

TRADICIÓN Y RACIONALISMO EN AL-ANDALUS:
AUTORES, TEXTOS Y CONTEXTOS

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN:

Dra. Fátima ROLDÁN CASTRO. Universidad de Sevilla

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. María ARCAS CAMPOY. Universidad de La Laguna
Dra. Carmela BAFFIONI. Università degli Studi di Napoli L'Orientale
Dr. Luis BERNABÉ PONS. Universidad de Alicante
Dr. Pascal BURESI. CNRS. EHESS. IISMM. París
Dr. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ. Universidad de Alicante
Dr. Xavier LUFFIN. Université Libre de Bruxelles
Dr. Miguel Ángel MANZANO. Universidad de Salamanca
Dra. Christine MAZZOLI. Université de Nantes
Dr. Muhammad MEOUAK. Universidad de Cádiz
Dr. Emilio MOLINA LÓPEZ. Universidad de Granada
Dra. Cynthia ROBINSON. Cornell University
Dra. M.^a Jesús VIGUERA. Universidad Complutense de Madrid
Dra. Ida ZILIO-GRANDI. Università Ca' Foscari. Venecia

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Maravillas AGUIAR AGUILAR. Universidad de La Laguna
Dr. Rachid EL-HOUR AMRO. Universidad de Salamanca
Dra. Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ. Universidad de Alicante
Dra. Gracia LÓPEZ ANGUITA. Universidad de Sevilla
Dra. Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO. Universidad Autónoma de Madrid
Dr. Salvador PEÑA. Universidad de Málaga
Dr. Carmelo PÉREZ BELTRÁN. Universidad de Granada
Dra. Mónica RIUS PINIÉS. Universidad de Barcelona
Dra. Delfina SERRANO RUANO. ILC, CCHS-CSIC, Madrid
Dr. Francisco VIDAL CASTRO. Universidad de Jaén

TRADICIÓN Y RACIONALISMO
EN AL-ANDALUS:
AUTORES, TEXTOS Y CONTEXTOS

Edición de
SERENA MASOLINI

 EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE SEVILLA



Sevilla 2025

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL
Núm.: 27

COMITÉ EDITORIAL DE
LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA:

Araceli López Serena
(Directora)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
Marina Ramos Serrano
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta: Juan F. Lacomba, *Germinalmarisma*, 2016 gouache
68 x 46 cm.

© Editorial Universidad de Sevilla 2025
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tfnos.: 954 487 447; 954 487 451
Correo electrónico: info-eus@us.es
Web: <https://editorial.us.es>

© Edición de Serena Masolini 2025

© De los textos, sus autores 2025

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2683-2
Depósito Legal: SE 2761-2025

Diseño de cubierta: Intergraf
Maquetación y realización de cubierta: Intergraf. intergraf@intergraf.es
Impresión: Podiprint

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
<i>Serena Masolini</i>	

SISTEMA DE TRANSLITERACIÓN	15
----------------------------------	----

PARTE I

LA JUSTIFICACIÓN DEL CONCEPTO DE RACIONALIDAD EN UN ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO EN TORNO AL <i>KALĀM</i>	19
<i>Pedro Mantas-España</i>	

TEÓLOGOS ANDALUSÍES NAVEGANDO ENTRE EL RACIONALISMO Y EL TRADICIONALISMO: ABŪ ʿAMR AL-DĀNĪ E IBN ḤAZM	45
<i>Jan Thiele</i>	

ABŪ BAKR IBN AL-ʿARABĪ CONTRA LOS BARMAQUÍES: RELIGIÓN Y CIENCIAS DE LOS ANTIGUOS EN LA ÉPOCA ALMORÁVIDE	63
<i>Miquel Forcada</i>	

RACIONALISMO CIENTÍFICO Y TRADICIÓN EN LA EXÉGESIS BÍBLICA DE ABRAHAM IBN EZRA	95
<i>Mariano Gómez Aranda</i>	

APUNTES PARA UNA INVESTIGACIÓN «PRUDENTE»: <i>RATIO</i> , <i>NOBILITAS</i> Y ARTES LIBERALES EN PETRUS ALFONSI	115
<i>Serena Masolini</i>	

TERMINOLOGÍA TEOLÓGICA RACIONALISTA EN EL LIBRO IV DE <i>AL-QĀNŪN</i> <i>AL-MUQADDAS</i> (S. XI)	155
<i>Hanna Qabalan</i>	

PARTE II

LA <i>MUSTAḤRAJAH</i> DE AL-ʿUTBĪ COMO FUENTE PARA LA HISTORIA SOCIAL DE AL-ANDALUS: NOTAS HISTÓRICO-RELIGIOSAS	183
<i>Simone Petrillo</i>	

<i>QAT' AL-MANĀKIR WA-BAST AL-'ADL. LAS CAMPAÑAS CONTRA EL VICIO EN AL-ĀNDALUS Y SUS PRECEDENTES ORIENTALES.....</i>	197
<i>Pedro Buendía</i>	
LA TRADICIÓN MĀLIKĪ EN AL-ĀNDALUS NAZARĪ VISTA DESDE UN TEXTO RELIGIOSO-JURÍDICO: EL CASO DE <i>ZĀHRAT AL-RAWḌ</i> DE IBN BĀQ (S. XIV).....	223
<i>Rachid El Hour</i>	
CINCO TEXTOS MOZÁRABES SOBRE RITOS DE TRADICIÓN CRISTIANA.....	241
<i>Juan Pedro Monferrer-Sala</i>	

PRESENTACIÓN

Los ensayos recopilados en este volumen exploran la relación entre razón y tradición en textos religiosos producidos en al-Andalus. La mayoría de los estudios, seis de los diez, se centran en la cultura arabo-islámica, mientras que los restantes se ocupan de la cristiana y la judía. Se ha planteado una perspectiva interdisciplinar que examina la interacción entre filosofía, teología, exégesis escrituraria, derecho y prácticas religiosas, con el objetivo de desentrañar la complejidad intelectual del objeto de estudio. Este enfoque permite poner de relieve los vínculos, divergencias y dinámicas compartidas entre las comunidades religiosas que habitaron la península ibérica en época medieval.

El volumen está dividido en dos partes. La primera parte incluye seis ensayos que analizan textos de carácter filosófico y teológico. Uno de los temas más recurrentes en esta sección es el problema de la delimitación entre lo cognoscible mediante la razón y lo accesible solo a través de la revelación, una cuestión que ocupa un lugar central en la reflexión de los intelectuales de las tres grandes religiones monoteístas. Los cuatro ensayos reunidos en la segunda parte del volumen examinan, a su vez, diferentes dinámicas de construcción y reinterpretación de la tradición en textos jurídicos, litúrgicos o, en general, relativos a prácticas sociorreligiosas. Entre las líneas de reflexión que afloran en estos capítulos se encuentran la influencia de las culturas locales en la reescritura de una tradición, el papel de la propaganda política en acciones de regulación de la moral pública, así como la fiabilidad de estas tipologías

textuales como fuentes para el conocimiento de prácticas inherentes a cualquier comunidad.

Las dos primeras aportaciones de la primera sección del volumen analizan la relación entre razón y teología en la tradición islámica, partiendo de un intento de definición y cuestionamiento de las principales categorías conceptuales. El punto de partida del primer ensayo, de Pedro Mantas-España, se sitúa dentro de la reflexión epistemológica sobre los conceptos de «racionalidad» y «especulación». El capítulo muestra la dificultad de aplicar las visiones moderna y contemporánea de «razón» al pensamiento islámico andalusí. A través de una revisión de la obra de al-Fārābī (ca. 257/870-339/950) y sus concepciones sobre el *kalām*, Mantas-España sugiere que el concepto de «especulación» permite una comprensión más matizada de la teología islámica y su relación con la tradición de la *falsafa*. En particular, invita a leer en esta clave los textos de Ibn Tūmart (ca. 472/1080-524/1130) y las tradiciones intelectuales que en ellos convergen.

El segundo capítulo, por Jan Thiele, reconsidera la distinción entre teología tradicionalista y teología como «ciencia del discurso» (*‘ilm al-kalām*), es decir la teología racional. Centrándose en las figuras de Abū ‘Amr al-Dānī (m. 444/1053) e Ibn Ḥazm (m. 456/1064), Thiele muestra cómo ambos autores adoptaron posiciones híbridas, sugiriendo que los límites entre racionalismo y tradicionalismo en el pensamiento teológico andalusí eran más permeables de lo que habitualmente se supone.

Los tres ensayos siguientes presentan las actitudes de tres autores –pertenecientes al islamismo, judaísmo y cristianismo, activos en al-Andalus a caballo entre los siglos XI y XII– en torno a la oportunidad o no de utilizar argumentos racionales derivados del conocimiento filosófico-científico en el campo teológico. El primero, analizado por Miguel Forcada, es Ibn al-‘Arabī (468/1076-543/1148). Tras presentar el importante papel desempeñado por las disciplinas filosófico-científicas en la formación intelectual de este pensador, Forcada analiza su conversión a la ortodoxia mālikí, su rechazo de las «ciencias de los antiguos», y el riesgo que encierran para una visión religiosa del mundo. Un ejemplo evidente es el ataque de Ibn al-‘Arabī a la astronomía matemática como disciplina auxiliar de la religión. Forcada analiza, además,

la revisión crítica que Ibn al-‘Arabī hace de la política cultural de los abasíes entre los siglos II/VIII y III/IX y su reescritura del llamado «mito de al-Ma’mūn». Según Ibn al-‘Arabī, el proceso de traducción al árabe y de asimilación del pensamiento griego por parte de la dinastía abasí –instigado por los visires barmaquíes en la corte y luego mitificado en los relatos de los cronistas– habría sido el origen de una peligrosa desviación de la ortodoxia, a la cual el mālikismo oficial de los almorávides podía poner freno.

