

## SIGNIFICACION DE LA FILOSOFIA ISLAMICA EN ZARAGOZA

Joaquín Lomba Fuentes

Hasta ahora se ha pensado que la filosofía islámica ocurrida en la Marca Superior, no pasaba de un simple acontecimiento casual, fortuito. El hecho de que Avempace o Ibn Paqûda nacieran en Zaragoza, o de que Ibn Gabirol hubiera pasado unos años en esta ciudad, no parecía revestir demasiada importancia: en algún lugar había que localizarlos y éste le había tocado en suerte a Zaragoza. Sin embargo, ha quedado demostrado que en Zaragoza y en la Marca Superior hubo una auténtica escuela de filosofía<sup>1</sup> y que tales acontecimientos no surgieron aquí de una manera puramente casual, sino que se debieron a un humus intelectual, cultural, científico y filosófico, por completo anormal en la España musulmana tanto califal como de los reinos de Taifas. Más aún: se ha demostrado igualmente que este substrato merece el nombre de *Escuela de filosofía de Zaragoza*, por los caracteres diferenciales que ofrece en relación a otros centros de producción intelectual, tanto de al-Andalus como orientales. No es casual, no puede serlo, el que en el espacio de ochenta y tres años (entre 1035 en que viene al poder el rey tuýibí al-Mundírr II, hasta la conquista cristiana en 1118); florezcan más de cincuenta científicos y filósofos, de los cuales más de una docena son de rpimera fila, como Avempace, Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Abraham ben Ezra, Yehuda ha-Levi y otros. A partir de este momento, la historia de Aragón y de Zaragoza, habrá de

---

<sup>1</sup> Véase mi *Filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, 1987 y mi *Filosofía judía en Zaragoza*, Zaragoza, 1988.

contar con unas páginas que ofrecen los momentos más brillantes de su pasado, concretamente en el mundo de la ciencia y de la filosofía. El pensamiento teórico, la reflexión filosófica no es algo ajeno a nuestra historia, sino todo lo contrario.

Ahora bien, este hecho, es algo más que un mero descubrimiento histórico, por muy importante que sea, como en realidad lo es. Este fragmento de la historia de la filosofía tiene un significado asimismo filosófico de primera magnitud, que no se puede dejar de lado. Es el objeto de estas breves páginas, en las que, en solitario, me voy a poner a reflexionar en voz alta, en este acontecimiento de la filosofía islámica de Zaragoza, entendiendo por islámica, toda la que se produjo bajo la cultura musulmana, a saber, la propiamente islámica y la judía. Que ambas bebieron de las mismas fuentes, a las dos les inspiró idéntico espíritu y propósitos y una y otra se expresaron en la misma lengua: el árabe.

Y este significado, dicho en pocas palabras y directamente, es que lo que acontece filosóficamente en Zaragoza no sólo es fundamental para el destino futuro de la historia de la filosofía musulmana sino también para la occidental. Más aún, en Zaragoza y en lo que después de ella ocurra, se va a ventilar el concepto de filosofía misma en el Islam y en Occidente.

En efecto: suele decirse en las historias del pensamiento, que la filosofía islámica termina en Oriente con Avicena, tras el golpe asestado a la misma por al-Gazzālī, en su *Tahāfut al falāsifa (Destrucción de los filósofos)*, y en Occidente con Averroes que, a su vez, escribió contra al-Gazzālī su *Tahāfut al-tahāfut (Destrucción de la destrucción)*). La lectura que de estos hechos se da es que la especulación islámica llegó con Avicena y Averroes a su climax, no quedando ya nada después por hacer. Es decir, que la terminación de la filosofía musulmana se interpreta como agotamiento. Más aún, Occidente se atribuye el mérito de haber continuado con la auténtica filosofía, prosiguiendo la tarea aristotélica de Averroes, en manos de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Después de ellos, Europa habría seguido desarrollando una filosofía racional, llevándola a su apoteosis, mientras que Oriente y el Islam habrían quedado sumidos en las tinieblas de la ignorancia, abandonando la filosofía. En tal sentido, lo acontecido en Zaragoza, concretamente con Avempace, no habría sido sino el eslabón previo de esa gran apoteosis de Averroes-Aristóteles. Y como prodromos al mismo, habría quedado olvidada: lo único importante era la cima alcanzada en el pensar racional aristotélico por Averroes. Avempace sólo habría sido un tímido balbuceo en la lectura del Estagirita, pegado todavía a viejas concepciones neoplatónicas de las que todavía no habría logrado desprenderse. Sólo interesa Aristóteles, porque es el genuino representante y portaestandarte del filosofar verdadero.

