

## Dos filósofos de la España musulmana

Antes que hubiera filósofos musulmanes propiamente dichos hubo buena copia de discusiones teológicas, así como de escuelas ascéticas y místicas que se preocuparon de cuestiones morales.

El tránsito de la exhortación a la reflexión moral teórica se halla ya en Hasan al-Basrí (642-728). Sobre Hasan al-Basrí existe la siguiente narración que es un exponente fiel de su pensamiento: «Llegó *Alí Ibn Abi Talib* (yerno del Santo Profeta y cuarto califa del Islam), *Dios esté satisfecho de él, a la ciudad de Basra y entró en la mezquita. Allí se encontró con la gente que se dedica a la casuística religiosa, les mandó que se levantaran y se fuesen. Cuando llegó junto a Hasan al-Basrí le dijo: —"¡Joven! voy a plantearte una cuestión, si respondes correctamente, te puedes quedar, si no, te vas igual que tus compañeros". Esto se debía a que había visto en él un hombre de proceder correcto. Al-Hasan le dijo: —"Pregúntame lo que quieras". —"Responde", preguntó Alí, "¿cuál es el fundamento de la religión? —"La exigencia consigo mismo" (wara' es el escrúpulo interior, traducido. También, por exigencia consigo mismo), respondió. —"¿Qué es lo que la echa a perder?" —"La codicia" (tama', el afán por conseguir lo que no se tiene). —"Puedes seguir aquí. Gente como tú es la que debe hablar a los hombres", dijo Alí, Dios esté satisfecho de él» (Ibn 'Ata' Allah de Alejandría: Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-Tanwir fi Isqat at-Tadbir, Tratado de sufismo shadilí, Hiperión, Madrid, 1994, págs. 143-144).*

Hasan al-Basrí es el fundador del movimiento mu'tazilí. La mu'tazila (de una raíz árabe que significa "tomar distancias") es la primera escuela teológica islámica que superpuso a su profundo sentimiento religioso algunos de los supuestos de la filosofía griega con el objeto de situar a la religión en el marco de una visión racional del mundo. Esta operación intelectual discurrió en paralelo al desarrollo de las ciencias, con lo que los filósofos pasaron a ser al mismo tiempo científicos y sabios animados de un espíritu enciclopédico. El Islam entonces se convirtió a fines del siglo VIII en la primera civilización monoteísta.

Fálsafa, failasúf, falásifa

En sus orígenes, el Islam carecía de una tradición filosófica propia. Al no contar con una clase sacerdotal, la interpretación de los textos (hermenéutica) no constituyó una prioridad en la elucidación mediante el pensamiento de los caminos de la divinidad manifestados al hombre. Pero con las traducciones llevadas a cabo en la época abbasí, los métodos de la filosofía griega y helenística fueron adoptados por la mentalidad musulmana. Los musulmanes del segundo siglo Hégira (siglos VIII y IX de la era occidental) han demostrado ser más criteriosos, más aperturistas y más revolucionarios que aquéllos de los siglos XI y XII (siglos XVII y XVIII) embargados absolutamente por el quietismo, la apatía y el anquilosamiento. Para demostrar esta aseveración basta con citar que esos musulmanes adelantados llegaron a los antiguos griegos y alejandrinos, o

sea al pensamiento aristotélico y neoplatónico, recurriendo a sus hermanos cristianos contemporáneos.

Se debe tal trasmisión a lo que se ha llamado la filosofía siria o, mejor dicho, la versión siria del helenismo. Ya a fines del siglo III se fundó en Antioquía (Antakya, territorio sirio cedido a Turquía en 1939) una escuela teológico-filosófica. Otra escuela se fundó un poco después en Nusaybin (actualmente situada en la provincia turca de Mardin, frente a la fronteriza ciudad siria de Al-Qamishlí), en una comunidad de lenguaje sirio.

El Concilio de Efeso (431) condenó al nestorianismo. La polémica empezó cuando Nestorio (muerto hacia el año 451), patriarca de Constantinopla, rechazó otorgar el título de «madre de Dios» a María, la madre de Jesucristo. Los defensores de esta idea subrayaron la separación de lo humano y lo divino en Cristo, afirmando que en realidad era dos personas distintas, una divina y humana la otra, pero ambas actuaban de común acuerdo. Por tanto, María era considerada la madre de Jesús hombre, no del Jesús divino. Esto se oponía a la doctrina aceptada de que Jesús era una sola persona, a la vez Dios y hombre. Bajo el mandato de san Cirilo (376-444), patriarca de Alejandría, el concilio depuso a Nestorio y condenó su doctrina. Declaró que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, que tiene dos naturalezas (humana y divina) fundidas en una sola persona. Como extensión lógica de esta idea, el concilio aprobó el título de «madre de Dios» (en griego *theotokos*, 'portadora de Dios') para María.

. Los nestorianos buscaron refugio en Persia, India, China y Mongolia. Algunos de ellos recibieron protección en la antigua escuela de Nusaybin, pero poco tiempo después la escuela fue cerrada. Entonces los nestorianos se trasladaron a Persia, donde desarrollaron gran actividad religiosa y filosófica. Las relaciones entre nestorianos y musulmanes se intensificaron con el resultado de que estos últimos tradujeron al árabe previas versiones siríacas de obras filosóficas griegas.

A ello se agregaron las influencias ejercidas por los teólogos monofisitas, numerosos en la Iglesia egipcia. El monofisismo es un movimiento cristiano de los siglos V y VI (considerada herética) que mantenía que Cristo poseía una única naturaleza (divina), en oposición por lo tanto a la doctrina ortodoxa que proclamaba las dos, divina y humana. Los monofisitas quedaron confinados sobre todo a la Iglesia oriental aunque tuvieron alguna relevancia en Occidente. Siguiendo instrucciones del papa León I, el Concilio de Calcedonia en el año 451 intentó seguir un camino intermedio entre los puntos de vista ortodoxo y monofisita. El edicto resultante no satisfizo a estos últimos y la polémica continuó cuando los coptos y la secta eutiquiana apoyaron las tesis monofisitas. La Iglesia de Oriente Próximo, en un intento de eliminar la herejía, excomulgó a los monofisitas en la primera mitad del siglo VI, que de inmediato se separaron de la ortodoxia cristiana.

Según el especialista De Lacy O'Leary, el «paso al helenismo» en la cultura islámica se efectuó a través de cinco vías: los nestorianos, primeros maestros de los musulmanes y transmisores de las obras griegas, tanto filosóficas como médicas; los monofisitas, que introdujeron cuestiones místicas y la especulación neoplatónica; los zoroastrianos persas; los sabeos de Harrán y los judíos que desarrollaron temas filosóficos platónicos (cfr. De Lacy O'Leary: *Arabic Thought and Its Place in History*, Londres, 1929).

Cuando entre 637 y 651 derribaron el Imperio persa de los sasánidas, los musulmanes árabes se apoderaron de Gundishapur, ciudad del sudoeste de Irán, sobre el río Karún. Hallándose en todo su apogeo, esta ciudad, que había sido fundada por los sasánidas a finales del siglo III, constituía a la sazón el principal centro científico y médico del Asia central. La escuela de medicina de Gundishapur había recibido las aportaciones de científicos y de filósofos cristianos expulsados de Edesa (actual Urfa, en Turquía) por los bizantinos en el siglo V, o llegados después de que Justiniano cerrara la Academia de Atenas (529). La escuela de Gundishapur entonces se encontró en la confluencia de las tradiciones médicas y filosóficas griegas y helenísticas, así como de las experiencias y teorías persas e hindúes (tanto en medicina como en filosofía), y con los inmensos conocimientos que atesoraba se dispuso a fecundar la investigación médica ya en el seno del Islam.

Verdaderas «dinastías» de médicos nestorianos participaron en el Bagdad de los abbasíes en la construcción de hospitales y, sobre todo, en las traducciones, en primer lugar del griego, pero también del siríaco, del pahlaví persa y del sánscrito. Una empresa impulsada por los califas, quienes enviaron sendas misiones a Bizancio, comandadas por sabios cristianos y judíos, con el objeto de adquirir manuscritos, entre los cuales las obras médicas ocupaban un lugar primordial. El sabio cristiano de al-Hira, Hunain Ibn Ishaq (808-872), el más grande de estos traductores, conocía el griego, el siríaco, el persa y el árabe, lengua en la cual tradujo, entre otros, los principales textos médicos de los griegos -un centenar de obras de Galeno, Hipócrates y Dioscórides-. Asimismo, escribió unas «Cuestiones de medicina» (bajo la forma de preguntas y respuestas), el «Tratado del ojo» y el «Libro de las drogas simples». Su hijo, Ishaq Ibn Hunain (m. 910) fue también médico y traductor.

No es casual que la filosofía ("amor por la sabiduría") pasara a designarse entonces mediante una transcripción al árabe del término griego: *fálsafa*.