Menos hostil al uso de teorías científicas para comprender la revelación fue Abraham ibn Ezra (ca. 1089-ca. 1160). Mariano Gómez Aranda analiza cómo, en sus comentarios al Pentateuco, Ibn Ezra combinó la tradición exegética judía con argumentos racionales, defendiendo la oportunidad de recurrir a ideas científicas externas al judaísmo para interpretar el texto sagrado, siempre y cuando estén basadas en un método racional y lógico. Como casos de estudio, Gómez Aranda propone la exégesis de las bendiciones de Dios en Ex 23,25-26 y la asignación de los astros a los pueblos de la tierra en Dt 4,19-20. En ambas ocasiones, Ibn Ezra discrepó de la traducción rabínica –considerada insuficiente o en contradicción con los conocimientos de la filosofía natural, medicina y astrología de su época– explicando el texto bíblico a partir de las obras de autores como Galeno o Abū Ma‘shar, apelando además a la experiencia.

Una actitud similar hacia las facultades racionales humanas se puede encontrar en Petrus Alfonsi, judío de nacimiento y convertido al cristianismo en 1106. El ensayo de Serena Masolini intenta delinear la interacción entre la razón, las Escrituras, el conocimiento filosófico-científico greco-árabe, la observación empírica y la sabiduría popular en el *Dialogus*, la *Disciplina clericalis*, y la *Epistola ad Peripateticos*. Aunque no pueda demostrar todos los dogmas revelados en las Escrituras, la razón juega un papel fundamental en la polémica antijudía y apología del cristianismo realizada por Alfonsi. La razón, sin embargo, es un don universal otorgado a la humanidad para que, mediante el conocimiento de la creación, pueda regresar al creador. Dentro del ensayo, el estudio de la relación razón-tradición en Alfonsi se acompaña de un análisis sobre su concepto de prudencia y nobleza, así como de su modelo de artes liberales.

En el último ensayo de esta primera sección, Hanna Qabalan propone un estudio de la terminología teológica racionalista dentro del IV libro de *Qānūn al-Muqaddas* (1049). Qabalan identifica las posibles referencias orientales de una selección de términos, mostrando cómo este vocabulario técnico derivaba de autores musulmanes, cristianos y judíos orientales de los siglos IX y X –por ejemplo, al-Kindī, al-Fārābī, Yaḥyā b. ‘Adī, ‘Ammār al-Baṣrī, Abū Rā’iṭah al-Takrītī y Teodoro Abū Qurrah– que había quedado sistematizado entre los cristianos andalusíes en esos mismos siglos.

El ensayo que abre la segunda sección del volumen, firmado por Simone Petrillo, reflexiona acerca de la validez y los límites de las obras de *fiqh* en la investigación histórica. El caso que examina es la obra jurídica *Mustahrajaḥ* de al-‘Utbī, preguntándose si podría utilizarse para reconstruir la historia social de al-Andalus. Para Petrillo, aunque esta obra proporciona información relevante sobre la sociedad en la que se produjo, en realidad refleja una construcción teórica ideal de los juristas, motivada por sus propios intereses y objetivos. Por esta razón, es necesario aproximar este tipo de fuentes a través de un método histórico-crítico. Ello permitiría evitar perpetuar narrativas construidas por los propios *fuqahā’* con el objeto de contribuir a la historia social de al-Andalus.

En el capítulo siguiente, Pedro Buendía estudia la retórica utilizada en textos históricos y literarios sobre las campañas contra el vicio, emprendidas por diversos gobernantes islámicos para erradicar el consumo de alcohol y otras conductas reprobables en al-Andalus. Estas campañas, presentadas como esfuerzos por imponer la moralidad y la justicia, tuvieron en realidad una función estratégica. Su objetivo era, a menudo, legitimar y consolidar el poder político de los gobernantes a través de la construcción de una imagen pública de ortodoxia y celo religioso que los presentara como garantes del orden y bienestar de la comunidad. Sin embargo, Buendía señala que estas operaciones rara vez lograron eliminar de manera duradera el consumo de alcohol, que persistió a lo largo de los siglos. Así, estos textos reflejan una constante tensión entre la práctica social y la normativa islámica.

El capítulo de Rachid El Hour examina cómo el *Zahrat al-rawḍ* de Ibn Bāq (m. 763/1362), un experto en la evaluación de obligaciones

y pagos legales, refleja la adaptación de la tradición jurídica *mālikī* a las circunstancias específicas de la sociedad nazarí de Almería en el siglo XIV. Aunque situada dentro de la tradición *mālikī*, la obra de Ibn Bāq incorporaba de hecho normas y costumbres locales, especialmente en asuntos como la vestimenta, el uso del *ḥammām*, la servidumbre y la pensión alimenticia. El Hour concluye que las circunstancias políticas y sociales de al-Andalus en época nazarí, junto con su condición de sociedad fronteriza, llevaron a una adaptación de la jurisprudencia *mālikī* que reflejaba las demandas y realidades locales.

Para concluir, Juan Pedro Monferrer-Sala aborda el estudio de cinco textos mozárabes sobre ritos de tradición cristiana preservados en la obra polemista *al-I'lām* del jurista *mālikī* al-Imām al-Qurṭubī (1182-1258). Estos textos proporcionan informaciones sobre las prácticas del ayuno, las festividades, la eucaristía, la santificación de hogares con sal y la señal de la cruz que nos ayudan a comprender aspectos relevantes de la vida de las comunidades mozárabes andalusíes arabizadas. El estudio de Monferrer-Sala sugiere que estos textos fueron destinados a instruir a los fieles cristianos sobre prácticas religiosas básicas y fueron escritos originariamente en árabe, testimoniando el alto nivel de arabización de la iglesia andalusí tanto a nivel de sus prelados como de sus feligreses en el medio urbano.

SERENA MASOLINI
Universidad de Córdoba

SISTEMA DE TRANSLITERACIÓN

Consonantes				Vocales breves	
أ	'	ض	<i>ḍ</i>	ـُ	<i>u</i>
ب	<i>b</i>	ط	<i>ṭ</i>	ـَ	<i>a</i>
ت	<i>t</i>	ظ	<i>ẓ</i>	ـِ	<i>i</i>
ث	<i>ṯ</i>	ع	'		
ج	<i>j</i>	غ	<i>g</i>	Vocales largas	
ح	<i>ḥ</i>	ف	<i>f</i>	ـُو	<i>ū</i>
خ	<i>ḫ</i>	ق	<i>q</i>	ـَا	<i>ā</i>
د	<i>d</i>	ك	<i>k</i>	ـِي	<i>ī</i>
ذ	<i>ḏ</i>	ل	<i>l</i>		
ر	<i>r</i>	م	<i>m</i>	Vocales <i>tanwīn</i> (ـُ / ـِ / ـَ) <i>un, an, in</i>	
ز	<i>z</i>	ن	<i>n</i>	<i>Tā' marbūṭah</i> (ة / ـة) <i>-ah / -at</i>	
س	<i>s</i>	ه	<i>h</i>	<i>(iḏāfah)</i>	
ش	<i>ṣ</i>	و	<i>w</i>	<i>Alif maqṣūrah</i> (ـِى) <i>ā</i>	
ص	<i>ṣ</i>	ي	<i>y</i>	<i>Alif mamdūdah</i> (ـَا) <i>ā</i>	
				Diptongos <i>aw</i> (ـَو) / <i>ay</i> (ـِى)	

PARTE I

LA JUSTIFICACIÓN DEL CONCEPTO DE RACIONALIDAD
EN UN ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO EN TORNO AL *KALĀM*

PEDRO MANTAS-ESPAÑA
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

I

Cuando realizaba el primer esbozo de este trabajo, tomaba como punto de partida el contenido de algunos párrafos del ensayo de Sarah Stroumsa *Andalus and Sefarad*¹. En su obra, la autora hace referencia a un hecho tan estudiado como sustancial: lo mismo que sucedía en Oriente Próximo a lo largo del período que nos ocupa, el pensamiento especulativo desplegado en al-Andalus, no solo se produjo en el ámbito de la filosofía:

La producción literaria de al-Andalus incluye algunas de las expresiones cumbre del pensamiento especulativo judío y musulmán en toda su diversidad: filosofía aristotélica y neoplatónica, teología racional y misticismo².

¹ Sarah Stroumsa, *Andalus and Sefarad. On Philosophy and Its History in Islamic Spain* (Princeton: Princeton University Press, 2019).

² Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, pp. 18-19.

