometido un análisis en base al Corán y a las narraciones conocidas, el contexto histórico en que fue proferido y un minucioso análisis filológico, etc.

En base a dicha ciencia, los hadices pueden ser clasificados principalmente en²²:

- 1° *Sahîh*: Las tradiciones auténticas sin sombra de dudas.
- 2° *Hasan*: Las tradiciones seguras con algún tipo de defecto.
- 3° *Da’if*: Las tradiciones poco confiables.

Hay una categoría especial de hadices en los cuales el Profeta trasmite palabras de Dios, que le fueron inspiradas de manera diversa a la revelación del Sagrado Corán, y que no forman parte de este último; se los llama hadîz qudsî (hadiz sagrado, tradición sagrada), las cuales poseen una importancia especial.

Sobre la historia del registro de los hadices hay un hecho que reviste importancia, y que suele ser omitido; que es el hecho que en los primeros tiempos del Islam existió una prohibición de la transmisión y narración de los hadices y por tanto de la Sunnah del Profeta; las motivaciones escapan a este pequeño bosquejo sobre la Sunnah²³; pero dicha prohibición se mantuvo desde el primer califa al tercero, siendo abolida por el cuarto califa ‘Alî Ibn Abî Tâlib, siendo restaurada por su sucesor y mantenida a lo largo de toda la dinastía Omeya, a excepción del califa Abdul-Aziz (El Justo), quién levanta la prohibición, aunque los califas que le sucedieron e algunas ocasiones volvieron a instalar dicha prohibición. Fue a partir de la dinastía Abasi, que dicha prohibición fue levantada en forma definitiva. A pesar de esto, hubo compañeros del Profeta que registraron tradiciones y las narraron en la clandestinidad.

De esta larga época en la cual estuvo vigente dicha prohibición (alrededor de 100 años), se infiltran en el Islam las tradiciones conocidas como *israeliyias*; término que designa a un grupo de narraciones provenientes de otras religiones monoteístas, tales

como: formas de cristianismo, sabeísmo, zoroastrismo y judaísmo. Reciben el nombre de Isra'iliyyât; debido a que la mayor parte de ellas, proviene de tradiciones de la Torah, que a través de algunos narradores conversos de dichas religiones se infiltraron en la sunnah.

De la gran cantidad de colecciones de Hadices, citaremos las colecciones más importantes y eje de las doctrinas y normas de las dos ramas del Islam.

En la rama del sunnismo tenemos seis colecciones consideradas Sahîh; las cuales son conocidas como *Al-Sihâh Al-Sittah* (Las seis compilaciones de tradiciones auténticas).

- *Sahîh Al-Bujari*. De Abû 'Abdillah Muhammad ibn Isma'îl Al-Bujârî (194-256 HL)
- *Sahîh Muslim*. De Abû Al-Husain, Muslim ibn Al-Hayyây Al-Qushayri Al-Nisâbûri (204-261 HL)
- *Sunan Abu Dawûd*. Sulaymân ibn Al-Ash'az Al-Azdi Al-Sayistâni (202—275 HL).
- *Sunan ibn Mâyah*. Abu 'Abdillah, Muhammad ibn Yazîd Al-Raba'i Al-Qazwini (209/-273 HL)
- *Yâmi'ah Al-Tirmidhi*. Abu 'Isa, Muhammad ibn 'Isa Al-Sulami (209-279 HL).
- *Sunan Al-Nasâ'i*. Abu 'Abdu Rahmân, Ahmad ibn 'Ali ibn Shu'ayb (215-303 HL).

En la rama del shiismo²⁴ podemos mencionar a:

- *Al-Kâfi*. De Muhammad Ibn Ia'qûb Al-Kulainî (329 HL)
- *Man Iâ iaḥduruh al-faqîh*. De Muhammad Ibn 'Alî Ibn Al-Husain Ibn Bâbûaih (306-381 HL)
- *At-Tahdih*. De Muhammad Ibn 'Al-Hasan (385-460 HL)

1.2. Primeras elaboraciones del pensamiento islámico

Podríamos mencionar como la primera actividad intelectual que ocupó a los musulmanes, fue la interpretación del texto coránico. No debemos olvidar que el primer problema que se presentó a la comunidad islámica fue el hecho de que la revelación se transmitió en un principio y preservó a través de la memoria; medio débil y que podría poner en peligro la integridad del mensaje coránico, razón por la cual, una de las primeras actividades fue poner por escrito la revelación del profeta; pues era evidente la necesidad de que se escribiera el generoso *Corán*²⁵ durante la vida del profeta Muhammad, ya que confiar únicamente en la memorización del libro sagrado no podría brindar la seguridad necesaria en cuanto al desguardo de éste. Sabemos que el número de personas instruidas en la Meca era muy restringido – Husein Yavân Arasteh²⁶ nos precisa que su número era de diecisiete personas - , y sin duda tuvieron que haber jugado un papel de importancia a la hora de grabar y registrar exactamente las aleyas coránicas. Este grupo fue denominado “*Kuttâb Al-Wahî*” (Los escribas de la revelación).

Los escribas de la revelación.

Debemos de mencionar que además de estos, existían algunos otros que registraron para el Profeta los pactos, convenios y cartas; siendo probable que el nombre de alguna de estas personas haya sido incluido por error en la lista de los escribas de la revelación. Citaremos la lista de los *Kuttâb Al-Wahî* mencionada por Ia'qubî en su libro:

'Alî Ibn Abî Tâlib, 'Uzman Ibn 'Affân, 'Amrû Ibn Al-'Âss Ibn Umaîh, Mû'awîh Ibn Abî Sufiân, Sharhâbil Ibn Shu'bah, Ma'âdh Ibn Yabal, Zâid Ibn Zâbit, Handzalah Ibn Rabî', Ubaî Ibn Ka'b, Yuhaîm Ibn Salt y Hasîn Ibn Numâir.

Ibn Shahr Âshûb en su obra *Manâqib*, menciona a los escribas de la revelación de la siguiente manera:

“Imâm 'Alî (p) escribía principalmente la Revelación, también escribía otros mensajes. Ubaî Ibn Ka'b y Zâid Ibn Zâbit escribían la Revelación. Zâid y 'Adul-lah Ibn Arqam escribían los contratos y escrituras. Zubaîr Ibn 'Awâm y Yuhaîm Ibn Salt escribían las ayudas monetarias y limosnas. 'Uzmân, Jâlil y Abân (estos últimos hijos e Sa'id Ibn 'Âss), Mugâirah Ibn Shu'ba, Hasîn Ibn Numâir. 'Alâ Ibn Hadrâmî, Sharhâbil Ibn Hasanah, Handzalah Ibn Rabî' Asadî y 'Abdul-lah Ibn Sa'd Ibn Abî Sarh”

Los expertos no se ponen de acuerdo cual fue el número exacto de los escribas de la revelación; pues como ya lo mencionamos, muchos de los nombres de los escribas que han llegado hasta nuestros días, asumían la escritura de otros asuntos. Pero todos concuerdan que cinco personas asumían la escritura de la Revelación, siendo sus nombres: 'Alî Ibn Abî Tâlib, Ma'âdh Ibn Yabal, Ubaî Ibn Ka'b, Zâid Ibn Zâbit y 'Abdul-lah Ibn Mas'ûb.

Los medios de la escritura a través de los cuales se registro el Corán eran muy sencillos, siendo utilizados todo a través de lo cual fuera posible escribir. Dichos medios eran:

- 1) *'Usub*, plural de *'asîb*: la rama de una palmera a la cual le arrancaban las hojas y escribían en su parte más ancha.
- 2) *Lijâf*, plural de *lajfah*: pequeña piedras y las piedras en forma de delgadas láminas.
- 3) *Riqâ'*, plural de *raqa'ah*: las hojas de papel, árbol o piel delgada.
- 4) *Adîm*, plural de *adam* o *udm*: pedazo de piel curtida de los animales.
- 5) *Aktâf*, plural de *Katia*: huesos de cabello u ovejas.
- 6) *Aqtâb*, plural de *qatar*: tabla de madera que se utilizaba como montadura de camello.
- 7) *Adlâ*, plural de *dil'*: huesos planos de las costillas de los animales.
- 8) *Harîr*, tela de seda en la que a veces escribían el Corán.
- 9) *Qarâîs*, plural de *qirtâsq* que significa papel²⁷.
- 10) *Shidzâdz*, un tipo de madera.

La forma en que fueron escritas las *aleyas*²⁸ coránicas las podemos clasificar en: El registro según el orden de la revelación de las aleyas y la escritura sin observar el orden de la revelación, por orden del Profeta.

El hecho de que un grupo en especial asumiera la escritura del Corán, no fue impedimento para que algunos de los Compañeros del Profeta intentasen escribir las aleyas y suras coránicas para uso personal.

Según varias fuentes se puede establecer con cierta seguridad, que al menos 4 compañeros – todos *Anṣâr*²⁹ según lo transmitió Anas Ibn Mâlik³⁰ – habrán recopilado el Corán durante la vida del Profeta.

A este respecto Abû 'Abdil-lah Zanyâni nos dice en su *Tâ'rîjul Qur'ân*: “*Alguno de los Sahâbah*³¹ *recopilaron todo el Corán a lo largo de la vida del Profeta y algunos otros solo parte de este durante su vida, y completaron su obra después de su partida*”.

Debemos llamar la atención sobre el hecho que algunos investigadores han sostenido que el término *yâm'* que aparece en la serie de dichos que se citan acerca de los recopiladores del Corán, significaría memorizar y no recopilar, debido a que dicho término también es utilizado para denominar a los memorizados del Corán “*yummâ' del Corán*”. Lo cual es dudoso debido a que los memorizados en la época del Profeta fueron mucho más numerosos; además existen datos que avalan la posibilidad que los escritores del Corán fueran más numerosos que los mencionados, debido a que en varios *hadices*³² se estimula a la gente a recitar el Corán contemplando las escrituras, lo que demostraría que las escrituras coránicas eran ya numerosas en vida del Profeta.

Un dato interesante es aportado por Hâkim en su obra *Mustadrak* en la cual nos dice: “*El Corán fue recopilado tres veces y la primera recopilación fue realizada durante la vida del Profeta*”. Este dato nos lleva a que con respecto a la recopilación del Corán en su forma actual, se han venido a formar dos bandos entre los expertos: Un grupo opina que la recopilación del Corán – en el mismo orden actual – fue realizada durante la vida del Profeta; y el segundo la remonta a la recopilación “oficial” del Corán en forma de libro (entre dos tapas) en tiempos del primer Califa, luego del fallecimiento del Profeta. Pero analizado el tema con detenimiento nos daremos cuenta que si bien es cierto, la escritura y elaboración de las aleyas coránicas indudablemente fueron llevadas a cabo durante la vida del Profeta; su recopilación y ordenamiento en forma de *Mus-haf*³³ fue realizada tras su muerte, como lo afirma el gran sabio 'Al-lâmah Tabâtabâ'î³⁴.

Un hecho significativo en la historia del Corán, fue la batalla de Îmamâh, pues en ella fueron martirizados más de 70 recitadores del Corán. A raíz de este hecho, surgió el temor que en nuevas batallas fallecieran el resto de los recitadores del Corán, perdiéndose a sí el Corán mismo; razón por la cual, se decidió reunir las suras y aleyas en un *Mus-haf*. El encargado de esta misión sería Zâid Ibn Zâbit.

Bajo el mando de Zâid Ibn Zâbit, un grupo de entre los discípulos de los recitadores se dedicó a reunir las suras y aleyas desde los *alwâh* (tablas), *sa'af* (hojas o ramas de palmera) y *Katif* (huesos de camello u oveja) desde la casa del Profeta que habían sido registradas por los escribas de la revelación y desde las manos de los discípulos de los recitadores, siendo colocadas en un solo volumen, siendo enviados ejemplares del mismo a las diferentes regiones.

Sabemos a través del historiador Ia'qûbî, que se constituyó un comité compuesto por veinticinco personas de los *Anṣâr*, bajo la supervisión de Abû Bakr para colaborar con el trabajo de Zâid.

Ya mencionamos que además de la recopilación llevada a cabo por Zâid, hubo compañeros que recopilaron sus propios *Mus-haf*, siendo alguno de sus ejemplares, muy estimado por los musulmanes, gozando de una elevada posición. Fue así como la gente de distintas regiones recitaba el ejemplar más famoso existente en su región y de acuerdo a sus posibilidades. Sabemos que las ciudades de Kufah, Shâm y Basora seguían los ejemplares de 'Abdul-lah Ibn Mas'ûd, Ubaî Ibn Ka'b y Abû Mûsâ Ash'arî respectivamente, sin embargo, rápidamente comenzaron a reproducirse numerosos ejemplares.

La escritura en su primera etapa fue muy simple e incompleta, razón por lo cual, la recitación de un *Mus-haf* debía ser respaldada por la memoria. En las fuentes históricas que disponemos se reportan numerosos casos de discrepancias en cuanto a la recitación del Corán, lo que motivo la búsqueda de una solución a dicha problemática.

Fue así como en la época del tercer Califa, surgió una propuesta de unificación de los *Maṣāḥif*^{β5} por parte de Hudhaifah. La primera acción llevada a cabo la constitución de un comité de cuatro personas: Zâid Ibn Zâbit, 'Abdul-lah Ibn Zubaîr, Sa'îd Ibn 'Âss y 'Abdu Arman Ibn Hâriz, las cuales debían escribir el Corán en el dialecto de Quraîsh en los casos de discrepancias con la pronunciación de Zâid Ibn Zâbit (que no pertenecía a Quraîsh), debido a que el Corán había descendido en la lengua de Quraîsh; que era el dialecto más elocuente en dicha época. Este intento de unificar la lengua árabe, asentó los principios para el nacimiento de una gramática.

Ciencias Islámicas

Luego de la muerte del Profeta se originaron discrepancias en cuanto a la sucesión, lo que desembocaría principalmente en dos problemas teóricos, los cuales se establecen en torno a los conceptos de poder y de fe, de libre albedrío o de predestinación. Problemáticas que serían abordadas bajo la óptica del Corán.

Las ciencias religiosas que mayor influencia ejercerían sobre el futuro pensamiento filosófico fueron el *Kalâm* (teología) y el *Fiqh* (derecho) basadas en el principio de *Tauhid* (Unicidad de Dios) y de entre las ciencias auxiliares la Gramática; ciencias que en mayor o menor medida jugaron un rol de relevancia en la formación de las primeras especulaciones filosóficas.

A) El *Kalâm*

Es la escolástica del Islam que se caracteriza por su dialéctica racional pura que opera sobre los conceptos teológicos. El *Kalâm* se fue formando gradualmente a partir del primer siglo de la era islámica a medida que fue necesario subsanar de alguna manera el vacío que se había creado tras el fallecimiento del Profeta (Bpd); quién era el soporte doctrinal de la revelación y el poseedor de la autoridad de la explicación del texto coránico.

Sería dudoso afirmar que los recientes conversos venidos en muchos casos de ambientes idolátricos y paganos, fueran todos conscientes de lo que involucraban las enseñanzas contenidas en la revelación y en la Sunnah del Profeta. Razón por la cual, era de vital

importancia la elaboración de una “doctrina” que explicará tanto el texto coránico como la Sunnah del Profeta (Bpd) en un cuerpo doctrinal coherente sobre el que argumentar las directrices encontradas en el texto revelado, convirtiéndose así en un instrumento básico que permitió la instauración de las bases intelectuales y técnicas, que cimentaron la creación de un dogma religioso que contuviera tanto la Revelación como la Sunnah; siendo además, el sustento del dogma y el corpus legal islámico.

El Kalâm aportó la argumentación teórica que permitió reflexionar y teorizar sobre los grandes temas teológicos y filosóficos del Islam; tales como: *Tawhid*, (Unidad de Dios); *‘Adl*, (Justicia); *Al-Wa‘d wa al-Wa‘id*, (La promesa y la amenaza); *Al-Asma’ wa al-Ahkam*, (Los nombres y los juicios), o el *Manzila bayna al-Manzilatayn*, y *Al-Amr bi al-Ma‘ruf wa al-Nahy ‘an al-Munkar*, (Ordenar el bien y prohibir el mal), *Yabr ûa Îjtîâr* (Predestinación o libre albedrío).

Mención aparte es el tratamiento que las diferentes escuelas teológicas le han dado a los Atributos Divinos, especialmente a los Atributos *Jabarî*³⁶ (de información); los cuales a diferencia de los Atributos positivos, negativos, de esencia y de la acción, no pueden ser inferidos por el juicio del intelecto; pues los atributos de la información, esta basados solo en el mensaje coránico. A partir de estos atributos, se podría decir que se formaron dos grandes “grupos” de escuelas teológicas; por un lado, las que se aferraban a una interpretación literal y las que interpretaban los atributos *Jabarî* de forma metafórica o alegórica. Surgiendo de ambas visiones, algunas escuelas que llevaron ambas postulas al extremo, como así también, algunas escuelas que desarrollaron una doctrina intermedia entre ambas interpretaciones³⁷.

Algunas escuelas teológicas:

Murji’a - Jareyies - Kabaries - Ash‘aritas - Kharijitas - Murji’as - Qadariyyas - Jabariyyas - Mu’tazilitas - Ismailies - Imamitas - Ahlut Hadiz - Ahlut Kias - Maturiries - Zaydis

B) El *Fiqh* (derecho)

Como todas las ciencias islámicas se basa en el Corán, en el cual es posible diferenciar, dentro del ámbito normativo explícito en el Corán, la legislación establecida para los actos de culto y religiosos y los de temática claramente legislativa. Vemos como en algunos aleyas las referencias jurídicas son incontrovertibles, siendo innecesaria una interpretación de su contenido; dichas aleyas hacen referencia a los preceptos referentes, a la oración, la limosna, las partes de la herencia, la prohibición del adulterio, la difamación, la usurpación de bienes ajenos, el homicidio, etc. Por el contrario, otras aleyas, también de connotaciones jurídicas, se nos presentan están sujetas a diferencias de interpretación, por citar algunos ejemplos, las relativas al amamantamiento, al sustento de la mujer repudiada definitivamente, etc. La diferencia entre estos dos tipos de aleyas como nos lo hace notar el Profesor Juan Martos Quesada, es que “*los primeros tratan sobre creencias que nadie puede poner en duda sin arriesgarse a ser juzgado por la comunidad, mientras que los segundos son susceptibles de diferente interpretación, sin que ello conlleve necesariamente la reprobación comunitaria*”.³⁸

Al analizar el texto coránico podemos darnos cuenta que a diferencia de los métodos utilizados habitualmente en los distintos sistemas jurídicos a lo largo de la historia, que se basan en una serie de prescripciones y prohibiciones comunicadas en un tono frío y desprovisto de cualquier referencia a las nociones de temor y estímulo a favor del bien; mientras que los preceptos coránicos son comunicados con una gran carga emotiva, lo que logra suscitar en los creyentes sentimientos morales, que conllevan a la aceptación de las reglas propuestas más por la fe y el temor a Dios, que por razones de convicción.

Las diferencias del Corán con los demás textos jurídicos van aun más allá; pues mientras que estos últimos elaboran las leyes y las reglas concernientes a un solo y único precepto —de forma general—, el Corán en cambio, utiliza el sistema de repartir las reglas y leyes a través de varias suras, entre diversas aleyas; a menudo de una forma reiterativa, lo que conlleva a reforzar el llamado al cumplimiento de estas.

Sin embargo, el Corán no es un texto explícito en materias jurídicas, pues no debemos de perder de vista que es ante todo un libro de contenido religioso; razón por lo cual, el Corán indica en líneas generales la legislación, lo cual dio nacimiento junto a la *Sunnah*³⁹, la ciencia del Fiqh, pues queda en manos de los sabios y ulemas la tarea de comprender el sentido del texto coránico y la extracción de la legislación, que cimentara las bases de la Sharí'ah.

El Derecho islámico se fijo en la sociedad de que era parte y se basó sobre todo en el respeto a la tradición. Esto supone un control absoluto de la religión sobre la moral colectiva e individual.

C) Gramática

Para rastrear los orígenes de la gramática árabe⁴⁰ debemos remontarnos por lo menos a los Sirios y Persas, que tiempo antes de la revelación Coránica habían estudiado la hermenéutica de Aristóteles; que ya había sido por aquel entonces revisada y comentada por autores neoplatónicos y estoicos. Por otra parte, sabemos que a través de Ibn al-Moqaffa; el gramático Khalil conoció todo el pensamiento antiguo persa concerniente a la lógica y a la gramática.

Algunos autores como Henry Corbin, remontan los orígenes de la gramática árabe a 'Alí Ibn Abî Tâlib, constatando que ya en tiempos de Sibuyeh; quién fuera discípulo de Khalil, su obra es un sistema gramatical completo y acabado.

Las escuelas de gramática de Basora, Kufa y Túnez fueron la base del desarrollo de la gramática y literatura árabe⁴¹. Siendo las dos primeras las que marcarían el futuro de la gramática como ciencia durante todo el siglo III/IX.

La escuela de Basora, desarrollo una visión del lenguaje basada en que este, es un espejo que refleja fielmente los fenómenos, los objetos y los conceptos; debiendo por esto, aplicársele las mismas leyes que se observan para el pensamiento, la naturaleza y la vida. Este sistema precisaba encasillar todo el lenguaje en categorías lógicas y racionales; analizando sus leyes y dejando en claro, que todas las excepciones y desviaciones, eran solo en un plano aparente.

La escuela de Kufa sin embargo, desarrollo una visión totalmente contraria, en donde la tradición, con toda la riqueza y diversidad que ella engloba, constituiría la principal fuente de la gramática. Por lo cual, toda forma reencontrada en la vieja lengua árabe pre-islámica y en la literatura, por el hecho de estar atestiguada su existencia, era reconocida como poseedora de un valor normativo.

La divergencia de planteamientos de ambas escuelas no era un tema menor, debido a que estos contradictorios planteamientos, afectaban la interpretación de las ciencias coránicas e incluso la interpretación de ciertos pasajes del Corán o un Hadiz.

Además, no podemos dejar de mencionar las “balanzas de las letras” de Jâbir Ibn Hayyân basada en las ciencias de las letras (*Jafr*); que se basaba esencialmente en la trasmutación de las raíces árabes.

D) Literatura

Para una exposición más clara, dividiremos la literatura árabe en dos periodos. El primer periodo corresponde a la época pre-islámico, se caracteriza por un sinnúmero de dialectos tribales los cuales tenían como denominador común su origen netamente autóctono, sin préstamo de culturas foráneas y con un claro sello propio, nacido quizás de la libertad que le daba el desconocer la sintaxis y las reglas propias de una lengua ya configurada.

Las primeras obras de dicho periodo, llamadas Moallaquat⁴², surgen alrededor de los siglos VI y I/VII d.c.; siendo verdaderas antologías de los primeros poemas, conocidos como Cásidas, de corte heroico, en los cuales se ensalzaba el espíritu guerrero, libre y viril del beduino. En dichos poemas plagados de alusiones y ricas figuras literarias, ya están presente todos los recursos de la métrica árabe, que se han perpetuado hasta nuestros días: el tipo de rima, los metros que admiten 16 variantes⁴³. Las combinaciones de las sílabas largas y breves, conocidas como “letras de prolongación” permiten una variedad de juegos rítmicos, cuyo mejor ejemplo están en los zejeles, pequeños poemas que permiten seis variantes.