Las características de esta primera *fálsafa* podrían centrarse en los siguientes puntos: primero, tiene un marcado carácter religioso puesto que lo que se intenta es vivir y pensar la fe con las categorías filosóficas. Segundo, se parte del principio de que sólo hay una verdad, la del Dios único, y de que, por tanto, filosofía y religión coinciden, pues ambos saberes buscan conocer la verdad última de todo. Tercero, se centra el ideal del hombre, del filósofo (*failasúf* en árabe) y del sabio en el conocimiento; lo más importante y fundamental del ser humano es el conocer. Cuarto, la *fálsafa* islámica no se limita al ideal del sabio griego, al de la vida contemplativa y teórica, sino que busca de forma directa e inmediata la dimensión práctica del pensamiento; de ahí la íntima relación de la filosofía con la ciencia y con la moral y política. Ello explica dos hechos que también se repetirán en al-Andalus, a saber: por un lado, el que casi todos los filósofos sean a la vez astrónomos, médicos, matemáticos, científicos en general; y, por otro, habida cuenta de dicho sentido práctico de la sabiduría islámica, a la cual hay que añadir la identidad que profesa el Islam entre religión y sociedad civil, se viesan los *falásifa* (plural de *failasúf*) en la necesidad desde el primer momento de crear una teoría política, lo cual se vio reforzado al entrar en la órbita de su cultura la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles. Con ello, el Islam elaboró mucho antes que la Europa cristiana una auténtica teoría del Estado y de la política, con caracteres sumamente

originales. Quinto, todo este proceso racional lo culmina el intelectual musulmán en estadios místicos que sobrepasan el conocimiento estrictamente lógico, integrando finalmente todos estos niveles en el ideal de sabiduría y filosofía, de *híkma* y *fálsafa*.

Así, surgen en Oriente los primeros grandes filósofos del Islam: al-Kindí (796-h. 873), al-Farabí (h. 870-950), Ibn Sina o Avicena (980-1037), los cuales no vieron en ningún momento contradicción alguna entre la verdad religiosa y la científico-filosófica desde el punto de vista racional. Por otra parte, todos ellos, animados por su ideal de sabiduría o *híkma*, hicieron culminar su sistema filosófico racional con algún tipo de mística o de unión amorosa con la verdad suprema. Era el fruto de la unión del racionalismo y metarracionalismo, de filosofía y religión.

Sin embargo, pronto aparecen los primeros avisos del peligro que entrañaba la racionalización de la fe y de la religión. Y, así, surge la figura de al-Gazzalí (1058-1111) que escribe su obra *Tahafut al-falásifa* ("La destrucción de los filósofos") cuya intención es clara por el mismo título de la obra, aunque él, por su parte, instituya una filosofía junto a la mística sufí que propugna. Lamentablemente, esta incompreensión por parte de cierto sector de los llamados *mutakallimún*, o sea los doctores en la ciencia del *kalám* (en árabe *'Ilm al-kalám*, la Ciencia de la justificación o apología de la fe) produciría con el tiempo un grave estancamiento en la civilización islámica y un irreversible proceso de decadencia, anquilosamiento y quietismo entre los musulmanes que duraría hasta fines del siglo XIX. Entre los *mutakallimún* que más intentaron entorpecer la labor de los filósofos y científicos islámicos cabe mencionar a Abu l-Hasan al-Asharí (873-935), Fajr al-Din ar-Razí (1149-1209) y Taqiuddin Ahmad Ibn Taimiyya (1263-1338). De una forma muy parecida a la intransigencia eclesíastica de la Cristiandad que consideraba herejes y desviados a relevantes científicos y pensadores religiosos como Siger de Brabante (¿1235?-1281-84), Girolamo Savonarola (1452-1498), Miguel Servet (1511-1553), Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642), en el Islam, especialmente en el seno de la escuela hanbali, surgen ciertos predicadores aquejados de esclerosis que consideran *bid'a* ("innovación reprobable", "novedad perniciosa") a todo aquello que, según ellos, es nuevo o extraislámico: la filosofía, la política, las ciencias exactas, y más adelante, evolución mediante, la imprenta, el teléfono, la fotografía, el cine, la televisión, etc.

A partir de este momento (siglos XII y XIII), y debido a estos condicionamientos, el pensamiento y la sabiduría islámica marchan por los derroteros de un pensamiento primera y fundamentalmente religioso y místico sin que con ello se descarte el uso de la razón. Figura eminente en este sentido es el persa Sihabuddin al-Suhrauardí (1154-1191) que, sin embargo, no podrá evitar ser asesinado por sus ideas «innovadoras». Su filosofía de la iluminación o Teosofía de la Luz» (*Híkmat al-Ishraq*) tiene su origen en la escuela shií y el pensamiento de Avicena, y será desarrollada posteriormente por otros sabios *ishraqiyún* como Muhammad Baqir Astarabadí, llamado Mir Damad (m. 1632), Mullá Sadrá (1571-1640), Abul Qasim Mir al-Findiriskí (m. 1641) y Mullah Hadi Sabzavarí (1797-1878)

Pero la filosofía no se queda sólo en Oriente. En al-Andalus, desde el primer momento, surge también la pasión por el conocer científico y filosófico. Y así, el primer filósofo que aparece en

escena es el místico cordobés Ibn Masarra (883-931), cuyo pensamiento es continuado por una nutrida y eminente lista de figuras entre las que destaca la del almeriense Ibn al-'Arif (1088-1141), para culminar, al final, como veremos, en Ibn 'Arabi de Murcia. Tras Ibn Masarra, otra figura de primer orden es el escritor y pensador enciclopédico Ibn Hazm o Abenhamud de Córdoba (994-1063).

Pero muy pronto el ideal de Aristóteles y de su racionalismo y metodología científica empiezan a arrastrar también en al-Andalus a los intelectuales. Y ello, tanto en los mismos textos del Estagirita como a través de los comentarios orientales, sobre todo de al-Farabí. Y, lo primero que se conoce es el *Organon*. Ibn Hazm lo había empleado ya, pero, sobre todo, es Abu Salt de Denia (1067-1134) el que lleva a cabo una labor lógica importante, en particular a través de su libro *Taqwim al-dihn* ("Rectificación de la mente").

Aparte de esta temática aristotélica se tienen noticias de ciertos filósofos que parece conocieron algo más del pensamiento del Estagirita, seguramente de segunda mano, y cuyas obras no se conservan. Por ejemplo, el zaragozano Ibn Fathun al-Himar, de los siglos X-XI e Ibn Wahaib (1061-1130). Sin embargo, el primero que da a conocer de una manera más global y que comenta ciertas obras fundamentales de Aristóteles, hasta entonces no estudiadas por ningún filósofo andalusí (e incluso occidental cristiano), es Avempace.

A partir de él, Aristóteles empieza a ocupar el primer plano del pensamiento occidental, ante todo musulmán y luego cristiano. Después, el granadino Ibn Tufail (1110-1185), como veremos, pone en texto novelado ciertas tesis de Avempace, en concreto la figura central expuesta en *El régimen del solitario* y, sobre todo, el cordobés Ibn Rushd o Averroes (1126-1198) pasará a la historia como «El Comentador» de Aristóteles. Dirá Dante Alighieri en su Divina Comedia:

*Averrois, che 'l gran commento feo*

(Averroes, el que hizo el gran comentario)

Infierno IV, 144

Averroes será el que de verdad depurará de casi toda adherencia neoplatónica al Estagirita mostrándolo tal cual es en sus propios textos y logrando así lo que no hicieron los filósofos orientales. No sólo eso sino que, a través de las traducciones del árabe al latín de los comentarios de Averroes, será conocido, introducido e interpretado el Estagirita y su racionalismo en la Europa cristiana, configurándose así una nueva teología y filosofía en el Occidente, sustituyendo a la anterior y tradicional neoplatónica. De este modo, Averroes será el que implantará un nuevo modo de filosofar, estrictamente racional, basado en las propias humanas. Sintomático del nuevo estilo de filosofar de Averroes es el título de una de sus obras, contestación a la de al-Gazzalí: *Tahafut al-tahafut* ("Destrucción de la destrucción"), traducido como «La incoherencia de la incoherencia» por el erudito holandés M. Simon van den Berg en la obra titulada *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Unesco Collection of Great Works-Arabic Series, 2 vols., Oxford, 1954.

Y este es el lugar y papel preciso de Avempace: el de haber iniciado en Occidente el estudio del Estagirita. El aristotelismo medieval tiene así los siguientes hitos: en Oriente, al-Farabí y Avicena; en al-Andalus, Avempace y Averroes; en el judaísmo, Maimónides, que sigue en la línea de estos dos últimos y, finalmente, en la Europa cristiana, todas las corrientes derivadas de Avempace y Averroes, a saber, los aristotelismos y averroísmos de todo tipo y color, desde el de Tomás de Aquino hasta el llamado «averroísmo latino».

Después de esto, en el interior del Islam andalusí, tras Avempace y Averroes, las cosas ocurrirán de modo similar a como hemos visto en Oriente: no se seguirá el aristotelismo recién inaugurado, sino que será el pensamiento místico el que triunfe. De este modo, aparece el gran maestro del misticismo islámico y universal, el murciano Ibn 'Arabi (1165-1240), Ibn al-'Abbad de Ronda (1332-1398) y otros más que empalman con la gran mística cristiana del Siglo de Oro español y del centro de Europa.