Como Stroumsa afirma:

La categorización moderna del pensamiento islámico en escuelas de pensamiento, con la tendencia concomitante a reservar el término «filosofía» para la llamada tradición aristotélica, es ciertamente desventajosa a la hora de dibujar el mapa intelectual y filosófico de al-Andalus. Místicos, teólogos y filósofos de todas las escuelas pueden ser traídos a la discusión sobre el pensamiento especulativo, incluso los científicos –astrónomos y médicos–, ya que los filósofos a menudo también se dedicaban a estas ciencias³.

Efectivamente, como ya ha sido subrayado por autores que conocen bien el contenido y el contexto del pensamiento medieval en árabe, no resulta especialmente adecuado emplear el término *falsafa* para referirse exclusivamente a la tradición intelectual que reflexiona en torno a filosofía clásica griega y sus problemas, pues la influencia que el Neoplatonismo ejerció entre los grandes maestros fue determinante:

El pensamiento de Plotino representó un punto de inflexión en la historia de las ideas filosóficas, que iba a jugar un papel decisivo en la creación de la *falsafa* e influir indirectamente en la filosofía medieval, tanto en el ámbito latino como en el árabe⁴.

Fue a través de la descripción con la que Stroumsa trazaba esta cuestión que me introduje en un contexto intelectual de debate en torno a un problema que ya había sido abordado, entre otros, por Dimitri Gutas⁵, Richard Taylor o Peter Adamson:

La filosofía árabe en el período clásico formativo no fue exclusivamente, ni siquiera siempre predominantemente, «aristotélica». [...] La herencia

³ Stroumsa, *Andalus and Sefarad*, p. 21.

⁴ Cristina D'Ancona, «Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation», en Peter Adamson y Richard C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 10.

⁵ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2015), especialmente pp. 288-296.

griega incluía no solo a Aristóteles y sus comentaristas, sino también obras originales de los neoplatónicos. De hecho, es imposible trazar una línea clara entre el impacto del aristotelismo y el del neoplatonismo en la filosofía árabe. En este sentido, es común aludir a la llamada *Teología de Aristóteles*, que en realidad es una paráfrasis interpretativa de las *Enéadas* de Plotino⁶.

De este modo, vemos cómo ya desde el inicio de una investigación que pretende profundizar en el concepto de racionalidad dentro del ámbito del *kalām*, uno se tropieza con dificultades previas, pues tanto la *falsafa* como el *kalām* son ámbitos especulativos que pueden compartir intereses intelectuales y, en algunos casos, ciertos conceptos comunes. Una primera aproximación a este hecho ya permite entrever algunas dificultades en relación con los conceptos empleados para su caracterización, entre ellos, «especulación» y «racionalidad». En mi análisis, estos problemas se plantean en un doble sentido. Por un lado, nos preguntamos si el uso del término «racionalidad» está epistemológicamente justificado en dichos contextos, al aludir a un concepto esencial: el concepto de «razón» y, en el caso que aquí nos ocupa, en compañía o en contraste con «especulación» –abordando una valoración del concepto de «racionalidad» y «especulación» que considero oportuna, si se tiene en cuenta el modo en que a menudo se usa un término tan caracterizado desde la Edad Moderna como el de «racionalismo».

A veces ocurre que, a medida que avanzamos en nuestro trabajo, la investigación se adentra en matices que enriquecen nuestro plan inicial. Así ha sido, pues, entre las obras que acabo de mencionar, todavía no he citado un volumen que, aunque no me era desconocido –y Stroumsa lo cita en más de una ocasión–, no me había detenido en él suficientemente. En realidad, se trata de una obra ineludible que permite ilustrar textualmente algunas de las modulaciones de significado que sus páginas incorporan. Me refiero al volumen *A Common Rationality*, editado por Camilla Adang, Sabine Schmidtke y David Sklare⁷. Si la obra

⁶ Peter Adamson y Richard Taylor, «Introduction», en Adamson y Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, p. 4.

⁷ Camilla Adang, Sabine Schmidtke y David Sklare (eds.), *A Common Rationality: Muʿtazilism in Islam and Judaism* (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg, 2016).

es, en su conjunto, de indudable interés, el volumen contiene un trabajo que me ha resultado especialmente revelador⁸. Otra investigación, esta más reciente, que ha resultado ser de particular interés para mi trabajo, ha sido la tesis doctoral y el proyecto desarrollado por Daniel E. Watling –que ha contado con la ayuda de especialistas que conocen bien el tema de su investigación: la obra y el pensamiento atribuidos a Ibn Tūmart⁹. Entre otros motivos de interés, el contenido del trabajo de Watling me ha permitido reforzar algunas tesis que ya había esbozado en un trabajo sobre Ibn Tūmart¹⁰ y otro sobre Marcos de Toledo¹¹. Leer su tesis durante la preparación de mi trabajo me ha ayudado, he de decirlo, a reforzar mi hipótesis de partida. Más adelante volveremos a esto, aunque, ni en los dos trabajos que acabo de citar, ni dentro del material de análisis actual con el que estoy trabajando, se incide lo suficiente en un problema que aquí resulta del todo esencial: la clarificación y actualización de algunos conceptos que en epistemología contemporánea resultan ineludibles. Me refiero, cómo no, al uso de términos como «razón», «racionalidad», «racionalista», «especulación» y «especulativo». Es cierto que Watling dedica dos capítulos a introducirse en la cuestión epistemológica, incluyendo una incursión muy provechosa dentro de lo que

⁸ Ulrich Rudolph, «Al-Fārābī und die Mu‘tazila», en Adang, Schmidtke y Sklare (eds.), *A Common Rationality*, pp. 59-80.

⁹ Daniel E. Watling, «The Dearest Desire: Philosophy and Islam in The Book of Ibn Tūmart», tesis doctoral defendida en junio de 2021 en la University of Chicago.

¹⁰ Pedro Mantas-España, «Approaching Ibn Tūmart and Jiménez de Rada through Mark of Toledo», en Charles Burnett y Pedro Mantas-España (eds.), *Spreading Knowledge in a Changing World* (Córdoba-London: UCOPress-CNERU-The Warburg Institute, 2019), pp. 157-173.

¹¹ Se trata del volumen dedicado a Marcos de Toledo donde se abordan cuestiones vinculadas a la transmisión latina del texto atribuido a Ibn Tūmart. El volumen incluye una magnífica edición y traducción al inglés del texto latino de la primera *Muršida*, véase Charles Burnett, «Mark of Toledo’s Rendering of the Declaration of Faith of the Almohads», en Charles Burnett y Pedro Mantas-España (eds.), *Mark of Toledo: Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia* (Córdoba-London: UCOPress-CNERU-The Warburg Institute, 2022), pp. 39-50. En este contexto, hemos de reconocer que, desgraciadamente, carecemos de una traducción al castellano del texto completo de la así llamada «profesión de fe» atribuida a Ibn Tūmart a partir del texto en árabe.

se conoce como *Standard Analysis*, pero sin profundizar en algo que resulta del todo necesario para hacer comprensibles los estudios de transmisión textual en el ámbito de la teoría del conocimiento. No basta con explicar el «problema del conocimiento» y la transformación del término *epistēmē* en la teoría del conocimiento actual, también resulta necesario abordar la reflexión actual sobre algunos de los conceptos a los que acabamos de aludir. Habitualmente asumimos que «razonar» consiste en deducir inferencias a partir de premisas; realizar procesos deductivos o inductivos de manera lógicamente bien estructurada; llegar a conclusiones mediante una comparación sistemática de hechos de forma no contradictoria. Por su parte, en sentido general, «especular» consiste en pensar, meditar, considerar, deliberar o reflexionar sobre algo, considerando la especulación como una actividad intelectual basada en conjeturas u opiniones más o menos fundadas.

El concepto de «razón» resulta ser uno de los más complejos entre los que han generado y conformado la reflexión filosófica y científica a lo largo de siglos, pues, aunque solemos asumir que nuestra forma concebir su significado es relativamente coincidente, dicha suposición solo parece verosímil en el contexto del lenguaje coloquial. Diremos que «razón» es tanto una facultad como un principio de explicación de la realidad, y que entre las enormes dificultades que encierra dicho término, una de las mayores consiste en el hecho de que para expresarlo se han usado, a partir de términos griegos como *lógos*, *phrónesis* o *nous*, expresiones tan diversas como «noción», «idea», «pensamiento», «palabra», «visión» (inteligible), «sentido», «significación» y, cómo no, «concepto». En general, la mayor parte de estas nociones asumen que la realidad tiene un fondo inteligible, y que es posible comprenderlo u orientarse dentro del mismo, vinculando la «razón como facultad» a la «razón como un orden de la realidad», lo que puede percibirse a través de la variedad de sentidos que adquiere «razón», así como la variedad de términos empleados para designarla. Sus múltiples matices han ido evolucionando en muy diversos contextos culturales e intelectuales, pero es a partir de los siglos XVII-XVIII cuando la historia de este concepto adquiere una serie de transformaciones radicales, de las que son sus primeros grandes renovadores desde Descartes o Leibnitz hasta Hume o Kant.

A partir de ellos, «razón» adquiere nuevos sentidos u orientaciones. En Kant, de manera muy especial, la razón es «toda facultad de conocimiento superior», en cuyo caso lo racional se distingue de lo empírico, pues proporciona los principios del conocimiento *a priori* –la «razón pura» es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*¹². En su evolución a lo largo de los siglos XIX y primera mitad del XX, los conceptos, ideas o nociones de «razón» y «racionalidad» adquieren una complejidad y un sentido crítico de alcances inusitados¹³.

