

Recorramos ahora brevemente lo que tradujeron:

1.^o *Sufficientia physicorum* de Avicena (Incompleto) 2.^o *Liber de Caelo et mundo* de Avicena 3.^o *De generatione et corruptione* de Avicena 4.^o *De actionibus et passionibus* de Avicena 5.^o *De meteorologicis* de Avicena.

M. ALONSO ALONSO, S. J.

Madrid

El Sr. Benito Durán preguntó si el «*Alphonsus Boni Hominis*», que había nombrado el P. Alonso, tenía algo que ver con el «*Buen Hombre*» dominico que cita el infante D. Juan Manuel. Le contestó el Profesor Carreras Artau que sobre ese particular podría encontrar una monografía francesa.

Prosiguiendo en la misma línea de los filósofos árabes, el Excmo. Sr. D. Miguel Cruz Hernández, tuvo la comunicación que transcribimos a continuación:

LA FILOSOFÍA ÁRABE OCCIDENTAL DEL SIGLO XIV

1. *El agotamiento del pensamiento filosófico árabe medieval.* — Para la historia de la Filosofía occidental, la Filosofía musulmana podría terminar en el siglo XII con la gran figura de Averroes. Y realmente el pensamiento árabe se agota en el siglo XII, porque en dicho siglo estaba embotado ya el impulso creador del Islam. Catorce años después de la muerte de Averroes (1198), el Islam español era definitivamente aplastado en las Navas de Tolosa (1212). Treinta y ocho años más tarde de su muerte fue conquistada Córdoba (1236), y a los cincuenta años Sevilla (1248). Del Islam occidental sólo resta en la Península Ibérica el Reino de Granada, cuya pervivencia hasta 1492 se debió más a la situación política de los Reinos cristianos que a la resistencia musulmana. Tras el hundimiento del Islam español, la cultura norteafricana vive a expensas de los restos de la cultura andaluza. No es de extrañar, pues, que no surjan tras de Averroes pensadores de su talla, ni grandes continuadores de su tarea. Los más próximos a la línea aristotélica de Averroes son comentaristas lógicos como el famoso Ibn Tumlus de Alcira (1175-1223). Por otra parte, reaparecen los neoplatónicos más apegados a la tradición musulmana, como el conocido místico Ibn Arabi de Murcia (1164-1240), o la célebre y extraña figura de Ibn Sabin de Murcia (1216-1271).

Tampoco el Oriente islámico presentaba un panorama mejor. Tras de Algacel no aparece ningún pensador árabe cuya trascendencia o importancia merezca un hueco en la historia de la filosofía árabe. La decadencia de la dinastía *abbasi* primero, de los príncipes

buyies y *samanies* después, y de los sultanes *selyuquies* en el siglo XII, explican esta situación que culmina con la rendición del último califa *abbasi*, al-Musta sim a Hulagu el año 1258, quien mandó saquear a Bagdad y ejecutar al Califa y su familia. Desde entonces el mundo árabe oriental, casi siempre dividido en un complicado mosaico de mal definidas fronteras, pierde su ímpetu político. Sin embargo el siglo XIV, aún habría de ser más duro, ya que en él perderá también las bases de su economía. El año 1380 Tamerlan inició sus famosas campañas atacando a Persia; las poblaciones que no se le sometieron fueron bárbaramente exterminadas y las ciudades arrasadas. Isfahan, Damasco, Bagdad, fueron incendiadas y saqueadas, formándose pirámides de cabezas humanas en las poblaciones conquistadas que en Bagdad alcanzaron la aterradora cifra de 90.000. Pero para el porvenir del mundo árabe oriental fue aún más grave la destrucción de las presas, canales y sistemas de irrigación de aquellas regiones que desde entonces se convierten en desiertos de arcilla.

No es de extrañar, pues, que las figuras de la filosofía árabe oriental posteriores a Algacel, como el famoso historiador de las religiones al-Sahrastani (muerto en 1153) y el místico Umar bn Abd Allah al-Suhrawardi muerto en 1274), no pasen de ser nombres secundarios en el pensamiento del Islam.

Los dos únicos nombres importantes del pensamiento árabe oriental del siglo XIV, son el gran reformador y jurista sirio Ibn Taymiya (muerto en 1328), que intentó restaurar la primitiva ideología del Islam, y su discípulo Ibn Qayyim al Yawziyya (muerto en 1350). Por tanto, la última figura de importancia del pensamiento filosófico árabe clásico es la de Ibn Jaldun.