#### ALGUNOS CONCEPTOS BASICOS DE LA FILOSOFIA GRIEGA

El espíritu científico nació entre los primeros filósofos griegos en las colonias jonias del siglo VI a.C. En el problema del origen de las cosas sustituyeron los mitos de procedencia oriental por la noción de una sustancia permanente y de una ley del devenir. Tal sustancia era para unos el agua (Tales de Mileto, 625-546), para otros el aire (Anaxímenes de Mileto, 570-500), o el fuego (Heráclito de Efeso, 540-475), o el indefinido (Anaximandro de Mileto, 611-547).

En el siglo siguiente, Demócrito de Abdera (460-370) dio a estas dos ideas una formulación nueva: el atomismo, que reduce todos los cuerpos a partículas indestructibles, que los constituyen o los disuelven con sus encuentros o choques. En el otro extremo del mundo griego, en Sicilia y en la Italia meridional, los pitagóricos, de la escuela fundada por Pitágoras de Samos (582-500) en la ciudad de Crotona, en el golfo de Tarento, aportaron a la civilización occidental uno de los caracteres más decisivos: el desarrollo de las matemáticas, y la idea de aplicarlas al conocimiento de la naturaleza.

En el siglo transcurrido desde el término de las guerras médicas (449 a.C.) y la muerte de Alejandro (323 a.C.) se introdujo la filosofía en la Grecia metropolitana y más especialmente en Atenas, Sócrates, Platón y Aristóteles vivieron en esta época y su aportación a la tradición filosófica de Occidente fue particularmente importante.

Las nuevas aportaciones de las escuelas de sabiduría del estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo produjeron un impacto fortísimo. Coincidían en la búsqueda de una felicidad estable e indefectible, independiente de las circunstancias externas de la fortuna o de salud, de la comunidad política y de sus revoluciones.

El estoicismo, fundado por Zenón de Citio (fl. finales del siglo IV y principios del III a.C), trata de conseguir la felicidad incorporando el hombre al mundo de que forma parte. La felicidad para los epicúreos, que se basaban en las enseñanzas de Epicuro de Samos (341-270), es el placer, o mejor

dicho, un estado permanente, sin perturbaciones, que consiste principalmente, en la ausencia del dolor.

El escepticismo trataba de llegar a la tranquilidad del alma con una visión del mundo que no resultara opresiva, sino que permitiera la liberación interior; dejaban al hombre en el mundo, pero le liberaban de él. Todo el escepticismo filosófico, al final, tiene que ver con la epistemología; es decir, que está basado en las ideas sobre el ámbito y la validez del conocimiento humano.

El mundo romano se iba sumergiendo en supersticiones orientales, contrariamente a las enseñanzas de los estoicos y epicúreos. En tales circunstancias, la sabiduría helénica experimentó su último sobresalto e, invocando a Platón a fin de poner orden a un mundo insensato, creó el neoplatonismo. Con Plotino (203-270) nace así una metafísica complicada pero que puede considerarse como fuente de todas las metafísicas medievales y aun modernas de Occidente.

### Platonismo

Las principales motivaciones del pensamiento de Platón (Atenas, 427 o 428-347 o 348) se encuentran en la *epísteme* (conocimiento cierto, universal), la *pediá* (educación, formación del hombre ideal) y la totalización religiosa. El problema central de Platón es el del conocimiento verdadero, en tanto que apresa el verdadero ser y produce verdad. El conocimiento de ideas difiere radicalmente del sensible y en su última, y quizá más importante obra, las *Leyes*, muestra su oposición a la escuela jónica de la ciencia de la naturaleza y desarrolla una visión espiritual de la constitución del universo: las ideas son la verdadera realidad, constituyen un reino aparte, eterno e inmutable. En cuanto a la educación, Platón se propuso constituir la teoría de un estado perfecto, porque sólo en él podría alcanzar el hombre la perfección intelectual y moral. El alma no es sólo razón, y en Fedro expone míticamente su concepción plural del alma. El alma es como un carro guiado por un auriga (la razón), de él tiran dos caballos (los impulsos); uno (el ánimo) tiende a secundar al auriga; el otro (apetito) amenaza con despeñar el carro. Para completar su doctrina, en la República diseña el estado justo que convierte a las almas justas. Por último, el motivo religioso es más patente en los temas de la preexistencia e inmortalidad del alma (Fedón, Fedro) y su escatología (Gorgias).

### Aristotelismo

El realismo de Aristóteles (Estagira, Macedonia, 384-Calcis, Eubea, 322 a.C.) es lo contrario del «realismo de las Ideas» de Platón; es un realismo del mundo sensible. Criticando a su antiguo maestro, observó que «*decir que las ideas son los prototipos, y que todo lo demás participa de ellas, es hablar por no callar y por usar metáforas poéticas*». Para Aristóteles, el mundo es uno, es la unidad de una diversidad múltiple experimentada por el hombre de distintas maneras. Su lógica, cuyo contenido está sistematizado en el *Organon*, consiste primordialmente en el análisis de los diferentes modos del ser, y postula un método de conocimiento verificable, al que distingue de los

procedimientos habituales en el lenguaje. Hay una correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica. El conocimiento del ser empieza, en la *Metafísica* (que es un conjunto de tratados sobre el ser y sus principios), con la distinción entre materia y forma; la materia es el ser en potencia, que deviene «ser en acto» después de recibir la forma. Estos dos principios de actividad intrínseca, junto con los otros principios extrínsecos, el de eficiencia y el de finalidad, articulan la teoría aristotélica de la causalidad, condición de la inteligibilidad del mundo real. En su afán totalizador, Aristóteles estudió todas aquellas disciplinas que habían despertado la curiosidad de los griegos. Así, por ejemplo, investigó los problemas de la biología y la zoología en *De las partes de los animales* y *De la generación de los animales*, y en *Sobre el alma* incursionó en el campo de la psicología.

La teoría platónica de las ideas, de la cual ciertamente parte Aristóteles, corresponde acaso a una realidad del ser, pero no a toda la realidad. En las ideas se alcanza una visión de la verdad a condición de sacrificar una porción de esta verdad que ninguna ciencia debe eliminar a sabiendas. La crítica a Platón, como culminación de la crítica de los anteriores sistemas filosóficos, comprende así, sobre todo, una crítica de la oscura noción de participación, idéntica, según Aristóteles, a la imitación pitagórica; una acusación de introducir innecesariamente un número infinito de conceptos para la explicación de las semejanzas entre las cosas y sus ideas; la indicación de que debe de haber también ideas de lo negativo y, ante todo, una interrogación acerca de cómo las ideas situadas en un lugar supraceléstico, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo. Esta última objeción, enlazada con la crítica de la participación y de la imitación, es el verdadero punto de partida de la solución aristotélica, que si bien acepta las ideas platónicas, las trae, como se dice comúnmente, del cielo a la tierra. Entender las cosas es, así, ver lo que las cosas son.

Para Aristóteles, la teología, que es la ciencia de la causa absolutamente primera, del primer motor, culmina en la afirmación de la forma pura, de aquello que es necesario por sí mismo y no, como en las demás cosas, dependiente y contingente. Lo absolutamente necesario es justamente aquello que no cambia, lo inmóvil, lo que mueve sin ser movido, lo que encuentra en sí mismo su razón de ser. Esta absoluta existencia es el acto puro, la forma de las formas, el pensar del pensar, o, como Aristóteles dice, la vida teórica, el ser que no se mueve ni desea o aspira como las cosas imperfectas, sino que permanece siempre constantemente igual a sí mismo. El ensimismamiento del Dios aristotélico, el pensar sólo en sí mismo, no es para Aristóteles, empero, una manifestación de un egoísmo, sino de su absoluta subsistencia; Dios piensa sólo en sí mismo, porque no puede tener otro objeto superior en qué pensar. La filosofía de Aristóteles, que se inicia con el hallazgo de un instrumento para la ciencia y que culmina en una metafísica a la cual se subordina la teología, la teoría del mundo físico y la doctrina del alma como entelequia del cuerpo, se redondea con una doctrina ética y política cuyo intelectualismo no representa, sin embargo, el imperio de la razón, sino de lo razonable.

Los filósofos musulmanes llamaron a Aristóteles «el primer maestro» (*al-muallim al-auual*), así como a al-Farabí se le denominó el «segundo maestro» (*al-muallim az-zani*) y a Avicena «el tercer maestro» (*al-muallim az-zalit*).



## Neoplatonismo

Nacido en Alejandría, el neoplatonismo constituye una síntesis de elementos muy distintos; las doctrinas filosóficas de Pitágoras, de Aristóteles, de Zenón y, sobre todo, de Platón, unidas a las aspiraciones místicas de origen hindú y judío. Su representante más destacado fue Plotino (205-270), cuyas lecciones fueron redactadas y publicadas por su discípulo Porfirio. Según los neoplatónicos, el principio de todo lo existente es la unidad absoluta, de la que surgen todas las demás realidades por emanación. El primer ser emanado del Uno es el *Logos* o Verbo, también llamado Inteligencia, que contiene las ideas de las cosas posibles. Después, la Inteligencia engendra el Alma, principio del movimiento de la materia. El Uno, la Inteligencia y el Alma son las tres hipóstasis de la trinidad neoplatónica. El ser engendrado se esfuerza en ascender hacia la perfección de que emana. Todo procede del Bien y tiende al Bien. Para que el Alma se una al primer principio es preciso que supere al pensamiento y que, por el éxtasis, se confunda con Dios y pierda toda consciencia de sí misma. El neoplatonismo, con Porfirio (232/233-304), y su discípulo Jámblico (250-330), luchó contra el cristianismo, y atribuyó cada vez más importancia a los procedimientos prácticos destinados a provocar el éxtasis.