Los Moallaquat fueron compilados por Hammad Raridja; quién se sirvió de las obras de al menos siete autores: Amr´ul Quais, Tarafa, Harith Ibn Illiya, Zoehir, Lebid, Amr Ibn Kolthum y Antar⁴⁴.

Los otros temas abordados por las Cásidas estuvieron compilados en los Hamaza; colecciones de poemas líricos y satíricos.

La primera obra luego de la revelación coránica es la traducción realizada por Abdallah Ibn Almocaffa del texto palhvi (persa medio) de las famosas fabulas de origen hindú Pilpay o Bidpai; más conocidas como Calila y Dimna⁴⁵.

1.3. Fuentes de meditación filosófica en el Islam

A partir de la muerte del Profeta se suceden vertiginosamente una serie de conquistas y anexiones de nuevas tierras y pueblos a la nueva nación islámica (Ummah); que a diferencias de las antiguas costumbres tribales de la península árabe, en donde el lazo de sangre y parentesco era el elemento aglutinador, tras el mensaje del Islam, lo que uniría al futuro gran imperio islámico sería la fe. Con la entrada de estos nuevos pueblos y sus culturas a la naciente nación Islámica, se produjo una asimilación de los aspectos e ideas que no estaban en conflicto con el mensaje coránico. Dicho proceso de debió en gran medida por un aparte, al énfasis que el Islam pone en la obtención y el cultivo del conocimiento; estando por ende el mundo musulmán de ese entonces, abierto a nuevas ideas que enriquecieran su visión del mundo y de Dios.

El padre Zeferino González⁴⁶ en su estupendo trabajo Historia de la Filosofía, nos precisa: *“Las provincias meridionales y occidentales del Asia, que, según las tradiciones bíblicas, presenciaron la creación primera del hombre, y la segunda creación o dispersión postdiluviana del género humano, fueron también testigos de las primeras evoluciones filosóficas, por lo mismo que fueron teatro de las primeras civilizaciones. Porque toda civilización entraña una Filosofía, bien así como toda concepción religiosa entraña una civilización en armonía con la religión que le sirve de base y norma fundamental. De aquí la existencia, desarrollo y caracteres de lo que pudiéramos llamar Filosofía oriental, y también Filosofía prehistórico-griega, en relación y armonía con la existencia, desarrollo y caracteres de las religiones varias que aparecen de una manera, ya sucesiva, ya simultánea, en diferentes regiones del Asia y del África.”*

De estas llamadas *filosofías orientales*, nos ocuparemos en este capítulo de 3 civilizaciones: Persa, India y Judía; la filosofía; Egiptia y China, solo será tratada a través de monografías, debido a que su grado de influencia sobre el pensamiento islámico fue menor.

En primer lugar citaremos la antigua filosofía de Persia, que bebió en la más antigua de las grandes religiones de la humanidad, el Mazdeísmo; por su importancia en el proceso del pensamiento islámico, al ser esta un a religión del libro y por tanto, con puntos en común con el mensaje islámico, como último eslabón del ciclo de la profecía.

Filosofías orientales

a) Persia

Cuando hablamos de Persia, hacemos mención también a las varias provincias que estuvieron bajo el dominio persa; entre ellas Sogdiana, la Margiana, la Susiana, y especialmente, la Bactriana, patria de origen de Zarathustra y foco del mazdeísmo.

Al analizar los datos históricos que poseemos, así como las afinidades lingüísticas, doctrinales - teológicas entre el Mazdeísmo y las doctrinas Vedicas; es posible inferir que las enseñanzas de Zarathustra representan una reforma religiosa de la antigua

religión aria contenida en los Vedas. Si bien es cierto, disponemos muy pocos datos sobre su vida; su biografía es una mezcla de realidad y mito⁴⁷; pero remitiéndonos a la biografía académicamente aceptada, se menciona que era un *Zator*, un recitador de los antiguos cánticos sagrados arios, un sacerdote conocedor de la antigua religión aria, un *Karapans*.

La oposición de principios y tendencias que se observa entre el mazdeísmo y el brahmanismo, confirma y explica a la vez la ruptura entre estas dos concepciones. La primera y más importante diferenciación es la del paso del panteísmo védico a un total monoteísmo. Es necesario señalar, que a menudo se suele cometer el error en una gran cantidad de trabajos realizados por orientalistas, así como por teólogos e historiadores de exponer al mazdeísmo y por ende, al mensaje de Zarathustra como una doctrina dualista.

Lo que se suele denominar como Mazdeísmo, es más bien la forma tardía y degradada del Zoroastrismo Sasánida, el cual había incorporado elementos venidos de la religión dualista de los magos⁴⁸ de la región Meda y en forma gradual retorno a las ideas panteísta de las antiguas creencias arias, volviendo a reflotar un panteón, plagado de semi-dioses, cubiertos bajo el aspectos de principios o fuerzas creativas, así como en una profusa y rica angelología. Pero dicha versión del mazdeísmo, contenía muy poco del mensaje original de Zarathustra. Debemos de tener presente que tras la invasión de Alejandro el Grande a Persia y la destrucción de la capital imperial de los Aquemenides; Persepolis y de su gran biblioteca; los antiguos textos sagrados del Mazdeísmo fueron destruidos casi en su totalidad. La reconstrucción de la antigua fe, que se inició cientos de años después de estos hechos se basó en los manuscritos que se preservaron⁴⁹ y que lograron ser traducidos⁵⁰.

En este capítulo nos referiremos al mazdeísmo sasánida reformado, debido a que con dicha versión del pensamiento mazdeísta entro en contacto el Islam.

El rasgo más relevante de esta reforma del mazdeísmo en tiempos Sasánida, es el paso desde el concepto de un Dios Único (Ahura Mazda) a una personificación del principio del bien, denominada por su forma pehlvi Ohrmazd, enfrentada en una eterna lucha con el principio del mal, llamado Ahriman. Podemos ver a través de un análisis de los términos como el pensamiento mazdeísta involuciona, pues en los textos más antiguos que se han preservado, a este espíritu opositor o hostil⁵¹ se le denominaba Angra Manju, término que designa una mala forma de pensar o de entender el mundo.

A continuación mencionaremos los dogmas en el terreno de la escatología, así como sus preceptos morales, que debieron de producir un fuerte impacto en los musulmanes, debido que dichas doctrinas estaban contenidas en el mensaje coránico: la inmortalidad del alma, la resurrección de los muertos, el juicio final, la existencia del paraíso y del infierno, la venida de un salvador al fin de los tiempos, etc.; sin mencionar además una similitud en concepciones cosmológicas y teológicas: La primera pareja humana, el puente que conduce a los creyentes al paraíso y que los pecadores son incapaces de cruzar, el encuentro post-mortem con la imagen de la fe que incidirá directamente en el resultado del juicio del alma, la presencia de dos entidades angélicas que acompañan al ser humano al momento de acceder a la otra vida, etc.

Además del Avesta ya citado, debemos mencionar los libros religiosos elaborados en el periodo Sasánida en lengua pahlavi: Bundadish, texto que mezcla nociones cosmogónicas, teológica, históricas, ciencias y de jurisprudencia; el Denkart, Verdad; además de los textos tardíos post época Sasánida elaborados en lengua persa, conocidos como Ribayat; que son una serie de recopilaciones de tradiciones.

b) India

El pensamiento religioso-filosófico de la India se pierde en la noche de los tiempos, siendo la más antigua de las grandes religiones de la humanidad. Por lo cual, la fecha de datación de sus libros sagrados es motivo de controversia y disputas a nivel académico, el único dato en el cual hay consenso, es el de su ordenación y fijación definitiva que se adjudica a Vyâsa, nombre que designa a una colectividad o “escuela” intelectual que procedió al trabajo de compilación en una fecha indeterminada del gran legado intelectual de los antiguos arios que llegaron al valle del Indo.

De dicho trabajo de compilación, provienen el Vêda⁵², término que engloba a todos los escritos de la tradición hindú; las cuales están recopilados en cuatro textos: *Rig-Vêda*, *Yajur-Vêda*, *Sâma-Vêda* y *Atharva-Vêda*. La importancia de los Vêdas⁵³ es central en el pensamiento hindú, pues sobre el se basa toda la doctrina religiosa y filosófica de la India. En los Vêdas también están contenidos los Upanishads⁵⁴, poemas de índole metafísico que provienen de la rica tradición oral, “vansha” que designa la filiación tradicional; los cuales son una de las bases mismas de la tradición ortodoxa. Luego tenemos el quinto Vêda, los Puranas; los cuales son una colección de poemas a través de los cuales se relatan las transformaciones y encarnaciones de las formas de la deidad; a estos le sigue el Mahâbhârata, que junto al Râmâyana forman los dos más grandes poemas épicos de la literatura sagrada India

Además de los Vêdas, existen otras colecciones de textos sagrados que difieren en importancia y en el espectro teológico-filosófico que abarcan.

Además del Vêda se derivan una serie de ciencias, las cuales se pueden dividir en los seis "Vêdângas⁵⁵" y los cuatro los “Upavêdas⁵⁶”.

Los Vêdângas designa ciertas ciencias auxiliares del Vêda, que pueden ser comparadas a los miembros de un ser humano a través de los cuales este toma contacto con su extracorporeidad; razón de la que deriva su importancia, pues es a través de ellos, que el Vêda se conecta con el hombre y con la creación toda: Shikshâ que es la ciencia de la articulación correcta, de la pronunciación exacta, que implica, el conocimiento del valor simbólico de las letras, Chhandas que se ocupa de la prosodia, a través de la cual, se determina la aplicación de los diferentes metros en correspondencia con las modalidades vibratorias del orden cósmico que deben expresar, Vyâkarana es la gramática que se basa estrecha relación con el significado lógico del lenguaje, Nirukta que es la explicación de los términos importantes o difíciles que se encuentran en los textos védicos, Jyotisha es la astronomía y la astrología, y por último Kalpa, el conjunto de las prescripciones que se relacionan con la realización de los ritos.

Los Upavêdas están vinculados a los cuatro Vêdas porque en ellos se encuentran sus principios respectivos: Ayur-Vêda, es la medicina, unida al Rig-Vêda; Dhanur-Vêda, la ciencia militar, unida al Yajur-Vêda; Gândharva-Vêda, la música unida al Sâma-Vêda; Stâpatya-Vêda, la mecánica y la arquitectura, unidas al Atharva-Vêda. Éstas son, según las concepciones occidentales, artes más bien que ciencias propiamente dichas; pero el principio tradicional que se les da aquí les confiere un carácter algo diferente. Naturalmente, estas enumeraciones de los Vêdângas y de los Upavêdas, no excluyen de ningún modo a las otras ciencias, que no están comprendidas en ellos pero de las cuales

b) Judía

El judaísmo es la más antigua de las religiones monoteístas, la cual está basada en el Tanaj (Antiguo Testamento), que comprende veinticuatro libros que cuentan la historia del hombre, desde la Creación hasta la construcción del Segundo Templo; además de incluir preceptos religiosos, morales y jurídicos; filosofía, profecías y poesía, entre otros. Sus cinco primeros libros, en conjunto conocidos con el nombre de Torah⁵⁷, son considerados escritos por inspiración divina.

Juega también un papel importante en la práctica religiosa la tradición oral que, según las creencias fue entregada a Moisés junto con la Torá y conservada desde su época y la de los profetas. La tradición oral rige la interpretación del texto bíblico; la codificación y comentario de esta tradición ha dado origen a la Mishná, al Talmud y a un enorme cuerpo exegético, desarrollado hasta el día de hoy por los estudiosos. El compendio de estos textos forma la denominada Ley Judía o Halajá.

Los preceptos jurídicos, éticos, morales y religiosos contenidos en la Tora, junto a su explicación de la Mishná conforman el corpus jurídico principal del judaísmo. El

Talmud, como la ley judía o Halajá (camino).

Los veinticuatro libros que comprenden el Tanaj están agrupados en:

- La Tora (La Doctrina)
- Nevi'im (Libro de los Profetas)
- Ketuvim (Los Escritos)

Por otra parte, la Halajá (Ley hebrea) está basada en ciertas obras de carácter normativo, entre ellas podemos nombrar:

- La Mishná: es una recolección de las tradiciones orales y exégesis de la Torá.
- El Talmud, formado por la Mishná y un voluminoso *corpus* de interpretaciones y comentarios, llamados Guemará, a los que se agregaron posteriormente las explicaciones de comentaristas medievales, entre los que destaca Rabí Shelomó Yitzjaki («Rashi», por sus iniciales en hebreo).
- El Shulján Aruj, compilación y codificación de toda la Halajá por temas.
- El Mishné Torá de Maimónides, llamado en hebreo Moshé Ben Maimón (o incluso Rambam, por sus iniciales).

Debemos mencionar además la importancia del libro fundamental de la Cábala judía: el Zóhar, libro místico escrito por el rabino Shimón Bar Yojai.

El rasgo distintivo del judaísmo es su creencia en un Dios omnisciente y omnipotente, que habría creado el universo y elegido al pueblo judío para revelarles la ley contenida en los Diez Mandamientos y las prescripciones rituales de los libros tercero y cuarto de la Tora.

1.4. Fuentes de meditación filosófica en el Islam

No debemos de perder de vista, que los pensadores que dieron forma a la filosofía islámica, formaban parte integral de la comunidad del Islam, que se engloba bajo la expresión coránica *Ahl al-Kitâb*⁵⁸; un pueblo poseedor de un Libro sagrado; es decir, una comunidad religiosa que se funda en un libro “*descendido del Cielo*”. Al estar fundada en base a un Libro sagrado, este deviene en su regla de vida tanto en este mundo como en el más allá. Ante esta situación, surge una problemática que en diversos niveles siempre ha estado presente en el discurrir intelectual de los musulmanes. El problema al que nos referimos es la comprensión del *sentido verdadero* del Libro, en este caso, el Corán.

Ante este dilema, la situación es esencialmente una situación hermenéutica, es decir, en palabras del estudioso francés Henry Corbin, una situación en la que aflora para el creyente el sentido verdadero, el cual a su vez hace verdadera su existencia. *Sentido verdadero* que es correlativo a la verdad del ser, que es expresado a través del término *haqîqât*; uno de los términos claves del vocabulario filosófico musulmán.

a) Tafsir⁵⁹

El Tafsîr se basa en la gramática árabe y en el propio Corán, y ha sido definido como “*la ciencia que investiga la correcta pronunciación de las palabras del Corán, sus sentidos y valores tanto cuando están aislados como en combinación, y los significados probables en la combinación, añadiendo a todo ello complementos tales como el conocimiento de la abrogación, la causa de su revelación, un relato que aclare algo que el Corán deja indeterminado, y cosas así*”.

La expresión árabe Tafsîr, procede de la raíz lingüística fasa-ra, indicadora de una función aclaratoria para alguna cosa o concepto, esto es: capaz de evidenciar la integridad de un mensaje, aún desde su aspecto menos aparente; siendo la disciplina capaz de concretar lo que del Qurân se llega a comprender, de su mensaje correcto, y de las sentencias y juicios (legales y doctrinales) que de él se pueden obtener, así como de su Sabiduría”. Para Mufradât Râgib, Ísfahânî⁶⁰, es “*el sentido adecuado para esta expresión, es la de “develación” o kashf de algo que permanece recóndito*”.

Para la correcta comprensión del texto coránico era necesario una metodología específica. El Tafsîr forma parte de las Ciencias Coránicas, las cuales comprenden además, la recitación, la escritura, la inimitabilidad, las circunstancias detrás de la revelación, la abolición, la gramática coránica, los términos inusuales, las reglas religiosas, la lengua y la literatura árabe.

Los primeros exégetas fueron algunos compañeros del Profeta, como Ibn ‘Abbâs, ‘Abdullâh ibn Omar, Obayy (ibn Ka’b) y otros. En esa época la exégesis estaba confinada a la explicación de aspectos literarios de los versículos, los fundamentos de su relevancia y ocasionalmente la interpretación de un versículo con la ayuda de otro. El mismo estilo fue usado por los discípulos de los compañeros, como Mujâhid, Qatâdah, Ibn Abi Laylâ, ash-Sha’bi, as-Suddi y algunos más que vivieron durante los dos primeros siglos de la Hégira.

El Tafsîr además comprende 7 ciencias auxiliares, tales como:

- La ciencia de la lengua árabe, la lexicografía (*‘ilm al-luga*)
- El conocimiento de las normas que gobiernan el habla árabe en sus términos aislados y en la composición. (*lugât al-‘Arab*)
- La ciencia de la retórica. (*‘ilm al-ma‘ânî wa l-bayân wa l-badî‘*)
- La concretización de lo ambiguo y el detalle de lo generalizado.
- El conocimiento de la generalización, la concretización, la universalidad, la particularización, la aplicación incondicionada, la sujeta a restricciones, los signos de la orden y de la prohibición.
- La especulación racional sobre lo posible en Dios, lo necesario y lo imposible, y el análisis de la profecía.
- La ciencia de las lecturas y fonética aplicada al Corán. (*‘ilm al-qirâ‘ât*)

Si bien es cierto, existen diversos métodos de exégesis coránica, que surgieron a raíz del establecimiento de las diversas escuelas teológicas (*‘Ilmu’l-kalâm*), la introducción de la filosofía (*Falâsifas*) en el pensamiento islámico, la aparición del sufismo (*at-tasawwuf*) y la gente de la tradición (*Ahlut Sunnah⁶¹*); a fines del siglo primero de la Hégira y que se incrementó en el tercer siglo de la Hégira durante la época abatida. A raíz de la formación de estas distintas visiones, surgieron diversas miradas interpretativas del texto coránico.

Si embargo, los métodos utilizados se pueden agrupar en dos formas de analizar el texto coránico:

- a) Analizar el texto coránico, desde el punto de vista académico y filosófico, sopesando los pro y los contra con la ayuda de la filosofía, la ciencia y la lógica. Los filósofos y teólogos musulmanes.
- b) Analizar el versículo con la ayuda de otro versículo, tras lo cual, se medita sobre ambos; identificando así la persona o la cosa individual por medio de los atributos y particularidades mencionados en el versículo.

Ta'wil

Como muchos términos árabes, *haqîqât* es una palabra con múltiples acepciones; pero en el tema que nos ocupa, designa el sentido verdadero de las revelaciones divinas; por lo cual, es a la vez su esencia; en consecuencia, su sentido espiritual. Plantearse alcanzar dicho “sentido espiritual”; conlleva que existen otros sentidos distintos a ese, sentidos que podrían devenir en una pluralidad de “lecturas” del mismo texto.

Un punto que conviene tener en mente que nos puede ayudar a entender mejor el sentido real del término *haqîqât* es que el Islam, a diferencia del cristianismo, no está basado en un hecho histórico (el pensamiento cristiano está centrado sobre el hecho ocurrido el 1 de nuestra era; en donde la encarnación divina señala la entrada de Dios en la historia) sino de la metahistoria; con el empleo del término metahistoria no estamos haciendo alusión a un hecho post-histórico, sino trans-histórico. Este suceso, al que hacemos mención; es la interrogante formulada por Dios antes del tiempo de nuestra historia empírica, a los espíritus de los hombres antes de la formación del mundo terrestre. “*No soy yo vuestro Señor*” (7:71). De la respuesta primigenia de la especie humana surgió una alianza eterna; alianza que ha sido a través del curso de la historia humana actualizada por los profetas, que han sido los ejes del llamado “ciclo profético”. De las enseñanzas y palabras de los profetas se ha derivado la ley divina, la *sharî'at*. De este hecho ha surgido la interrogante ¿solo tiene existencia esa apariencia literal – en cuyo caso la filosofía no tiene sentido de ser en este ámbito – o existe un sentido verdadero ha comprender, la *haqîqât*, el sentido espiritual?.

A raíz de esta interrogante, se han constituidos los fenómenos religiosos del Islam Shi'â que influiría en el sufismo y en la filosofía islámica. A raíz de la meditación centrada en la polaridad entre *sharî'at* y *haqîqât*; se desprenderá el sentido espiritual de las revelaciones divinas, es decir, su sentido oculto, esotérico. No debemos olvidar que ya antes de nacimiento de nacimiento de Avicena, los grandes temas y léxicos de la gnosis islámica está ya configurados en el shi'ismo ismailí.

Una particularidad del pensamiento filosófico en el Islam, es que debido que carece de conciencia histórica, y por ende, no ha tenido que afrontar los problemas surgidos de ella, posee un movimiento vertical dual; por un parte, de progresión desde el origen (*mabda'*) y por otro, de retorno hacia el origen (*ma'âd*); por la cual, las formas no son pensadas en el tiempo, sino en el espacio. A este respecto Henry Corbin nos precisa: “*Sobre este eje se escalonan los sentidos de las revelaciones divinas, sentidos que corresponden a jerarquías espirituales, a niveles de universo que se abren en el umbral de la metahistoria. Ahí el pensamiento se mueve libremente, sin necesidad de atenerse a las prohibiciones de un magisterio dogmático*”.

Volviendo al punto de la prefiguración en ámbitos shi'âs de los grandes temas que con posterioridad retomaran los filósofos islámicos; podemos mencionar: la afirmación de la identidad del Ángel del Conocimiento (*'Aql fa'âl*, la inteligencia agente) y el Ángel de la Revelación (*Rûh al-Qods*, el Espíritu Santo), la gnoseología de Al-Fârâbî y de Avicena sobre el conocimiento profético; la inclusión de la sabiduría de los sabios griegos en el “nicho de las luces de la profecía” y la idea de la teosofía (*hikmat ilâhiya*) a la cual no le podemos conferir el sentido que corrientemente le damos a los términos teología y filosofía, pues no es ni una ni la otra.

Retomando la idea de esta “sentido real” y por ende espiritual de la revelación divina, poseemos claros ejemplos al respecto, que nos permitirán comprender como la hermenéutica coránica y la meditación filosófica están predestinadas a nutrirse recíprocamente.

“No hay versículo coránico que no tenga cuatro sentidos: el exotérico (zahir), el esotérico (batin⁶²), el limite (hadd) y el proyecto divino (mottala’). El exotérico es para la recitación oral; el esotérico es para la comprensión interior; el limite son los enunciados que determinan lo lícito y lo ilícito; el proyecto divino es lo que Dios se propone realizar en el hombre en cada versículo”.

‘Alí ibn Abî Tâlib, I imam shi’â

“El libro de Dios comprende cuatro cosas: la expresión anunciada (‘ibârat), la dimensión alusiva (ishârat), los sentidos ocultos, relativos la mundo suprasensible (latâ’if), y las elevadas doctrinas espirituales (haqâ’iq)⁶³. La expresión literal es para el común de los fieles (‘awâmm); la dimensión alusión concierne a la elite (khawâss); los significados ocultos incumben a los amigos de Dios (awliyâ); las elevadas doctrinas espirituales pertenecen a los profetas (anbiyâ, plural de nabî).”