En cuanto a los términos «especulación» y «especulativo», hemos de recordar que el vocablo latino *speculatio* significa la acción y efecto de *speculare* –acción de observar, especialmente desde la altura. En este último sentido, designa la acción de observar los astros, pero también de espiar, escudriñar, examinar, escrutar (Cicerón)¹⁴; no trascibe el significado de ‘concebir algo sin tener fundamento para ello’, sino más bien el de escrutar algo atentamente. En latín *speculatio* también se usó para traducir el griego *theoría* que, a su vez, se vertió al latín como *contemplatio*¹⁵. La *speculatio* como *theoría* sería el conocimiento especulativo equivalente al conocimiento teórico, a la *epistème theoretiké* de que

¹² Aunque a lo largo del Libro primero («De los conceptos de la razón pura») de la *Crítica de la razón pura*, Kant lo expone de modo tan detallado como sutil, sirva esta cita como ejemplo: «Como quiera que se resuelva la cuestión de la posibilidad de los conceptos por razón pura, ellos no son conceptos obtenidos por la mera reflexión, sino por inferencia. También los conceptos del entendimiento son pensados *a priori*»; cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Ed. y trad. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010), p. 327 (B366).

¹³ Entre los filósofos contemporáneos que han elaborado una reflexión crítica fundamental sobre el concepto de razón, resulta ineludible hacer referencia a Heidegger. En torno al «principio de razón», Heidegger impartió trece lecciones en la Universidad de Friburgo (curso 1955-56) que sintetizaban su reflexión sobre dicho concepto, con una perspectiva que abarca desde la tradición griega a la reflexión moderna. Véase Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997). Para la traducción al español, véase Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*. Trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991).

¹⁴ Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 20, 59; Cicerón, *Catilinarias*, I, 2, 6.

¹⁵ Para Festugière, la *theoría* –como conocimiento de cosas celestes, de fenómenos de la naturaleza y contemplación religiosa– constituye un tema central en Platón, Plotino y los neoplatónicos. Véase André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris: Vrin, 1950), p. 50.

habla Aristóteles. Al mismo conocimiento teórico, contemplación o especulación se refiere Aristóteles al decir que la *theoría* es lo más grato, pues la felicidad se funda en la contemplación¹⁶. Y aunque la especulación suele considerarse un concepto ontológico que se refiere a la contemplación racional de la naturaleza esencial de la realidad, no obstante, en la filosofía de la ciencia, la especulación se aborda como una noción epistemológica empleada para significar que una proposición sobre la naturaleza de la realidad puede ser verdadera o falsa, y que la veracidad de esa proposición puede contrastarse con hechos observados empíricamente. Y aunque resulta excesivamente simplista hablar de especulación como cuestión metafísica, o como un concepto ontológico relativo a lo inobservable, en realidad, la especulación –así como la ambigüedad y la incertidumbre introducidas con ella– se han tratado como recursos provisionales y como elementos epistemológicos rechazables¹⁷. Sin embargo, para desarrollar una teoría del conocimiento empíricamente sensible y ontológicamente respetable, creemos que la especulación debe cultivarse y cuidarse como una consideración atenta a la multiplicidad de la experiencia. En otras palabras, la especulación debe preservarse como método para pensar con estrategias alternativas, como contramedida a una simplificación metodológica excesivamente reduccionista. Cuando se interpreta un problema o se realiza un análisis textual que de modo directo o indirecto se encuentra relacionado con el concepto de racionalidad, obviamente resulta de gran ayuda establecer el marco intelectual desde el que poder apelar a dicho concepto. De hecho, en la teoría de la racionalidad y en la epistemología actual son muchos los problemas que ponen de manifiesto posiciones tan distintas como distantes a la hora de afrontar estos problemas o, dicho de otro modo, de concretar qué entendemos por racionalidad. Para muchos epistemólogos resulta axiomático que nuestra racionalidad adopte aquellas actitudes doxásticas que

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 23-24.

¹⁷ Para Kant, lo que él denomina «conocimiento fundado en principios especulativos de la razón» debe ser sometido a crítica, véase *Crítica de la razón pura*, B 662. Pero el mismo Kant, al poner definitivamente límites a la especulación, o «razón especulativa», abre la vía para una racionalidad instrumental práctica que integre los requisitos de la prudencia y la moralidad.

nuestras pruebas apoyan, pues respetar las evidencias es un signo concluyente de racionalidad. Thomas Kelly lo sintetiza de forma magistral:

Es característico de los pensadores racionales respetar su evidencia. En la medida en que alguien es racional, está dispuesto a responder adecuadamente a su evidencia: en un momento dado, sus creencias reflejan con precisión la naturaleza de la evidencia que uno posee en ese momento, y muestran una sensibilidad o receptividad característica a los cambios en dicha evidencia a lo largo del tiempo. Por supuesto, la racionalidad no garantiza la veracidad. De hecho, en ciertos casos, seguir la propia evidencia puede llevar al error, como ocurre cuando la evidencia resulta engañosa. Sin embargo, equivocarse no es lo mismo que ser irracional. En la medida en que se respeta la propia evidencia, no se es irracional, incluso cuando se está equivocado¹⁸.

Pero hay que tener cuidado pues, como Alex Worsnip ha puesto de manifiesto, más que avanzar por la vía de las evidencias, nuestro discurso sobre la racionalidad debería centrarse más en la coherencia entre actitudes mentales: «the requirement of inter-level coherence is a genuine coherence requirement of rationality»¹⁹. Curiosamente, son muy escasos los trabajos que han investigado la relación entre ambos enfoques, o son trabajos que asumen implícitamente que la receptividad a la evidencia garantiza la coherencia, de modo que la inadmisibilidad racional de la incoherencia se desprenderá simplemente del requisito asumido de adoptar las actitudes que la propia evidencia apoya –de modo que los requisitos de coherencia no necesitarían ser teorizados por derecho propio, aparte de las razones de evidencia²⁰. Es decir, que al tratar de caracterizar la racionalidad de algo, aceptan su coherencia, pero solo cuando esta es reflejo de evidencia. Ahora bien, los requisitos con los que asumen lo que para ellos garantiza la evidencia están condicionados

¹⁸ Thomas Kelly, «Evidence», en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), § 2, <https://plato.stanford.edu/entries/evidence/> (consultado 18-12-2023).

¹⁹ Alex Worsnip, «The Conflict of Evidence and Coherence», *Philosophy and Phenomenological Research*, 96/1 (2018), p. 3.

²⁰ Worsnip, «The Conflict of Evidence and Coherence», p. 3.

por su modo de adoptar algo como evidente, y su modo de aceptar algo como evidente se basa en la racionalidad de dichos requisitos, todo lo cual nos introduce en un círculo vicioso de imposible resolución. Es por ello que el mismo Worsnip cree necesario teorizar por separado los requisitos de coherencia y las razones probatorias²¹.

Finalmente, antes de entrar en lo que será la aplicación del problema que nos ocupa, y tratando de concretar un posicionamiento sobre el marco conceptual en torno a la racionalidad, me detengo muy brevemente en la posición epistemológica vinculada a las llamadas «teorías historicistas de la racionalidad» –dado que su campo de investigación encierra una cierta, aunque lejana, vinculación con nuestros intereses. Para la filosofía de la segunda mitad del s. XIX y hasta el presente, resulta inequívoca la determinación histórica del saber.

Al margen de todo ello y sin prestar la más mínima atención a estas tendencias, no fueron pocos los científicos e intelectuales que llegaron a considerar la ciencia como la única empresa humana con capacidad para quedar al margen de las contingencias de la historia y, de este modo, poder establecer postulados irrevocables mediante un método de investigación racional²². Sin embargo, resulta bien conocido cómo en las décadas de los años 50 y 60 (siglo XX), algunos filósofos de la ciencia con buena formación en humanidades, cuestionaron abiertamente las explicaciones dominantes del método científico propuestas por los popperianos y

²¹ Hay algo que resulta especialmente interesante: en algunas ocasiones, cuando la epistemología analiza los múltiples aspectos del concepto de racionalidad, comienza haciéndolo por referencia a los procesos de irracionalidad. Entre otros motivos, recurre a esta estrategia para enfatizar la estrecha relación entre racionalidad y coherencia, asociando la falta de coherencia argumental con casos de irracionalidad y, por tanto, reforzando el papel primordial que la coherencia juega en el proceso. De hecho, muchos de estos casos de irracionalidad se explican como formas de «irracionalidad estructural», asumiendo, como ya se ha dicho, que dicha racionalidad guarda una estrecha relación con la manifestación de estados mentales coherentes entre sí.

²² Resulta de gran interés el modo en que Thomas Nickles ejemplifica el problema remontándose a la filosofía de Hegel, y su insistencia en la necesaria «lógica» que la historia ha de poseer, tratando de superar el problema de las contingencias históricas. Véase Thomas Nickles, «The Strange Story of Scientific Method», en Joke Meheus y Thomas Nickles (eds.), *Models of Discovery and Creativity* (Dordrecht et alii: Springer, 2009), pp. 167-207.

los positivistas que no habían sabido integrar las tesis derivadas de las corrientes intelectuales que ya desde el siglo XIX insistieron en la historicidad de la transmisión del saber²³. Será en la segunda mitad del s. XX cuando distintas concepciones de la racionalidad, con cierta sensibilidad histórica, desarrollen modelos muy competitivos. Entre algunos de sus más conocidos representantes uno siempre se cruza, cómo no, con Thomas Kuhn y sus derivaciones contemporáneas²⁴.