2. *Ibn Jaldun y la filosofía de la decadencia árabe medieval.* —

Ibn Jaldun (1332-1406) no es un filósofo en el mismo sentido que lo fueron Avicena y Averroes. Fundamentalmente fue un historiador de esos bien llamados «los siglos oscuros» del Africa del Norte. Pero, además, ha sido el único pensador entre San Agustín y Hegel que se ha planteado a fondo el problema de la historia universal. Para poder realizar esta labor, Ibn Jaldun unía a su formación filosófica —neoplatónicos, al-Farabi, Avicena, Averroes— una base impírica muy amplia. El, que en otras obras es más un historiador al estilo clásico del Islam, que acumula datos sin el menor sentido crítico, acomete en sus célebres *Prolegómenos* la investigación de una auténtica filosofía de la historia. Pero sigue siendo el tipo clásico del «sabio» musulmán, firmemente convencido de que el Islam constituye la au-

téntica ciudad ideal. Y a la idea de una historia universal —principio que siempre existió en germen en el pensamiento musulmán, como en el judío y cristiano—, ha agregado, empero, el principio empírico de que la historia presupone una integración de los factores que nosotros llamamos «sociológicos».

Para comprender la novedad y la eficacia de la posición de Ibn Jaldun, es preciso conocer directamente el tipo de historia cultivado por los historiadores musulmanes: la más fría acumulación de datos, generalmente ordenados cronológicamente. Cuando se lee una crónica musulmana, la primera impresión que se recibe es la de que sus autores consignan los datos para que luego sean aprovechados por los futuros historiadores. Cuando un historiador hace otra cosa y quiere «sacar una lección», es que se trata de un «aficionado», como sucede con las *Memorias* de Abd-Allah de Granada, último rey de la dinastía *ziri*; el destronado monarca no quería hacer historia, sino justificarse ante sus nuevos señores, los almoravides. La genialidad de Ibn Jaldun, por tanto, es innegable, tanto que tras él los historiadores árabes vuelven al analismo tradicional, como al-Maqqari, que vivió dos siglos después.

3. *La cultura filosófica de Ibn Jaldun.* — La formación cultural de Ibn Jaldun es la tradicional del mundo musulmán. Pese a algunos críticos, un poco precipitados, que han querido negar cualquier relación positiva de Ibn Jaldun con la filosofía, el gran historiador se formó en las disciplinas filosóficas, a las que designa con el título de «Ciencias de la filosofía y la sabiduría» (*'Ulum al-falsafa wa-l-hikma*), en las que incluye la lógica, la física, la metafísica y las matemáticas, que forman el *'umran*, saber común de todos los hombres. Aunque encierre una relativa peligrosidad, la filosofía es útil para el historiador, que precisa del método filosófico, que debe estructurar la historia como una disciplina filosófica y que no puede desconocer los principios ontológicos y físicos. La posición de Ibn Jaldun representa una actitud cercana a la de Algazel, cuyo *Tahafut* es recomendada por Ibn Jaldun. Pero a esta influencia hay que unir una especie de «prevención» contra la filosofía, pues ésta es un producto de la civilización, del hombre aburguesado, acomodaticio y descreído de las grandes ciudades; las doctrinas filosóficas, cuando se divulgan, contribuyen a debilitar la religión, que es el principal apoyo del Estado, y el común de los ciudadanos del Estado fuerte no precisan de la filosofía, ni para vivir ni para salvarse, pues la felicidad procede de Dios y el conocimiento filosófico sólo tiene utilidad para los políticos y los historiadores.

La formación filosófica de Ibn Jaldun no es tan exigua como algunos críticos han supuesto. Así, cita a al-Farabi y, al menos de segunda mano, debió de conocer alguna de sus obras, pues utiliza los conceptos y las expresiones habituales de la concepción política del pensador oriental. A Avicena lo conoce bastante más, y cita el *Sifa, Nayat y al-Mabda' wa-l-ma'ad*; en cambio, pese a citar a Avempace, no demuestra haber leído el *Régimen del solitario*. No siente ninguna simpatía por Averroes, pero conoce relativamente bien su filosofía, pues ha utilizado alguno de los *Comentarios*, aunque no el de *República*, y se sirve de algunos de los argumentos contra los *mutakallimies* del *Tahafut*.