El neoplatonismo era también un movimiento político. Plotino hablaba sobre el saber pitagórico y platónico así como sobre el ascetismo; fue tal la impresión que causó sobre sus oyentes que algunos de ellos dieron sus fortunas a los pobres, libertaron a sus esclavos, y dedicaron sus vidas al estudio y a la piedad ascética. A la edad de 60 años, con el permiso del emperador romano Galieno (218-268), intentó fundar una comunidad de naciones basada en el modelo de *La República* de Platón, pero el proyecto fracasó a causa de la oposición de los consejeros de Galieno.

## EL PENSAMIENTO DE AVEMPACE

El nombre completo de Avempace es el de Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Sa'ig Ibn Baÿya, siendo conocido simplemente como Ibn Baÿya o con su nombre latinizado, Avempace.

Se sabe que nació en Zaragoza, la Saraqusta musulmana, a finales del siglo XI en fecha desconocida, probablemente hacia 1070, en el seno de una familia humilde ajena a la vida intelectual y, al parecer, dedicada desde antiguo al oficio de la platería como su propio nombre lo indica (al-Sa'ig significa platero, orfebre, joyero).

## Avempace músico y poeta

No son muchos los datos que se tienen de su vida y de sus estudios en Zaragoza, pero, seguramente, dado el intenso ambiente intelectual de la ciudad, se puede deducir que su primera y fundamental formación debió adquirirla en ella. Se sabe, por otro lado que, ya desde su

juventud, en su ciudad natal, comenzó dedicándose, como otro Rousseau, a la música, tal como él mismo confiesa: «*En cuanto al arte de la música me dediqué a ella hasta que logré, según mi criterio, un punto satisfactorio*» (Avempace: Carta a Abu Ĭa'far Yusuf Ibn Hasday, en 'Alawi Rasa'il falsafiyya, Rabat, 1983, págs. 78-79).

Por otro lado, todos los autores, como el bibliógrafo y médico Ibn Abi Usaibí'a (1194-1270), en su *'Uún al-anba fi tabaqat al-atibba* ("Las fuentes esenciales de la clasificación de los médicos"), que contiene 380 biografías, comenzando por los griegos y acabando con sus contemporáneos (ed. Muller, 2 vols., 1884.), coinciden en que tenía unas especiales dotes para el canto y para la música (tanto para la composición como para la ejecución) y que escribió un extenso tratado titulado *Fi-l-'alhan* ("Sobre las melodías musicales"), hoy perdido (el que se conserva se reduce a una breve carta), además de un comentario al tratado sobre la música de al-Farabí, que, en opinión del historiador argelino al-Maqqarí (1591-1634), hacían inútiles todos los libros que se habían escrito sobre el tema con anterioridad, incluido el famoso *Kitab al-musiqa al-kabir* ("El gran libro de la música"). Y no solamente trabajó en la música como teoría y como práctica sino que, como hicieron Platón, Aristóteles, Arístides Quintiliano y el propio al-Farabí, estableció las correlaciones entre las diversas clases de melodías y el temperamento humano, planteando así una interesante temática estética, moral, psicológica y educativa dentro de la música. Incluso se conservan algunos poemas y anécdotas, en que mezclaba su ingenio, conocimientos científicos y dotes poéticas (cfr. Miguel Asín Palacios: El filósofo zaragozano Avempace, en *Revista de Aragón*, 7, Zaragoza, 1900, pág. 280).

A propósito de la música y poesía de Avempace hay que aludir a la tesis del islamólogo español Emilio García Gómez (1905-1995), según la cual Avempace hizo el gran descubrimiento de unir la música de estilo cristiano con la árabe. El resultado de esta mezcla fue, según el mismo García Gómez, la forma de muwashshaha (castellanizada moaxa) llamada zéjel, el cual, al estar compuesto en árabe dialectal (no en árabe clásico) —carente de vocales largas y breves—, facilitaba la adaptación a la música cristiana (cfr. E. García Gómez: *Todo Ben Quzmán*, Madrid, 1972, III, pág. 35 y María Jesús Rubiera: *Literatura hispanoárabe*, Madrid, 1992, págs. 164-165).

#### Avempace político

La llegada de los almorávides parece que supuso un cambio en la vida de Avempace, pues fue acogido enseguida como íntimo de la corte. Nombrándolo visir Ibn Tifilwit, el gobernador almorávide de Zaragoza, cargo que desempeñó probablemente entre 1110 y 1113. Durante este tiempo parece que fue también enviado en misión diplomática por Ibn Tifilwit cerca de los Banu Hud (anteriores reyes de la taifa zaragozana), a Rueda, cerca de Zaragoza, los cuales le encerraron en prisión durante algunos meses, como piensa Dunlop (cfr. D.M. Dunlop: *Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah «Avempace»*, en *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Leiden, II, 1957, pág. 193).

Las razones de este éxito ante la corte almorávide no se conocen, pero puede suponerse, a modo de hipótesis. Que fueron de dos tipos. Uno, la propia valía de Avempace. Probablemente aquellos rudos gobernantes africanos quedarían seducidos por la educación, exquisitez y arte de este poeta y músico zaragozano que, además les halagaba los oídos con sus ingeniosas recitaciones. A esta faceta musical habría que añadir la amplia educación científica y filosófica de que hacía gala Avempace y que enseguida veremos. El otro tipo de razones de su éxito estaría conectado con su propia filosofía social y política. Como tendremos de considerar, Avempace añora en su pensamiento político y metafísico un tipo de estado ideal que contrasta vivamente con lo que él llama estados degenerados e imperfectos de su tiempo. En varios lugares de su obra, y muy concreto en *El régimen del solitario*, ataca las costumbres excesivamente licenciosas que le rodeaban, abogando por una vida de perfección tan depurada que, según Avempace, sólo se podía conseguir en soledad: la vida política y social de aquel entonces lo único que hacía era servir de impedimento a este ideal de perfección. Con estos precedentes, es muy probable que Avempace viera a los almorávides como a los salvadores de aquel caos social de los últimos momentos de los Reinos de Taifas a los que habrían de imponer, de una vez por todas, la más estricta ortodoxia religiosa y la unidad política de al-Andalus, frente al fraccionamiento que habían traído esos Reinos de Taifas:

*«Con semejantes actos en la mayoría de los casos se extingue el poder (...) Y esto se da con mucha frecuencia en este tiempo en que escribimos el presente tratado, y más aun en la manera de conducirse socialmente (la gente) en este país de los Reinos de Taifas. A estos se les conoce con el nombre de "cortesanos", y su manera de vivir, "pomposa"»* (Ibn Baýya: *El régimen del solitario* Editorial Trotta, Madrid, 1997, pág. 133).

Se ha hablado de la formación poética y musical que Avempace tenía en Zaragoza. Pero a ella hay que añadir su preparación como médico, matemático, astrónomo, lógico y filósofo. De su profesión como médico son buen testimonio los varios tratados que compuso sobre esta materia y las continuas alusiones en su obra, concretamente en *El régimen del solitario*, a ejemplos médicos de que echa mano.

En 1117 muere su protector Ibn Tifilwit y, al año siguiente, en diciembre de 1118, ocupan la ciudad los cristianos. Como tantos otros, Avempace emigra y parece que marcha a Játiva. Luego marcha a Almería y Granada, de donde pasó a Orán y Fez.

Durante este período traba íntima amistad con Abu l-Hasan Alí Ibn Abd al-'Aziz Ibn al-Imam, conocido simplemente como Ibn al-Imam, que ocupa el cargo de visir y que fue su biógrafo personal, gracia al cual tenemos ciertas noticias de su vida y una lista de la obras que escribió. En un momento dado proyecta un viaje a Egipto, al cual corresponde su *Carta del adiós o de la despedida* (*Risalat al-wada*) y su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* (*Risalat ittisal al-*

*aql bi-l-insan*) dirigidas y dedicadas a su amigo Ibn al-Imam. Pero el viaje no llegó a realizarse nunca.

Durante este período postzaragozano, parece que abandonó la vida política y se dedicó en exclusiva al estudio y al ejercicio de la medicina y a la enseñanza.

Avempace murió en Fez, probablemente asesinado, en el mes de Ramadán del año 533 de la Hégira, fecha que corresponde en el calendario cristiano al período comprendido entre el martes 2 de junio y el miércoles 31 del mismo mes de 1139. La muerte parece que se la produjo una berenjena envenenada que le suministraron los médicos y secretarios del gobierno, posiblemente movidos por intrigas y envidias. Incluso se habla de un tal Ibn Mayub como autor material del crimen, que era criado del médico sevillano Ibn Zuhr (1092-1161), el Avenzoar de los cristianos, que le profesaba un especial odio. Fue enterrado en la misma ciudad de Fez y su sepultura todavía se conservaba en el siglo XIII.