Ya’far al-Saqid, VI imam shi’â

En estos cuatro sentidos aludidos podemos ver como obedecen a una distinción de jerarquía espiritual existente entre los hombres. Esta idea de la Verdad interior de la revelación, la podemos rastrear hasta el mismo profeta de Islam, a través de un hadiz tradicional:

“El Corân tiene una apariencia interior y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico, a su vez, este sentido esotérico encierra otro sentido esotérico (esta profundidad tiene otra profundidad, a la manera de las esferas celestes, que se encajan unas en otras); así sucesivamente, hasta siete sentidos esotéricos”.

Profeta Muhammad (Bpd)

Como podemos ver la idea de lo esotérico esta en los orígenes mismos del Islam, idea que conllevará a la interiorización mística y a la especulación filosófica. Ya en tiempos muy tempranos de la historia del Islam, podemos ver esfuerzos en esta línea a través comentarios coránicos que además de dedicarse al *tafsir*⁶⁴ incluye el *ta’wîl*⁶⁵ místico. Uno de los primeros comentarios coránicos que incluían el *ta’wîl*, se lo debemos a Rashîdoddîn Maybolî. Otro importante obra de exégesis espiritual fue compuesta por ‘Abdorrazâq Kâshânî, quién fuera uno de los insignes representantes de la escuela de Ibn ‘Arabî; y hemos dejado para el último el gran comentario del místico Rûzbehân Baqli Shîrâzi.

Además de estos 3 importantes tratados de exégesis espiritual del Sagrado Corán, debemos de destacar los numerosos comentarios de filósofos y místicos que se centraron en este sentido real y por ende, espiritual (haqîqat) de una sura o *aleyá*. Formando el conjunto una literatura considerable. A modo de ejemplo, citaremos algunos de los ejemplos más típicos: Mullâ Sadrâ, Sayyed Ahmad 'Alawî, Mîr Dâmâd, Abûl'-Hasan 'Amilî Ispahán, entre otros.

Por lo antes dicho, queda manifiesto el por qué la exégesis espiritual del Sagrado Corán debe de figurar como una de las fuentes de la meditación filosófica en el Islam.



CAPITULO II

La recepción del legado griego. Las traducciones

1.1 El amor por el conocimiento

Muchos factores contribuyeron a introducir el notable periodo abasí en la égida de los califas de Bagdad. La capital, acabada de fundar, había reunido a hombres de países distantes y el *élan* estimulante del Islam produjo por todas partes su efecto. La desaparición de los Omeyas de Damasco y de su espíritu fiel al sentimiento de tribu, significó una fresca promesa para los no-árabes que habían adoptado la nueva fe. La religión los unió a todos en un solo pueblo y otorgó a sus vidas una finalidad y dirección.

Los árabes aportaron a esta unión el sentido elevado de la misión; los persas su cultura y sentido de la historia; los siriacos cristianos su versatilidad lingüística; los de Harrân su herencia helenística, y los hindúes su antiguo saber. Los persas fueron particularmente favorecidos. Habían hecho mucho para establecer el nuevo régimen; tenían una gran experiencia que ofrecer en el campo de la administración y de las finanzas del Estado; y consecuentemente ocuparon muchos de los puestos de gobierno. Una consecuencia desafortunada de lo anterior fue que la rivalidad racial reapareció. Condujo al desacertado movimiento *shu'ûbîyya*⁶⁶ que hacía hincapié en la superioridad de las razas no-árabes, lo cual llevó, en ocasiones, a violencias y a derramamientos de sangre. La asociación, sin embargo, dio pruebas de ser eminentemente fructífera. Todas las ramas de arte y de la literatura florecieron como nunca antes, o después, en el mundo islámico. Se creó una nueva civilización en la que los miembros de todas las naciones implicadas llevaron a cabo contribuciones importantes.

Los califas mismos dieron la pauta. Al-Mansûr (m. en 775) fue no sólo un hombre liberal sino que sintió un profundo amor por el conocimiento, Hârûn al-Rashîd, que gobernó después del anterior, fundó la biblioteca llamada *Khazânat al-Hikma* (la Alacena del Saber) dirigida por letrados competentes y dedicados. La prosperidad material hizo que la gente tomase un mayor interés en los asuntos culturales. Hubo un intenso estudio de la lengua y la gramática árabes, asociado con anterioridad a las dos escuelas rivales de Kûfa y Basora. Se recogió el cuerpo entero de la poesía pre-islámica incluyéndose en él algunos poemas de autenticidad dudosa. Se sentaron y estudiaron con cuidado las reglas de la prosodia, y la poesía tomó formas hasta entonces no ensayadas. Comenzaron a multiplicarse las bibliotecas públicas y privadas y se pagaron altos precios por los manuscritos.

Dos factores relacionados con el tema de nuestro estudio, iban a mostrar su importancia. En el campo del pensamiento, el surgimiento de la escuela racionalista de los teólogos que pasaron a llamarse *mu'tazilîes*⁶⁷ y cuyos puntos de vista influyeron profundamente, con el tiempo, en algunos de los filósofos islámicos. En literatura, el desarrollo gradual de una prosa secular, por entonces casi inexistente, y distinta de la puramente religiosa o de la mística o incluso de estilo y la terminología *mu'tazilî*. Esta prosa secular iba a servir de modelo al lenguaje filosófico islámico y ser a fuente principal de sus términos técnicos. Apareció, al principio, en la última parte del periodo omeya⁶⁸ de Siria e Iraq, y

fue creada por musulmanes de extracción extranjera, la mayor parte de ellos persas. Se la utilizó, al principio, en la correspondencia de la administración de nuevo Imperio y en la organización de oficinas secretariales. Su principal representante fue 'Abd al-Hamîd al-Kâtib, un maestro de escuela que llegó a tener un puesto importante durante el reinado de los Omeyas. Con el establecimiento del califato Abasí⁶⁹, en el año 750 (132 de la H.) esta prosa se manifestó bajo la forma de literatura cortesana. Los califas ya desde el tiempo de Hishâm el Omeya, se dieron cuenta de la necesidad que tenían de algunas directivas que les ayudasen a formalizar sus relaciones con las diversas comunidades que gobernaban. Las encontraron en la literatura cortesana del Imperio Sasaní de aquel entonces, el cual aunque dividido, sin remedio, internamente, en el momento de la conquista, sorprendió profundamente a los conquistadores árabes a causa de su majestad externa y su sistema eficaz de administración. Jâhiz, en su Kitâb al-Tâj nos precisa: *“fue de ellos (los persas) de quienes tomamos las formas de la monarquía y del gobierno, la organización de las clases selectas y de las comunes, y el adecuado comportamiento con los gobernados ...”*. En consecuencia, los kâtibs secretariales emprendieron la traducción de algunos de estos libros persas sobre la corte, que describían los deberes del monarca para su pueblo y las formas de la cortesía.

Las literatura cortesana, junto con la composición epistolar, pasaron a ser conocidas con el nombre de *adab*. El escritor que sobresalió en este género, o mejor aún, su iniciador real, quizá, fue Ibn al Muqaffa'. Fue uno de los creadores de la prosa secular árabe, y también el primero, quizás, en introducir la lógica aristotélica en el mundo islámico. La estatura de este autor ha crecido desde que la ciencia moderna comenzó a fijar en él su atención y reconoció los valiosos servicios que prestó a la lengua árabe. Se ha podido demostrar que algunos de los términos filosóficos árabes más felices, que no tienen origen coránico, utilizados tanto por los traductores como por los filósofos, se encuentran con anterioridad en sus escritos, y se han sido probablemente acuñados por él. El profesor Gibb, al discutir este aspecto de la literatura árabe y la llegada de la prosa secular, nota que *“en el siglo II, por lo tanto, había e Iraq dos escuelas de literatura árabe, completamente diferentes, derivadas de fuentes diversas, animadas por un espíritu diferente, con propósitos diferentes, y casi enteramente negativas la una para con la otra”*⁷⁰.

Fue, sin embargo, durante el califato de Al-Mamûn (m. 833), periodo durante el cual puede considerarse que comienza la decadencia política general de los Abasíes, cuando el saber floreció mejor. El interés especial que sentía Al-Ma'mûn por la cultura extranjera y la filosofía, lo pone de manifiesto la historia de que Aristóteles se le apareció durante el sueño y le habló para estimularlo. Inspirado así, Al-Ma'mûn envió grupos de eruditos de Asia Menor y a Chipre para que trajesen libros griegos. Escribió al Emperador de Bizancio pidiéndole que enviase algunas de las magníficas colecciones del saber griego que tenía todavía guardadas y atesoradas en su país, cosa que el emperador llevo a cabo no sin haber dudado antes un poco. Al-Ma'mûn hizo objeto de un cuidado especial a la vieja escuela de medicina y de filosofía de Gundîshâpûr, en el sur de Persia, y recompensó pródigamente a poetas, eruditos y traductores.

El clima intelectual general de esta época resulta ejemplificado por las reuniones literarias y filosóficas que se llevaron a cabo en las casas de mecenas ricos y de hombres cultivados, y por las exaltadas discusiones que tuvieron lugar allí. Un informe muy atractivo acerca de esto ha sobrevivido gracias a la pluma de un *litterateur* que aunque bien dotado no ha sido bien apreciado. Los hombres viajaron en busca del saber; los

lingüistas se apresuraron a ir al corazón de Arabia a aprender la lengua en su estado más puro; los geógrafos visitaron las tierras conquistadas por el Islam; y Hunain⁷¹ llegó a Siria a estudiar el griego y a buscar libros para llevárselos consigo.

El apoyo generoso que los califas dieron a los hombres de letras sirvió de ejemplo a los miembros de ciertas viejas familias, bien conocidas, y que habían llegado a tener poder y riquezas. Los Barmakíes, aunque dados primordialmente a cosas de gobierno y de administración, pagaron miles de dirhames a médicos y traductores⁷². La familia Nowbakht, menos concentrada en política, fue una de distinguidos escritores, que tradujo libros del persa, y dio su apoyo a los que traducían del griego. Más aún, en sus casas tuvieron lugar, regularmente, reuniones en las que se discutían tanto temas religiosos como literatura, y uno de ellos sostuvo uno de los grupos que traducían libros detallado del libro de Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*. La familia Munajjim (astrónomo), que como su nombre lo indica se interesaba en la astronomía, fue la protectora más famosa, en Bagdad, de la literatura. Algunos miembros de esta familia fueron, también, escritores, organizaron reuniones, y se nos dice que sus actividades llegaron hasta el punto de ayudar a sus amigos ricos en la iniciación de bibliotecas privadas; “*daban a un grupo de traductores... unos quinientos dinares mensuales por traducir y por gozar de su compañía*”⁷³. Y Zayyât, el hijo de un comerciante de aceite de olivas de Tabaristán, que llegó a ser el visir de tres califas diferentes, protegió también la literatura. Su “*generosidad para con los traductores y los copistas llegó casi a dos mil dinares mensuales. Muchos libros se tradujeron en su nombre*”. Hubo, también, algunos árabes igualmente interesados, que se entusiasmaron con el nuevo saber.

Fue en este *milieu* brillante, en una época en que la prosa y la poesía árabes se acercaban a su cenit, donde la filosofía islámica comenzó, con el ejercicio libre y vigoroso de la razón, a tomar forma.

Las fuentes del pensamiento islámico son muchas y complejas; siendo su fuente principal la griega clásica, no por esto obviando la gran importancia que tuvo la meditación filosófica centrada en el Corán⁷⁴. Ambas corrientes de pensamiento se mezclaron por primera vez en los movimientos *mutakallemûn*⁷⁵ y *mu'tazilîes*, en donde las ideas de los estoicos⁷⁶, neoplatónicas⁷⁷, gnósticas⁷⁸, maniqueas⁷⁹, etc; se fueron añadiendo a medida que el pensamiento islámico iba cimentándose. Sería un error, pensar que el pensamiento islámico es solo una forma de sincretismo o híbrido, desprovisto de capacidad para generar un pensamiento propio, ya que ellos no se limitaron a transcribir sino que a interpretar. El gran logro del genio del mundo musulmán fue en un primer paso reunir todas las fuentes del pensamiento humano disponibles y después llevar dichos conocimientos a un exhaustivo análisis “científico” que permitiría crear una síntesis coherente de todo el saber de la humanidad del mundo antiguo, dando 600 años antes del Renacimiento Italiano, un florecimiento del saber humano en todas sus manifestaciones sin precedentes.

No es que el pensamiento islámico solo halla vuelto a plantear las interrogantes formulas en los tiempos de la Grecia clásica, sino que a través de este, se pretendía ayudar a definir los problemas culturales específicos de una cultura intrínsecamente religiosa, con lo que la filosofía islámica se convertiría en una filosófica religiosa de carácter racional. Este desarrollo del pensamiento islámico nace de la necesidad de comprender el legado del Profeta Muhammad.

1.2 Vía de ingreso del pensamiento clásico griego

El proceso de las traducciones se puede definir como la asimilación del Islam, de toda la aportación de las culturas que lo habían precedido tanto al este como al oeste. De este hecho se perfilará un hecho de proporciones inimaginables; el cual es, la recepción en el mundo islámico de la herencia griega; siendo el Islam el medio y el puente, para que dicho herencia llega hasta occidente en el siglo XII; gracias a la famosa escuela de traductores de Toledo.

La gran labor de traducción del saber antiguo que fue absorbido por el mundo islámico; estuvo en manos principalmente de dos grandes centros, enmarcados por el área idiomática a la cual estos pertenecían.

Los Sirios.

Con este título nos referimos a los trabajos llevados a cabo por las poblaciones arameas del oeste y del sur del imperio sasánida; los cuales se centran particularmente en el trabajo de traducción de obras de filosofía y medicina.

La lengua siria se remonta aproximadamente al s. X a.c., cuando los hebreos y los arameos adoptaron el alfabeto y la escritura de los fenicios, quienes a su vez, habían modificado el antiguo alfabeto semítico, dejándolo en 22 consonantes sin vocales. Las grandes conquistas de los asirios en el siglo VIII a.C., hablantes del acadio y con un sistema de escritura cuneiforme, toparon con pueblos semíticos en su avance hacia el Mediterráneo. El primer pueblo semítico que encontraron fue el de Aram (hablantes del arameo). Los asirios cayeron bajo el hechizo de su escritura, más simple que el cuneiforme y mucho más adaptable a la comunicación en un imperio que se expandía rápidamente. La política de los asirios de deportaciones masivas para evitar revueltas tuvo consecuencias lingüísticas ya que el arameo se convertiría pronto en lengua franca por toda la Mesopotamia. Fue durante la segunda gran deportación, y exilio, de los judíos, llevado a cabo por Nabucodonosor (c. 600 a.C.) —la primera tuvo lugar unos 100 años antes—, que el arameo desplazó al hebreo como lengua de uso entre los judíos, al punto que el Talmud Babilónico (500 a.C.) está escrito en arameo pues en pocas generaciones habían olvidado el hebreo.

Cuando Alejandro Magno (356-323 a.C.) llegó a la zona, reemplazó el arameo por el griego koiné como lengua administrativa. Los habitantes de las ciudades costaneras pronto lo adoptarían y dejarían de hablar el arameo. Paralelamente, en los territorios persas, donde se iban formando pequeños principados independientes, empezaban a surgir diferentes dialectos del arameo. Una de estas variedades era el siríaco, hablado por los habitantes de Edesa⁸⁰, una ciudad del reino semi-independiente de Osroe, al este del río Eufrates. Como reacción a la imposición del koiné, y como signo de identidad, el siríaco se convirtió en una lengua escrita y en 132 d.C. fue adoptado como lengua oficial y con la llegada del cristianismo, el siríaco era ya una lengua consolidada.

Es a través de la afamada escuela de Edesa, conocida como la “Escuela de los persas”; que es posible comprender la importancia siria en el inicio de la futura filosofía que se va a desarrollar en el mundo musulmán. Recordemos que en el año 489 d.c., el

emperador Zenón había cerrado esta escuela debido a sus tendencias nestorianas⁸¹; lo que produjo que tanto los maestros como los alumnos que siguieron fieles al nestorianismo emigraran a la ciudad de Nisibis; que había sido cedida por el emperador Jovian a los persas; donde fundaron una nueva escuela, que fue principalmente un centro de estudios de filosofía y teología. Por otra parte, al sur del imperio persa, otro foco del quehacer intelectual de los sirios se establecería en la escuela fundada en Gondé-Shahpur por parte del soberano sasánida Khosraw Anûsh-Ravân. Un dato que no debemos de dejar de lado, es el cierre de la escuela de Atenas por parte de Justiniano, lo que provocó el éxodo de los últimos siete filósofos neoplatónicos hacia Persia, alrededor del 529 d.c.

La figura más destacada de este tiempo es el sacerdote nestoriano Sergius de Rash 'Ayna; quién además de sus obras personales, se dedicó al trabajo de traducción al siríaco de buena parte de las obras de Galeno; así como de las obras de lógica de Aristóteles. De entre los escritores siríacos monofisitas⁸² que destacan de dicha época, debemos mencionar a Bûd, quién tradujo el afamado Calila y Dimma⁸³ al siríaco, Ahûdemneh, Severo Sebokht, Santiago de Edesa y Jorge, conocido como el “obispo de los árabes”.

Además de la lógica, las compilaciones de aforismos y las doctrinas platónicas del alma, eran los grandes temas que convocaban el interés de los traductores sirios. Como podemos ver, el proceso de traducción del pensamiento griego al siríaco ya estaba en pleno proceso a mediados del siglo V, razón por la cual, la gran labor de traducción que fue llevada a cabo alrededor del siglo III de la hégira, debe ser visto más que como una innovación, como una continuación más amplia y metódica del trabajo comenzado en estos centros en el antiguo imperio sasánida.

No podemos dejar de mencionar la escuela de los “Sabeos⁸⁴ de Harrân”, establecidos en las proximidades de Edesa; cuyos trabajos se centraron en las traducciones de las obras de matemáticas y astronomía, para lo cual necesitaron de una terminología diferente; logrando alcanzar notables logros en el uso adecuado de términos. Entre los traductores de dicha escuela destaca Thâbit Ibn Qurra.

Los Greco-orientales

Designan a las poblaciones de origen no semita (específicamente poblaciones iránicas) asentadas al norte y al este del imperio sasánida; cuyos trabajos de traducción comprendían principalmente la alquimia, astronomía, filosofía y las ciencias de la naturaleza.

La numerosa presencia de términos técnicos de origen iraní en la terminología de la astronomía, astrología, alquimia y medicina, nos llevan a rastrear su penetración al pensamiento islámico a través de los territorios del noroeste iraní. Henry Corbin nos explica la gran influencia del área iraní en estas zonas del saber: “*Todas estas ciencias (alquimia, astrología) se integran en una Weltanschauung⁸⁵ que la ortodoxia cristiana de la Gran Iglesia sólo pretendía destruir. Las condiciones en Oriente eran distintas a las del imperio romano (de Oriente o de Occidente). Cuando más se progresaba hacia el este, más se debilitaba la influencia de la Gran Iglesia (de ahí, por el contrario, la favorable acogida prestada a los nestorianos). Lo que entonces estaba*

en juego era la suerte de toda una cultura, a la que Spengler designa como “cultura mágica”, añadiéndole, de forma poco afortunada, el calificativo de “árabe”, totalmente inadecuado para la realidad que se pretendía definir”⁸⁶.

1.3 Sistematización del pensamiento clásico griego

Se puede preguntar si hay, propiamente, una filosofía islámica. Se ha dicho que la palabra filosofía tiene un sentido diferente en cada uno de los periodos históricos y en las diversas partes del mundo. Esto es tan cierto para el presente, como lo fue para los siglos pasados. La filosofía significó una cosa para los presocráticos, otra para Aristóteles, y aún otra para los estoicos y los pensadores de la época helenística. No hay nada de sorprendente, pues, en el hecho de lo que se desarrolló realmente en Bagdad, durante el califato abasí, fuese esencialmente diferente de las concepciones clásicas de la filosofía. Pero fue la filosofía en tanto en cuanto aspiró al establecimiento de un sistema concebido racionalmente, discutido lógicamente, y fundado en los principios generales de la filosofía griega, aun cuando se intentaba armonizarla con los fundamentos de la religión. Desde un punto de vista externo, recibió honda influencia del pensamiento estoico y del neoplatónico, y además, del pensamiento de la Grecia clásica. Y ella, a su vez, iba a dejar su huella, más profunda de lo que se la piensa generalmente, en la filosofía cristiana de los tiempos medievales. Se verá que casi todos los que traducían del griego al árabe eran cristianos, y que algunos de ellos escribieron sus propios tratados filosóficos. Sin embargo, el término filosofía islámica resulta justificado porque aunque sus más excelsas figuras fueron con frecuencia de diversos países, eran musulmanes de nacimiento, o conversos del cristianismo, judaísmo o zoroastrismo. Más aún, el propósito principal de ellos fue la aplicación de la razón a la revelación, y la reconciliación del pensamiento griego con los dogmas del Islam. Ninguno de los pensadores cristianos de Bagdad⁸⁷ tuvo una estatura igual a la de los anteriores. Solamente en la Europa medieval y al darse el escolasticismo, encontramos los correspondientes esfuerzos intelectuales.

El saber griego llegó a Bagdad por caminos diferentes. La enseñanza de la filosofía clásica que tenía su fuente en Atenas, se estableció en los *museia* y las academias de Alejandría. Y cuando los árabes conquistaron Egipto, tales instituciones todavía florecían. Se cita a Al-Fârâbî⁸⁸, aunque éste no nos indica la razón, para mostrar que la filosofía “*fue trasladada de Alejandría a Antioquia, y que permaneció allí guante un largo periodo, hasta el día en que sólo quedó un hombre que la enseñaba. Dos hombres más estudiaron con él, uno de ellos de Harrân (Carrhâ) y el otro de Marw...*”⁸⁹. El primero de ellos, después de permanecer algún tiempo en su ciudad natal, fue a enseñar a Bagdad. El segundo también, con el tiempo, salió a Persia con similar destino. Y Al-Fârâbî estudió filosofía griega con un discípulo de este último llamado Ibn Hailân. La vía principal del saber griego, sin embargo, condujo a los hombres a través de las comunidades cristianas de Siria y del Norte de Iraq. En oposición con el origen pagano de la escuela de Alejandría, aunque imitándola, Eustacio, obispo de Antioquia, fundó una escuela allí no mucho tiempo después del Concilio de Nicea, en el año 325. La lengua de la Iglesia era el griego y como se debatían en tal idioma los problemas religiosos, secundados por el saber y la filosofía clásica, se hizo de ella una institución helenizante. Poco después, el obispo Jacobo fundó una escuela en Nisibis. Fue dirigida por San Efraín, poeta y teólogo celebre en siríaco. Las inestabilidades políticas llevaron

a esta escuela a trasladarse a Edesa, la capital de Osrohene, y desde el siglo II fue el centro del cristianismo, en Iraq. Se conoció esta institución con el nombre de Escuela de los Persas, quizá porque la mayor parte de los estudiantes y maestros eran de Persia.