A base de estos conocimientos, Ibn Jaldun realiza una síntesis filosófica de valor muy reducido, pero que constituye la base de su sociología y de su filosofía de la historia. El hombre es un animal sociable, que da origen a la sociedad civil fundamental, que es la *madina*, el Estado, constituido por un grupo social homogéneo apoyado en la doble necesidad psíquica y biológica. Esta sociedad se levanta sobre dos principios fundamentales: la experiencia vital y el principio de autoridad; este último da lugar a la *asabiyya* o espíritu de cuerpo, que constituye la auténtica nobleza humana. Aparte de estos principios, los pueblos que poseen la Verdad Revelada tienen también los preceptos de la Ley Divina, que jalonan el camino de la vida moral, y de la cual se derivan las demás leyes. Estos principios legales emanan del *Alcorán*, los hadices y los testimonios de los «Compañeros» del Profeta y de los cuatro primeros califas ortodoxos. Por tanto, y fuera del marco de un Islam ideal, no cabe ningún «Estado ideal». El gobierno del Estado no corresponde a los «sabios», sino a los que están preparados para el ejercicio activo del poder, que son aquellos que se apoyan en la religión y en la *asabiyya* o espíritu de cuerpo.

4. *El positivismo histórico de Ibn Jaldun y su filosofía de la historia universal.* — Pero el positivismo histórico de Ibn Jaldun tiene unos límites concretos y está reservado a lo que a él le interesaba; por eso no utilizó el ejemplo de la vida civil de las grandes ciudades del Valle del Nilo, ni la continuidad del Reino de Granada, ni el mundo cristiano que conoció en Sevilla. Parece como si Ibn Jaldun quisiera mostrar el reverso del elogio de al-Andalus que había hecho Averroes, que atribuye a nuestras tierras el haber «civilizado» y cultivado a los árabes y bereberes. Por el contrario, parece decir Ibn Jaldun, que la vida ciudadana de la España musulmana aburguesó a los árabes y bereberes primero, y a los almoravides y almohades

después. Hay, pues, mucho de resentimiento de Ibn Jaldun contra la ciudad en el nomadismo y en la crítica de los campesinos, que piensa fueron los causantes de la ruina de al-Andalus.

En segundo lugar, aunque un profundo escepticismo político atraviesa toda la concepción de Ibn Jaldun, sin embargo ha sabido trazar de un modo genial las líneas generales de la concepción de la historia: 1.º Valor meramente positivo de los datos históricos. 2.º Finalidad sociológica de la historia. 3.º Voluntarismo político. 4.º Relación negativa entre progreso científico y fuerza política. 5.º Causación meramente positiva y natural de los fenómenos históricos. 6.º El sujeto de la historia no es el individuo concreto, sino el grupo social unido por el «espíritu de cuerpo». 7.º El individuo y el grupo social están condicionados por el medio social y no por la herencia.

La sociedad es un fenómeno natural que se apoya en dos elementos determinados: la economía y la seguridad. En el modo de vivir de los pueblos influyen decisivamente el clima y los recursos naturales, tanto que algunas de las buenas condiciones naturales de los árabes se deben a su vida en el desierto y a su alimentación a base de leche. Por tanto, sólo los nómadas están libres del peligro de la decadencia y poseen auténtico «espíritu de cuerpo».

También la psicología individual y social está condicionada por la «forma de vida» impuesta por la necesidad económico-geográfica. Los climas secos hacen a los hombres nobles, duros y esforzados, el desierto los acrisola para la lucha; los climas exuberantes y ricos los apoltronan y debilitan; la vida ciudadana arruina las fuerzas físicas y morales de los pueblos. El hambre es la gran catapultas que lanza a los pueblos a la conquista, por medio de la guerra, que es un fenómeno tan natural en el orden social como la alimentación en el fisiológico. La posesión de la fuerza, por tanto, es el arma esencial de la política y el único principio en que puede apoyarse la soberanía. El gran instrumento de consolidación de la soberanía y de ejercicio del poder político es la ya citada *asabiyya* o «espíritu de cuerpo», símbolo de la integridad moral, propia de los pueblos nómadas y único óptimo título de nobleza. Si el hombre se hace sedentario, entonces la *asabiyya* va debilitándose, y por esto todo imperio sólo dura cuatro generaciones: 1.º la del fundador, pleno de vigor político y moral; 2.º La del continuador, consolidador del poder y debilitador del vigor físico; 3.º La del imitador, que carece ya de fuerza física y moral; 4.º La del liquidador, que ha perdido por la vía cómoda todo vigor físico y moral, y es aplastado por una nueva dinastía o un nuevo pueblo más vigoroso.

5. *Psicología y ética del hombre como ser social.* — Esta concepción conduce a Ibn Jaldun a una consideración behaviorista de la psicología humana. Los caracteres psicológicos de cada pueblo se deben a las condiciones materiales de la vida y no son hereditarios, sino que se adquieren por la educación y se fijan por la costumbre, que proporcionan una segunda naturaleza. Pero estos elementos no hay que entenderlos en sentido exclusivamente espiritual, sino también material, pues los climas cálidos y secos hacen a los hombres alegres de espíritu, imprevisores, como en Egipto; los climas más fríos y húmedos producen hombres tristes y muy previsores; y el desierto es la única escuela de moral y valentía que hay en el mundo. Por esto, sólo los pueblos del desierto han hecho las más grandes conquistas de la historia, más por razones económicas que de otro tipo, como en el caso de los árabes, kurdos, mongoles, almoravides y almohades; sus tierras de origen eran tan malas que cualquiera que conquistaran tenía que parecerles mejor. A estos principios materiales debe agregarse el de simpatía y antipatía. Por la primera se consolida y reproduce el tipo de vida mantenido, ya que el niño imita al padre y el inferior al superior.