Para decepción del realismo epistemológico, no solo Kuhn, algunos de los más destacados teóricos del conocimiento abrieron un camino en el que se enfatizaba la determinación cultural e histórica del saber y los importantes desafíos que ello supone para la concepción acumulativa de la ciencia en la que el realismo positivista tanto había creído: la «lógica acumulativa de la ciencia» no se detiene en estudiar los cambios que se van introduciendo en los procesos de transmisión del saber. No obstante,

²³ Aunque historiadores como Ranke, Droysen, Dilthey, Rickert y Weber desarrollaron concepciones muy distintas sobre aquello que se requiere para una investigación histórica rigurosa, todos ellos se preocuparon por alcanzar una historiografía como ciencia autónoma de las ciencias naturales, asumiendo el sentido histórico en nuestra concepción del saber. Un historicismo e interés por la filosofía de la historia que encontrará una disputada reevaluación a partir del Husserl de la *Crisis*. Véase Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008). En cualquier caso, lejos de asumir un «método positivo», el historicismo de Dilthey se plantea la hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu, aunque dentro de un planteamiento todavía muy alejado de lo que más tarde formularán tanto Heidegger como, por derivación, el mismo Gadamer –como queda establecido en el epígrafe 9 de *Verdad y Método*, «La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico». Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*. Trad. Ana Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2010), pp. 331-377.

²⁴ El impacto de las tesis de Thomas Kuhn decayó a partir de las dos últimas décadas del siglo veinte. No obstante, algunas consideraciones mucho más recientes han venido a matizar y revalorizar algunos de los problemas que Kuhn había discutido de manera original. La obra de Gary Hatfield es un buen ejemplo ilustrativo del renovado interés por el problema de la «continuidad frente al cambio» en las teorías científicas. Véase, respectivamente, Gary Hatfield, «Was the Scientific Revolution really a Revolution in Science?», en Jamil Ragep, Sally P. Ragep y Steven Livesey (eds.), *Tradition, Transmission, Transformation* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1996); Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin (México: Fondo de Cultura Económica, 1971).

y aunque los resultados de estas nuevas tendencias fueron inicialmente bastante convincentes, no lograron formular una teoría adecuada de racionalidad que abarcara tanto el orden de las normas metodológicas científicas como el nivel metametodológico. Entre otros retos, han tenido que afrontar el problema de cómo seleccionar racionalmente y sin circularidad entre las distintas teorías competitivas de racionalidad científica, todo lo cual les llevó a plantear una cuestión tan radical como plantearse si es necesaria una teoría general de la racionalidad:

Hoy, la mayoría de los filósofos aceptan ese veredicto de la historia. Menos exitoso fue el intento de formular una adecuada teoría positiva de la racionalidad, tanto en el nivel de primer orden, relativo a las normas metodológicas de la ciencia (por ejemplo, «Rechazar una hipótesis que haga predicciones claramente falsas» o «Utilizar métodos experimentales de doble ciego cuando se trabaja con agentes cognitivos»), como en el nivel metametodológico, donde se afronta el problema de cómo seleccionar racionalmente entre teorías rivales de la racionalidad científica sin incurrir en circularidad. Estos desacuerdos plantearon la cuestión de si existe una teoría general de la racionalidad científica por descubrir, o si realmente se necesita una²⁵.

Así, recapitulando brevemente lo expuesto hasta ahora, diremos que:

1. Hablar en términos de «racionalidad» y, por derivación, «racionalismo» y «racionalista», resulta mucho más complejo de lo que se asume en investigaciones que integran conceptos no revisados de epistemologías realistas —en mayor medida dentro de investigaciones que recogen una terminología de manera acrítica o sin un explícito posicionamiento sobre conceptos clave que forman parte de su propio análisis.
2. Existe un cierto consenso en evaluar la racionalidad en términos de coherencia más que de evidencia.

²⁵ Thomas Nickles, «Historicist Theories of Scientific Rationality», en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), § 1 <https://plato.stanford.edu/entries/rationality-historicist> (consultado 18-12-2023).

3. A pesar de los enormes retos que ello supone en cuanto a fundamentación y método, hoy no resulta epistemológicamente rechazable asumir la historicidad de la racionalidad, es decir, aceptar que los fenómenos resultantes de la transmisión del saber han sido cultural e históricamente condicionados, incluidos los términos mismos con los que se alude a dichos fenómenos.
4. «Racionalidad» y «especulación», «racional» y «especulativo», son pares conceptuales que la tradición epistemológica concibió en un sentido epistemológico opuesto, no ya con Descartes²⁶ o Kant y sus límites a la razón especulativa²⁷, sino a lo largo de los aproximadamente cien años que transcurren desde la mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, con el positivismo²⁸ y buena parte del pensamiento analítico –la única excepción histórica la constituye el pensamiento de Hegel, que no el de la izquierda hegeliana (Feuerbach y Marx), pues al potenciar el papel de la intuición en el proceso de conocimiento, llegará a considerar que el pensamiento especulativo es el único capaz de conciliar los opuestos del proceso dialéctico. En cualquier caso, hoy se insiste

²⁶ Una crítica que se destila a lo largo del *Discurso*. Téngase en cuenta el sentido peyorativo con el que Descartes opone lo especulativo a lo práctico: «En cuanto a mis especulaciones, aunque eran muy de mi gusto, he creído que los demás tendrían otras también que acaso les gustaran más. Pero tan pronto como he adquirido algunas nociones generales de la física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora [...]. Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida». Véase René Descartes, *Discurso del método*. Trad. Manuel García Morente (Madrid: Espasa Calpe, 2006), p. 90.

²⁷ KrV B662.

²⁸ Desde sus inicios, el positivismo subraya su oposición a todo pensamiento no fundado en la ciencia como conocimiento auténtico derivado de la experiencia sensorial, preferiblemente a través de métodos científicos; nuestro conocimiento de la realidad ha de arraigarse en fenómenos observables y medibles más que en teorizaciones abstractas o especulaciones metafísicas: «La preferencia tan pronunciada que casi todas las mentes, desde las más preparadas a las menos dotadas, conceden hoy a los conocimientos positivos, sobre las especulaciones vagas y rústicas, hace presagiar la enorme acogida que tendrá esta filosofía, cuando adquiriera la única cualidad que todavía le falta: su carácter de generalidad conveniente». Véase August Comte, *Curso de Filosofía positiva*. Trad. José Manuel Revuelta (Buenos Aires: Aguilar), p. 68.

en la coherencia de la argumentación, así como en el «escrutinio atento» (especular) de aquello en lo que resulta tan extraordinariamente difícil encontrar unanimidad sobre su sentido o realidad.

II

Con la expresión *ʿilm al-kalām* se suele aludir a un saber, un *arte* de la palabra o del discurso —en nuestro ámbito lingüístico algunos traducen como «teología»—, aunque *ʿilm* también pudo adquirir el sentido de «discusión» o «conversación». El término árabe *kalām* significa, entre otras cosas, «discurso», «palabra», «enunciado»²⁹. Son muchas las interpretaciones posibles sobre por qué esta disciplina se llamó así originalmente,

²⁹ No obstante, hay que tener en cuenta que, como explica Alexander Treiger: «The term *kalām* (literally, ‘speech’) [...] has two distinct meanings which ought to be clearly differentiated. First, it is a particular style of theological argumentation which, to quote van Ess once again, “talks (*kallama*) with the opponent by asking questions and reducing his position to meaningless alternatives” (van Ess 1975a: 89; cf. van Ess 1976; van Ess 1982: 109; Frank 1992). Second (capitalized as ‘*Kalām*’ in what follows), it is the kind of Islamic theology—in Arabic: *ʿilm al-Kalām*— that habitually employs this style of argumentation, or at least is within the tradition that does so. [...] Though the term is often used generically for ‘Islamic theology’ *tout court*, this usage might be misleading, because there are Islamic theologies (discourses about the divine) distinct from, and in some cases critical of, *Kalām* (e.g. Ḥanbalite theology, Ismāʿīlī theology, Ṣūfī theology, Philosophical theology—i.e. the theological part of metaphysics, often called ‘the divine science’, *al-ʿilm al-ilāhī*— and so on) and, moreover, because *Kalām* covers both theological and non-theological areas of inquiry (e.g. epistemology and physics)». Véase Alexander Treiger, «Origins of *Kalām*», en Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 45 (p. 3 para la edición online). En su artículo sobre la investigación reciente en torno al *kalām*, Jan Thiele ha profundizado en torno a las distintas y nuevas caracterizaciones del *kalām* en el modo en que se ofrecen a partir de las más recientes investigaciones, así como nuevas estrategias que permiten sobrepasar algunos de los tradicionales límites excluyentes entre teología y filosofía. Como así lo afirma Thiele: «It is now beyond doubt that later *kalām* made a significant contribution to the continuity of *falsafa* (as opposed to the outdated narrative of the ‘decline’ of philosophy caused by the attacks of the theologians). The methodological distinction between the ‘demonstrative’ nature of *falsafa* and the ‘dialectic’ (and therefore inferior) nature of *kalām* appears no longer tenable in the light of recent research». Véase Jan Thiele, «Recent Scholarship in the Field of *kalām*», *Studia Islamica*, 113 (2018), p. 242.

no obstante, tal y como brevemente lo describe Camilla Adang en la introducción del volumen sobre racionalidad y *mu'tazilismo*:

La *mu'tazila* fue una escuela de la teología racionalista islámica conocida como *kalām*, y una de las corrientes más importantes del pensamiento islámico. Los *mu'tazilīs* enfatizaban la primacía de la razón y la libre voluntad, y desarrollaron una epistemología, ontología y psicología que aportó la base para poder explicar la naturaleza del mundo, Dios, el hombre y los fenómenos religiosos como la revelación y la ley divina. En su ética, los *mu'tazilīs* mantenían que el bien y el mal pueden conocerse a través de la razón humana³⁰.