#### La personalidad de Avempace

La personalidad de Avempace debió ser fuerte y vigorosa, a la vez que controvertida, pues levantó en su torno las más dispares opiniones. Desde las más encendidas alabanzas, hasta los más insultantes desprecios. Lo cierto es que su obra nos descubre un pensamiento altamente original, compacto, sólido y unitario que demuestra una nada común inteligencia y un muy amplio conocimiento de la filosofía aristotélica y de la de su tiempo. Pero por otra parte, esa misma obra presenta aspectos susceptibles de una posible acusación de heterodoxia, sobre todo en unos momentos como los de la administración almorávide de al-Andalus, en que tanto se defendió la ortodoxia y se persiguió a los intelectuales.

Efectivamente, hay puntos en el pensamiento de Avempace, como veremos más en concreto, que podrían dar pie a una acusación de heterodoxia. Ahora bien, esta supuesta heterodoxia hay que interpretarla en su contexto. Por un lado, para ser un buen musulmán basta con mantener la creencia en un solo Dios y en la misión profética de su Enviado, el Profeta Muhammad (BPD), y con practicar las obras de culto (individuales y sociales) mandadas por el Sagrado Corán y por la *Shari'a*, o Ley Divina. Y estos requisitos ciertamente que los cumplía Avempace (así como los demás *falásifa*, o filósofos, tanto orientales como occidentales), el cual no duda un solo momento en citar los textos sagrados, en aludir a la creencia en un solo Dios y en solicitar el testimonio del Sagrado Corán en defensa de sus propias convicciones. Pero por otra parte, la ortodoxia teológica y jurídica de la escuela maliki al servicio del poder de entonces, no quería saber nada de las libertades que se tomaban las especulaciones racionales de la filosofía, queriendo aferrarse sólo al texto coránico y a los hadices o tradiciones que más le convenía. Es evidente, por ejemplo, que firmes narraciones del Santo Profeta del Islam, como aquéllas que recomiendan expresamente: *«¡Id en busca de la ciencia a todas partes, hasta en la China!»*; *«¡Echad mano de la sabiduría y no mires el recipiente que la encierra!»*; *«Buscad la ciencia desde la cuna hasta la*

*tumba»* y «*Conócete a ti mismo y conocerás a tu Creador»* fueron sacrificadas en aras de justificar lo injustificable.

De manera idéntica y echando mano de los mismos argumentos esgrimidos por la Inquisición trescientos años después, para los jurisperitos ortodoxos de los siglos XII, XIII o XIV, cualquier elucubración al margen del literalismo les parecía heterodoxa, sobre todo si se ponía en peligro, como ellos aseguraban, «la pura letra de la Revelación». Avempace y los filósofos en general no es que quisieran negar la Revelación y su contenido, sino que simplemente daban una interpretación racional, alegórica, a los contenidos de la fe. Por eso, las acusaciones de ateísmo y de heterodoxia —particularmente a todos aquéllos como Avempace que recurrían a los postulados de dos filósofos shiíes como al-Farabí y Avicena— que se volcaron sobre Avempace y otros intelectuales hay que llerlas desde el contexto del que salieron (la estricta ortodoxia teológica y jurídica de una escuela digitada por el poder turno), no desde la intención y religiosidad del propio Avempace (que fue como la de los otros filósofos, místicos y científicos, absolutamente recta y dentro de la fe del Islam).

A estas acusaciones de heterodoxia hay que añadir las envidias suscitadas entre las clases médica, política y poética, especialmente sensibles a cualquier valía que se saliese de lo normal, a cualquier palabra dirigida con doble sentido. Y éste fue el caso de Avempace, hombre de prestigio, como médico y filósofo, a la vez que sincero a la hora de dar opiniones. Como confirmación de lo dicho, hay que recordar un testimonio particularmente significativo relacionado con el poeta Ibn Jaqan (m. 1137). Ibn Jaqan era el arquetipo del poeta adulón de la corte, en este caso almorávide, y los motivos de la animadversión son claros. Nos los cuenta Ibn al-Jatib (1313-1375), el gran polígrafo granadino que tendría un final parecido al del pensador zaragozano: cierto día Avempace se cansó de oír el autopanegírico que se dedicaba Ibn Jaqan y las alabanzas sin medida que se atribuía. Y, observando que, mientras esto hacía, le asomaba una gota verde de mucosidad por el bigote, le dijo Avempace: «*Y esa esmeralda que ostenta en el bigote, ¿es también regalo de algún príncipe?»*» (M. Asín Palacios: *El filósofo zaragozano...* O. cit., pág. 129). Ibn Jaqan, enfurecido por este suceso, puso a Avempace en último lugar en su antología de poetas hispanomusulmanes titulada *Collares de oro puro*.

### La importancia de Avempace

La importancia de Avempace es grande, entre otros, por siete motivos principales. Primero, por ser el que, comentando algunas de las obras de Aristóteles (sobre todo la *Física*, *Sobre el alma*, *Sobre la generación y corrupción*, aparte de varios tratados de Lógica), es el primero que las da a conocer en el Occidente tanto musulmán como cristiano. Por otra lado, en su labor de comentarista, Avempace se aparta en ocasiones de las doctrinas del Estagirita, siguiendo, entre otras, ciertas tesis sobre todo neoplatónicas, aparte de otros elementos estoicos, del sufismo y de la magna obra shií conocida como la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, que conocería en Zaragoza, ciudad a la que la llevó desde Oriente el médico persa al-Kermaní (m. 1066) hacia el año 1060.

Los *Ijuán al-Safa* (en árabe: "Hermanos de la Pureza") fueron una sociedad de filósofos y científicos musulmanes de la escuela shíí que se establecieron en la ciudad de Basora hacia 983. Su obra conocida son las 52 *Rasá'il* ("Epístolas"), de las cuales 14 tratan de matemáticas y de lógica, 17 de ciencias naturales y de psicología, 10 de metafísica, y 11 de alquimia, mística, astrología y música. A diferencia de los escritos de otros pensadores musulmanes, como Ýabir Ibn Hayyán (721-815), que están llenos de frases herméticas y significados ocultos, las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, verdadera enciclopedia, siempre tratan de ser comprensibles al lector no iniciado.

En un texto, muy influyente en los ámbitos intelectuales de la Zaragoza musulmana de principios del siglo XI, se decía de ellos: «*No se satisfacen con la ignorancia y no descansan sino después de haber hecho el esfuerzo por abrazar la totalidad de las ciencias...; de esta manera logran conseguir la facultad humana por excelencia y, por ello, les hemos llamado Hermanos Virtuosos*» (Joaquín Lomba Fuentes: *La filosofía islámica en Zaragoza*, D.G.A., Zaragoza, 1987). Véase R. Netton: *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londres, 1942; Yves Marquet: *La Philosophie des Ikhwan as-Safa*, thèse soutenue en juin 1971, S.N.E.D., Argel, 1975; Alessandro Bausani: *L'Enciclopedia dei Fratelli della purita. Riassunto, con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwan as-Safa*, Nápoles, 1978.

Segundo, porque junto con Aristóteles da también a conocer a al-Farabí, cuyos comentarios del Estagirita sigue, aunque con frecuencia, también se sale de su magisterio, para dar su propia versión.

Tercero, porque, en su labor de comentarista del Estagirita, es el precedente inmediato de Averroes, el cual sigue con mucha frecuencia y gran admiración, por cierto, al maestro zaragozano.

Cuarto, porque es el primer filósofo que hace su propia filosofía de modo muy personal, aunque, lo mismo que en sus comentarios a Aristóteles, todavía muy influida por el neoplatonismo.

Quinto, por sus valiosas aportaciones científicas, algunas de ellas en buena medida originales, como podremos ver en los apartados de botánica y astronomía.

Sexto, por los múltiples testimonios de sus contemporáneos, que lo tuvieron por el más grande los filósofos de al-Andalus, entre ellos los de Ibn Tufail y Averroes.

Y séptimo, porque Avempace es un exponente de la gran cultura científica y filosófica de la región norte de al-Andalus, llamada la Frontera Superior (*al-tayr al-a'ala*), y su capital, Madinat Saraqusta, Zaragoza. Siempre se ha considerado la historia de al-Andalus como si únicamente se hubiera extendido éste por el sur de la Península Ibérica y su vida se hubiera circunscrito a las ciudades de Córdoba, Sevilla y Granada, olvidando casi por completo el Norte, excepto en ocasiones Toledo. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad histórica: esta zona norteña floreció de una manera espectacular en el panorama general de al-Andalus y del Islam. La historia del Islam peninsular, de al-Andalus, abarca con igual fuerza y profundidad desde las cercanías de

los Pirineos y Cantabria hasta Tarifa, desde Barcelona, Tortosa y Levante hasta las costas del Atlántico.