La admiración de Ibn Jaldun por la vida nómada, sin embargo, no es simplemente un ideal burgués «revolucionario», sino que se apoya en un dato sociológico: el «espíritu de cuerpo» de los nómadas. Ibn Jaldun observó en aquellos tiempos en que las armas combativas eran idénticas en todos los ejércitos, que la victoria guerrera no se debía a los adelantos de la civilización, sino a la moral combativa, que sólo poseían en grado óptimo los pueblos nómadas.

La concepción de la historia trazada por Ibn Jaldun, le conduce al pesimismo ético. El hombre está condicionado por el medio social, político, económico y geográfico en que se desenvuelve. La primera de las virtudes es la moderación, que consiste en el término medio en todas las cosas; pero el término medio del ciudadano, a que se refiere Ibn Jaldun es más inferior al ideal del ciudadano modesto, que describieron Platón y Aristóteles. La sociedad ideal sería la tribu nómada de pastores, ociosos y bárbaros, que tienen en su sencillez y valentía los mejores fundamentos de su independencia y moralidad. De este modo Ibn Jaldun se acerca a Nietzsche, al considerar como condición principal de la civilización la servidumbre. Pero para matizar esta posición hay que volver a recordar la oposición al concepto altamente intelectual de la cultura árabe andaluza y persa. Así pues, la concepción ético-sociológico pesimista de Ibn Jaldun señala el agotamiento de la cultura musulmana, en aquel

momento histórico en que el Islam y el Occidente, que hasta entonces habían colaborado, *velis nolis*, en la vida cultural, se separan definitivamente, hasta casi nuestros días, cuando el renacimiento del Islam y del mundo árabe abren de nuevo otro capítulo de la historia universal.

M. CRUZ HERNÁNDEZ

Catedrático de la Universidad de Salamanca

Intervinieron en el diálogo los PP. Muñoz y Rivera de Ventosa.

A continuación leyó su comunicación el Profesor de la Universidad de Zaragoza D. Joaquín Lomba sobre el siguiente tema:

LA ESTÉTICA DE IBN HAZM Y «EL LIBRO DEL BUEN AMOR»

Un análisis detenido del pensamiento estético de Ibn Hazm de Córdoba, nos descubre un mundo de ideas que rebasa las conocidas hasta el momento y que se limitaban al breve capítulo 7.º del libro «Los caracteres y la conducta». En él se nos daba un elenco de categorías estéticas, circunscritas a la belleza puramente humana. Pero era preciso profundizar en el texto árabe, sacar el número mayor posible de consecuencias y contrastarlo con otros muchos, explícita o implícitamente estéticos de la obra hazmiana. Más aún, había que estudiar la idea de belleza en Ibn Hazm, en sus tres vertientes de belleza objetiva (humana y extrahumana), contemplación de la misma (sus efectos en el hombre) y, finalmente, el objeto bello en cuanto producido por el arte. Y todo esto, llevado a cabo sobre los mismos textos árabes y con criterio filosófico.

Ante los hallazgos que este análisis nos proporciona, surge inevitablemente el recuerdo de una filosofía de la belleza y el amor encarnada en nuestra literatura occidental cristiana de la Edad Media y del Rencimiento. Ya se habían detectado semejanzas y posibles influjos del mundo islámico (concretamente hazmiano) no sólo en el ámbito de los orígenes de la lírica pero aun en el del nacimiento del «amour courtois», el «dolce stil nuovo» y en obras como el «Breviari d'amour» de Matfre Ermengaud, el «De amore libri tres» de Andreas Capellanus, la «Ley d'amors» de Guihem Molinier y otros, que tendrían un paralelo musulmán, posiblemente en el «Collar de la Paloma» de Ibn Hazm. Pero esta semejanza y aun posibles influjos de lo islámico en la Europa Cristiana, no se salían apenas del campo literario. Era preciso ahondar filosóficamente en el problema y penetrar lo más posible, en primer lugar, en el pensamiento estético de los autores musulmanes. Con esta nueva perspectiva, es posible que muchas semejanzas se acentúen y aun decidan en pro de la tesis