Así pues, los mutazilíes subrayan la primacía de la razón, al acometer una epistemología que pueda explicar la naturaleza del mundo y de Dios. Pero hoy nos preguntamos: ¿de qué «razón» estamos hablando?, ¿asumimos alguno de los sentidos con los que el racionalismo, la filosofía trascendental de Kant, el positivismo, ciertas formas de historicismo, e incluso la epistemología analítica más tradicionales, hacen referencia este concepto?

En el *Catálogo de las ciencias* V, al-Fārābī diferencia la teología de otras ciencias y se propone caracterizarla a su manera. Su análisis y comentarios no solo contienen información muy relevante, también presentan una serie de comentarios críticos que están formulados de una manera directa. En la sección dedicada al *kalām*, al-Fārābī afirma:

El arte del *kalām* es una propiedad [*malaka*]³¹ por la cual el hombre puede defender los dogmas, los actos arriba mencionados exigidos por el fundador de la religión [*wāḍi' al-milla*], y condenar todo lo que se oponga a ellos por medio de razonamientos³².

³⁰ Adang, Schmidtke y Sklare (eds.), *A Common Rationality*, p. 11.

³¹ Rudolph emplea «destreza». Véase Rudolph, «Al-Fārābī und die Mu'tazila», p. 61.

³² Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias (Iḥṣā' al-'ulūm)*. Ed. y trad. Ángel González Palencia (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), p. 73. Al detenernos en el *Kitāb Iḥṣā' al-'ulūm (Libro sobre la clasificación [«enumeración» o «inventario»] de las ciencias)*, hemos optado por tomar como referencia la obra de al-Fārābī, básicamente por dos razones: porque reflexiona y evalúa el *kalām* desde una perspectiva crítica analizada por un maestro vinculado a la tradición griega –dando toda la impresión de conocer de forma muy próxima algunas de las tradiciones que

Rudolf traduce como «refutación» («refutar todas las objeciones...»), no como «condenar»³³. Cherni traduce *tazyīf* como «refutación» («et la réfutation de ce qui s'y oppose»)³⁴. En la traducción de Gerardo de Cremona se traduce como «rechazar» (*reicere*): «Et ars elocutionis, est uirtus qua homo potest defendere sententias et actiones determinatas quas secte positor propalauit, et reicere totum quod diuersificatur eis cum sermonibus»³⁵. No se habla de «condenar» ni de «razonamientos» sino de «defender... mediante la palabra» y «refutar» aquello que se le opone. En el contexto de nuestra argumentación y con respecto a la traducción de González Palencia, dicha matización resulta fundamental: que no se emplee la expresión «condenar... por medio de razonamiento», sino «refutar... por medio de la palabra» resulta de particular interés, pues pone de manifiesto un modo de presentar el *kalām* mucho más comprensible y acorde a un pensamiento premoderno.

Aunque el leer este texto resulta evidente que su contenido no guarda relación alguna con el contexto en el que al-Fārābī habría situado a la

critica-; porque se trata de un bellissimo ejemplo de transmisión textual del árabe al latín en la segunda mitad del siglo doce en la península ibérica (Toledo, en el caso que nos ocupa). Dos de los más grandes traductores que actúan en Toledo durante dicho período, Domingo Gundisalvo y Gerardo de Cremona, traducirán la obra al latín como *De scientiis*. Gundisalvo realiza una adaptación condensada, simplificada y truncada al final; Gerardo de Cremona lleva a cabo una magnífica traducción de todo el texto. El prólogo de la edición y traducción de González Palencia que hemos citado puede servir de introducción a la historia de la transmisión del texto, los manuscritos existentes y las distintas ediciones. Para un estudio reciente y de muy alto nivel investigador sobre la transmisión latina, véase Alain Galonnier, *Le De scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone. Contribution aux problèmes de l'acculturation au xiiè siècle* (Turnhout: Brepols, 2016). Para la edición crítica del texto árabe más reciente y estudio preliminar, véase Abū Nasr al-Fārābī, *Al-Iḥṣāʾ (Le recensement des sciences)*. Ed. y trad. Amor Cherni (Ozoir-la-Ferrière: Albouraq, 2015). Para Jules Janssens, la traducción inglesa de este párrafo, realizada por Butterworth, es más rigurosa que la propuesta por Cherni: «The art of dialectical theology is a disposition by which a human being is able to defend the specific opinions and actions that the founder of the religion declared and to refute by arguments whatever opposes it». Véase Alfarabi, *The Political Writings. «Selected Aphorisms» and Other Texts*. Ed. Charles E. Butterworth (Ithaca-London: Cornell University Press, 2001), p. 80.

³³ Rudolph, «Al-Fārābī und die Muʿtazila», p. 61.

³⁴ Véase Al-Fārābī, *Al-Iḥṣāʾ (Le recensement des sciences)*, p. 208.

³⁵ Véase Galonnier, *Le De scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone*, p. 300.

teología como parte de la filosofía: en la *Epístola de introducción al arte de la lógica*, podemos ver cómo para al-Fārābī, la filosofía, en tanto que arte de la demostración y única que lleva a la certeza, se divide en cuatro partes: «Matemáticas, Física, Teología y Política. [...] La Teología comprende el estudio de aquello que no es cuerpo ni está en cuerpo y las causas últimas de todo lo que contienen las otras restantes ciencias»³⁶. Así, la teología podría formar parte del ámbito de la filosofía, pero obviamente, en este texto al-Fārābī se está refiriendo a la teología en el sentido de la «teología» de Aristóteles, en ningún caso al *kalām*: «Por Teología hay que entender la ciencia de la Metafísica, es decir, aquella ciencia a la que el mismo Aristóteles dio el nombre de Teología»³⁷.

A esto último ya hemos aludido en las primeras páginas de este trabajo: en sentido amplio y dentro de un conjunto de pensadores diversos –autores de escuelas o raíces tan distantes y distintas como al-Fārābī, Yaḥyā Ibn ‘Adī o Judah Halevi, por mencionar tres ejemplos–, el término *faylasūf* se empleaba para describir a aquel que busca o aspira a un saber de carácter teórico; pero también era un epíteto de pensador profundo, o un seguidor de la tradición filosófica clásica de base aristotélica y neoplatónica. Así, el término *falsafa* llegó a identificarse estrechamente con la tradición aristotélica de la filosofía árabe, con los filósofos cristianos aristotélicos de Bagdad y con el mismo Avicena. No obstante, en un sentido restringido, la *falsafa* distingue la escuela aristotélica de pensamiento de otras tradiciones intelectuales como el *kalām* mismo. Aunque, como ya hemos visto al inicio de este trabajo citando las palabras de Sarah Stroumsa, la categorización moderna del pensamiento islámico en escuelas de pensamiento, con la tendencia concomitante a reservar el término «filosofía» para la llamada tradición aristotélica, resulta muy poco ventajosa³⁸.

³⁶ Rafael Ramón Guerrero, «Al-Fārābī lógico: su “Epístola de introducción al arte de la lógica”», en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario* (Granada: Publicaciones de la Universidad de Granada, 1987), vol. I, p. 451.

³⁷ Ramón Guerrero, «Al-Fārābī lógico», p. 447.

³⁸ Véase n. 1.

Una vez que hemos postulado la posibilidad de una racionalidad donde el principio de coherencia y los procesos especulativos no se autoexcluyen, de lo que se trata es de establecer una conjetura que pueda contrastarse con algunos de los actores que conformaron este fenómeno multiforme que representa el *kalām*. Para ello, intentamos contrastar los términos con los que se explican las particularidades de ciertas escuelas o interpretaciones y determinar si hay algo en la *mu'tazila* que, efectivamente, nos permita vincularla a ciertos rasgos propios de la *falsafa*.