Sin embargo, sorprende el olvido en que ha dormido Avempace hasta el año 1900, en que empezó a interesarse por él Miguel Asín Palacios (1871-1944), padre jesuita, islamólogo y zaragozano.

#### Avempace botánico

Avempace escribió, en colaboración con Abu-l-Hasan Sufián al-Andalusí, un *Libro de las experiencias*, con el que se quería completar el libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wafid (m. 1075), el Abenguefiz de los farmacólogos latinos medievales. Pero este libro de Avempace se perdió, aunque se sabe de él por las más de doscientas alusiones y citas que de él hace el malagueño Ibn al-Baitar (h. 1190-1248) que testimonian el gran saber botánico de Avempace.

Sin embargo, se conservan dos breves tratados. Uno tiene el título de *Kalam 'ala ba'd kitab al-nabat* (Tratado o discurso acerca de algunos libros "Sobre las plantas") y fue editado y traducido por Asín Palacios (cfr. M. Asín Palacios: Avempace botánico, Revista Al-Andalus, V, Madrid/Granada, 1940, págs. 255-299).

El otro se titula *Kalamu-hu fi-l-nilufar* (Su tratado o su discurso sobre el nenúfar) o, como aparece en el manuscrito de Oxford, *Wa-mi qawli-hi fi-l-nilufar* y que se ha sido traducido por el especialista Joaquín Lomba Fuentes: Tratado sobre el nenúfar, en Homenaje al prof. Horacio Santiago, CSIC, Madrid, 1998.

El primer tratado tiene una gran importancia porque gracias a él podemos decir que Avempace, junto con Averroes e Ibn Zuhr o Avenzoar, resulta ser el eslabón entre los dos grandes botánicos andalusíes: al-Bakrī (1040-1094) y al-Gafiqī (m. 1166). Por otro lado, parece ser que esta obra influyó directa o indirectamente en el *De vegetabilibus* (Sobre los vegetales) de san Alberto Magno (1206-1280).

Sobre las plantas parásitas y acuáticas que viven sin raíz en la tierra, Avempace se plantea el problema de si existe una línea divisoria clara entre lo animal y lo vegetal, así como entre lo mineral y lo vegetal e incluso entre el animal y el hombre. Uno de los ejemplos típicos es el del nenúfar, el cual ocupa un lugar intermedio entre las plantas marinas y las terrestres e incluso el animal y el vegetal.

Avempace señala otra característica del reino vegetal: la de la reproducción, la cual le acerca al mundo animal. Con este motivo pasa al problema del sexo de las plantas. Aristóteles había rechazado de plano la sexualidad vegetal, atribuyendo la reproducción a la nutrición y el crecimiento, cosa que, según el historiador de la ciencia, el belga naturalizado estadounidense George Alfred Leon Sarton (1884-1956), retrasó el descubrimiento de la sexualidad vegetal hasta el alemán Rudolf Jakob Camerarius (1665-1721) en 1694. Avempace se plantea el tema pero no lo

soluciona, aunque tampoco se cierra, como Aristóteles, a la posibilidad de que haya tal sexualidad en el reino vegetal.

### La Física de Avempace

Desde el siglo XII se empieza a apreciar en al-Andalus un especial interés por la física, sobre todo por la teórica más que por la experimental. Y este interés está teñido por el afán en contrastar la física aristotélica seguida por Averroes con la neoplatónica defendida precisamente y sobre todo por Avempace.

La física de Avempace se conocía solamente a través de los testimonios de Averroes, a través de los cuales E. A. Moody (*Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiment*) empezó a ocuparse del tema de una manera más detallada en 1951. Luego S. Pines (*La dynamique d'Ibn Bajja*, París), en 1964, descubrió en el manuscrito de Oxford un tratado que contenía el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles y una carta suya dirigida a su amigo Abu Ya'far Ibn Hasdai, un judío convertido al Islam que emigró de al-Andalus a Egipto y con el que mantuvo abundante correspondencia Avempace. Posteriormente, M. Fakhry (*Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase of Aristotle's Physic*, Beirut) en 1977 publicó el texto árabe de dicho manuscrito y en 1978 y 1989 M. Ziyada (*The theory of Motion in Ibn Bajjah's Philosophy*, Montréal) se volvió a ocupar de dichos comentarios, hasta que, por fin, hace muy poco, en 1994, Paul Lettink (*Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajjah's Commentary on the Physics*, Brill, Leyden) publicó el comentario de Avempace a la Física de Aristóteles teniendo a la vista los dos manuscritos, el de Oxford y el de Berlín.

Las fuentes que emplea Avempace para esta física, además del Estagirita, parecen ser el comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisias (siglo III) y las ideas neoplatónicas de Juan Filopón (siglo VI).

### Avempace astrónomo

De sus conocimientos y teorías astronómicas sabemos por el pequeño tratado que escribió, titulado *Nubad yasira 'ala al-handasa wa-l-hay'a* ("Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía") y por una cita de Maimónides.

Avempace, una vez más, se apartó de Aristóteles, al concebir un sistema astronómico sin epiciclos pero con esferas excéntricas, al modo de Ptolomeo. Además conocemos una carta dirigida a su amigo Ibn Hasdai, ya citado antes. En ella, entre otras cosas, parece deducirse o que contempló una ocultación de Júpiter por Marte o que confundió con una ocultación una posición muy próxima a ambos planetas.



Por otra parte, sabemos por el científico persa Qutbuddín al-Shirazí (1236-1311) que observó Avempace dos manchas en el sol las cuales interpretó como el paso de Mercurio y Venus sobre el disco solar. Y, finalmente, tenemos constancia de que predijo un eclipse de luna, tal como lo cuenta al-Maqqarí.

### La filosofía de Avempace

Para Avempace, la ciencia primera y el primer conocimiento es el de la propia alma como dice en su *Fi-l-Nafs* ("Sobre el alma"):

*La ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias exigen la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa sabida que el que no está seguro de conocer el estado de su alma no merece estar cierto de los otros conocimientos que tenga. Así, pues, si no conocemos nosotros la condición de nuestras almas y qué son y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no es fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias*(M.H.S.Ma'sumi,: Kitab fi-l-nafs, Beirut, 1992, Capítulo I, folio 140a)

En esto se asemeja a Platón, quien, siguiendo el mandamiento délfico del *gnozi seaftón* ("conócete a ti mismo"), le añadió el imperativo de «cuidarse de sí mismo» o «cuidarse de la propia alma». Pero, por sobre todo, este razonamiento de Avempace es eminentemente islámico y tiene su origen en el hadiz profético ya expuesto: *«Conócete a ti mismo y conocerás a tu Creador»*.

Para conseguir este ideal, medio imprescindible y necesario es, según Avempace, el despojar a ese «yo» interior, alma e Intelecto de todo contagio corporal. El mundo de la materia, con su dispersión espacial y temporal, trae consigo la multiplicidad y el cambio, la variación e inestabilidad, que es lo contrario de lo que es más esencial del alma y del yo, la unidad, como dice en *El régimen del solitario*: «lo múltiple es ajeno al alma». De este modo, la meta última, la sabiduría, lleva necesariamente a la unidad absoluta y total de todas las cosas, a la eterna e intemporal inmovilidad, a la cima de la espiritualidad, porque como dice en *El régimen del solitario*:

*«Todo el que prefiera su materialidad a cualquier otra cosa de su espiritualidad no podrá alcanzar el fin último. Por tanto, no habrá ni un solo hombre material que sea feliz, mientras que todo hombre feliz será puramente espiritual»* (pág. 113).

El tema del «régimen del solitario»

*El régimen del solitario (Tadbir al-mutawahhid)* es la obra más conocida de Avempace. En ella describe un estado ideal y utópico, en el que todo debería estar regido por la verdad, la virtud y el amor entre los hombres. Es, al mismo tiempo, la gran apología del sabio solitario, al que invita a consagrarse a la sabiduría, a la virtud, y a la pura contemplación de la verdad.

Para Avempace, el estado más perfecto del hombre es viviendo en comunidad con otros seres semejantes, a condición de que esa comunidad sea perfecta, es decir, que en ella todos sus miembros tengan opiniones rectas, sin ningún error, y practiquen el bien y la virtud sin que haya nadie extraviado o vicioso de tal forma que en ella sobren los médicos que curen de los excesos de los vicios y los jueces que implanten la justicia violada por los malvados. Esta es la utopía política que se plantea Avempace en *El régimen del solitario*:

*«La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente a sus habitantes los cuales, en consecuencia, no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros de esa ciudad y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez. Más aun: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues esta cualidad es un concomitante suyo necesario»* (pág. 98).

Este es el estado ideal y utópico de Avempace en el que todo estaría regido por la verdad, la virtud y el amor entre los hombres. Lo que ocurre es que su planteamiento lo único que le trae es el dolor, por un lado, de ver que la realidad política de su tiempo está totalmente lejos de este ideal y que de momento es por completo irrealizable y, por otro, de sentirse en la necesidad de ir contra su naturaleza al renunciar a la vida social corrupta y refugiarse en la soledad.