Y sin embargo la lectura de estos hechos puede ser, y es, exactamente la contraria. Porque, en definitiva, Occidente está juzgando este proceso desde un concepto de filosofía que él se ha construido pero que no tiene

por qué ser el auténtico, ni en sí mismo considerado, ni a través de la historia. Se puede hablar, en este sentido, de un trucaje de la filosofía llevado a cabo por Occidente y de una lectura sesgada de su historia, al haberla interpretado desde esa noción de filosofía, absolutamente personal y arbitraria de Occidente.

Grecia, el islam y el mundo judío, tuvieron bien claro desde sus comienzos un concepto de sabiduría que abarcaba la totalidad de lo real, así como la integridad del ser humano. *Sophia*, *hikma* y *hokmá* eran, respectivamente, los términos adecuados para comprender todo aquel universo de realidades que el hombre, en su totalidad existencial, debía conseguir. El esquema del contenido de tal saber, podía resumirse en los siguientes términos: por el lado de la realidad, se consideraba y respetaba toda la casi infinita gama de posibilidades del ser: material y no material, mundano y transcendente, superior e inferior. No se excluía dogmáticamente y a priori, ninguna posibilidad: todo era, al menos, posible. Más aún: cada uno de estos niveles de ser se respetaban en su lugar adecuado, lo transcendente y superior, como rigiendo lo inferior y mundano, lo espiritual y concienical, por encima de la simple materia inerte. Por el lado del hombre que practicaba esta sabiduría, se integraban en un solo bloque humano todas las posibilidades de captación de esas realidades: el conocimiento racional y científico, la intuición, el amor, la emoción, el éxtasis. Porque a cada ser correspondía una dimensión humana: para lo material, los sentidos y la razón; para lo que escapaba del mundo sensible y racional, lo místico, lo metarracional, lo extrarracional. Más aún: el saber humano no consistía sólo en un conocer teórico (la teoría no era sino una parte del ser del hombre), sino también en un sentir y en un obrar. Es que la tarea fundamental de la sabiduría se centraba en hacer feliz al hombre entero, con todos sus recursos de conocimiento, praxis y vida.

La realidad es que Grecia fue fiel a este ideal, durante todos los siglos de su vida intelectual. Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón y los movimientos posteriores del helenismo (Neoplatonismo, Epicureismo, Estoicismo), fueron claros exponentes de un saber teórico-práctico, racional-metarracional, científico-profético<sup>2</sup>. Aristóteles ha sido eliminado deliberadamente de esta lista, porque fue un caso raro y excepcional. Su pensamiento no tuvo ninguna acogida hasta muchos siglos después (catorce aproximadamente). Sólo se recibió con aplauso su *Organon*. La metodología racional y científica que proponía parecía la adecuada, sólo que fueron los estoicos los encargados de ampliarla a otros niveles del ser humano que rebasaban la estricta racionalidad. La razón aristotélica, pues, se había desarrollado, pero siempre inscrita en un contexto mucho más amplio de

<sup>2</sup> Ver Cornford, F. M., *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, New York, 1975. Lomba, J., *El oráculo de Narciso*, Zaragoza, 1985; y *Principios de filosofía del arte griego*, Barcelona, 1987.

ser humano que superaba los estrechos límites de lo racional. De hecho, el neoplatonismo, en sus muchas versiones posteriores, hizo amplio uso de la lógica del Estagirita, sin necesidad de renunciar a todos los registros metarracionales y místicos que le eran inherentes.

El islam y el judaísmo hicieron lo propio: asimilaron en su saber originario de la *ḥikma* y de la *ḥokmá* los elementos de la filosofía griega al'uso, a saber la neoplatónica, con algún que otro elemento de la lógica aristotélica. Fue el momento en que a aquella *ḥikma* empezó a llamarse *falsafa*, transcripción literal de aquel saber griego omnicomprendido de la realidad y del hombre que acababan de conocer. *Ḥikma* y *falsafa* eran dos nombres de un mismo saber. La violenta reacción de al-Gazzālī contra al-Fārābī y Avicena no iba dirigida contra la filosofía misma, sino contra los peligros que suponía el abuso del racionalismo de Aristóteles. Porque la respuesta de Averroes con su *Tahāfut al-tahāfut* iba en la misma dirección: reivindicar la metodología y pensamiento aristotélico en orden a su utilización para explicar los contenidos de la religión y de la antigua *falsafa-ḥikma*.