Partiendo del texto del *Catálogo* que hemos citado, al-Fārābī realiza cinco caracterizaciones del *kalām* que ponen de manifiesto hasta qué punto el «segundo maestro» y su propia filosofía se encuentran muy alejadas del *kalām*. Es cierto que, en la primera de las caracterizaciones que acabamos de leer —«El arte del *kalām* es una destreza» que se puede emplear para defender los dogmas mediante la palabra por medio de «refutaciones»—, encontramos una versión que, en general, podría resultar perfectamente comprensible en el contexto especulativo que estamos analizando. Sin embargo, antes de proseguir con la descripción de otros grupos de *mutakallims*, al-Fārābī afirma:

La única manera de que el hombre saque alguna utilidad de la religión y de la revelación está en que no las comprenda por su entendimiento y no disminuya su inteligencia por ello; de no ser así, no tendría la revelación ningún sentido ni utilidad alguna, puesto que al hombre sólo aprovecha lo que conoce y lo que es posible, cuando lo medita, que lo comprenda por su entendimiento. Y si fuese así, los hombres confiarían en su inteligencia y no tendrían necesidad de la profecía ni de la revelación, pero tampoco ejercerían en ellos estas dos cosas efecto alguno. De todo lo cual se deduce que conviene que los conocimientos que las religiones enseñan al hombre sean algo cuya comprensión no esté al alcance de nuestros entendimientos. Pero no es esto sólo: sino que también sean algo que nuestras inteligencias no lo repugnen, pues cuanto más repugnante [a nuestro juicio] es, tan o más provechoso [para los intelectos divinos]³⁹.

³⁹ Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, p. 74. La versión de González Palencia resulta de difícil comprensión. En la edición y traducción de Cherni (y también en la traducción de Gerardo de Cremona), la última frase de este párrafo dice: «ce que nous apportent les *milal* et qui répugne à nos intellects [Gerardo de Cremona: “et abhorrent

Algo que resulta extraordinariamente interesante: por un lado, que el hombre no comprenda por su entendimiento la utilidad de la religión y de la revelación, aunque por ello no disminuya su inteligencia, es decir, que la revelación es inabarcable para el entendimiento, pues su comprensión no está al alcance del entendimiento. Por tanto, no hay que aspirar a que nuestra comprensión alcance lo que solo está reservado al intelecto divino.

Pero a medida que avanza la descripción de los distintos grupos de *mutakallims*, la presentación se hace cada vez más crítica e incluso irónica:

Otros, considerando a su propia religión verdadera y no dudando acerca de su verdad, opinan que deben defenderla respecto de los demás, elogiándola como la mejor y suprimiendo lo que en ella hay de reproachable, y rechazando a sus enemigos con cualquier cosa que les ocurra, sin preocuparse de emplear la mentira, el sofisma, la calumnia o el desdén⁴⁰.

El análisis en torno a la *mu'tazila* a partir de las descripciones y evaluaciones presentes en el *Catálogo de las ciencias*, puede complementarse sintetizando la valoración del *kalām* que al-Fārābī realiza en el *Libro de las letras (Kitāb al-Ḥurūf)*⁴¹. La obra también trata sobre las ciencias, pero desde una perspectiva diferente. Mientras que en el *Catálogo* se describen y clasifican las distintas disciplinas, aquí se interroga sobre su origen, por qué se crearon. Para responder, al-Fārābī recurre a su teoría sobre el desarrollo del pensamiento humano: las facultades lingüísticas y reflexivas de los seres humanos se fueron diferenciando cada vez más con el paso del tiempo, dando lugar a un vocabulario complejo y, posteriormente, a la poética, la retórica, la gramática, las matemáticas, la física, la dialéctica y sofística, la filosofía apodíctica y, por último, la

mentés"] et effarouche notre imagination, n'est ni répugnant en réalité, ni impossible. Au contraire, il est vrai pour les intellects divins». Véase respectivamente al-Fārābī, *Al-Iḥṣā'* (*Le recensement des sciences*), ed. Cherni, p. 210; Galonnier, *Le De scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone*, p. 304.

⁴⁰ Al-Fārābī, *Catálogo de las ciencias*, p. 78.

⁴¹ Rudolph, «Al-Fārābī und die Mu'tazila», pp. 67-68. Para la versión en español de este tratado, véase Al-Fārābī, *Libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Trad. José Antonio Paredes Gandía (Madrid: Trotta, 2004).

religión (como su imitación). Aquí, al-Fārābī también discute la teología: sostiene que los *mutakallims* –junto con los juristas– se encuentran al servicio de la religión, aunque en el *Libro de las letras* nunca hable de grupos específicos, sino de la teología en su conjunto. En dos breves pasajes se exponen las razones para su distanciamiento del *kalām* –que sirven para confirmar su desconfianza hacia los teólogos, debido al enfoque metodológico que emplean, pues parten de premisas que evalúan mal, ya que parecen no tener claro el carácter de las escrituras reveladas y de la religión en general. Tal y como Ulrich lo sintetiza:

[Para al-Fārābī] La religión (*milla*) presenta la verdad por medio de conceptos (*hayālāt*) y parábolas (*miṭālāt*). Por tanto, los textos sagrados deben también entenderse en este sentido. Pero precisamente aquí comienza el problema de los teólogos. Pues consideran que las afirmaciones que son simbólicas o pretenden ser parábolas son la verdad real (demonstrativamente) asegurada (*al-ḥaqq al-yaqīn*) y, en consecuencia, creen que tienen que defenderlas y justificarlas (*taṣḥīḥ*) como tales⁴².

Por otra parte, al-Fārābī es consciente de que los eruditos religiosos, a pesar de que su materia está muy próxima a la que plantean ciertas áreas filosóficas, a menudo se muestran como acérrimos adversarios de los filósofos. Al-Fārābī lo expresa de este modo:

Es claro que en todo credo religioso que se enfrenta a la filosofía, el arte de la teología se opone también a la filosofía, y los teólogos a los filósofos, en la medida en que su religión es opuesta a la filosofía⁴³.

El modesto nivel intelectual que al-Fārābī atribuye a los eruditos religiosos en su conjunto queda claro a lo largo del texto: aunque todos ellos se encuentran en una posición intelectual más elevada en comparación con el pueblo llano, dentro de su clase hay que distinguir entre cuatro rangos: 1) los filósofos, que son los únicos a lo que se les puede llamar eruditos sin restricción alguna; 2) los dialécticos y los sofistas;

⁴² Rudolph, «Al-Fārābī und die Mu‘tazila», p. 67.

⁴³ Al-Fārābī, *Libro de las letras*, p. 93.

3) los legisladores; 4) los teólogos y los juristas. Al mismo tiempo, al-Fārābī insiste en que la religión es posterior a la filosofía, y la teología, posterior a la religión:

Hemos mostrado que la teología y el derecho religioso son posteriores a la religión, y que la religión es posterior a la filosofía, y las disposiciones dialécticas y sofisticas son anteriores a la filosofía, y la filosofía dialéctica y la filosofía sofisticada son anteriores a la filosofía demostrativa. Pues, en suma, la filosofía es anterior a la religión como el usuario de los instrumentos es anterior a los instrumentos. Y las facultades dialécticas y sofisticas son anteriores a la filosofía como el alimento del árbol es anterior al fruto o como la flor precede al fruto, y la religión es anterior a la teología y al derecho religioso como el amo es anterior al sirviente y como el usuario del instrumento es anterior al instrumento⁴⁴.

Resulta particularmente interesante constatar cómo una religión puede alcanzar el grado de excelencia en función de la filosofía que la precede:

Si la religión es posterior a la filosofía, que se ha completado después de que se hayan distinguido todas las artes demostrativas, según el método y el orden que se exigen, será una religión correcta y tendrá el grado máximo de excelencia⁴⁵.

En cualquier caso, da toda la impresión de que al-Fārābī no guardaba mucho aprecio por los teólogos islámicos. Cuando habla de ellos suele hacerlo con la intención de subrayar las diferencias que veía entre sus esfuerzos argumentativos y los logros intelectuales de los filósofos, unas diferencias que le parecen más que considerables: que eran los filósofos y no los teólogos quienes partiendo de premisas seguras pueden alcanzar conclusiones irrefutables. En consecuencia, que solo ellos consiguen desarrollar una ciencia apodíctica que cumpla los criterios formulados por Aristóteles en los *Segundos analíticos*, mientras que los teólogos se contentan con retomar opiniones generalmente reconocidas,

⁴⁴ Al-Fārābī, *Libro de las letras*, p. 59.

⁴⁵ Al-Fārābī, *Libro de las letras*, p. 89.

defendiendo los pros y los contras de la controversia, pero sin alcanzar un nivel de conocimiento demostrativo y teniendo que soportar la acusación de contentarse con estrategias de argumentación discutibles propias de la retórica.

Desde la perspectiva de al-Fārābī, no solo algunas escuelas, sino todos los teólogos parten de la premisa de que la verdad—independientemente de posibles otras fuentes de conocimiento— es auténtica y tangible en el texto revelado. Lo que haría que algunos críticos, como el mismo Ulrich Rudolf⁴⁶, pongan en duda el argumento con el que Richard Frank justificó que la doctrina Ašharí debe haber sido el modelo para la descripción del *kalām* que emplea al-Fārābī⁴⁷. Richard Frank se basó en el supuesto de que solo la teología Ašharí satisface plenamente las condiciones que al-Fārābī identificó como características del *kalām* (primacía de la revelación; la razón se utiliza solo para defender los dictados de la revelación). Pero esto no haría justicia a su punto de partida porque, en su opinión, todo teólogo respeta la primacía de la revelación, pues la teología (a diferencia de la filosofía) solo comienza después de que ha ocurrido la revelación. En este sentido, desde la perspectiva de al-Fārābī, no puede haber reflexión teológica sin la aceptación previa de lo revelado.