Yendo al detalle del análisis de la sociedad de su tiempo Avempace parte en *El régimen del solitario* de la distinción teórica que hicieron Platón y al-Farabí de cuatro regímenes políticos degenerados, a saber: tiranía, oligarquía, democracia y timocracia. Y a aplicarlos a su propia época concluye que todos los estados existentes pertenecen a alguna de estas clases o a la mezcla de varias de ellas, siendo, por tanto, todos ellos viciosos y corruptos.

Y la conclusión que saca Avempace de tal visión de la vida política, es que, en tales circunstancias de degeneración social, el hombre que quiere ser sabio debe huir de la comunidad y aislarse, puesto que ésta no sólo no le ayuda, como debería, a conseguir su ideal, sino que le estorba y se lo impide. Por tanto, aunque el ser humano sea social por naturaleza, no duda Avempace en defender que, excepcionalmente y de forma accidental, renuncie a esa tendencia.

De este modo, Avempace, dedica *El régimen del solitario* a la gran apología del solitario (*mutawahhid*) enseñando al hombre sabio a vivir solo, a consagrarse a la sabiduría, a la virtud y a la contemplación de la verdad, como solitario.

Sin embargo, hay que advertir que Avempace no está defendiendo al individuo que ha sacrificado por completo su sociabilidad apartándose del todo de la comunidad humana para aislarse en no sé qué clase de desiertos o monasterios en los cuales solamente se las haya consigo mismo

rompiendo con todo tipo de lazo humano. La soledad que propugna es la del que, consciente de su vocación radical, vive entre los demás pero no entregado al entorno alienante que le podía arrebatarse su propia libertad interior. Es la soledad del hombre superior que vive con los otros la cotidianidad material de cada día, pero albergando como el tesoro más precioso en su interior el don de la libertad y de sus más queridas aspiraciones. Más aun, este solitario de Avempace vive su soledad con tal fuerza que, a la hora de la verdad, busca en todo momento la compañía de los que son como él o incluso anhela el posible traslado a otras ciudades donde haya sabios, si es que tales comunidades existen.

Pero queda otro término del título de su libro *El régimen del solitario*: el de *tadbir*, «régimen» y dice:

*La palabra «régimen» se dice en la lengua de los árabes en muchos sentidos que los lingüistas han estudiado. Pero el significado más conocido es, en resumidas cuentas, el que se refiere a la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto (pág. 93).*

Sigue entonces aclarando que el régimen sólo se puede dar en los seres racionales e intelectuales, que son los únicos capaces de proponerse un fin para ordenar, dirigir, gobernar sus acciones de cara al mismo. Por eso, el régimen por excelencia, dice Avempace, es el de Dios al crear y gobernar el mundo, del cual régimen divino el del hombre es sólo una derivación y copia defectuosa. Y, dentro del régimen humano, concluye Avempace, el que se entiende como tal y por excelencia, es el político, a saber, el del gobierno de la ciudad por parte del gobernante el cual encamina las acciones de todos sus súbditos racionales hacia el fin supremo de la perfección total y felicidad plena de los mismos y del cuerpo social.

#### Avempace y los sabios

Ya se ha aludido al papel fundamental de precursor de Avempace con respecto a Averroes (1126-1198) en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. En este sentido, Averroes no hace sino continuar y consumar la labor iniciada por Avempace, llevando a cabo una labor hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera completa y exhaustiva. Y en este punto las coincidencias entre Averroes y Avempace son manifiestas, puesto que aquél sigue en general la interpretación de éste y, cuando discrepa en algún punto, lo hace con gran respeto y cuidado, cosa que no ocurre cuando se opone a otros autores musulmanes andalusíes u orientales.

Por lo que respecta al judío cordobés Maimónides (1135-1204), lo primero que hay que advertir es que, al igual que Averroes, profesó una profunda admiración por el filósofo zaragozano, como lo demuestra al citarlo de una manera sumamente elogiosa en numerosas ocasiones, sobre todo en su obra originalmente escrita en árabe *Dalalat al-ha'irim* (Guía de perplejos, Trotta, Madrid, 1994), en la cual se hallan reproducidos numerosos pasajes de Avempace.

Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274) aluden muchas veces a Avempace en sus obras, aunque lo hagan para rebatirlo.

El místico y dominico alemán Eckhart von Hochheim (1260-1327), buen conocedor de Maimónides, que sufrió persecución por estudiar el pensamiento islámico, sostiene en sus sermones latinos y alemanes algunas tesis muy parecidas a las de Avempace.

Otro filósofo que recibió las influencias de Avempace a través de Maimónides es el célebre judío holandés Baruj Spinoza (1632-1677).

Según el especialista francés Georges Zainaty estas influencias pueden ser vistas incluso en la obra del sabio jesuita Teilhard de Chardin (1881-1955), como lo demuestra en su estudio (cfr. G. Zainaty: *La moral d'Avempace*, J. Vrin, París, 1979).

## EL PENSAMIENTO DE IBN TUFAIL

Ibn Tufail es una de las figuras más representativas de la cultura de al-Andalus, en el siglo XII, verdadero siglo de oro de la filosofía hispanomusulmana. Abu Bakr Muhammad Ibn Abd al-Malik Ibn Tufail al-Qaisí (hacia 1110-1185), latinizado Abentofail, nació en Guadix (la antigua Acci romana), en la región de Granada. Junto con Avempace y Averroes, Ibn Tufail es uno de los tres más importantes filósofos-médicos andalusíes del siglo XII.

Ibn Tufail ejerció la medicina en Granada, donde también fue secretario (*katib*) del gobernador de esta ciudad. Hacia 1154 pasó a ser médico y secretario de Sid Abu Sa'id, hijo del califa almohade Abd al-Mu'min (1095-1163), y a la sazón gobernador de Ceuta y Tánger. Posteriormente, en el año 1163, se convirtió en médico de cámara del califa Abu Ya'qub Yusuf (que reinó entre los años 1163 a 1184), puesto que ocupó hasta 1182 y que, suponemos que por razones de edad y de salud, cedió a Averroes (1126-1198). Tres años después, en 1185, falleció en Marrakesh.

La vida de Ibn Tufail, pues, se extiende a lo largo de casi todo el siglo XII, siglo en el que señorean en el Magreb y en al-Andalus los almorávides primero, hasta 1147, y los almohades después.

El fenómeno de esta época que más nos interesa destacar para enmarcar la obra de *El filósofo autodidacto* es el del sufismo y el de la recepción de la obra de al-Gazzalí (1058-1111), el Algazel de los latinos.

Un gran avance en la progresiva aceptación de la vía mística lo supuso al-Gazzalí, quien con sus obras —especialmente aquella llamada *Ihiá 'Ulum al-Din* «La vivificación de las ciencias de la fe»—, y con el ejemplo mismo de su vida, como es patente en sus *Confesiones* (cfr. Algazel: *Confesiones: El salvador de error*, trad. de Emilio Tornero, Alianza, Madrid, 1989), trató de incorporar el sufismo a la ortodoxia, donde fue poco a poco considerándose, en general como un bien inapreciable y genuino de la comunidad islámica.

En el siglo XII, el sufismo constituía en el Magreb y en al-Andalus un fenómeno social ya considerablemente extendido y arraigado, muy unido a la introducción de las obras de al-Gazzalí, y dio origen incluso a importantes movimientos de oposición encabezados por determinados líderes

carismáticos que asumían el papel mesiánico de *mahdí*, o bien guiado, para dirigir y gobernar los destinos de la comuniadd islámica.

En la época almorávide el sufismo fue mirado, en general, con muchas prevenciones y recelos, llegando a ser condenadas y quemadas las obras de al-Gazzalí y prohibida su lectura.

Con los almohades, en cambio, la figura de al-Gazzalí fue totalmente rehabilitada, pues se hablaba hasta de un pretendido encuentro de Ibn Tumart (1080-1130), el fundador del movimiento almohade, con al-Gazzalí, y la política hacia el sufismo fue evolucionando desde el rechazo al encauzamiento de las *turuq* (singular *tariqa*), o comunidades sufíes, hacia los intereses de los almohades.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de leer *El filósofo autodidacto*, pues en el Prólogo que Ibn Tufail mismo puso a esta obra dice que uno de sus puntos de partida es al-Gazzalí y, por otro lado, tenemos la noticia que el propio Ibn Tufail formaba parte de una *tariqa* cuyo maestro era un tal Abu-I-Hasan Ibn Abbad, médico que abandonó su cargo para dedicarse al ascetismo.

Las obras de Ibn Tufail que han perdurado son escasas. Hay algunas obras filosóficas como un tratado *Sobre el alma* del que nada sabemos, y algunos libros de Astronomía, que tampoco se han conservado. Respecto a sus doctrinas astronómicas, sólo tenemos el dato de que su discípulo Abu Ishaq Nuruddín al-Bitruyí al-Isbilí (m. 1204), el Alpetragio de los latinos, dice de él que ideó un sistema sin epiciclos ni excéntricas, alejándose así de la cosmología ptolemaica y acercándose a la aristotélica.