Dentro de este marco, Saraquṣṭa ocupa un lugar crítico. Antes de ella, la filosofía había ido en al-Andalus por los derroteros de la *falsafa-ḥikma* en manos de Ibn Masarra e Ibn Ḥazm: ciencia, filosofía, teología, derecho, mística, por una parte, y filosofía teórica y práctica, por otro, habían ido inseparablemente unidas. Al llegar la figura de Avempace, la situación empieza a variar substancialmente. Ibn Ṭufayl es consciente de ello, cuando afirma: «Todos los hombres de espíritu elevado que han vivido en al-Andalus, antes de que se divulgase en este país la ciencia de la lógica y de la filosofía, consagraron su vida únicamente a las ciencias matemáticas, alcanzando en ellas un alto grado y no pudieron estudiar lo demás. Después sucedía a éstos otra generación que profundizó más que ellos en el conocimiento de la lógica. Estos sí que especularon ya en esta ciencia, pero ella no les condujo a la verdad perfecta... Después de éstos, vino otra generación de hombres más hábiles en la especulación y más próximos a la Verdad. Ninguno hubo entre ellos de entendimiento más fino, de especulación más segura, de visión más veraz, que Abū Bakr ibn al Sā'ig (Avempace)»<sup>3</sup>. Esta opinión coincide con la del amigo y biógrafo de Avempace, Ibn al-Imām, transmitida por 'Uṣaybi'a<sup>4</sup>: nadie, antes de él, había abordado frontalmente la filosofía y el comentario de las obras de Aristóteles en al-Andalus.

Sin embargo, en manos de Avempace, se conserva íntegro el sentido de la antigua *ḥikma-falsafa*: se potencia al máximo el conocimiento racional, científico y filosófico, pero culminándolo en un estadio suprarracional y

<sup>3</sup> Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, Trad. González Palencia, Madrid, 1948, p. 51-52.

<sup>4</sup> Ibn Abī 'Uṣaybi'a, *Ṭabaqāt al-aṭibba*, II, 52.

místico, cual es el que se propugna en la unión terminal del hombre con el Entendimiento Agente, con Dios, en términos de total y radical misticismo. Por otra parte, la vida teórica y la praxis se hallan unidas inseparablemente: nadie puede llegar a esa unión mística si no es simultaneando la vida filosófica con la vida ética. Estamos en la misma línea sapiencial de al-Fārābī y Avicena. Y sin embargo, detrás de esta filosofía acechan los mismos peligros que, en el caso de los dos orientales, hicieron recelar a al-Gazzālī. En al-Andalus es el mismo Ibn Ṭufayl el que los detecta. En el *El filósofo autodidacto* dice a propósito de la mística propugnada por Avempace: «Abū Bakr prostituyó este deleite, ofreciéndoselo al vulgo; lo atribuyó a la facultad imaginativa y prometió describir de una manera clara y precisa cómo debe producirse entonces el estado de los bienaventurados»<sup>5</sup>. En efecto: Ibn Ṭufayl distingue entre el conocimiento místico llevado a cabo por el procedimiento racional, natural, y el que sobreviene al hombre por medios sobrenaturales. Son dos maneras distintas de ver lo oculto de la Verdad, que se diferencian entre sí en que, por el primer camino, por el racional, no se ven *en sí* las verdades ocultas superiores, mientras que por el otro conducto se las capta en su esencia y en sí mismas. En tal sentido se autoconfiesa discípulo de Avicena y de al-Gazzālī. En el primer caso, en el de Ibn Sinā, se adhiere al contenido de su obra *al-ḥikma al-mašriqiyya* (*Sabiduría oriental*), porque distingue claramente entre lo expuesto en otros libros filosóficos, en los cuales explica la filosofía peripatética para el vulgo y la gran masa de intelectuales, y lo que se contiene en dicha obra, sólo para los elegidos e iniciados en la mística. Esta distinción, según Ibn Ṭufayl no la hizo Avempace, puesto que puso la meta mística al alcance de todo el mundo, gracias al uso indiscriminado de la lógica y de la filosofía racional aristotélica.

En Avempace, pues, se llega al máximo punto de tensión, a la vez que de unión e identificación, entre saber racional y transracional, entre filosofía-ciencia y mística. De máxima unión, porque el mismo proceso racional culmina, sin salirse de él, en la mística: con razón se puede calificar al pensamiento de Avempace como de *racionalismo místico*. Pero también de tensión ya que ello supone una universalización del saber místico y esotérico, un poner en las manos de todos el estado místico, precisamente al haber situado la mística en el mismo seno del racionalismo.