El cisma que dividió a la Iglesia Oriental en Iglesia Ortodoxa o del estado, jacobita o monofisita, y nestoriana, tuvo consecuencias literarias importantes en el mundo arameo. Aunque la actividad de los traductores siríacos del griego se dejaba sentir incluso antes del cisma, los nestorianos para separarse de las otras dos iglesias, ayudaron al desarrollo de la lengua siríaca, con la traducción de muchas obras importantes, incluyendo no solo las de Aristóteles, Hipócrates y Galeno, sin también los trabajos de los Padres Cristianos, estimulando o motivando realmente con ello el movimiento, hasta el momento en que este último fue hecho sucumbir por la lengua árabe, más viril y fecunda. Sus centros estaban en Nisibis, Edesa Seleucia, en el Tigres, y en Gundîshâpûr; para no mencionar centros menores. En cambio el de los monofisitas estuvieron en Alejandría, Antioquia y Amida. Algunos siríacos de esas ciudades y de sus conventos respectivos se trasladaron a Bagdad para enseñar, y traducir el saber griego clásico a su lengua materna y al árabe. A ellos debe añadirse algunos traductores notables de la comunidad sabea, de Harrân, los cuales prestaron servicios valiosos, particularmente al traducir al árabe textos griegos de matemáticas.

Hubo todavía otra vía, que habíamos mencionado antes. A pesar de que un erudito ha dudado de ella, es casi indiscutible que Ibn Al-Muqaffâ tradujo del persa (probablemente de su forma pelvi) una parte del *Organon* de Aristóteles. E Ibn Al-Qiftî dice de él que es “*la primera persona del mundo islámico que tradujo, para Abû Ja’far Al-Mansûr, libros de lógica ...*”⁹⁰. Luego lo especifica y los enumera. No se sabe todavía sí los dos manuscritos conocidos hasta aquí, y que parecen ser un extracto de algunos de los libros del *Organon* aristotélico, son de él o de su hijo. Varias fuentes atestiguan que algunos de los reyes sasánidas de Persia, y en particular Cosroes I, conocía bien las obras de Platón y Aristóteles. La versión siria del tratado de lógica del Estagirita, que Paulos Persa escribió para él, así como una traducción en latín de las discusiones de Cosroes con Prisciano, el filósofo griego que se había refugiado en su corte, se conservan.

Otras de las vías que llevo el saber griego a Bagdad y al mundo islámico fue la escuela de medico-filosófica de Gundîshâpûr, en sur de Persia. Esta institución comenzaba ya a declinar durante el primer periodo de los califas abasíes, pero se recogieron los nombres de muchos médicos que llegaron a tener una riqueza considerable y gran fama, y que dejaron la institución para ir a instalarse en la capital del nuevo imperio.

Si tales fueran las vías, el *Kitâb al-Fihrist*, compuesto en 987, nos da entonces una información valiosa acerca de la cantidad de saber griego que se tradujo al árabe. Las fuentes originales de casi todo lo que sabemos de las obras escritas y traducciones en Bagdad, ya sea del siríaco, del griego, del persa o del hindú, muestran que los trabajos científicos, médicos y filosóficos fueron mucho más apreciados y estudiados que los puramente literarios, tales como los de poesía y las tragedias.

La corriente del pensamiento religioso ortodoxo y la de los mu’tazilíes se explican por el hecho de que los *Falâsifa*¹ fueron musulmanes auténticos, aun cuando no se

¹ Término que se aplica a aquellos que seguían la disciplina griega, diferente de la religiosa.

adhirieron a todos los dogmas que exponían los teólogos de la época. Más aún, el problema fundamental de ellos – llamados a veces el problema escolástico – fue el de la reconciliación de la religión y la filosofía. Era natural y necesario, por lo tanto, que concedieran la misma importancia a los principios, con frecuencia en conflicto, de las dos disciplinas. Se puede no estar de acuerdo en que el término *kalâm* no tiene el sentido de especulación teológica, y en que la palabra *mu'tazila*, aplicada a los que profesaban “*un estado intermedio entre dos estados*”, puede no tener una significación clara. Pero sus ideas religiosas pasaron a ser la teología oficial de los abasíes durante cien años y ejercieron una influencia considerable en el pensamiento de la época. El califa al-Ma'mûn irritó a la ortodoxia al unirse públicamente ellos. Aunque los *mu'tazilíes* tenían inclinaciones intelectuales e intentaban explicar todas las cosas racionalmente, no eran filósofos, ni librepensadores, ni muy liberales en todo caso. Eran buenos teólogos. Y a pesar de ello su influencia fue profunda y amplia.

No debe de suponerse que la influencia de la corriente estoica, la neoplatónica y de otras, en la filosofía islámica, pueda descubrirse siempre con facilidad. El *Fihrist* comprueba el hecho de que trabajos con tales orientaciones fueron traducidos al árabe, y sobre la base de esta información se ha justificado, en casos dudosos, que estas influencias fueron efectivas. Pero muchas veces no se encuentra una relación directa entre una de estas corrientes y la filosofía islámica, y in embargo, la influencia no parece poder negarse.

1.4 Los Traductores

Los traductores siríacos

El califa al-Ma'mûn fue quién fundó la “Escuela de la sabiduría” (Bayt al-hikma) que fue dirigida por Yahyâ ibn Mâsûyeh, quién fuera sucedido por su más destacado discípulo Hunain ibn Ishaq, originario de Hera y que provenía de una familia perteneciente a la tribu árabe cristiana de los 'Ibad.

Como bien lo señala el hebraísta y escritor Manuel Foncano; la tarea de los traductores se centró principalmente en el corpus aristotélico y algunos comentarios a estos por parte de Alejandro de Afrodisia⁹¹ y de Temistio⁹²; obras platónicas y de neoplatónicos tales como Plotino⁹³, Dionisio de Areopagita y Proclo⁹⁴; además de una serie de obras pseudo-aristotélicas, pseudo-platónicas, pseudo-pitagóricas, etc.

Con Hunain⁹⁵ (Ioanitus) como figura central y dominante, los traductores profesionales, la mayoría cristianos, se dividen en tres grupos, según una clasificación efectuada por el profesor Soheil F. Afnân. Hubo, primeramente, la escuela pre-Hunain; en segundo término, la escuela de Hunain, de sus parientes y discípulos, y tercero, la escuela post-Hunain. La clase de actividades que llevaban a cabo puede deducirse de un valioso artículo de Hunain acerca de la traducción de las obras de Galeno; en el cual, se citan varias clases de traducciones:

- Traducciones del griego al siríaco.
- Traducciones del griego al árabe.
- Traducciones del siríaco al árabe.

- Traducciones del árabe al siríaco.
- Traducciones diferentes de una misma obra, efectuadas por distintas personas.
- Traducciones diferentes de una misma obra, efectuadas por una misma persona.
- Traducciones previas, revisadas después por sus propios autores o por otros.
- Traducciones al siríaco y al árabe, de una misma obra o de diferentes, efectuadas por la misma persona.
- Traducciones de partes diferentes de una misma obra, efectuadas por distintas personas.
- Algunas traducciones incompletas, debido a la ausencia de los textos necesarios.

Sabemos por otra parte, que en Alejandría se llevaba a cabo reuniones que giraban en torno al estudio y discusión de las obras de Galeno; pasando del análisis de un texto específico a otro; práctica que fue imitada por un grupo de estudiosos cristianos en Bagdad; los cuales se reunían en la escuela llamada *Eskol*⁹⁶.

A través del Kitâb al-Saidana de Bîrûnî sabemos que a menudo los traductores se ayudaban en sus trabajos con compilaciones, entre las que se encontraban los diccionarios llamados en persa Chahâr Nâm; los cuales daban las equivalencias de los términos más comunes en las cuatro lenguas de las cuales se valían los traductores: el griego, el siríaco, el árabe y el persa. Además disponían de glosarios centrados en los libros que contenían palabras de difícil traducción.

Se conocen el listado de los traductores a través de tres volúmenes, que reúnen fuentes árabes de gran valor: Al-Fihrist de Al-Nadîm, Târikh al-Hukamâ' de Ibn al-Qifî y el Tabaqât al-Atibbâ de Ibn Abî Usaibî'a. A través del estudio de estas compilaciones es posible cotejar diferentes copias y comprobar su fidelidad con respecto al texto original. Además en algunos casos han sido usados en forma satisfactoria para la corrección de textos griegos que poseían a veces, errores de importancia.

Al analizar el valor literario de las versiones árabes llegamos a la conclusión que este es variado. Como ya lo mencionamos, los traductores desarrollaban su trabajo en base a cuatro lenguas (griego, siríaco, árabe y persa), siendo muy posible que de forma inconsciente quizás fueran influidos por una de estas lenguas más que por otras.

Por razones que escapan a este pequeño capítulo, el estilo árabe de Hunain llegó a ser aceptado con algunas reticencias, suerte distinta al estilo implantado por Quwairî, del que se dijo que era extremadamente complicado, reformando en forma innecesaria algunos términos.

Entre los del grupo pre-Hunain tenemos el caso de Ustâth, del que solo se sabe que fue contemporánea y compañero de Al-Kindî⁹⁷. Aunque las fuentes árabes dicen de él que es un traductor mediocre, su obra es notable, históricamente, porque sus términos, diferentes, a veces, de los de la escuela de Hunain, fueron adoptados más tarde por los Falâsifa. Los encontramos en la obra de Al-Kindî, y cosa curiosa, en la historia de Ya'qûbi. Es posible que Ustâth haya sido el creador de algunos de los neologismos que disgustaban a los puristas de la lengua árabe y encantaban a los seguidores del nuevo estilo.

Como ya lo mencionamos, de todos los traductores quién alcanzo mayor reputación, fue Hunain. Las fuentes árabes dicen de él, que fue en su tiempo, el que mejor conocía el griego, el siríaco y el persa, y de que dominaba como ningún otro traductor. Se esforzó, continuamente, por mejorar su conocimiento del árabe, idioma en el que fue aventajado por su hijo Ishaq ibn Hunain. La terminología dada por Hunain, su hijo y los discípulos del primero⁹⁸ es muy importante, porque aunque algunas veces difiere de la de sus predecesores, fue la adoptada por casi todos los Falásifa, los cuales contribuyeron a establecerla como el lenguaje técnico de la filosofía. Al-Kindí se encontraba todavía ligado a la escuela pre-Hunain, pero a partir de él, fueron las palabras utilizadas por la escuela de Hunain las que se usaron invariablemente para escribir en árabe, siendo aun empleadas en todos los tratados de lógica, metafísica y psicología.

Al analizar las traducciones de más antigua data, podemos ver como estas están plagadas de transcripciones de palabras griegas, debido a que en muchas ocasiones el traductor no podía hallar el término árabe adecuado. Al correr el tiempo, los traductores ante la duda, optaron por la transcripción paralela ante la tentativa de traducción y posteriormente se procedió a dar para cada expresión griega un término árabe equivalente.

La época post-Hunain se caracterizo por una falta de creatividad y de arrojo lingüístico a la hora del uso de los términos árabes, la solución más común era el uso de términos siríacos arabizados o en caso contrario, el uso del lenguaje coránico y del árabe clásico, lo que a menudo daba un resultado forzado.

No debemos de perder de vista que ninguno de los traductores era de origen árabe puro, lo que los hacia inseguros y temeroso a la hora de acuñar expresiones nuevas; tema no menor, debido a que en general los árabes desaprobaban los neologismos y preferían mantenerse fieles a la tradición lingüística del árabe clásico. Los Falásifa por el contrario, optaban por el uso alternativo de dos traducciones sinónimas del mismo término griego, debido a su desconocimiento de dicha lengua, preferían dar ambos términos antes de dar una traducción errónea.

De esta época destacan los traductores Yahyâ ibn Batrî, 'Abdol-Masîn, 'Abdillah, Nâ'ima al-Himsî; quién fuera colaborador de Al- Al-Kindî y traductor de la Sofística y Física de Aristóteles; además de la Teología que era erróneamente atribuida a Aristóteles. Otro traductor que destaco fue Qostâ ibn Lûqâ. Este filósofo, médico, fisco y matemático de descendencia griega y cristiana melquita², tradujo entre otras obras, los comentarios a la física de Aristóteles de Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón; parcialmente, los comentarios al tratado “de generación y corrupción” y el tratado de los “espacios filosóficos” del seudo-Plutarco.

Ya hemos hecho mención a la traducción de la Teología que durante mucho tiempo fue atribuida a Aristóteles, no siendo esta la única obra pseudoepigráfica que tendría una considerable influencia en el naciente pensamiento filosófico helenizado en el mundo islámico.

² Término que designa a los cristianos disidentes de los patriarcados de Antioquia, Jerusalén y Alejandría. El término deriva de la palabra siria *malka*, que significa rey.

Entre los escritos seudo aristotélicos tenemos en primer lugar la *Teología* que resulto ser una paráfrasis de las tres últimas Enéadas de Plotino, con un fuerte barniz neoplatónico, el *Libro de Pomo* en donde Aristóteles asume la enseñanza de Sócrates en el Fedón y el *Libro sobre el bien puro*; que es realmente un extracto de la *Teología elemental* del neoplatónico Proclo.

Además de este seudo aristotelismo debemos mencionar las obras seudo-platónicas, seudo-plutarquinas, seudo-tolomeas, seudo pitáglicas; que fueron las fuentes de una amplia literatura centrada en la alquimia, la astrología y las propiedades naturales.

En el siglo IV/X, destacan Abû Bishr Matta al-Qannay, el filósofo cristiano Yahyâ ibn 'Abî, y su alumno Abû Khayr ibn al-Khammâr.

Los traductores iránicos

De entre este grupo de traductores podemos mencionar al persa Abû Sahl ibn Nawbakht quién desempeñaría importantes funciones en la escuela de Bagdad y fuera director de la biblioteca de la misma ciudad durante el califato de Harûn al-Rashîd, destacándose en la traducción de importantes obras astrológicas del palhavi al árabe.

Además de Ibn Moqaffa⁹⁹, debemos mencionar a un gran número de sabios de Tabarestán y Khorasán; entre ellos: 'Omar ibn Farrokhan Tabari, Fazl ibn Sahl de Sarakhsh, Mohammad ibn Mûsâ Khwârezmî, padre del álgebra llamada "árabe"; Khâlid Marwarrûdî, Habash Mervazî, Ahmad Ferganî y el afamado Abû Mash'ar Balkhî (el latino Albumasar).



CAPITULO III

El Kalâm Sunnita

1.1 Los Orígenes

No me es posible en este capítulo seguir el proceso evolutivo del término árabe *kalâm*, desde su significado original “palabra”, “discurso” hasta llegar a designar simplemente a la teología; y del término *motakallim* que originalmente designaba “al que habla”, “al orador” y que acabo por ser un término exclusivo para designar a los que se ocupan de la ciencia del *kalâm*, *’ilm al-kalâm*, es decir, los teólogos (*motakallimûn*). Ahora bien, no debemos de perder de vista, el error que conlleva el entender el uso del término teológica de la misma forma que es entendido en occidente; pues la ciencia del *kalâm*, como teología escolástica¹⁰⁰ del Islam; como bien lo señala Henry Corbin; “*acabo por designar más en particular una teología que profesa un atomismo¹⁰¹ que, recordando al de Demócrito¹⁰² y Epicuro¹⁰³, difiere sin embargo de él por su contexto*”¹⁰⁴.

Los orígenes de la teología islámica habría que buscarlos en los primeros tiempos del Islam, en donde los problemas derivados por ejemplo, del nombramiento del sucesor del profeta tras la muerte de este; generaron controversias que desembocaron en la formación de grupos que a través de argumentaciones religiosas buscaron legitimar sus aspiraciones políticas. A esto se sumaron problemas tales como el aumento de las disputas tribales ante el vacío de poder que aconteció tras la muerte del Profeta Muhammad; un claro ejemplo de esto, fueron las disputas entre la Confederación de tribus del Norte (*Qays ‘Aylan* o *Mudar*) y la Confederación de tribus del Sur (*Qahtan, Kalb*); hecho que de alguna manera marco el inicio del resquebrajamiento de la Umma¹⁰⁵; a lo que se sumaron las diferencias de clanes, étnicas, políticas, etc., nacidas de la rápida expansión de la Umma; expansión que también conllevó fuertes cambios tanto políticos como económicos; cuyo primer resultado fue la acumulación de riqueza en manos de ciertos grupos, lo que contribuyó a la formación de “colectivos” con intereses políticos, que buscaron en la religión la justificación de sus acciones.

Recordemos que en los primeros tiempos del Islam no existían una real necesidad de una forma codificada de la teología; al estar la fe en su estado de pureza; solo como ya lo dijimos, tras la muerte del Profeta Muhammad fue necesario sistematizar formalmente una *aqidah*¹⁰⁶, lo que conllevó con el tiempo, el surgimiento de las demás ciencias religiosas.

De esta serie de fuertes transformaciones políticas – sociales, al ser la Umma una comunidad netamente religiosa, era un paso lógico la justificación teológica de la nueva situación imperante. Vemos que al llegar los *Omeyas*¹⁰⁷ al poder, se produjo un desarrollo del concepto de la importancia de la soberanía y del carisma de la comunidad.

Desde los comienzos de la discusión teológica, la política jugó un papel central; en donde cada grupo justificaba desde el punto de vista teológico sus actuaciones políticas y viceversa; un claro ejemplo de este proceso religioso-político fueron las escuelas *Qadariyya* y *Jabariyya*, de este caldo de cultivo, surgió una de las primeras escuelas teológicas, la *Murji’a*.

1.2 Primeras Escuelas Teológicas

a) *Murji'a*

La doctrina de los *Murji'a* establecía la importancia de la comunidad y que el liderazgo debía de residir en ésta; lo que conllevó el argumento “*que era mejor tener un califa, aunque fuera un mal gobernante, que no tener gobernante*”; argumento que hasta hoy impera en la mentalidad de una importante parte de la comunidad islámica. Dicho planteamiento establecía la legitimidad y aceptación de los *Omeyyas* como califas, a pesar de que para muchos musulmanes los Banu Umayya eran usurpadores. Algunos estudiosos han planteado la duda con respecto al nacimiento de esta escuela teológica de forma libre; pues surge la duda y con justificación; que la *Murji'a* fuera una escuela nacida a instancias de los Omeyyas, como una forma para justificar su liderazgo y mantenerse en el poder.

La doctrina de los *Murji'a* a grandes rasgos establecía que solamente Dio es el único juez, por lo tanto todo juicio era pospuesto hasta el Juicio Final; argumento teológico que desembocaba en una no pronunciación sobre quiénes deberían ir o no ir al paraíso o al infierno, lo que conllevaba a plantear según Shaykh Abdur Rahman ibn Yusuf Mangera¹⁰⁸: “*que la desobediencia en la fe no es un daño, pero que Alá perdona todos los pecados siempre y cuando uno tiene fe*”; postura contraria a lo que establecían con decisión los *kharijitas*¹⁰⁹, que buscaban una comunidad de santos.

b) *Khawarij*

Los *Khawarij* o *Kharijitas* (separatistas); son a menudo señalados como lo primeros en dividir al Islam. Este movimiento nace debido al arbitraje de Adhruh (658) a raíz de los acontecimientos de Siffin (657), entre 'Alí y Mu'awiya, traicionando al primero y tomando una postura contraria tanto de partidarios de 'Alí¹¹⁰ como de del futuro fundador de la dinastía Omeya, Mu'awiya¹¹¹.

Sus doctrinas señalaban que el carisma residía exclusivamente en la comunidad y no en el líder; afirmando también que aquel que pecara gravemente quedaba excluido de la comunidad y debían ser ejecutados, en oposición a la escuela “oficial” que como ya vimos, no se pronunciaba sobre los actos de los creyentes. Vemos que a raíz de esta doctrina, los Omeyyas al usurpar el poder habían pecado gravemente, por lo tanto debían quedar excluidos de la comunidad. Como medio de cambio justo y única manera de establecer la justicia, defendía el derecho del enfrentamiento armado contra los usurpadores.

c) *Qadariyya*

La *Qadariyya* puede ser llamada con toda propiedad escuela del Libre Albedrío, sus doctrinas se pueden resumir en que Dios ha sido el creador de las circunstancias y el hombre tiene, por ende, el poder de decisión entre el bien y el mal. La postura teológica del libre albedrío tendría una gran influencia en la historia del pensamiento islámico, siendo uno de los pilares de la posterior escuela *Mu'tazila* que marco de alguna manera

un antes y un después en el pensamiento teológico musulmán. En el nivel netamente político la *Qadariyya* fue uno de los sectores que se levantaron contra el poder Omeya. Su oposición como era de esperar, descansa en justificaciones religiosas, derivadas de la ya mencionada doctrina del Libre Albedrío (*al-Qadar*). Los *Qadariyya* argumentaban que como el ser humano es libre de escoger entre el bien y el mal, de igual forma la comunidad debe tener la posibilidad de escoger a sus gobernantes, razón por lo cual, levantaron su bandera de lucha en contra de los *Omeyas* con miras a deponerlos, dándole así la oportunidad a la Umma de escoger en forma libre a sus califas. La importancia del concepto de *al-Qadar* en el ámbito político queda manifiesta en que es justamente la dinastía ‘Abbásidas¹¹² que luchaba por deponer a la *Omeyas*, quienes hacen suyos los fundamentos de la *Qadariyya*, como arma política-religiosa; hecho que derivaría en la aceptación de la escuela *Mu'tazila* – que como ya lo mencionamos, absorbió de alguna manera el corpus doctrinal *Qadariyya* - como escuela teológica oficial de dicha dinastía.

d) Jabariyya

En una postura totalmente contraria, surge la escuela *Jabariyya*, cuya doctrina giraba en torno al concepto de Predestinación; estableciendo la importancia de lo escrito (*maktub*), es decir, como bien lo señala, el profesor Roberto Marín Guzmán “*lo ya establecido desde todos los tiempos por Dios*”. Esta escuela postulaba una perspectiva fatalista; al afirmar que el hombre no tiene libre albedrío en sus acciones; que el hombre está bajo coacción, o *Jabr*, al igual que una pluma está a merced de los vientos, y que no tiene otra opción, incluso en sus intencionales acciones. Un subgrupo de la *Jabariyya* son los *Jahmiyya*.

e) Jahmiyya

Esta escuela fue fundada Safwan Jahm ibn al-Samarqandi por representante del pensamiento fatalista; rechazó el concepto de eternidad de los atributos divinos; así como fue la primera escuela en afirmar que el Corán no era increado sino creado; creencia que al parecer habría aprendido al-Samarqandi de su maestro Ja'd ibn Dirham. Otra de las creencias que se le atribuyen es que el Paraíso y el Infierno son lugares transitorios.

f) Karramiyya

Su nombre y sus creencias pueden rastrearse hasta Abu 'Abdillah Muhammad ibn Karram (d. 255/868). Acerca de ellos, Shahrastânî escribe: “*Creían que muchas cosas contingentes existen en la esencia de Allâh. Por ejemplo, creen que la información de los últimos acontecimientos y del futuro existen en su esencia al igual que los libros revelados a los enviados existen en su esencia (en lugar de ser a través de Sus atributos)*”. Entre sus doctrinas destacan el *mujassima* (antropofornismo), nacida de una errónea interpretación de los atributos *Jabari*¹¹³.