### El filósofo autodidacto

El título original de esta obra es el de *Risala Hayy Ibn Yaqzán fi asrar al-híkma al-mashriqiyya* (Epístola o tratado de "El Vivo Hijo del Despierto" sobre los secretos de la filosofía oriental). Se la suele titular, sin embargo, *El filósofo autodidacto*, siguiendo el título que le dio su primer traductor al inglés Edward Pococke. Pero su valor no es sólo filosófico sino también literario, ya que está considerada como una de las obras maestras de la prosa andalusí.

Representa *El filósofo autodidacto* la culminación, en el Occidente musulmán, de las preocupaciones del pensamiento ilustrado islámico por el sufismo, pues éste, a medida que fue arraigando en el Islam, planteó, tanto desde un punto de vista intelectual como existencial, el problema de la validez de la experiencia mística.

Fue Avicena (980-1037) el primer filósofo musulmán que verdaderamente se preocupó del sufismo, aunque no parece que él tuviese una experiencia personal. Lo que sí se puede probar es que Avicena desarrolla una filosofía esotérica que expone en un *Libro sobre la filosofía oriental*, que no se ha conservado. Sobre esta filosofía, que Avicena llama «oriental» y que atribuye a los «orientales», discuten todavía los estudiosos acerca de su significado e intención (cfr. D. Gutas: *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, E.j. Brill, Leyden, 1988; Miguel Cruz Hernández: *El*

problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino" del hombre, Revista de Filosofía, 5, Universidad Complutense, Madrid, 1992).

Sea lo que sea de esta cuestión, lo importante es que para Ibn Tufail sí hay una filosofía esotérica en Avicena. Así lo entiende él y por eso titula su obra «... *sobre los secretos de la sabiduría oriental*» siguiendo a Avicena, a cuya sabiduría o filosofía, pues ambos términos son sinónimos, declara junto con la de Algazel como un punto de partida.

El resumen de esta novela de filosofía y mística es el siguiente:

En una isla desierta de la India, situada bajo el Ecuador, por medio de condiciones particularmente favorables, nace un niño, sin padre ni madre, por generación espontánea. Según otra versión, ha sido llevado a esta isla por una corriente marina, en un cofre que la madre, princesa perseguida que habitaba en una isla vecina, ha confiado a las olas para sustraer a su hijo de la muerte.

Este niño es Hayy Ibn Yaqzán ("El Vivo Hijo del Despierto"). Adoptado por una gacela, que el amamanta y le sirve de madre, crece, observa, reflexiona. Dotado de una gran inteligencia, no sólo sabe proveer ingeniosamente a todas sus necesidades, sino que por el uso combinado de la observación y el razonamiento, llega pronto a descubrir por sí mismo las más altas verdades físicas y metafísicas.

Por fin llega a darse cuenta de que en el hombre hay un alma, incorruptible e inmortal, y sobre el hombre un Dios, Omnisciente y Omnisapiente. Moraleja: «*incluso privado del beneficio de parientes y maestros, uno puede por medio de la razón y el sentido común llegar al conocimiento de la verdad última, que es el Islam, o sea la aceptación de la voluntad de Dios y su naturaleza perfecta*».

El sistema filosófico a que llega, que es, naturalmente, el de los *falásifa*, le conduce a buscar en el éxtasis místico la unión íntima con Dios, que constituye a la vez la plenitud de la ciencia y la felicidad soberana, continua y eterna. Retirado en una caverna, donde llega a ayunar durante cuarenta días consecutivos, se esfuerza en separar su intelecto del mundo exterior y de su propio cuerpo, mediante la exclusiva contemplación de Dios, con objeto de unirse a su Señor, lo cual logra por fin. En este punto entra en relación con Absal, piadoso personaje venido de la isla vecina para dedicarse en paz a la vida ascética en esta pequeña isla, que él cree inhabitada. Absal enseña el lenguaje a este compañero, tan singular como inesperado, y encuentra con sorpresa en el sistema filosófico de Hayy Ibn Yaqzán una interpretación trascendente de la religión que él mismo profesa (el Islam), y de todas las religiones reveladas. Le conduce entonces a la isla vecina, gobernada por el piadoso rey Salmán, comprometiéndole a descubrir las sublimes verdades que ha descubierto. Pero esta tentativa fracasa. Nuestros dos sabios se ven obligados, finalmente, a reconocer que la verdad pura no conviene al vulgo, encadenado en la servidumbre de los sentidos, y que para penetrar en estas inteligencias groseras y obrar sobre estas rebeldes voluntades, tiene que revestirse de los símbolos que constituyen las religiones reveladas. Por consiguiente, abandonan para siempre a estas pobres gentes, recomendándoles que observen fielmente la

religión de sus padres, y vuelven a su isla desierta, a vivir esta vida superior y verdaderamente divina, cuyo privilegio tienen bien pocos hombres.

Esta es la original síntesis de filosofía y mística que hace Ibn Tufail. Observamos entonces que, tras Avicena, también en el Occidente musulmán se ha producido el mismo fenómeno que en el Oriente, esa fusión de filosofía y mística que tanto ha estudiado el islamólogo francés Henry Corbin (1903-1978) en la filosofía iraní y el shiísmo. Sólo que esta línea inaugurada en al-Andalus por Ibn Tufail no ha tenido continuadores, pues las dos grandes figuras posteriores a él ahondarán por separado las dos direcciones, la de la mística por un lado, como es el caso del murciano Ibn 'Arabi, y la de la filosofía, por otro, como es el caso del cordobés Averroes.

### Avempace e Ibn Tufail

Ibn Tufail pone en forma de novela filosófica el solitario de Avempace encarnándolo en la persona de Hayy Ibn Yaqzán, un joven que, a la manera de un Robinson Crusoe, se encuentra desde niño en una isla totalmente solo.

El niño fue creciendo y, conforme pasaban los años, con las fuerzas de su sola razón e intelecto fue ascendiendo del conocimiento empírico al científico y de éste al místico, por un itinerario espiritual muy similar al de Avempace. Sólo hay una diferencia; y es que, mientras Avempace construye su sistema a partir de la filosofía de al-Farabí, Ibn Tufail lo hace desde la de Avicena, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, en que Ibn Tufail insiste mucho más en el carácter gratuito del don místico y en el contenido más iluminativo del mismo, aparte de que la misma figura de Hayy Ibn Yaqzán está extraída de la literatura mística del propio Avicena (cfr. Avicena: *Risala Hayy Ibn Yaqzán*, trad. de A.M. Goichon como *Le Récit de Hayy ibn Yaqzan*, París,, 1959; Henry Corbin: *Avicena y el relato visionario*, Paidós Orientalia, Barcelona/Buenos Aires, 1995).

La vida de Hayy Ibn Yaqzán y de su soledad se complica luego cuando encuentra casualmente a dos personajes, Absal y Salmán, con cuyas conductas religiosas (el primero de interiorización y el segundo de reducción al simple culto externo) queda más patente la validez del hallazgo místico del solitario de Ibn Tufail.

### Las influencias del relato de Ibn Tufail en la literatura universal

La originalidad y encanto de la narración de Ibn Tufail causó gran impacto en Europa y Asia. Tal vez la primera traducción que se conoce es una traducción anónima al hebreo sobre la que el filósofo y médico judío francés Moisés de Narbona (m. 1362) hizo un Comentario, en hebreo también, en el año 1349. Parece que de esta traducción hizo, a su vez, una traducción al latín el humanista italiano Pico de la Mirándola (1463-1494).

En 1671 fue publicada en árabe y latín (*Philosophus autodidactus sive Epistula Abi ebn Tophail de Hai ebn Yoddhan*) por el arabista inglés Edward Pococke (1604-1691), el primer profesor de árabe de la Universidad de Oxford, la narración se convirtió en un éxito de venta. En 1672 apareció una traducción holandesa y dos años después una inglesa, obra de un cuáquero. Los cuáqueros encontraron en ella base para su ciencia en la "luz interior".

El polígrafo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) habló de «*el excelente libro de "El filósofo autodidacto" que Pococke ha traducido del árabe*». En 1708 hubo otra traducción inglesa a cargo de Simon Ockley, discípulo de Pococke, y en 1761 se hizo una versión alemana. El interés por el libro de Ibn Tufail no cesó. En 1920 se tradujo en ruso y en 1934 al castellano en Madrid por Angel González Palencia (1889-1949) con el título «El filósofo autodidacto».

El tema inspiró otros libros y novelas. Hayy Ibn Yaqzán es indiscutiblemente predecesor del *Robinson Crusoe* (1719) del inglés Daniel Defoe (1660-1731) y del *Emilio* (1762) del francés Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Véase L. Gauthier: *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, París, 1909; *Ibn Tufail: El Filósofo Autodidacto*, trad. de Angel González Palencia, Trotta, Madrid, 1995; Lawrence I. Conrad: *The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Studies on Hayy ibn Yaqzan*, E.J. Brill, Leiden, 1996.

En tal caso, si realmente hubo influencias de Ibn Tufail en Defoe, así como en el resto de los robinsones europeos que luego circularon, podemos decir que Avempace tuvo el mérito de haber sido el primero en plantear la figura del solitario, que luego, ciertamente, recogió Ibn Tufail.

R.H. Shamsuddín Elía

Profesor del Instituto Argentino

de Cultura Islámica