En esta situación sólo faltará el último paso, el dado por Averroes, para que el racionalismo ocupe el primer y exclusivo lugar. Averroes no será sino la enfatización del pensamiento de Avempace. No deja de ser una ironía histórica el que Averroes fuera presentado precisamente ante el monarca almohade Yūsuf (y con ello se le diese el espaldarazo de filósofo) por el mismo Ibn Ṭufayl que había criticado el racionalismo de Avempace. Como tampoco deja de tener su simbolismo histórico el encuentro de Ave-

<sup>5</sup> *El filósofo autodidacto*, p. 48.

rrones con Ibn 'Arabī: ambos hablaron del conocimiento supremo y máximo de la Verdad, sólo que el diálogo se cortó precisamente al llegar a la unión mística. Ibn 'Arabī la veía con toda evidencia, mientras que Averroes se quedaba en el nivel del puro racionalismo filosófico y científico. Es que con Ibn 'Arabī la escisión ya estaba producida: en aquel momento la *falsafa* de Averroes ya no era *ḥikma*. Esta quedaba del lado de Ibn 'Arabī. No es que éste negase totalmente el racionalismo. Lo que había que evitar a toda costa es que la filosofía, racionalizada, entrase en la vía de poder negar alguna de las dimensiones humanas, entre ellas, la de lo místico, superior, transcendente, místico y extrarracional. Con Ibn 'Arabī, lo mismo que con al-Gazzālī e Ibn Ṭufayl, se recuperaba el auténtico sentido del saber filosófico, en forma de *falsafa-ḥikma*, tal como lo había tenido la filosofía en Grecia, en el platonismo y en el neoplatonismo. Averroes se ponía del lado de un Aristóteles olvidado durante muchos siglos, precisamente por su cientismo exclusivamente racional. No sólo se ponía de ese lado, sino que se constituía en el gran descubridor de su pensamiento, después de tantas centurias de total ignorancia del Estagirita. En definitiva se estaba poniendo sobre la mesa el tema del concepto de filosofía que habría de estar vigente en lo sucesivo: o por filosofía se iba a entender el conocimiento racional, exclusivamente teórico, o se iba a incluir en ella todo el enjambre riquísimo de recursos del hombre, en el orden del conocer y del intuir, del saber teórico y práctico, de proceder racional y metarracionalmente.

Y en esta encrucijada se encuentra Avempace y toda la escuela de filosofía de Zaragoza. Porque es claro: aquí todavía no se ha decidido por un extremo u otro. Más aún: se sigue fielmente la tradición anterior de la sabiduría completa y omnicomprendiva de la *ḥikma*, sólo que ya se apunta la dimensión estrictamente racional, por primera vez en al-Andalus. Más todavía: ese racionalismo, se ve como compatible, por última vez en la historia de la filosofía islámica y mundial, con el misticismo y practicismo tradicionales.

Si he hablado sólo de Avempace, no es porque considere que es la única figura representativa de este fenómeno transcendente. Es que simplemente es el primero en emprender esta tarea dentro del islam. Pero no es ni el único ni el primero en Zaragoza. Poco antes que él, Ibn Gabirol hace por primera vez en al-Andalus filosofía, con un esquema no tan aristotélico como en el caso de Avempace, pero sí con una visión a la vez racionalista y mística de la filosofía. Tras haber llevado a cabo un análisis racional del mundo (resultado del cual es su visión del hilemorfismo universal, según el cual todo, excepto Dios, está compuesto de materia y forma), concluye que la única manera de conocer a Dios es, por la metarrazón, por la vía negativa y por el hombre entero, mediante la mística.

Pero es que todo el resto de la filosofía que se desarrolla en Zaragoza, tiene las mismas características. En otros lugares he dado precisamente

como notas definitorias de la *Escuela de Filosofía de Zaragoza*, el racionalismo cientista y lógico, el misticismo y el eticismo. Junto al saber matemático, astronómico, médico, lógico y filosófico, del más puro rigor positivista y racionalista, se da inseparablemente (y en los mismos autores) un misticismo a ultranza, sin restricciones: el saber racional sólo llega a un nivel del conocimiento de la Verdad, a partir del cual sólo puede funcionar el saber místico, con todos los registros metarracionales que ello implica. Ibn Paqûda. Abraham ben Ezra, Yehuda ha-Levi y tantos otros más.

Y junto a esta dimensión cognitiva, el aspecto práctico de la filosofía. Tres representantes en especial: Ibn Gabirol con sus dos obras *Mujtâr al ýawâhir* (*Selección de perlas*, colección de sentencias morales con fines de orientación práctica en la vida) y *Kitâb islâh al-ajlâq* (*Libro de la corrección de los caracteres*). El otro es Ibn Paqûda, con su maravillosa obra *Los deberes de los corazones* (tratado de ética racional que culmina en un proceso místico amoroso) y Moše Sefardí o Pedro Alfonso, con su *Disciplina clericalis*.