1.3 Grandes Escuelas Teológicas Sunnitas

a) Mu'tazilitas

Existen diversas versiones acerca del significado del término *Mu'tazilitas* y de cómo este surgió. Una de las primeras versiones que nos llega a través de Shahrastânî, nos señala que dicho término surge cuando el renombrado teólogo y erudito musulmán al-Hasan al-Basri¹¹⁴ se refiere a uno de sus alumnos, Wasil Ibn 'Ata con las palabras *I'tazala anna* ("se separó de nosotros"), dado que este, había comenzado a plantear argumentos teológicos distintos a los de su maestro, con respecto a los pecados graves. Por otra parte, Nawbakhtî; nos señala que el nombre derivaría del hecho que los *Mu'tazilitas* se habrían mantenido neutros en el conflicto entre los partidarios de 'Alî ibn Abu Talib (p) y Mu'awiya; siendo por esto, llamados los "separados"¹¹⁵, separación que según el heresiógrafo al-Bagdâni; se había producido debido a que la comunidad musulmana había caído en el pecado¹¹⁶.

Por la época de la aparición de esta escuela en Basra, cobraban fuerza las ideas y los métodos racionales de análisis de los griegos; un nombre destacado en dicha época, Dirar Ibn 'Amr¹¹⁷, que a pesar que suele ser considerado como un representante del *Mu'tazilismo*; algunos investigadores sostienen que dicha escuela como tal, surgió tiempo después, de la mano de Muhammad Ibn al-Hudhayl Abu al-Hudhayl al-'Allaf. Además no debemos perder de vista, que muchos de los planteamientos de la *Mu'tazila* nacieron como una reacción ante las ideas de los grupos no musulmanes establecidos en la sociedad musulmana de dicha época¹¹⁸. H.S. Nyberg a este respecto consideraba que "uno de los factores determinantes del pensamiento *Mu'tazilita* sería su lucha contra el dualismo de ciertas sectas iraníes que se habían extendido por Kufa y Basora". En cuanto al judaísmo y al cristianismo; Henry Corbin precisaba que la doctrina de la Unidad desarrollada por la *Mu'tazila* fue motivada en parte como una reacción contra ciertos aspectos del dogma trinitario cristiano, al igual que su postura sobre el carácter "creado" del Corân, resultaba de su oposición del dogma cristiano de la encarnación.

Aunque la escuela nace en Basra, rápidamente tendrá partidarios en Bagdad; lo que conllevará, el surgimiento de dos visiones interpretativas sobre los mismos principios fundamentales, por lo cual, se puede hablar con propiedad de dos ramas del *Mu'tazilismo*.

La escuela de Basra se centró principalmente en el debate de la relación entre Allah y Sus cualidades. Recordemos que en el Islam ortodoxo se afirma que Dios tiene cualidades, es existente, eterno, además de tener Su esencia, por lo que Él conoce por su cualidad de conocimiento. En cambio, en Bagdad los *mu'tazilitas* trataron de dar respuesta a la vieja pregunta de qué es una cosa (*sha'y*) y llegaron a definir una cosa casi como un concepto que puede ser conocido y del que se puede decir algo. Para los *mu'tazilitas* de Bagdad la existencia (*wujud*) es sólo una cualidad que puede estar ahí o no estar.

Resulta difícil sintetizar la doctrina *Mu'tazila* debido a la riqueza y diversidad de sus múltiples formas, si embargo, todas las manifestaciones de dicha escuela teológica encuentran un punto de unión entorno a dos principios: el cuanto a Dios principio de trascendencia y de Unidad absoluta, y en cuanto al hombre, principio de libertad

individual, que conlleva la responsabilidad individual de los actos. Además hay cinco principios fundamentales (*al-Usul al-Khams*) en las cuales podemos englobar su pensamiento teológico, debido a que estas son aceptadas por todo *Muta'zilita*.

1.- Unidad Divina (*Tawhîd*)

2.- La Justicia Divina (*al-'adl*)

3.- Las promesas en el más allá (*wa'd wa wa'id*)

4.- La Situación Intermedia (*al-manzila bayn al-manzilatayn*)

5.- Ordenar el bien y prohibir el mal (*amr bi 'l-ma'ruf wa' l-nahy 'un al-munkar*)

a) *Ash'aritas*

Escuela fundada por Abûl'-Hasan 'Alî ibn Ismâ'il al-Ash'arî¹¹⁹, quién desde su juventud formo parte de la *Muta'zila*, siendo un alumno destacado, del gran maestro al-Jobbâ'i. Durante por más de 40 años fue un partidario muy activo de dicha escuela teológica, en la cual participo activamente en la divulgación y debates públicos de la doctrina, además de la publicación de un sinnúmero de libros, entre los cuales destaca un comentario del Corân, una recopilación de la *sharî'ât*, un compilado de *Hadices* y un tratado en contra del materialismo de los *khârijitas*. Después de una "crisis" de la cual se han dado numerosas razones, proclama tras dos semanas de auto encierro en su hogar; su reniego de la *Muta'zila* y por ende, su postura contraria a esta.

La tesis más plausible de esta crisis, es su desacuerdo con el excesivo racionalismo que cada vez más inundaba el pensamiento *Muta'zila*, que llevaba a dicha escuela a posturas extremistas, lo que conllevó que el literalismo extremo que aun sobrevivía como herencia de los *Ahlut-Al-Hadîz*; tomara actitudes más endurecidas con miras a repeler las especulaciones abstractas de la *Muta'zila*.

A raíz de estos hechos, muy pronto la naciente escuela debió de enfrentarse por un lado a la *Muta'zila*, que acusaba a la escuela *Ash'arîta* de ser oportunistas y inconsecuente, pues sus doctrinas solo buscarían agradar a las masas descontentas, además de tacharla de sincretista. Por otra parte, los literalistas, encabezados por los Hanbalitas¹²⁰, les reprochaban el no poseer el coraje de volver a las "formas puras" del Islam, es decir a la lectura literal del texto corânico y a la tradición de los primeros tiempos islámicos. A estos hechos se sumó la aparición en Samarcanda de la escuela *Maturidi*, la cual compartía los mismos objetivos y problemas que el *Ash'arîsmo*. Muy pronto se escucharon las voces del fracaso del *Ash'arîsmo*, al estar este preso del conformismo, no siendo capaz de llevar la reforma hasta la restauración del sunnismo en su forma integral, tarea que los seguidores del *Maturidismo* intentaron concretar. A pesar de dichas críticas el *Ash'arîsmo* se convirtió con el correr del tiempo en el portavoz de la ortodoxia sunnita en gran parte gracias a su enseñanzas en las importantes Universidades de Bagdad y Nishapur fundadas por el visir selyucida¹²¹ Nizâm al-Molk, a través del cual, además el *Ash'arîsmo* se convirtió en la doctrina oficial del Imperio 'Abbásida.

A partir de estos hechos, el *Ash'arismo* centran su atención en las doctrinas y “sectas” que no encajan con la ortodoxia por ellos representaban; sus ataques más agresivos son contra los filósofos (*Falâsifa*¹²²) y el esoterismo ismailí¹²³ (batînîes¹²⁴). Pero muy pronto el antiguo fantasma del Hanbalismo emergería desde las tierras de Siria; Ibn Taymîya¹²⁵ y su discípulo, Ibn al-Qayyim al-Jawzîya, arremetieron en contra del *Ash'arismo*, cuestionando la validez de la reforma sunnita; a la cual, anteponeía la doctrina basada en el valor absoluto del literalismo del texto revelado y de la tradición de los compañeros del profeta. Pese a las críticas de Ibn Taymîya, que también dirigió sus ataques en contra del shi'ismo¹²⁶, los filósofos (*Falâsifa*) y contra la tariqah¹²⁷ sufi¹²⁸ rufâ'îya¹²⁹ de Damasco; el *Ash'arismo* salio triunfante, en parte según algunos estudiosos, a que aporoto soluciones, aparentemente definitivas, tanto en el plano cosmológico, como en el ámbito de la psicología religiosa.

Podemos decir que las doctrinas *Ash'arîtas* giran en torno a dos grandes tendencias aparentemente contradictorias, pero que sin embargo, son complementarias; por un lado, al-Ash'arî a diferencia de la *Muta'zila*, no otorga a la razón un valor absoluto; sino más bien lo pone al servicio de la fe; debido a que el Corân (como hito nuclear del pensamiento islámico) considera que la fe en lo invisible (*ghayb*) es un principio esencial de la vida religiosa; al estar este principio sobre la demostración racional; tomar la razón como criterio absoluto a la manera de la *Muta'zila*, sería incompatible con la fe. En palabras de Henry Corbin: “*el sistema de pensamiento de al-Ash'arî está, pues, marcado por la preocupación por conciliar ambos extremos*¹³⁰”.

Los principios fundamentales (*al-Usul al-Khams*) entorno a los cuales giraría su pensamiento teológico, los podemos agrupar en 3 grandes temas:

- 1.- Los atributos divinos
- 2.- El Dogma del Corân Increado
- 3.- La Libertad Humana

f) Maturidis

Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud, Abu Mansur al-Maturidi, el "imán de los teólogos", fue el fundador homónima de la segunda gran escuela de teología del mundo sunnita.

Al-Maturidi había nacido en Mâturîd, un distrito de Samarcanda, en el actual Uzbekistán. Además de ser uno de los imanes de los fundamentos de la norma de la fe, fue un prominente jurista de la escuela Hanafi¹³¹. *Yahya ibn Nasr al-Balkhi. Abu Zahra* dice en su *Madhâhib Al-Al-Islamiyya*, que "*Abu Mansur al-Maturidi y Abu 'l-Hasan Al-Ash'ari fueron contemporáneos, y ambos se esforzaron en post de la misma causa. La diferencia entre ambos fue que al-Ash'ari al estar más cerca de sus oponentes (la Mu'tazila), ocupó un lugar más preponderante en la lucha ideológica llevada a cabo en contra de la Mu'tazila en base a las ciencias del Hadith y de la jurisprudencia (fiqh)*".

Aunque Abu Mansur al-Maturidi se encontraba lejos del lugar en donde estas disputas ocurrieron; muy pronto tuvo la ocasión de defender la ortodoxia sunnita ante el surgimiento de focos de la *Mu'tazila* en su Transoxiana¹³² natal.

Sobre este hecho, el Shaij Abdur Rahman ibn Yusuf Mangeri, en su libro “*Introduction to the Science of 'Aqidah*” nos precisa: “*El objetivo estos dos imanes era uno: la defensa de la ortodoxia de las creencias Ahl al-Sunna wa 'l-Jama'a contra la arremetida de las empresas innovadoras, especialmente de la Mu'tazila. Aunque sus objetivos fueron los mismos, determinados elementos de sus metodologías inevitablemente divergieron, en consonancia con las circunstancias singulares de cada una de las zonas en las cuales enseñaron*”.

Por último, para dar una visión de la importancia y permanencia de las grandes escuelas teológicas en el mundo sunnita estudiaras en este capítulo, daremos un pequeño muestreo de su marco de influencia tomando como base las 4 escuelas de jurisprudencia sunnitas vigentes en la actualidad:

- Escuela Hanaf-i: las tres cuartas partes de dicha escuela históricamente han sido *Maturidis* en lo teológico; siendo el tercio restante seguidores del *Ash'arismo*.
- Escuela Shaf-i¹³³: las tres cuartas partes de dicha escuela han sido en lo teológico seguidores del *Ash'arismo*.
- Escuela Malik-i¹³⁴: La totalidad de la escuela adhiere al *Ash'arismo* en lo teológico.
- Escuela Hanbal-i: El porcentaje de seguidores de esta escuela jurídica que adhieren al *Ash'arismo* no esta claro; pues un amplio sector del Hanbalismo adhiere al salafismo.

A diferencia del *Ash'arismo* que como hemos visto se ha impuesto en el pensamiento teológico del sunnismo, la *Mu'tazila* solo ha permanecido como pensamiento “periférico” del Kâlam, siendo profesado por una minoría de adherentes repartidos en tres de los grandes fiqh sunnitas.



CAPITULO IV

La constitución de la filosofía musulmana

El Hermetismo

En el capítulo II, mencionamos la afamada escuela de los “Sabeos de Harrân”, la cual profesaban una religión astral, remontando su ascendencia espiritual a Hermes¹³⁵ y a Agathodaimón¹³⁶. La influencia de Hermes en esta escuela queda manifiesta en el elevado número de obras herméticas traducidas, podemos citar por ejemplo, la traducción árabe de las Instituciones de Hermes, por Thâbit ibn Qorra¹³⁷. La influencia del hermetismo en el pensamiento filosófico islámico, para algunos estudiosos como Henry Corbin se produjo a través de la profetología maniquea, siendo identificado en el pensamiento islámico, con Idrîs y Henoch¹³⁸ (Okhnokh). Dicha asimilación se produjo principalmente en ambientes shi'itas, en donde la profetología shi'ita hacia una distinción de la profetología en 3 tipos; estando Hermes así como otros antiguos profetas preislámicos dentro de la categoría de *nabî*¹³⁹ que designa aquel profeta, cuya misión es enseñar las técnicas necesarias a los hombres, con miras a organizar la vida de las primeras sociedades sedentarias. En el sunnismo, por el contrario, se renunció al hermetismo sabeo como incompatible con el Islam; no obstante esto, personalidades como al-Kindî¹⁴⁰, estaban versados en el hermetismo, pues sus enseñanzas acerca de la trascendencia divina, estaba sin duda influenciada por este.

La huella del hermetismo dentro del pensamiento musulmán, lo podemos constatar en el pensamiento del filósofo iraní Sarakhshî (alumno de al-Kindî), así como en Shalmaghânî; en el cual, su terminología se une con ideas maniqueas. En el sufismo, las ideas herméticas penetran a través del alquimista y místico Dhûl'l-Nûn Misrî¹⁴¹, las cuales se revelan, en las enseñanzas de al-Hallâj¹⁴².

En el neoplatonismo en el mundo musulmán, nacido de Sohrawardî, quién llevo a cabo una síntesis de la especulación filosófica y de la experiencia espiritual, la cual, remontaba su cadena iniciativa a Hermes.

Otros pensadores interesados e influenciados de cierta manera por el hermetismo fueron por ejemplo; ibn Sab'în, Afzâl Kâshânî, Majlisî, Ashkevârî y el alquimista Jâbir ibn Hayyân¹⁴³, pues gran parte de su obra, puede ser considerada hermética a raíz de sus fuentes.

Las más importantes obras herméticas árabes son:

- 1.- El Libro secreto de la Creación y técnica de la Naturaleza (*sirr al-Khalîqa*), de autoría anónima, la cual, figura bajo la nominación de Apolonio de Tyana.
- 2.- El objetivo del Sabio (*Ghâyat al-Hakîm*)

La gran influencia del hermetismo entorno a los cuales giro el naciente pensamiento especulativo musulmán, son resumidos con exactitud por Corbin: *“El tema de la “Naturaleza Perfecta” (al-tibâ al-tâmm) es uno de los más atractivos de toda esta serie de textos. La Naturaleza Perfecta es la “entidad espiritual” (rûhânîyat), el “Ángel del filósofo”, el guía personal que le inicia particularmente a la sabiduría. Es, en definitiva, otro nombre de Daênâ, el alter ego celestial, Figura de luz, a semejanza del alma que en el zoroastrismo y en el maniqueísmo se aparece al elegido en el momento de su exitus. La visión que Hermes tuvo de su Naturaleza perfecta es comentada por Sohrawardî, y después de él, por toda la escuela ishrâqî, hasta Mullâ Sadrâ y los discípulos de sus discípulos. Veremos como, a través del tema de la “Naturaleza Perfecta”, Abûl’l-Barakât Baghdâdî deducirá, de manera muy personal, las implicaciones de la doctrina aviceniense de la Inteligencia agente. Se puede seguir la huella de la “Naturaleza Perfecta” bajo otros nombres; es a ella a quién busca el peregrino de las epopeyas místicas persas de ‘Attâr; la volvemos a encontrar en la escuela de Najm Kobrâ, designada como “Testigo del Cielo” o “Guía Invisible”. Es también el daimón socrático y el daimón personal de Plotino. Es sin duda gracias al hermetismo como toda una estirpe de sabios del Islam pudo tomar conciencia de ese “yo celestial”, “yo en segunda persona”, que constituye el fin de una peregrinación interior, es decir, de una realización personal”.*

Mención aparte, es el caso, de los Hermanos de la Pureza¹⁴⁴ (*Ihkwân al-Safâ*)¹⁴⁵, quienes formaban una sociedad de pensamiento, imbuida de ideas herméticas, gnósticas e ismailíes. Su obra principal fue su enciclopedia, que tendía a englobar todos los conocimientos y dar un sentido al esfuerzo humano de la superación en todos los planos. Dicha obra esta compuesta de cincuenta y un tratados¹⁴⁶, estando estos agrupados en cuatro grandes divisiones: catorce tratan de propedéutica, matemática y lógica; diecisiete, de filosofía natural, incluida la psicología; diez tiene por tema la metafísica; otros diez (u once) tratan de mística y cuestiones astrológicas.

Los hermanos y su enciclopedia en el mundo sunni corriendo la misma suerte que el hermetismo y con posterioridad correría los falâsifas. El califa Mostanjid ordenó la quema de todos los ejemplares contenidos en las bibliotecas públicas y privadas; junto con las obras de Avicena.

1.2 Filosofía y la Ciencia de la Naturaleza

La personalidad más destaca es la del médico y filósofo iraní Mohammad ibn Zakarîyâ Râzî¹⁴⁷, el cual mantuvo innumerables polémicas con la casi totalidad de los autores ismailíes de su tiempo. El punto sobre el cual, giraron estas controversias, se basan en dos concepciones del mundo antagónicas; en donde Râzî, rechazaba las explicaciones simbólicas y esotéricas de los fenómenos naturales y por ende, del Ta’wîl; como ciencia de aperccepción del texto coránico.

Los temas principales tocados en la obra de Râzî son: el tiempo, la naturaleza, el alma y la profecía. Su tesis principal fue su afirmación de los cinco principios eternos: el Demiurgo, el Alma Universal, la Materia Prima, el Espacio y el Tiempo. En la distinción que hace nuestro filósofo neo pitagórico entre un tiempo absoluto¹⁴⁸ y un tiempo limitado¹⁴⁹; encontramos ecos de la terminología neoplatónico Proclo y de las concepciones del antiguo zurvanismo iranio.

Quizás debido a estos ecos de ideas mazdeas – zurvanistas, Râzî a menudo fue considerado un cripto-maniqueo y gnóstico; aunque la razón real de esto, queda clara al leer el drama del alma según su visión: *“El Alma tuvo el ardiente deseo de penetrar en este mundo, sin prever que, al hacerlo, la Materia se vería sacudida por movimientos tumultuosos y desordenados, lo que frustraría su objetivo. Así, el Alma del mundo se convierte en miserable cautiva de este mundo. Entonces, de la subsistencia de su propia divinidad, el Creador envía la Inteligencia (‘Aql, el Noûs) para despertar al alma en letargo y mostrarle que no es aquí donde está su patria. De ahí deriva la misión de los filósofos y la liberación de las almas por la filosofía, puesto que es merced a la filosofía como el Alma aprende a conocer el mundo que es suyo”*¹⁵⁰.

De esta concepción, se desprenden de las ideas de Râzî un anti-profetismo, pues para él, son los filósofos los encargados de despertar las almas sumidas en el letargo. Sin la asistencia de los filósofos, las almas están condenadas a vagar por el mundo tras la muerte, siendo ellas los demonios que seducen a los hombres e incluso en ocasiones a los profetas. Para Râzî todos los seres humanos son iguales; siendo impensable para nuestro filósofo, que Dios distinga a un grupo de hombres por sobre los demás, como depositarios de la misión profética.

1.3. Filosofía del Lenguaje

Desde antes de la Hégira, los sirios y persas habían estudiado la hermenéutica de Aristóteles, que había sido revisada por los estoicos y neoplatónicos. Debemos a Ibn al-Muqaffa’, el haber hecho accesible todo el rico legado iranio de gramática y lógica en pahlavi al gramático Khalil, siendo en la obra de un discípulo de este, el iranio Sibûyed, en donde la ciencia gramatical árabe (que se remonta al imam ‘Alî ibn Abî Tâlib) se establece como un sistema completo y acabado; que algunos estudiosos comparan a lo que significó el Canon de Avicena en la medicina.

De esta naciente ciencia de la gramática, se elaborarían dos concepciones filosóficas antagónicas, por un lado, la escuela de Basora; planteo que el lenguaje jugaba el rol de ser un espejo fiel de la realidad, y de lo que esto, conlleva (fenómenos, objetos y conceptos); por ende, cada palabra, sonido y frase debe estar fundamentada en la variedad de sus formas y las posiciones que ocupen. En este planteamiento, se establece una relación recíproca entre el lenguaje y el intelecto; siendo este el fundamento a través del cual, el lenguaje, junto con la naturaleza, la lógica y la sociedad, fueran sometidas a las leyes de validación universal. Esta concepción del lenguaje, dio como resultado un sistema rígido, el cual, rechazó toda anomalía que no pudiera ser racionalmente justificada, se esforzó en deducir las irregularidades, nacida de la profusa diversidad de la lengua hablada, que como es dable, se resiste a un esquema universal y racional.

Por su parte, la escuela de Kufa, dará énfasis en su tratamiento del lenguaje, justamente en las “series anómalas”, estableciendo como eje y fuente principal de la gramática, la tradición¹⁵¹; admitiendo además la ley de las analogías, siempre cuando esta, no sacrificara las formas establecidas por la tradición. Al contrario que sus colegas de Basora, los gramáticos de Kufa rechazan tajantemente la generalización y uniformidad en el tratamiento del lenguaje, debido a su convencimiento de la diversidad que justifica la individualidad, lo excepcional y la forma única. Por lo cual, toda forma reencontrada

en la vieja lengua y literatura árabe pre-islámica, podía ser reconocida como poseedora de valor normativo.

El investigador Gotthold Weil en sus análisis hizo notar la similitud entre el enfrentamiento entre las escuelas de Basora y Kufa, con el histórico enfrentamiento entre las escuelas de Alejandría y Pérgamo, en la oposición entre analogistas y anomalistas; estando sin embargo, dicha similitud solo restringida a la actitud mental que impero en dichas escuelas. Las posiciones antagónicas de las escuelas de Basora y Kufa, no deja de guardar relevancia, debido a las decisiones de derecho, así como las ciencias islámicas emanaban de estas, pero lo que era más relevante aun, es que afectaban la interpretación de ciertos versículos del Corán o de una tradición.