Ahora bien, nos confundiríamos si lo dicho hasta ahora nos llevase a pensar que para al-Fārābī, la crítica a los *mutakallims* y la actividad intelectual de la que se reviste el *kalām*, implican una crítica más o menos velada hacia la religión. Nada más lejos: lo que el filósofo rechaza es la argumentación religiosa que intenta explicar por falsas vías demostrativas lo que solo se puede mostrar, aquello que es materia de creencia, aquello que puede exponerse mediante la palabra y la argumentación. Como ha apuntado Paredes Gandía:

Para comprender la explicación de al-Fārābī de las relaciones entre filosofía y religión, partiremos de su idea de sabiduría, entendida como

⁴⁶ Rudolph, «Al-Fārābī und die Mu‘tazila», p. 65.

⁴⁷ Richard M. Frank, «Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in *kalām* and *falsafa*», en *Recherches d’islamologie. Recueil d’articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis* (Leuven: Peeters, 1977), véase especialmente pp. 133-137.

meta última a la que han de orientarse la vida humana y la organización de la sociedad. Esa sabiduría incluye los conocimientos particulares acerca del mundo que nos proporcionan la experiencia y las ciencias, pero es, ante todo, una sabiduría religiosa, que informa al hombre acerca de las cuestiones más fundamentales sobre Dios, el universo y el hombre, y que enseña a éste a vivir correctamente y a alcanzar la felicidad, la cual –según al-Fārābī– sólo se alcanza por completo en la otra vida⁴⁸.

En todo ello insiste al-Fārābī al explicar el papel que pueden jugar la retórica y la dialéctica en el modo en que se puede hacer comprensible lo que una religión expone. Como se afirma en el *Libro de la religión* (*Kitāb al-Milla*):

Y puesto que la religión virtuosa no es sólo para los filósofos ni para aquellos cuya situación es comprender filosóficamente lo que se dice, sino que la mayoría de aquellos a quienes se les da a conocer y se les hace comprender las opiniones de la religión y aceptan sus acciones o están en aquella situación –sea por naturaleza, sea porque se han despreocupado de ello–, no siendo de aquellos que no comprenden las opiniones generalmente conocidas o los argumentos persuasivos, entonces, por esa razón la dialéctica y la retórica son de gran utilidad para que por medio de ellas las opiniones de la religión entre los ciudadanos sean confirmadas, asistidas, defendidas y consolidadas firmemente en sus almas, y para que por medio de ellas esas opiniones sean auxiliadas cuando se presente quien quiera inducir a error y a equivocación a sus habitantes por medio de la palabra y oponerse encarnizadamente a ellas⁴⁹.

Pero entonces, tomando como referencia la actitud intelectual y el método de las escuelas de *kalām* que presenta al-Fārābī, ¿puede hablarse de una «racionalidad» que las caracterice? No lo parece, pues, por un lado, el modelo de filosofía que al-Fārābī asume al evaluar el proceder de las escuelas, en ningún caso le permite asumir los encubrimientos y falsos recursos intelectuales que nada se parecen a lo que al-Fārābī

⁴⁸ Al-Fārābī, *El libro de las letras*, p. 28.

⁴⁹ Al-Fārābī, *Libro de la religión*. Trad. Rafael Ramón Guerrero (Madrid: Debate-CSIC, 1992), p. 79.

puede reconocer como «racional». Ahora bien, la exposición del maestro se basa, lógicamente, en «su» análisis y en la experiencia, seguramente bastante fiable, que acompaña a sus descripciones. Sin embargo, la evolución y la diversidad de las escuelas de *kalām* tuvieron un nivel de profundidad reflexiva muy distinta de aquellas que al-Fārābī critica de manera incisiva debido, entre otras razones, a su forma de concebir la filosofía.

No obstante, cuando se nos presentó la primera de las caracterizaciones, aquella en la que nos hemos detenido e ilustrado a través de los matices que transmiten las distintas traducciones (véase n. 31 y texto al que alude), hemos podido constatar una vía que podríamos vincular al fenómeno de la «especulación» como estrategia alternativa a la idea de «racionalidad» y su método (véase n. 31 y texto al que alude). Algo que se aproxima más a la evaluación más positiva de al-Fārābī sobre la religión.

Concluyo este trabajo situándome en una época, un contexto intelectual y político posterior al experimentado por al-Fārābī. Al inicio de este trabajo he aludido a la tesis doctoral y el proyecto desarrollado por Daniel E. Watling sobre la obra y el pensamiento atribuidos a Ibn Tūmart. La lectura de su tesis me hizo recordar algo que ya había advertido cuando hace algún tiempo leí los textos y analicé el pensamiento atribuido al *Mahdī*.

Dichos textos abordan de un modo tan estricto como profundo una reflexión teológica extraordinariamente más rica y compleja que el *kalām* descrito por al-Fārābī. No es este el espacio para detenernos en una exposición sobre dichos textos, tan solo advertir que dichos textos podrían ser una espléndida respuesta al interés de al-Fārābī por conducirnos a una reflexión de tono sublime en torno a la divinidad.

Los textos atribuidos a Ibn Tūmart podrían servir de respuesta a algunas de las críticas de expuesta por al-Fārābī, y como una manifestación que permite integrar los rasgos eminentes de una profunda especulación. Así pues, resulta del todo recomendable que quien sienta interés por una vía de aproximación que enlace el problema de la relación entre racionalidad y especulación –aplicándolo a un pensamiento doctrinal de primer orden–, se detenga en los textos a los que estamos

haciendo referencia (especialmente la *'Aqīda*)⁵⁰. Todo ello sin perder de vista que lo que anima este trabajo consiste en responder a una pregunta: ¿Cómo podría un epistemólogo o un intelectual contemporáneo receptionar, de un modo comprensible, la especulación teológica que se presenta en textos tan sugerentes como los atribuidos a Ibn Tūmart y las tradiciones intelectuales que convergen en estos escritos?

Resulta extremadamente complejo que una reflexión teológica –y filosófica en general– pueda situarse en un nivel especulativo donde la clave del método se sitúe en la coherencia y la capacidad de mantener un diálogo intelectual que no pretenda dar un problema por acabado. En un análisis de lo que se hizo en el pasado, resultara del todo anacrónico imponer modelos metodológicos basados en conceptos modernos y contemporáneos de racionalidad. Pero resultaría del todo incomprensible entender, entonces y ahora, una reflexión que impusiese de manera excluyente modelos estrictamente filosóficos o una mística alejada de toda lucidez.

En el estudio introductorio de Paredes Gandía al *Libro de las letras*, aparece citado un texto de Heidegger que hace algunos años traduje y que, aunque referido a la Edad Media latina, me parece especialmente oportuno para el contexto temático que estamos abordando:

⁵⁰ La *'Aqīda* de Ibn Tūmart pertenece a un grupo de textos que se conocieron en primer lugar a través del Ms. París, BN arabe 1451, titulado *Sifr fi-hi ġamī' ta' āliq al-Imām al-ma'sūm al-Mahdī al-ma'lūm* [...]. Fue recopilado por el Califa 'Abd al-Mu'min b. 'Alī pocos años después de la muerte de Ibn Tūmart, aunque basándose en notas tomadas a partir de la enseñanza oral de Ibn Tūmart. Usando una copia del manuscrito de París (fechado en 1178), el texto árabe lo fijó Jean Dominique Luciani y Muhammad al-Kamal en una edición con introducción de Ignaz Goldziher. Véase *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades. Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par Ignaz. Goldziher*. Ed. Jean Dominique Luciani y Muhammad al-Kamāl (Algiers: Pierre Fontana, 1903). La edición más reciente parte del manuscrito de París y de un segundo manuscrito (Ms. Rabat Bibliothèque Générale 1214q). Véase 'Abd al-Ġani Abū l-'Azam (ed.), *A'azz mā yuṭlab* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997). La *'Aqīda* fue traducida por Henri Massé en «La profession de foi et les guides spirituels», en *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nordafricaines et orientales. Publié par l'Institut des Hautes-Études Marocaines* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), vol. II, pp. 105-121.

Si se medita sobre la esencia más profunda de la filosofía como cosmovisión, entonces aparecerá errada desde el principio la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media como una Escolástica opuesta a la mística de la misma época. Para la cosmovisión medieval, escolástica y mística se pertenecen esencialmente la una a la otra. Los dos pares de «opuestos»: racionalismo e irracionalismo, escolástica y misticismo, no se superponen. Y cuando se intenta su identificación, ésta se basa en una extrema racionalización de la filosofía. La filosofía, como estructura racional separada de la vida, es impotente, la mística, como experiencia irracional, está sin rumbo⁵¹.

⁵¹ Pedro Mantas España, «La “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario», *Cauriensia*, 7 (2012), p. 473. El texto forma parte de las «Conclusiones» de la tesis de habilitación de Heidegger (*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*), redactada para su publicación en 1916. Se trata de un texto del período que hoy se caracteriza como «primer Heidegger» o «Heidegger inicial», incluido en el primer volumen de la obra completa, titulado *Escritos de juventud*. Véase Martin Heidegger, «Schluss. Das Kategorienproblem», en *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), pp. 399-411.