En Zaragoza, por tanto, no sólo hubo una gran escuela de filosofía y pensamiento, sino que en ella se ventiló la gran cuestión de la historia del pensamiento y de la noción misma de filosofía. Es el último centro y momento en que la filosofía todavía es gran sabiduría. Se ha dicho al comienzo de estas líneas que interpretar la filosofía de Averroes y de su antecesor Avempace, como el climax del pensamiento islámico al igual que ver toda la historia de la filosofía islámica, como un paulatino proceso de agotamiento, era una visión sesgada, a lo occidental, que suponía, a la base, una concepción de la filosofía en términos estrictamente racionalistas, lo cual, como se ha visto, es a todas luces falso. Más todavía: ahí están los textos de Grecia entera (de los presocráticos, de Platón, Aristóteles, helénismo) que han sido interpretados con dos ópticas completamente distintas y que han llevado a resultados, a veces opuestos. La lectura oriental, islámica y judía, hace de estos autores todo un complejo de racionalismo y metarracionalismo, que da cuenta del hombre y del universo entero en términos de «filosofía». La occidental, en cambio, sólo ha considerado los aspectos racionales, ignorando la dimensión profética, mística, iniciática que todos ellos tenían. Esta doble lectura ha llevado a trucajes históricos, normales por otra parte. Por el lado musulmán, a la aceptación como auténtica de la *Teología de Aristóteles* o el *Libro de las causas* o el *Pseudo Empédocles*. Pero por la parte occidental también ha llevado a marginar aspectos fundamentales, como es el de la locura divina del filosofar en Platón, o la dimensión mística y mítica de los presocráticos o, incluso, aspectos irracionales de la propia filosofía del Estagirita. En cualquiera de los casos, y pese a estos trucajes, siempre habrá estado más en la línea de la completitud filosófica, la visión oriental que la occidental. Es que Occidente, una vez más, se ha sentido ombligo del mundo y se ha autoconstituido en juez y árbitro único de la historia de la filosofía y del concepto

mismo de filosofía, reconstruyendo a su modo tanto su propia historia filosófica como la islámica y judía.

Ante estos hechos, una doble tarea se presenta, sobre todo a Occidente. Por un lado, la reconstrucción total y absoluta de toda la historia del pensamiento, tomándolo desde sus orígenes griegos, pero también con todos los elementos orientales que llevaba en su seno la misma Grecia o que luego se le fueron añadiendo. Luego, la reelaboración de un adecuado y omnicompreensivo concepto de filosofía, incluso con el sabor griego originario, sin desviacionismos exclusivamente racionalistas. La historia de la filosofía ya no debe ser el arco que se tiende entre Aristóteles y el neopositivismo lógico o la filosofía analítica actuales, en el cual los irracionismos, misticismos y vitalismos hayan de ser algo así como excepciones o cuasiherejías del racionalismo, sino la total marcha del pensamiento humano que no excluye ninguna realidad mundana o extramundana ni ningún registro humano, desde la razón hasta los sentimientos y tendencias transcendentales. Pero este resultado final, de una nueva historia del pensamiento y de un nuevo concepto de filosofía, supone previamente una nueva metodología, a saber, la de llevar a cabo rigurosamente, y sin a priori dogmáticos, una historia comparada de la filosofía, o si se quiere, del pensamiento o de las concepciones del mundo. Si la historia de la filosofía se ha hecho a golpe de comercio, de intercambio, acciones y reacciones entre distintas actitudes vitales, la ciencia de la historia, habrá de proceder del mismo modo: no vale una historia de la filosofía hecha desde unos supuestos vencedores.

Estos son el significado y lección que nos da la filosofía islámica de Zaragoza y de la Marca Superior. Lección tanto más valiosa, cuanto que, en un momento como el actual, la filosofía hace crisis por su mismo racionalismo estrecho y angosto. No sólo la filosofía, sino el propio Occidente, cosido y encorsetado en una racionalidad científica y tecnológica que por todos los lados ahoga y agosta al hombre de hoy. El islam, en Oriente y en Occidente, en Bagdad y en Zaragoza, supo, como ninguna otra cultura, de la gran ciencia más puntera del momento, de la racionalidad más depurada, pero también de esas otras dimensiones que constituyen al hombre en su totalidad, que le hacen feliz y que le hacen esperar y amar con una integridad y plenitud auténticamente humanas.