Por último, siguiendo la clasificación de Henry Corbin, citaremos la filosofía del lenguaje, según la ciencia de las letras y las balanzas de Jâbir ibn Hayyân¹⁵²; pues esta ha jugado un notable papel en el desarrollo de la filosofía de la lengua. Al analizar la teoría Jabiriana, podemos ver en ella, una expresión de la gnosis en el mundo musulmán, la cual se remonta sin duda a la tradición neoplatónica. Dichos lazos entre pensadores musulmanes y sabios gnósticos no fueron raros; a modo de ejemplo podemos mencionar la afinidad de las ideas shî'itas gnósticas de Moghîra, con las del gnóstico Marcos; en lo concerniente a la composición del cuerpo a través del ordenamiento de las letras del alfabeto. Un antiguo tratado escrito en persa Omm al-Kitâb, citado por Corbin, las figuras y el orden de las letras son un signo de la jerarquía de los seres celestes y de los imames del shî'ismo¹⁵³.

Esta ciencia de las letras se puede resumir, citando las palabras de Bûnî:

“Sabe que los secretos de Dios y los objetos de su ciencia, las realidades sutiles y las realidades densas, las cosas de arriba y las cosas de abajo, son de dos clases: están los números y están las letras. Los secretos de las letras en los números, y las epifanías de los números están en las letras. Los números son las realidades de arriba, y pertenecen a las entidades espirituales. Las letras pertenecen al círculo de las realidades materiales y del devenir”.

Esta “ciencia de las letras” (*jâfir*) se basa en la permutación de las raíces árabes que comenzó a ser practicada en círculos gnósticos shî'itas principalmente, desde donde con posterioridad sería tomado por algunos sabios sufis. En la doctrina de la balanza de Jâbir (la cual posee puntos en común con las doctrinas ismailies), la naturaleza se une al alma del mundo, la cual le comunica a esta, la armonía que le es propia: los cuerpos sometidos a los números y las almas contenidas en la lengua y la música. De esta manera, se establece una estrecha relación entre las estructuras de los cuerpos y la estructura del lenguaje. Por este motivo, nos precisa Paul Kaus: *“que Jâbir rechaza la idea de que el lenguaje pueda ser el resultado de una institución o una convención: el lenguaje no es un accidente. No es una institución lo que lo explica, sino que deriva de una intención del Alma del mundo”.*

La influencia del pensamiento griego en esta gnosis de la lengua y la palabra, la podemos rastrear hasta las especulaciones de Platón, en el Cratilo y el Timeo; en ambos pensadores hay una tendencia a restituir la palabra primitiva, cuya estructura reproduciría exactamente la del objeto de la designación. Es justamente este objetivo, el que llevo a Jâbir a centrarse en las permutaciones de las consonantes que componen las

raíces de las palabras; que en las lenguas semitas se dividen en “raíces cortas” y “raíces largas”

De estos principios a través de los cuales, se pretendió elevar el principio de la permutación de las letras al rango de nueva disciplina lingüística, se llegaría a una etimología superior (*ishtiqaq akbar*), a través de la cual, se persigue reunir en un solo y mismo significado todas las permutaciones de una única raíz. En este punto, citaremos a Ibn Jinnî, filólogo, teólogo y filósofo, quién trasformaría profundamente la lengua árabe.

Todas estas especulaciones, tuvieron una fuerte repercusión en el pensamiento teosófico, filosófico y místico de los siglos siguientes. Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî, quién fuera discípulo de al-Kindî, crearía un alfabeto fonético de cuarenta letras destinado a la transcripción de lenguas no árabes (persa, siríaco y griego), al-Fârâbî por su parte, estudio gramática con el filólogo Ibn al-Sarrâj; fruto de estos estudios, fueron sus postulados sobre las leyes sobre las cuales se rigen las lenguas de las naciones, estableciendo un puente entre la lingüística (*ilm al-lisân*) y la lógica. Fue por esta época, en donde hace aparición el término “filósofos gramáticos” (*falâsifat al-nahwîyin*).

1.4. Filosofía de la Historia

Durante los siglos IV/X y V/XI, una de las figuras que ilumino el mundo intelectual musulmán fue Abû Rayhân Mohammad ibn Ahmad Bîrûnî; a través de sus trabajos en diversos ámbitos: historia, religiones comparadas, cronologías, matemáticas y astronomía; gracias a los cuales, llego a gozar de gran reputación tanto en Oriente como en Occidente. En la azarosa vida de este sabio, un hecho vino catapultar lo que sería sin lugar a dudas, la obra de su vida. A raíz de su vinculación a Mahmûd de Ghazna, cuando este decidió llevar a cabo una expedición de conquista de la India, Bîrûnî lo acompañó, teniendo la oportunidad de acumular invaluable material para lo que sería su obra maestra; nos referimos al Gran Libro de la India, que tuvo parangón en el mundo musulmán de aquella época. En esta obra Bîrûnî pone de manifiesto la armonía que constato entre la filosofía platónica - pitagórica, la sabiduría de la india y ciertas concepciones del sufismo.

Otras obras de relevancia de Bîrûnî son su Cronología de los antiguos pueblos, sus enormes tratados de matemáticas, astronomía y astrología (*Kitâb al-Tafhîm*) que durante años fue el libro de referencia obligada en estas materias; su tratado sobre mineralogía (*Kitâb al-jamâhir*) en donde a través de una documentación excepcional, engloba las bibliografías mineralógicas de Grecia, India e Irán, así como la del Islam; su tratado sobre geografía (*Kitâb al-Tahdîd*), su tratado sobre farmacología (*Kitâb al-Saydalâ*) y su tratado sobre cosmografía y cronología (*Qânûn al-Mas'ûdî*) que algunos estudiosos lo comparan al *Qânûn* de Avicena en medicina.

A través del análisis de sus obras, así como del estudio de su correspondencia con Avicena¹⁵⁴, podemos decir que Bîrûnî, además de ser el fundador de la geodesia, matemático, astrónomo, geógrafo y lingüista; fue también filósofo; inclinado más bien a la “filosofía natural”, centrada en la observación, meditación e inducción, lo que lo llevo a defender varias tesis contrapuestas a las ideas filosóficas aristotélicas; adoptando

algunos planteamientos de Rhazes; debido a su admiración de sus planteamientos en lo concerniente a la filosofía natural; aun cuando disenta en forma diametral de las ideas religiosas de Rhazes.

Corbin de esta manera nos retrata la postura filosófica de Bîrûnî: *“es posible detectar en Bîrûnî una filosofía de la historia” que aparece en el trasfondo de varias de sus obras. Habiendo comprendido la naturaleza de ciertos fósiles y el carácter sedimentado de los terrenos rocosos por él estudiados, había llegado al convencimiento de que grandes cataclismos habían tenido lugar en épocas pasadas, en las que mares y lagos habrían ocupado lo que ahora era la tierra firme. Extrapolando esta observación al plano de la historia humana, llego a la idea de unos periodos análogos a lo que son los yugas en la tradición hindú. Estaba convencido de que, a lo largo de una sucesión de periodos, la humanidad se va viendo arrastrada a niveles de corrupción y materialismo continuamente crecientes, hasta que un gran desastre destruye la civilización y Dios envía un nuevo profeta para inaugurar una nueva fase de la historia. Hay, entre esta concepción y la profesada en la misma época por la gnosis ismaili, una relación evidente que está todavía por profundizar”*.

1.5. Filosofía de la Matemática

Abû 'Alî Mohammad ibn al-Hasan ibn al-Haytham¹⁵⁵, fue uno de los más insignes matemático y físico de la Edad Media; sus aportaciones en física celeste, astronomía, óptica y la ciencia de la perspectiva son considerables; lamentablemente sus tratados de filosofía se han perdido o permanecen inéditos, como su trabajo *El fruto de la filosofía (Kitâb thamarat al-hikma)*; sin embargo, sabemos que tuvo influencias en su pensamiento filosófico de Aristóteles y Galeno.

Su aporte a la física celeste se debe a que introdujo por primera vez en las consideraciones astronómicas puras el concepto aristotélico de las esferas celestes, planteado desde términos esencialmente cualitativos de física celeste, siguiendo en estos planteamientos la línea de Ptolomeo de las *Hypotheses Planetarum*, en donde se recurría a una física celeste deducida de la naturaleza de la sustancia que forma el cielo, sustituyendo de esta forma la física del cielo de Aristóteles. Este hecho no deja de suscitar interés, debido que por aquella época en el mundo musulmán, la tendencia imperante, era una predicación por la restauración de un peripatetismo puro; en donde las ideas pro-ptolomeicas debieron de causar forzosamente fuertes debates. Nos encontramos ante una problemática esencialmente filosófica, de dos visiones de mundo contrapuestas, de dos líneas diferentes del universo.

“Ambas partes fijaban el número de las Inteligencias angélicas motrices de los Cielos en función del número de esferas en cuyo movimiento había que descomponer el movimiento total de cada planeta, la “descentralización” operada por el sistema de Ptolomeo tenía también repercusiones sobre la angelología. Una consecuencia semejante se deriva del hecho de admitir una IX esfera, como propone Ibn al-Haytham, siguiendo a los alejandrinos y al neoplatónico Simplicius. La existencia de esta IX esfera se imponía, desde el momento en que se reconocía la precesión de los equinoccios; la Esfera de las esferas (falak al-aflâk), la esfera envolvente, desprovista de astros, movida por el movimiento diurno de este a oeste que comunica al conjunto de nuestro universo”.

Otra área en la que Ibn al-Haytham dejaría huella sería la óptica, en donde dio la solución al problema de encontrar el punto de reflexión sobre un espejo esférico, dada la posición del objeto y del ojo. Pero no debemos caer en el error de considerar su tratado de óptica, como emanado de las facultades de la percepción sensible, pues un número no menor de estudiosos, han señalado las bases comunes de las jerarquías de Dionisio Aeropagita y la óptica de Ibn al-Haytham, con las teorías de la iluminaciones jerárquicas y la metafísica de la luz del neoplatonismo tardío y la teosofía mazdea; de igual modo, podemos encontrar correspondencias con la teosofía oriental de Sohrevardî, al beber ambas de las mismas fuentes.



CAPITULO V

Los Filósofos Helenizados

La característica más significativa de la Falâsifa; fue su prioridad metodológica y la primacía epistemológica de la Razón sobre la Tradición; recogieron los fundamentos y elementos más significativos del pensamiento griego, a través del cual se estableció el pensamiento filosófico de origen griego en el Islam. Para ellos, la razón es capaz, por sí misma, de llegar al conocimiento de la Verdad.

Los falâsifa¹⁵⁶ son los únicos pensadores dentro del mundo musulmán que han sido considerados “convencionalmente” como los expositores dentro del Islam de lo que podía ser entendido como filosofía; opinión sobre la cual discrepan, algunos estudiosos como H. Corbin debido a la existencia de una línea paralela de pensamiento filosófico en el mundo shí'ita: “*es difícil trazar los límites exactos entre las respectivas formas de utilizar los términos falsafa (filosofía) e hikmat ilâhîya (theosophia), pero parece que, desde Sohrawardî, hay una marcada y progresiva preferencia por la utilización de este último término para designar la doctrina del sabio perfecto, a la vez filósofo y místico*”¹⁵⁷.

El pensamiento Falâsifa, se erigió sobre las traducciones al árabe de un conjunto de obras de pensadores griegos, principalmente de Aristóteles, Platón y Galeno, y sus respectivos comentadores. Además de un neo-platonismo aristotélico a través de obras erróneamente atribuidas a dicho autor, como la Teología¹⁵⁸ o el Libro del Bien Puro¹⁵⁹; obras que como lo señala el profesor S. F. Afnan, “*llegaron a ser los elementos que más confundieron a la filosofía islámica*”¹⁶⁰.

A raíz de estas influencias, se les ha categorizado bajo el nombre de *Mashshâ'ûn* (peripatéticos), debido a la marcada impronta de Aristóteles sobre sus ideas, las cuales contrastaban diametralmente con pensadores religiosos, como Ghazâlî e Ibn Taimîya, o con los filósofos de la historia como Ibn Jaldûn.

En palabras de Luis Xavier López Farjeat: “*la importancia de los árabes en la recepción y transmisión de la filosofía griega es un capítulo apasionante en la historia de las ideas. Su papel no se reduce a la mera paráfrasis o a la conservación de los textos antiguos, pues además desarrollaron una filosofía propia. Sin su labor intelectual la tradición filosófica hubiese sido interrumpida*”¹⁶¹.

En el campo de esta llamada filosófica pro helénica, destacan tres grandes figuras: Kîndî de ascendencia árabe, Fârâbî de ascendencia turca y Ibn Sina, persa.

1.- Al-Kîndî (185 – 258)

Abû Yûsuf ibn ishaq al- Kîndî, nació en Kufa, en el seno de un noble linaje árabe de la tribu Kindah, aproximadamente hacia 185/796; en Arabia del sur, lo que le valió el título honorífico de “*filósofo de los árabes*”. Siendo en un principio educado en Basora, ciudad en la cual su padre ostentaba el cargo de gobernador; tras lo cual, se dirigió a en

Bagdad, en donde gozó del patronazgo de los califas abasidas¹⁶² al-Ma'mûm¹⁶³ y al-Mo'tasim; siendo luego amigo y protegido del hijo de este último, el príncipe Ahmad, al cual le dedico varios de sus tratados.

En los tiempos de su estancia en Bagdad se vinculo con el movimiento de traductores; siendo en varias ocasiones mecenas de numerosos traductores y estudiosos cristianos, siendo el mismo, quién se encargaba de su corrección con referencia a los términos árabes complejos. Entre las obras que fueron traducidas gracias a su patronazgo, podemos mencionar; la *Teología* supuestamente de Aristóteles, traducida por 'Abdul-Masîh al-Himsî, libro que indudablemente marco profundamente su pensamiento; la *Geografía* de Ptolomeo y una parte de la *Metafísica* de Aristóteles, cuya traducción estuvo a cargo de Eustathios. Sobre el, Ibn al-Qiftî : “*fue famoso en el mundo islámico por su profundo conocimiento de las artes de la sabiduría griegas, persas y de la India, y además, fue un experto astrónomo*”¹⁶⁴.

Lamentablemente, a pesar que en los libros de fuentes, como el Fihrist de Ibn al-Nadîm figuran más de 270 obras de su autoría, solamente dos pequeños volúmenes han sobrevivido. *Risalat ila Ahmad ibn al-Mu'tasim fi-l-Ibanat' an suyud al-yirm ua ta'ati li Allah* (Tratado para Ahmad ibn al-Mu'tasim acerca de la prosternación y su relación con Dios) y la *Risala fi Alî ibn al-Yahm fi uahdaniyyat allah ua tanahi yirm al'alam* (Tratado para Alî ibn Yahm acerca de la unicidad de Dios y del fin del cuerpo del mundo); aunque el profesor Ricardo H.S. Elía nos informa que la lista asciende “*a 370 títulos, siendo de ellos, 27 filosóficos, 22 psicología, 22 médicos, y el resto de matemáticas, músicos, astronómicos, geográficos, políticos, físicos*”¹⁶⁵.

En base al título de sus trabajos, se puede inferir que sus intereses se giraban en torno a las ciencias naturales, aunque también se dedico a trabajos de Lógica, Metafísica y Matemáticas, abarcando otras áreas del saber como la astronomía, la astrología, la música, la farmacología; en palabras de H. Corbin “*al-Kîndî, ejemplifica ese tipo de filósofo de espíritu universal...*”¹⁶⁶.

Las fuentes antiguas lo suelen catalogar como el primero en introducir el pensamiento aristotélico en el sistema islámico, siendo el primero de los falâsifa que recibió una honda influencia de dicho pensador, sin por esto, que no sea posible ver en sus ideas otras influencias, como las del pensamiento platónico y neoplatónicas, como las de como las de Juan Filopón y Proclo, influencia que queda plasmada en su ideas del alma que deriva de la contenida en el *Fedón* y en cosmogonía que indudablemente se baso en el *Timeo*. Sus obras matemáticas estaban basadas en las ideas neopitagoricas, “*que el consideraba como fundamentos de toda ciencia*”¹⁶⁷. En cuanto a sus tratados de lógica, solo podemos tener una visión muy somera de estos, a través de un pequeño ensayo que ha sobrevivido, centrado en el *'aql*, (el intelecto)¹⁶⁸; en el se discute el problema del intelecto y sus formas diversas¹⁶⁹. En cambio, su texto sobre metafísica es el más extenso que se conserva.

Para al-Kîndî a esta ciencia le corresponde “*el más alto grado de nobleza y de jerarquía... porque la ciencia que estudia la causa es más noble que la que se ocupa de lo causado*”¹⁷⁰. En las palabras de al-Kîndî expuestas a lo largo de este trabajo, se marca para algunos estudiosos el comienzo del desarrollo del verdadero espíritu científico en el tratamiento de la filosofía: “*No debemos ser tímidos en el elogio de la verdad, ni al*

investigarla, venga de donde venga, y aun cuando venga de tierras distantes y de pueblos diferentes a nosotros”.¹⁷¹

Al parecer al-Kîndî compartió ideas con el movimiento mu'tazilíe, aunque no formaba parte de este, por estar sus objetivos alejados de las disquisiciones teológicas, y centrado en la concordancia fundamental entre la investigación filosófica y la revelación profética. Sin embargo, dicha cercanía con los mu'tazilíes, lo llevaría a la caer en desgracia durante el califato de al-Motawakkil, cuando la escuela Asharí'ta se impuso como la ortodoxia en el pensamiento teológico. Al-Kindî moriría en su amada Bagdad a la edad de 73 años en la abandono.

Entre sus discípulos destacan el conocido astrónomo bactriano Abû Mash'ar Balkhî y su coterráneo, el filósofo Abû Zayd Balkhî. Pero sin embargo, el más celebre de sus discípulos sería el filósofo Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî, del que lamentablemente no sobrevivió ningún escrito, pero sus citas, se registran a lo largo de todo el mundo musulmán.

El mundo medieval latino conoció a al-Kîndî a través de las traducciones de sus obras, como el ya mencionado texto sobre el “intelecto” que fue traducido al latín como *De Intellectu et Intellecto, Tractatus de erroribus philosophorum*¹⁷², *De Somno et visione*.

2.- Al-Fârâbî (259 – 339)

Abû Nasr Mohammad ibn Mohammad ibn Tarkhân ibn Uzalagh al-Fârâbî, nació en Wasij, cerca de Farab, en Transoxiana, en el 259/872, aproximadamente un año antes de la muerte de al-Kîndî en Bagdad. De una familia noble, de ascendencia al parecer mazdea, pues su padre había servido un cargo militar en la corte de los Sasánidas. Los datos sobre sus primeros años son casi nulos, solo sabemos que siendo muy joven llego a Bagdad, donde su primer maestro fue un sabio cristiano, Yohanna ibn Haylam, con el estudiaría lógica, gramática, filosofía, música, matemáticas y ciencias; a través de sus obras se deduce que tenía un buen dominio del turco y del persa. Se puede decir, que con al-Fârâbî comienza la filosofía islámica como tal; su saber queda de manifiesto con su apodo de *al-muallin az-zani*, Segundo Maestro; siendo Aristóteles el primero. A pesar de su origen turco, escribió sus obras en árabe, gozando a lo largo de su vida, de la protección de la dinastía Hamdaní de Alepo; para muchos estudiosos, fue la figura más grande de los falâsifa, eclipsando a su antecesor al-Kîndî, y haciendo abstracción de ibn Sina; pues este último le debió mucho a las ideas de al-Fârâbî. Luego de su estancia en Alepo, estuvo algún tiempo en el Cairo, para morir en Damasco en el 339/950 a la edad de 80 años.

Si analizamos a estas dos grandes personalidades del movimiento falâsifa, podemos constatar que eran diferentes en muchos sentidos, teniendo al-Fârâbî más similitudes con su sucesor Ibn Sina. Al-Kîndî y al-Fârâbî pertenecían a distintas clases sociales, y aunque este último había vivido desde su adolescencia en Bagdad, no pudo sacarse el apelativo de al-Mawalî (musulmán de sangre no árabe). Además no compartió la admiración por Sócrates profesada por al-Kîndî, no estando muy inclinado hacia las disciplinas de las matemáticas y las ciencias naturales; en cambio un rasgo lo unía a su antecesor, su inclinación por la música; de la cual, dejó un voluminoso tratado que sería la más importante obra de teoría musical en la Edad Media. No obstante, su sitial

intelectual queda graficado a través de las palabras de Ibn al-Qiftî, quien lo llamó “*el filósofo sin rival de los musulmanes*”¹⁷³, mientras que Ibn Taimîya no dudó en llamarlo “*el más grande de los Falâsifa en la exposición de la Lógica y sus manifestaciones conexas*”.¹⁷⁴

El pensamiento filosófico de al-Fârâbî, para S. F. Afnan posee un fundamento completamente islámico¹⁷⁵, dicha afirmación quizás se deba al carácter profundamente religioso y ascético del filósofo, siendo un intento de reconciliación de la religión con la filosofía, pues para él, la filosofía posee dos caras, una religiosa y la otra secular, sin que exista una oposición fundamental entre ambas; acuerdo que también buscaba entre Platón y Aristóteles.

Sus numerosas obras comprendían tratados sobre el corpus aristotélico, además del gran tratado sobre el *Acuerdo entre las doctrinas de los dos sabios, Platón y Aristóteles*; el tratado sobre *El objeto de los diferentes libros de la Metafísica de Aristóteles*; el análisis de los *Diálogos de Platón*; el tratado *De lo que se debe saber antes de aprender filosofía*; *Introducción a la filosofía de Aristóteles*; el tratado *De scientiis*; el tratado *De intellectu et intellecto, las Gemas de la Sabiduría*; y sus tratados concernientes a su filosofía política, *Risala fi ara ahl al-Madinat al-Fadila* (Tratado sobre las opiniones de los miembros de la ciudad perfecta) influenciado por la República de Platón; el *Siyasat al-Madaniyya* (El gobierno de las ciudades) influencia por la Política de Aristóteles; y un comentario sobre las leyes de Platón.

Es interesante hacer notar que algunos estudiosos han manifestado la filiación shî'ia de al-Fârâbî, opinión basada por una parte por la protección por parte de la dinastía shî'ita de Alepo de los hamdânidas, y por su filosofía profética. Ya hemos mencionado su inclinación por la vida ascética, por ello, el profesor Elía, no duda en afirmar: “*adopto las costumbres y vestimentas de los sufíes*¹⁷⁶ y finalmente *acepto la escuela de pensamiento shî'ia*”¹⁷⁷. Opinión que en palabras de H. Corbin es generalizada en Irán¹⁷⁸.

Sobre sus discípulos solo nos han llegado el nombre de un puñado de ellos, entre los que destacan el filósofo jacobita cristiano, Abû Zakariyâ Yahyâ ibn 'Adî¹⁷⁹, un discípulo suyo, Abû Solaymân Mohammad Sejestânî, reuniría con posterioridad en Bagdad, un círculo de estudio; de donde saldría Abû Hayyân Tawhîdî. Aparte de estos discípulos conocidos; Ibn Sina lo reconocerá como su “maestro”, teniendo además una fuerte influencia sobre el andalusí Ibn Bâjja.

Ibn Sina (370- 427)

Abû 'Alî Husain ibn 'Abdallâh ibn Hasan ibn 'Alî ibn Sinâ¹⁸⁰ nació en Afshana, en los alrededores de Bujârâ, en el 370/980, hijo mayor del gobernador de la localidad de Kharmaithan, quien era originario de Balkh y de filiación ismaili, como lo manifiesta el mismo Ibn Sina en su autobiografía “*mi padre fue uno de los que aceptaron la invitación de los egipcios (los Fatimies) y se le consideró miembro de los Isma'ilis*”¹⁸¹. Todas fuentes lo describen como un niño de gran inteligencia y una formación enciclopédica que abarcaba la gramática, la geometría, la física, la medicina, la jurisprudencia y la teología; ya a la edad de diecisiete años su fama lo llevo a ser llamado a atender como médico al príncipe samánida Nûh ibn Mansûr. Su primer maestro en filosofía fue Nâtelî, un personaje oscuro del cual no poseen tiene datos, sin

embargo sabemos que el estudio comenzó con la *Isagoge* de Porfirio, pasando por Euclides, Tolomeo, Platón y Aristóteles, lecturas que compatibilizó con sus estudios de medicina, sobresaliendo en esta rama al poco tiempo.

A pesar de su celebre capacidad de entendimiento de las obras filosóficas, en la Metafísica de Aristóteles encontró un obstáculo, el que tras releerlo cuarenta veces, continuaba sin entenderlo; solo a través de un libro de al-Fârâbî, sobre los objetos de la Metafísica, que en palabras de su discípulo Jûzjânî “*las escamas le cayeron de los ojos*”. Ya a la edad de dieciocho años, según Corbin “*había abarcado ya más o menos la totalidad de los conocimientos,; no le faltaba más que profundizarlos*”¹⁸². Sus primeros ensayos viene la luz a la edad de veintidós años, mientras residía en Bujârâ, tenemos datos de un extenso ensayo sobre gramática titulado *Majmû'* (compendio) y un comentario de jurisprudencia *al-Hâsil wa al-Mahsûl* (la entidad y la existencia), obra en veinte volúmenes, además de un libro sobre ética *al-Birr wa al-Ithm* (la Buena Obra y el Mal).

A diferencia de los antecesores, Ibn Sina nunca saldrá de los límites del mundo persa; tras la muerte de su padre, se dirige primero a Gurganj en donde estuvo a servicio del príncipe Ma'mûni; luego tendría que emprender un peregrinaje por Fasâ, Bâward, Tûs, Shaqqân, Samanqân y Jâjarm. Según Corbin, en Gurganj habría redactado su famoso al-Qânûn (Canon) de medicina¹⁸³, un libro sobre lógica *al-Mukhtasar al-awsat* (el sumario medio) y otras obras sobre temas varios como *al-Mabda' wa al-Ma'âd* (El Comienzo y el Regreso), *al-Arsad al-Kullîya* (Las Observaciones Generales), una obra sobre medicina *Mukhtasar al-Majistî* (Sumario de Almagesto), entre otros. Luego se dirige a Ray en donde compuso el *Kitâb al-Ma'âd* (Libro del Regreso), Qazwîn, y luego a Hamadân, en donde comenzara un comentario de las obras de Aristóteles bajo la protección del príncipe Shamsoddawleh; debido a un incidente con tras la muerte del príncipe, por su correspondencia secreta con el príncipe 'Alaoddawleh de Ispahán, cae en prisión, en donde compondría el primero de sus relatos, considerados por algunos estudiosos como místicos, *Risâlat Haiyibn Yaqzân* (Relato de Hayy ibn Yaqzân o el tratado de hombre viviente, el hijo del Vigilante), además del *Kitâb al-Hidâya* (El libro de la Guía) y el *Kitâb al-Qulanj* (El Libro del Coloquio). Luego vendrían el *Kitâb al-Najât* (El Libro de la Salvación), *Lisân al-'Arab* (La Lengua de los árabes), *al-Munhtasar al-Asghar* (El Epítome más pequeño), *Kitâb al-Insâf* (El Libro del Juicio Equitativo), y muchos otros.

Debemos hacer notar que por esta época, tras la toma de Ispahán, por Mas'ûd de Ghazna, fue destruida su enorme enciclopedia *Kitâb al-Insâf* (El Libro del Juicio Imparcial)¹⁸⁴; de la cual, solo hay sobrevivido algunos fragmentos, entre los que destacan un comentario de la Teología atribuido a Aristóteles, un comentario del Lambda de la Metafísica, la notas De Anima, y los cuadernos conocidos como la Lógica de los orientales.

A pesar que a lo largo de su vida ocupó importantes cargos políticos y públicos, el catálogo de sus obras, según la bibliografía establecida por Yahyâ Mahdavi es de 242 títulos. Aunque la autenticidad de gran parte de estos, esta aun por dilucidarse. Es interesante hacer notar, que a pesar que su lengua natal era el persa, escribió gran parte de su obra en árabe, mostrando una lucidez en el uso del lenguaje que superó al-Kindî y al-Fârâbî; aunque su árabe estaba plagado de lo que podrían llamarse “persianismos”. De su peculiar estilo, nacerían una gran cantidad de neologismos que enriquecerían el

naciente vocabulario filosófico en el mundo musulmán, ayudando a establecer la terminología filosófica árabe para un periodo de mil años

A pesar de su fructífera vida, Ibn Sina nunca fue una persona popular; las acusaciones de “*mala religión*” lo acompañaron durante toda su vida; logrando sus retractores esparcir toda clase de historias derogatorias sobre él, apareciendo muchas veces en la literatura popular turca, persa y árabe, como “*brujo, mago y conjugador de espíritus*”.

Durante su vida estuvo en constante “persecución” que lo llevo en más de una ocasión a tener que partir apresuradamente de alguna ciudad. En sus palabras se puede apreciar la tristeza que a veces lo embargaba “*sobre mí sobrevinieron acontecimientos desgraciados, me cayeron encima pruebas y dificultades de tal índole, que hubieran podido agrietar y hacer estallar el suelo*”; pero pese a esto, no fue un amante de la soledad y la contemplación como su antecesor al-Fârâbî, muy por el contrario, le gustaba la compañía, aunque nunca se caso, siendo un solitario su muerte. Sobre su personalidad podemos decir que no era un hombre modesto y en muchos aspectos se podría decir más bien que fue agresivo y despectivo en lo intelectual

Además de su monumental obra, Ibn Sina nos lego un importante número de excelentes discípulos, entre los que destacan su fiel acompañante Jûzjânî, Husaîn ibn Zayla y Brahmanyâr ibn Marzbân.



NOTAS CAPITULO I

¹ Término árabe con el cual se designa a los tiempos pre-islámicos, conocidos en la tradición islámica como “tiempos de la ignorancia”.

² Los héroes.

³ La ciudad de la Meca gozaba desde los tiempos antiguos de un privilegio especial que la convertía en el centro de la península arábiga. Era la sede de la Ka'abah, el primer templo al Dios Único que las tradiciones remontan a Adán, y que fuera reedificado por Abraham e Ismael (p) su hijo. No obstante la pura tradición monoteísta de Abraham (p) había sido oscurecida con el paso de los siglos y el templo de la Ka'abah se hallaba repleto de variados ídolos a quienes rendían culto las distintas tribus árabes.

⁴ Su traducción literal es pequeños tiburones.

⁵ Literalmente “cubo”. Designa al antiguo templo de la Meca, el templo más antiguo de la humanidad. Los Quraysh obtuvieron el privilegio de gobernar la Meca y ser el guardián de la Cava, alrededor de cuatrocientos años después de Cristo, cuando un hombre de Quraysh llamado Qusayy se casó con una hija de Hulayl, que entonces era el jefe de los Juzaah. Hulayl prefería su yerno a sus propios hijos porque Qusayy destacaba entre los árabes de su tiempo; y al morir Hulayl, después de una violenta batalla que concluyó en arbitraje, se acordó que Qusayy debía de hacerse del gobierno de la Meca.

⁶ Término que designa tanto a toda la región de Siria y Palestina, como específicamente a la ciudad de Damasco, tradicional sede de su gobierno. En tiempos del Profeta (Bpd) Sham era el asentamiento de la más antigua cultura y civilización alcanzada por los árabes y pueblos emparentados.

⁷ Hija de Juwaylid, del clan de Asad. Era prima carnal de Waraqah, el cristiano, y de su hermana Qutaylah y, al igual que ellos, prima lejana de los hijos de Hashim. Ya había estado casada dos veces, y desde la muerte de su segundo marido había sido su costumbre contratar a un hombre para que comerciase en su nombre.

⁸ Su hija Fatima fue la más amada por el Profeta; quién con posterioridad se casaría con 'Alí Ibn Abí Tâlib, primo del Mensajero de Dios.

⁹ El hermano de Abu Talib, Abu Lahab quién era el más rico de los hermanos, se encargó de la crianza de Yafar, unos diez años mayor que 'Alí.

¹⁰ El inicio de la Bi'zah (misión profética) se inició con el descenso de la Sura Al-'Alaq, en la cueva de Hirâ; pero no existen consenso acerca de la fecha en que esto ocurrió, dividiéndose las opiniones en dos bandos. Una de las fechas dadas para el inicio de la misión profética es el 27 de Rayab, mientras que el otro bando sostiene que fue en el mes de Ramadán.

¹¹ Existen diferentes formas de revelaciones, las que se producen por distintas vías:

a) Al corazón del Enviado.

b) A través de un árbol o una montaña (como en el caso de Musa (p)).

c) A través de los sueños.

d) A través de un ángel. El Profeta Muhammad (Bpd); recibió la Revelación por el último de los medios señalados.

¹² Hombre que profesaba el monoteísmo antes de las Revelaciones. El haanif renunciaba al politeísmo existente y buscaba a su único dios. Abraham es el haanif por excelencia, que cree en el único dios antes incluso de recibir la Revelación.

¹³ El primer converso al Islam fue su esposa Jadiya, siguiéndole su primo 'Alí cuando aun era un niño y Abu Bakr, el futuro primer califa.

¹⁴ La Historia del Profeta del Islam, Muhammad, Ayatullah Yafar Suban, cap. XV, p. 105.

¹⁵ En árabe Qu'rán viene del término qara'a, que significa recitar, leer. Es la gran recitación o lectura.

¹⁶ EL Corán, Miraguano Ediciones.

¹⁷ Palabra árabe que designa a los capítulos del sagrado Corán.

¹⁸ Ta'rîj Al- Qu'rán, p.9.

¹⁹ Designa la tradición o costumbre profética, así como el conjunto de los dichos o hadices del Enviado de Dios (Bpd).

²⁰ Una de las partes constituyentes de un Hadîz, que comprende la cadena de los nombres de las personas a través de las cuales se transmitió el dicho profético.

²¹ Una de las partes constituyentes de un Hadîz, que comprende el texto propiamente dicho.

²² No mencionamos en este trabajo, otro tipo de clasificaciones de hadices, por escapar al objetivo de este estudio.

²³ Designa la tradición o costumbre profética, así como el conjunto de los dichos o hadices del Enviado de Dios (Bpd).

²⁴ Debemos hacer notar que en el shi'ismo no existen libros considerados Sahih; sino que cada Hadiz independientemente en que colección estén recopilados es analizado en forma independiente.

²⁵ Libro sagrado de los musulmanes; el término deriva de "qarana" (plural de "qarīnah" – unida junto con – y su significado es "el que sus aleyas son parecidas unas a otras". Literalmente, "recitación".

²⁶ Lecciones sobre las Ciencias Coránicas, parte IV, Cap. I, pág. 154

²⁷ Los árabes de esa época conocían el papel, que era fabricado en la India y traído hasta el Yemen, por medio de las caravanas comerciales llegaba a Shâm.

²⁸ Término que proviene del árabe "aiát" y que designa generalmente a los versículos del Sagrado Corán.

²⁹ Término árabe que significa "ayudante", "socorredor", fue la denominación que recibieron los musulmanes de la ciudad de Iazrib (Medina) que acogieron al Profeta y lo secundaron tras su emigración de la Meca.

³⁰ *Sahīh* Al-Bujâri, t.9, p.47

³¹ Término que designa a los compañeros del Profeta (Bpd).

³² Dichos o narración proféticas.

³³ Conjunto de páginas entre dos tapas.

³⁴ Al-Mizân, t.12, p.120.

³⁵ Ejemplares.

³⁶ Dicha denominación se relaciona con "informar" debido a que su única fuente que los testimonia es la transmisión textual de estos.

³⁷ Este tema será abordado con más detenimiento en el Capítulo 3 que está dedicado a la Teología Islámica.

³⁸ El Corán como fuente de derecho en el Islam, p. 336.

³⁹ Designa la tradición o costumbre profética, así como el conjunto de los dichos o hadices del Enviado de Dios (Bpd).

⁴⁰ La lengua árabe forma parte del grupo de las lenguas semíticas en su rama meridional-central; el árabe está relacionado con el hebreo que se habla en Israel, el amárico o etíope, que se habla en Etiopía, así como con las antiguas lenguas semíticas.

⁴¹ El árabe antiguo se puede dividir en dos dialectos principales: el Himarita y el Quraishita; este último término por imponerse luego del descenso del Corán en dicha lengua; convirtiéndose en un idioma escrito y literario.

⁴² También conocidos como Modsahabat; su traducción literal es "suspendidos o de gran valor", término que proviene de una hermosa leyenda que inspiraba respeto y admiración entre las gentes.

⁴³ Largo, prolongado, extendido, exuberante, perfecto, vibrante, tembloroso, corriente, rápido, oscilante, ligero, semi-continuo, mutilado, seccionado de aproximación y continuo.

⁴⁴ Algunos investigadores agregan a esta lista dos poetas más: Nabigha y Ascha.

⁴⁵ Existe una versión en español que fue publicada bajo el título "El cuenta cuentos persas".

⁴⁶ Historia de la Filosofía, 1878.

⁴⁷ A raíz de esto, algunos estudiosos han postulado que el fundador del Mazdeísmo nunca existió, aunque dicha opinión es más bien la excepción que la regla en el mundo académico. A este respecto consultar el trabajo del Profesor Alberto Cantera, ¿ Pero hablo Zarathustra?, breve historia de un mito continuamente reinventado.

⁴⁸ Magu-paiti

⁴⁹ Según los estudiosos, el contenido actual del Avesta, que data del tiempo del imperio Sasánida, solo representaría una 1/3 parte del Avesta original.

⁵⁰ El Avesta fue escrito originalmente en una antigua lengua aria, estrechamente emparentada con la lengua védica, que los estudiosos la suelen denominar Avestan o Gathico. En la época Sasánida en la cual se hablaba una forma media del persa, llamada pahlavi; el avestan ya era una lengua casi muerta, razón por la cual, las traducciones de las antiguas doctrinas zoroastrianas poseen un margen de error y duda con respecto a como nos han llegado.

⁵¹ Transliteración literal del término Ahriman.

⁵² Al origen del Vêda se le llama "apaurusheya", es decir, "no humano":

⁵³ Término que significa según Rene Guenon, como la raíz vid, de donde derivan Vêda y vidyâ, significa a la vez «ver» (en latín videre) y «saber» (como en el griego $\square\square\square$); la vista se toma como símbolo del conocimiento, del cual es el instrumento principal en el orden sensible; y este simbolismo se transporta hasta el orden intelectual puro, donde el conocimiento se compara a una «visión interior», así como lo indica el empleo de palabras como la de «intuición» por ejemplo.

⁵⁴ Término que significa "El fin de los Vedas", en el doble sentido de "última parte" y "significado último" y también como atnavidya doctrina del conocimiento del verdadero "yo" o "esencia espiritual" o

como advaita, "Nodualidad" término que, al tiempo que niega la dualidad, no hace afirmaciones acerca de la naturaleza de la unidad y que no implica nada parecido a nuestros monismos o panteísmos.

⁵⁵ Término que significa literalmente "miembro del Véda".

⁵⁶ Palabra que designa los conocimientos de orden inferior.

⁵⁷ También llamado Pentateuco.

⁵⁸ Los pueblos del libro según la visión de Islam son propiamente los judíos, los cristianos y los musulmanes; mención aparte son los zoroastrianos que a lo largo de la historia han sido incluidos en dicha categoría de forma intermitente y los sabeos de Harrán, que ha corrido una suerte Mens afortunada.

⁵⁹ a la exégesis tradicional del Corán. Tafsir significa comentario, explicación, y mufássir es el comentarista del Corán, el experto en exégesis.

⁶⁰ Autoridad en la semántica coránica.

⁶¹ La "gente de la tradición", la cual pensaba que la salvación dependía de la creencia en los sentidos aparentes del Corán y la tradición, sin que haga falta ningún tipo de estudio académico. Lo más que admitían era investigar el valor literario de las palabras.

⁶² Sobre los términos zâhir y batin consultar: "El esoterismo islámico" de Rene Guenon, en el área de textos anexos del capítulo.

⁶³ Para comprender más el sentido de 'ibârat, ishârat, latâ'if y haqâ'iq, recomendamos consultar el trabajo centrado en "Los Nombres de Dios en la obra de Muhyt Al-Din Ibn 'Arabt, en el área de textos anexos del capítulo.

⁶⁴ La exégesis literal. Sentido estricto de la palabra, la exégesis literal. Su punto de referencia son las ciencias islámicas canónicas.

⁶⁵ La exégesis espiritual. Etimológicamente reconducir, devolver una cosa a su origen. Es una ciencia que se mueve en un ámbito espiritual. Sentido estricto de la palabra, la exégesis literal.

NOTAS CAPITULO II

⁶⁶ Palabra árabe que significa "popular o nacional".

⁶⁷ Fue la primera escuela importante de teología islámica que floreció en el s. IX, que subrayaban la razón y la lógica rigurosa y cuya principal característica es sostener el libre albedrío en el ser humano.

⁶⁸ Nombre de la primera dinastía de califas que ejerció su poder en la Meca, desde 661 a 750 d.c.; el último de ellos Merúan II, sucumbió con casi la totalidad de su familia; el único sobreviviente fue el joven Abderramán; quién más tarde pasará a España, en donde fundaría el emirato independiente de Al-Andalus.

⁶⁹ Segunda dinastía de califas que gobernaron desde Bagdad (Irak) a partir del 750 d.c.

⁷⁰ Sobre estas escuelas nos referimos en el Capítulo I (1.2. Primeras elaboraciones del pensamiento islámico), p. 7.

⁷¹ El más importante de los traductores de dicha época, que marcara un legado que se perpetuaba en las diversas ramas del saber musulmán.

⁷² Historia de los sabios (Tarikh al-Hukama) de Ibn al-Qifti.

⁷³ Al-Fihrist de Al-Nadim

⁷⁴ Es el nombre propio del libro de los musulmanes; deriva del término "qarana" (plural de "qarīnah" – unida junto con – y su significado es "el que sus aleyas son parecidas unas a otras".

⁷⁵ Los que se ocupan de la ciencia del Kalâm.

⁷⁶ Escuela filosófica fundada por Zenón de Citio en Atenas, en el s. IV a.c.: el nombre proviene del pórtico o lugar de reunión pública (*stoá* en griego). El estoicismo define un método práctico de la vida diaria individual a base del completo control emotivo, y la aceptación de todo lo que pueda suceder sin miedo ni ansiedad.

⁷⁷ Término genérico utilizado para referirse a los filósofos que continuaron las ideas y enseñanzas de Platón.

⁷⁸ Sistema filosófico - religioso de los primeros tiempos del cristianismo, y aun de los siglos posteriores a este, que afirmaba un conocimiento completo y absoluto de la naturaleza y los atributos de la divinidad; se distingue principalmente su fase neoplatónica y oriental inicial y la posterior del gnosticismo cristiano.

⁷⁹ Religión fundada por Manes, la cual comprende la creación en base a un dualismo radical que admite dos principios fundamentales eternos: el bien y el mal. En las doctrinas maniqueas es posible rastrear influencias de las religiones de origen persa: zoroastrismo y zurvanismo, además de ideas cristianas gnósticas.

⁸⁰ La antigua ciudad de Edesa, situada en el norte de Mesopotamia, se corresponde con la actual ciudad turca de Urfa. Fue fundada hacia el 302 a.C. por Seleuco I "Nikator", veterano lugarteniente de Alejandro

Magno e iniciador de la dinastía real seléucida. Es probable que la fundación griega de Edesa se efectuase a partir de un pequeño establecimiento anterior, beneficiado por la confluencia de importantes rutas comerciales caravaneras.

⁸¹ Doctrina enseñada por Nestorio, patriarca de Constantinopla, la cual se centra en la enseñanza que en Cristo coexisten dos personas; una divina y la otra humana, que están moralmente unidas. La doctrina nestoriana fue condenada en el Concilio de Efeso (431).

⁸² Doctrina del siglo V que postulaba que hay una sola naturaleza en Cristo, la cual es divina; excluyendo la idea de una naturaleza humana en Cristo; pues este habría sido absorbida completamente por su naturaleza divina. Dicha doctrina fue condenada en el concilio de Calcedonia (451). Actualmente algunas iglesias orientales como los coptos y jacobitas, mantiene la enseñanza de la doctrinas del monofisismo.

⁸³ Ver 1.2. Primeras elaboraciones del pensamiento islámico, p. 8.

⁸⁴ Los sabeos profesaban una religión astral, remontando su ascendencia espiritual a Hermes y a Agathodaimón. Sus doctrinas engloban la antigua religión astral caldea, la espiritualidad neopitagórica y neoplatónica.

⁸⁵ Visión de mundo.

⁸⁶ Historia de la filosofía islámica, p. 35

⁸⁷ Fue fundada en el año 148/765.

⁸⁸ Abû Nasr Mohammad ibn Mohammad ibn Tarkhân ibn Uzalagh al-Fârâbi, de origen turco, es uno de los más importantes filósofos helenizantes.

⁸⁹ I. A. Usaibi'a

⁹⁰ Tarikh al-Hukama

⁹¹ Filósofo y matemático griego. Fue director del Liceo ateniense (198-211) y se opuso al fatalismo estoico. Es llamado «el Exegeta» por ser uno de los más importantes intérpretes del filósofo Aristóteles: sus Comentarios (a la Metafísica y a los Analíticos) crearon escuela (alejandrismo) y se imprimieron reiteradamente a partir del Renacimiento.

⁹² Comentarista de Platón y Aristóteles que vivió en Roma y Constantinopla. La colección de comentarios de Temistio ha sido puesta en duda en cuanto a su autoría, ya que tuvo acceso a la biblioteca de Constantinopla, donde pudo copiar los comentarios de otros autores. En todo caso, la colección de comentarios es de indudable importancia.

⁹³ Plotino, el representante principal y más genuino del aspecto filosófico del neoplatinismo, nació en Lycópolis. Su escuela fue muy concurrida, acudiendo a ella de todas las provincias del Imperio, y convirtiéndose en centro de resistencia y de guerra contra la religión cristiana, cuyos misterios, cuyos principios de igualdad entre todos los hombres, y cuya universalidad de doctrina para todos, se avenía mal con el orgullo y las tradiciones de la Filosofía pagana.

⁹⁴ Filósofo neoplatónico nacido en Constantinopla, quién llegó a estar al frente de la Academia de platónica en Atenas; fue un gran sistematizador del neoplatonismo y su pensamiento se refleja en el seudo Dionisio de Areopagita y, por consiguiente, en la doctrina cristiana; es un continuador de las enseñanzas de Jamblico.

⁹⁵ Hunain ibn Ishâq (siglo IX), que tradujo la mayoría de las obras de Galeno y un gran número de escritos de los hipocráticos y otros autores griegos, así como abundantes textos bizantinos. Ello consolidó el dominio del sistema de Galeno en la medicina islámica y, más tarde, en la europea que, como veremos, dependió durante varios siglos de las obras en árabe.

⁹⁶ Esta palabra deriva de una transformación del término griego scholê.

⁹⁷ Abû Yûsof ibn Ishaq al-Kindî; es el primero de los filósofos helenizantes, el cual fue conocido como el “filósofo de los árabes”.

⁹⁸ Entre estos destaca su sobrino Hubaysh ibn al-Hasan.

⁹⁹ Ver 1.2. Primeras elaboraciones del pensamiento islámico, p. 8.

NOTAS CAPITULO III

¹⁰⁰ La escolástica es una rama de la teología donde se estudian los sucesos de los "Últimos Días" con fines religiosos. Dominó en las escuelas (en latín scholae) catedralicias y en los estudios generales que dieron lugar a las universidades medievales europeas, en especial entre mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XV. Su formación fue, sin embargo, heterogénea, ya que acogió en su seno corrientes filosóficas no sólo grecolatinas, sino árabes y judaicas.

¹⁰¹ El atomismo fue fundado por Leucipo, desarrollado por Demócrito, criticado por Platón y Aristóteles, y posteriormente retomado por los epicúreos, como Epicuro y el poeta latino Lucrecio. El atomismo es la teoría según la cual la realidad material está compuesta de partículas indivisibles y de vacío. Según Demócrito, lo único que hay son átomos y vacío. El átomo es tan indivisible y, en sí mismo, inmutable y

eterno como la esfera de Parménides. Sin embargo, a diferencia de éste último filósofo, los atomistas defendieron la existencia de movimiento pues creyeron en la existencia de vacío entre los átomos, con lo que éstos podrían moverse y enlazarse entre sí de diversos modos. El atomismo presenta una explicación materialista de lo real: todo es el resultado de la agregación y variada combinación de los átomos. Los átomos no se diferencian unos de otros por rasgos cualitativos sino por dimensiones cuantitativas y geométricas: según nos cuenta Aristóteles, Demócrito consideró que las únicas diferencias existentes entre los átomos son la cantidad, la forma (en el sentido geométrico), y la posición relativa en el interior del cuerpo: dice Aristóteles “la A difiere de la N en la figura, como AN de NA en el orden, y Z de N en la posición” (Aristóteles, Metafísica A4, 985 b 18). De este modo, las diferencias cualitativas que aparecen en el nivel de los objetos visibles se pueden explicar a partir de diferencias cuantitativas y geométricas de los átomos que componen dichos objetos.

¹⁰² Demócrito nació en Abdera en el año 460 antes de Cristo. Se le atribuyen numerosos viajes, a Egipto y a la India, entre otros, habiendo adquirido en el curso de ellos conocimientos de teología, astrología, geometría, etcétera. También se le sitúa en Atenas escuchando las lecciones de Sócrates o de Anaxágoras, según recoge Diógenes Laercio: "parece, dice Demetrio, que también pasó a Atenas, y que por desestima de su propia gloria no se cuidó de ser conocido; y aunque él conoció a Sócrates, Sócrates no le conoció él. Fui -dice- a Atenas, y nadie me conoció." se dice también que fue discípulo de Leucipo, a quien se atribuye la creación del atomismo, doctrina defendida por Demócrito. (Sobre la existencia misma de Leucipo hay quienes han llegado a ponerla en duda apoyándose en el desconocimiento prácticamente total que tenemos de él y en afirmaciones como las de Epicuro, quien negaba su existencia).

¹⁰³ Filósofo griego. Perteneció a una familia de la nobleza ateniense, procedente del demo ático de Gargetos e instalada en Samos, en la que muy probablemente nació el propio Epicuro y donde, con toda seguridad, pasó también sus años de infancia y adolescencia. Cuando los colonos atenienses fueron expulsados de Samos, la familia se refugió en Colofón, y Epicuro, a los catorce años de edad, se trasladó a Teos, al norte de Samos, para recibir las enseñanzas de Nausifanes, discípulo de Demócrito.

¹⁰⁴ Historia de la Filosofía Islámica, p. 103.

¹⁰⁵ Sobre este hecho histórico recomendamos leer el excelente libro del profesor M.A. Shaban, “Historia del Islam”, Vol I y II.

¹⁰⁶ Aqidah (a veces escrito Aqeeda, Aqidah o Aqida) es un término islámico que significa “credo”.

¹⁰⁷ Los Omeyas fueron un linaje árabe que ejerció el poder califal primero en Oriente, con capital en Damasco, y luego en Al-Andalus, con capital en Córdoba.

¹⁰⁸ Introduction to the Science of 'Aqidah

¹⁰⁹ Los Khawarij (del verbo árabe kharaja, “salir”, pues se salieron de la Shi'a de 'Ali)

¹¹⁰ Primer imam shi'íta, sobrino y yerno del profeta Muhammad (Bpd), considerado por los musulmanes sunnitas como el cuarto califa Rashidun (bien guiado).

¹¹¹ Primer califa omeya (658-680). Se negó a reconocer a 'Ali y se proclamó califa. Reorganizó el ejército, convirtió Siria en núcleo de su imperio.

¹¹² El Califato Abasí (llamado también abasida o abbasí), fue la segunda dinastía de califas (750-1258), sucediendo a la de los Omeyas. También se conoce como Califato de Bagdad

¹¹³ Son los atributos llamados de “información”, pues la gente que los testimonia es la transmisión textual.

¹¹⁴ Fue un connotado maestro en Basora (Iraq) en donde una madrasa (escuela). Entre sus muchos seguidores se destaca Amr Ibn Ubayd (d.761) y Wasil ibn Ata (d.749), el fundador de la Mu'tazilites. Fue un gran defensor de la ortodoxia y el más importante representante del ascetismo en el momento de su primer desarrollo.

¹¹⁵ Un número de sabios sunnitas consideran a la Mu'tazila como una escuela fuera del sunnismo, al haberse saturado de pensamiento filosófico griego (lo que le da un nuevo sentido al termino “separados”); acusación que por ende, también afecta a la falásifa (filosofía influida por el pensamiento griego). En palabras de Mohamed Bilal Achmal: “Estos filósofos no representan absolutamente nada de la originalidad filosófica islámica en lo que nos queda de sus libros.”

¹¹⁶ Este pecado debe ser visto según la óptica Mu'tazilita que lo consideraba un estado intermedio entre la fe (imân) y la infidelidad (Kafr).

¹¹⁷ Dirar Ibn 'Amr según algunas fuente habría sido el fundador de una escuela, considerada herética, de la Dirariyya, o de la Darariya, nombre con el que se la conoce en otras fuentes árabes.

¹¹⁸ Los mandeos en Irak, los judíos y cristianos asentados en Siria.

¹¹⁹ 'Ali ibn Isma'il ibn Abi Bishr al-Ash'ari al-Yamani al-Basri. Un descendiente de la famosa compañía de Abu Musa Al-Ash'ari, había nacido en Basora en el año 260/873 y murió en 324/935.

¹²⁰ Surgida a partir de las enseñanzas de Ahmad ibn Hanbal (780-855 d.C./ 164-272 d.H), esta escuela jurídica se caracteriza por aceptar casi exclusivamente el Corán y la Sunna como fuentes de derecho, no admitiendo otro consenso (*ijma*) que el de los compañeros del Profeta, lo cual no entra en contradicción

con la libertad de indagación o búsqueda de soluciones jurídicas allí donde ningún texto viene a arrojar luz sobre el asunto. Con todo, el uso de las fuentes más subjetivas, tales como la opinión personal (*ray*) o la deducción por analogía (*qiyas*) están seriamente limitado. Esta limitación en el uso de las fuentes del derecho ha hecho que la metodología jurídica de esta escuela se haya apoyado en un estudio exhaustivo del hadiz, tratando de extraer conclusiones legales a partir de la amplia casuística reflejada en los relatos proféticos.

¹²¹ Los selyúcidas, selchucos o selyuquíes, fueron una dinastía turca oghuz que reinó en los actuales Irán e Iraq así como en Asia menor entre mediados del siglo IX y finales del siglo XIII. Llegaron a Anatolia, procedentes del Asia Central, a finales del siglo X, causando estragos en las provincias bizantinas y árabes acabando con el Califato Abbasí y debilitando considerablemente al Imperio Bizantino con su empuje religioso hacia Occidente.

¹²² Término que se aplica a aquellos que seguían la disciplina griega, diferente de la religiosa.

¹²³ El ismailismo o ismaelismo es una de las corrientes del Islam Shií. Sus miembros son llamados también "septimanos". No reconocen más que los siete primeros imanes shiíes. Su origen se remonta a la muerte, en 765, del sexto imam shií y las discusiones a propósito de su sucesión. Dicho imam, Ya'far as-Sadiq, había nombrado sucesor a su primogénito Ismael pero este murió unos años antes que su padre. La parte de la comunidad shií que más adelante formará la rama de los imamíes decidió que le sucediera su otro hijo, Musa al-Kazim, como séptimo imam.

¹²⁴ Oculto, dicho término hace referencia a los movimientos con tendencias esoteristas.

¹²⁵ Los escritos de Ibn Taymíya, suscitaron siglos más tarde el renacimiento hanbalita moderno (wahhabismo) del siglo XVIII y la posterior reforma saladita del siglo XIX.

¹²⁶ Rama minoritaria de la religión islámica que considera a Alí, sucesor de Muhammad, y a sus descendientes, únicos imanes legítimos. Éstos son defensores de la línea directa de sangre (a partir de Alí) en el acceso al antiguo califato. Desde el gran cisma que, por cuestiones de sucesión política y religiosa, dividió el Islam a finales del siglo VII, los shiíes han desarrollado un modo de interpretación del Corán más elaborado y místico que el del sunnismo, y más cercano al del sufismo.

¹²⁷ Una tariqa (vía) es una orden espiritual dentro del camino místico del Islam, denominado sufismo.

¹²⁸ El sufismo (taṣawwuf) es una de las denominaciones que se han dado al aspecto esotérico del Islam.

¹²⁹ Cofradía sufi fundada por Ahmed ar-Rifa'i, muy extendido en los países de Oriente Medio, Turquía y los Balcanes.

¹³⁰ La fe y la Razón.

¹³¹ Escuela jurídica que sigue las enseñanzas del persa Abu Hanifa (699-767 d.C./ 80-150 d.H.). Los juristas de La Meca y de Medina le reprochaban la –según ellos– exagerada importancia que daba a la opinión personal (*ray*) y la deducción analógica (*qiyas*). Esta es la razón de que sus discípulos hayan sido conocidos con el sobrenombre de ahl ar-ray (los seguidores de la opinión personal). Abu Hanifa aceptó también el consenso (*iyama*) de los doctores de la ley, sin restringirlo a los de Medina, y echó también mano del *istihsan*.

¹³² Región histórica del Turkestán, en Asia Central, situada entre el Mar de Aral y la meseta del Pamir, actualmente repartida entre los países de Uzbekistán, Kazajistán, Turkmenistán y Tayikistán. Su nombre significa "más allá del río Oxus", es decir, al norte del actual Amu Daria. Fue el centro del imperio de Tamerlán y la Dinastía Timúrida (siglo XIV y XV). Tenía su centro en la ciudad de Samarcanda.

¹³³ Escuela jurídica fundada por Abu Abdallah as-Shafi'i[7] (767-820 d.C./ 150-205 d.H.), quien en su *Kitab al-Umm* (Libro de los Principios) hace una exposición metódica de las bases jurídicas con la intención de definir un método que pudiera disminuir las diferencias que existían entre los doctores de la Ley. Este método rechaza la opinión personal (*ray*), el *istislah* maliki y el *istihsan* hanafi y, además del Corán y la Sunna, tan solo reconoce el consenso (*iyama*) de los eruditos y la deducción analógica (*qiyas*), dando prioridad al primero sobre la segunda.

¹³⁴ Se denomina así la escuela que sigue las directrices de Malik ibn Anas (713-795 d.C./ 95-179 d.H.), autor de la más antigua compilación de derecho del Islam sunní. Además de emplear el Corán, como el resto de las escuelas, se basa en la Sunna y el derecho consuetudinario ('amal) de Medina, ciudad donde se formó la primera comunidad islámica bajo la dirección del Profeta Muhammad. Aunque sin concederle la importancia que los hanafíes, esta escuela acepta la fuente racional del *ray* (opinión personal). También admite la deducción analógica (*qiyas*), y el consenso (*iyama*) de los doctores de la Ley (alfaqíes), dando preeminencia a los de Medina y, en segundo término, al resto.

NOTAS CAPITULO IV

¹³⁵ El hermetismo filosófico se erige sobre la base de un conjunto de escritos supuestamente aparecidos bajo el período de la dominación romana en Egipto (entre los siglos I y III), y puestos bajo la advocación de Hermes Trimegisto. Probablemente, el hermetismo sea el "intento helénico" de sistematizar filosóficamente parte de las doctrinas religiosas y místicas de la cultura egipcia (aunque no tenemos por qué descartar otras influencias "orientales", como la israelita, por ejemplo).

¹³⁶ Alquimista en el Egipto romano tardío, conocido sólo a partir de fragmentos de los tratados de alquímica medieval, principalmente el *Anepigraphos*.

¹³⁷ Fiura eminente del sabadeísmo de Bagdad (siglo XI).

¹³⁸ Hagiógrafos y cronistas de los primeros siglos de la Hégira islámica identificaron rápidamente a Hermes Trismegisto con Idris, el nabi de las suras 19, 57, 21, 85, a quien los árabes también identifican con Enoc (Génesis 5:18-30). A Idris-Hermes se le llama Hermes Trismegisto porque fue triple: el primero de los nombres, comparable a Thot, era un "héroe civilizador", un iniciador en los misterios de la ciencia divina y la sabiduría que anima el Mundo; y graba los principios de esta ciencia sagrada en jeroglíficos. El segundo Hermes, de Babilonia, fue el iniciador de Pitágoras. El tercer Hermes fue el primer maestro de la alquimia. "Un profeta sin rostro", escribe el islamista Pierre Lory, "Hermes no posee características concretas, o diferentes a este respecto de la mayoría de las grandes figuras de la Biblia y el Corán."

¹³⁹ Un nabí, un Profeta, aquél que trae la buena nueva, es un siervo de Dios enviado a la gente con leyes para su guía.

¹⁴⁰ (Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi; Kufa, ?-?, c. 873) Filósofo árabe. De familia aristocrática, gozó del mecenazgo de califas abasíes, pero cayó en desgracia a consecuencia de sus relaciones con los mutazilíes. Traductor y comentador de Aristóteles desde una interpretación neoplatónica, su pensamiento evolucionó hacia una constante búsqueda de armonización entre filosofía y religión. Inició, influido por Alejandro de Afrodisia, la cuádruple distinción del intelecto, decisiva para árabes y cristianos. Estudió también geometría, música y astrología.

¹⁴¹ Importante asceta sufi egipcio al que se atribuye la introducción de la doctrina de la gnosis, pero también se ha indicado que ésta es anterior.

¹⁴² Al Husayn ibn Mahamma al Baydawi (857-922), asceta sufi nacido en Tur y educado en Wasit. A la edad de veinte años marchó a Basora y recibió allí el hábito sufita. Defendía el amor a Dios y adoctrinaba a las personas que le escuchaban para que buscasen a Dios en la intimidad de su corazón. Fue acusado de herejía y blasfemia, acabando sus días ejecutado.

¹⁴³ La obra de Jâbir ibn Hayyân, es tratada en el curso. La ciencia de las letras.

¹⁴⁴ El término "pureza", debe ser entendido no como designando a la "castidad", sino como opuesto a *kadûra* (impureza, opacidad).

¹⁴⁵ Hermanos de la Pureza o también llamados los Amigos de la Felicidad.

¹⁴⁶ Las ediciones actuales constan de 52, al incluir con tratado tardío.

¹⁴⁷ Bîrûnî mantenía que Râzî era deudor de las ideas del antiguo filósofo iraní del siglo III/IV, Iranshahrî, quien rechazó todas las religiones existentes, para crear su credo personal.

¹⁴⁸ Tiempo independiente del Cielo y del Alma.

¹⁴⁹ Tiempo medido por el movimiento del Cielo.

¹⁵⁰ Henry Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, p. 135.

¹⁵¹ Según algunos estudiosos, en esta oposición se trasluce claramente las dos visiones o escuelas del Isla, por un lado, el Islam oficial (sunnismo) en la escuela de Basora y el shí'ismo en la escuela de Kufa.

¹⁵² La Ciencia de las Balanzas de Jâbir además es tratada con más detenimiento en el curso de La Ciencia de las Letras en el mundo Musulmán.

¹⁵³ El presente curso trata sobre la historia de la filosofía en el mundo musulmán, estando centrado en el mundo sunnita, por ser este el más conocido en Occidente, y por ende, del cual se poseen más referencias. La filosofía islámica shí'ita, por presentar un carácter diferente en cuanto a su base como a su desarrollo, será tratada en un curso aparte.

¹⁵⁴ El intercambio epistolar entre ambos sabios se centro a una serie de preguntas y respuestas entorno a los principios de la filosofía natural de los peripatéticos.

¹⁵⁵ Llamado Alhazén por los escolásticos latinos, quien fuera apodado *Ptolemaeus secundus*.

NOTAS CAPITULO V

-
- ¹⁵⁶ Plural de *faylasûf*, transcripción árabe del griego *philosophos*.
- ¹⁵⁷ Historia de la Filosofía Islámica, V, p.147.
- ¹⁵⁸ En realidad dicha obra es una partes de las *Enéadas* de Plotino (libros IV-V)
- ¹⁵⁹ Texto que contenía partes de la *Elementatio Theologica* de Proclo.
- ¹⁶⁰ El Pensamiento de Avicena, p.28.
- ¹⁶¹ La Inmortalidad del Alma en la Theologia Pseudoaristotélica
- ¹⁶² Segunda dinastía del mundo musulmán, que se erigiría tras la caída del último califa omeya Marwan II, tras la batalla del gran Zab, en el 750 d.c.. Su primer califa fue Abu al-Abass, aunque sería su hermano Al-Mansur que le sucedería en el trono 4 años después el verdadero precursor de la dinastía; de él descenderían 35 califas posteriores.
- ¹⁶³ Al-Ma'mûm se proclamaría heredero del califato en el año 816, tras un periodo turbulento de rebeliones, sería envenenado en el 833 camino a Irak, en la ciudad de Tuus.
- ¹⁶⁴ Târikh al-Hukamâ, p.367
- ¹⁶⁵ Pequeña Enciclopedia del arte, las ciencias y el pensamiento de los pueblos musulmanes, cap. VIII, p.163.
- ¹⁶⁶ Historia de la Filosofía Islámica, V, p.149.
- ¹⁶⁷ El Pensamiento de Avicena, p.28.
- ¹⁶⁸ Podemos ver en dicho trabajo, influencias de Alejandro de Afrodísia.
- ¹⁶⁹ En primer término, el intelecto que está siempre en acto; en segundo lugar, el intelecto en potencia, en tercer término, el intelecto que en el alma ha pasado de un estado potencial a otro activo, y el intelecto patente (*zâhir*) en el alma.
- ¹⁷⁰ Rasâ'il al-Kîndî al-Falsafiya, Abû Raida, Vol.I, p. 101
- ¹⁷¹ Ibid, Vol.I, p. 103
- ¹⁷² Materia, forma, movimiento, espacio, tiempo.
- ¹⁷³ Târikh al-Hukamâ, p.277
- ¹⁷⁴ Al-Radd 'ala al-Mantiqiyîn, p.41
- ¹⁷⁵ Debemos de precisar que algunos estudiosos de la actualidad del mundo musulmán, de la llamada escuela filosófica fundamentalista, liderada por el sheij Mustafa Abderrazek y el pensador egipcio Ali Samî Nashâr, sostienen que los pensadores de la *falâsifa* deben ser considerados como filósofos peripatéticos seguidores de Aristóteles, y no como filósofos islámicos, pues estos eran los eran los *mutakallimû* (teólogos) auténticos representantes del espíritu musulmán, rechazando la “filosofía islámica” personificada en Ibn Rušhd, Avicena o Al-Fârâbî, entre otros. En su *Al Fikr al Islami Fi al Islam.*, Nashâr dice: “*El racionalismo de los filósofos peripatéticos o neoplatónicos del Islam era un racionalismo imitador (...) Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicena e Ibn Rušhd eran imitadores de los griegos, ya que el imitador no es racionalista. Lo que de racionalismo original tuvieron Al-Kindî e Ibn Rušhd fue traído de los Mu'tazilîes y de los Mâturidîes y otros pensadores musulmanes*”.
- ¹⁷⁶ Sobre su posible cercanía con el movimiento sufí, Paul Kraus afirma que el pensamiento de al-Fârâbî es en el fondo anti-místico, y que sus teorías han sido mal interpretadas, como su profetología, que sería exclusivamente “política”.
- ¹⁷⁷ Pequeña Enciclopedia del arte, las ciencias y el pensamiento de los pueblos musulmanes, cap. VIII, p.165.
- ¹⁷⁸ Historia de la Filosofía Islámica, V, p.151
- ¹⁷⁹ Recomendados la lectura del artículo del doctor Santiago Escobar Gómez y el licenciado Juan Carlos González Lopez, titulado La polémica trinitaria entre Yahyâ ibn 'Adî y al-Kîndî
- ¹⁸⁰ Conocido en occidente como Avicena, según H. Corbin su nombre occidentalizado se debió a la pronunciación española de su nombre “*Aben Sina*”; en cambio para el profesor Afnan, fue a través de su forma hebrea.
- ¹⁸¹ Baihaqî en su *Tatimmat*, p. 40, nos informa que al igual que su padre, ibn Sina tenía la costumbre de leer las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*.
- ¹⁸² Historia de la Filosofía Islámica, V, p.159
- ¹⁸³ Según el profesor Afnan, dicho hecho ocurre en Gurgân.
- ¹⁸⁴ Veintiocho mil preguntas, repartidas en veinte volúmenes.