

---

## ISLAM

---

Ver: *Monoteísmo / Historia de las religiones*

---

«El Islam ha creó en su teología no solo ideas tan importantes, que han transmitido al pensamiento cristiano, sino que además ha creó la sistematización de la teología como ciencia. Desde el siglo XI hasta el XIII, no hay en Europa cristiana más que paupérrimas insinuaciones de sistema.

El Islam, en cambio, ha creado un recio sistema de ideas que ha pasado a nuestra teología. Sin ello, el orto de la gran teología cristiana del siglo XIII sería una inexplicable generación espontánea, *proles sine matre creata*.

Basta echar la vista sobre el índice de la obra de Algazel *El justo medio de la creencia* (siglo X), publicada en traducción de Asín en 1928.

Algazel distribuye la teología en cuatro partes: el ser de Dios (existencia, causalidad creadora, incorporeidad, cognoscibilidad y unidad), los atributos divinos (omnipotencia, ciencia, vida, voluntad, etc.); las operaciones divinas (además de la creación, es fuente de obligación con carácter remunerador de donde la necesidad moral de una revelación); y finalmente, la revelación profética, que en Algazel se refiere a Mahoma y que en la teología cristiana se referirá a Cristo. Parece que estamos leyendo el índice de cualquiera de los tratados clásicos *De Deo uno*. [...]

Basten estas alusiones para comprender la amplitud de la influencia musulmana en la filosofía y la teología de nuestra Edad Media. Los árabes ha sido los padres, los creadores del *método escolástico* en la teología por dos conceptos: por el uso riguroso de la razón en la fundamentación de los dogmas, y por las líneas generales de la sistematización racional de la teología.

Los griegos no bastan para explicar a Santo Tomás y a Escoto. Hacen falta los árabes que no solo recogieron a los griegos, sino que construyeron una sistematización de la teología, que es la que modela, a pesar de sus diferencias, nuestra teología escolástica. Ha sido otra esencial aportación de Asín a la historia de las ideas filosóficas y teológicas: el Islam, creador del escolasticismo.

Asín nos hizo ver cómo algunas de las grandes corrientes filosófico-teológicas del pensamiento cristiano medieval son prolongación de corrientes que de siglos atrás venían constituyendo la teología islámica. [...]

Las grandes corrientes del pensamiento filosófico-teológico del medioevo son la cristianización de las corrientes del pensamiento musulmán. [...]

Lo innegable es que las ideas y las corrientes de pensamiento surgen en la mente como resultado de una cierta manera de enfrentarnos con las cosas y de preguntarnos por ellas. El movimiento histórico consiste ante todo en ese movimiento según el cual va cambiando el modo de preguntarnos por las cosas.

El modo de preguntarnos por las cosas estaba determinado en el Islam por su religión. Y en esta dimensión, la teología islámica ha sido la creación de una *ciencia de la religión*. Una ciencia de la religión como cuerpo objetivo. Es la gran creación del cordobés Abenhazam en el siglo X: la historia crítica de las ideas religiosas.

Fue estricta creación. Porque, según Asín, lo que desde los orígenes del cristianismo ha existido en lo tocante a este problema es más bien un catálogo de herejías, sin la menor crítica de fuentes. [...]

La situación del Islam era completamente distinta. Su convivencia con pujantes religiones llevó desde el primer momento a disputas filosóficas y teológicas no solo entre las diversas sectas musulmanas, sino también con judíos, cristianos, zoroastras, brahmanes, etc. [...]

La ciencia de la vida religiosa es la teología ascética y mística. Dicho así, no es sin más una creación del Islam, y Asín lo proclama enérgicamente. Tampoco la teología especulativa fue una absoluta creación del Islam, sin embargo lo fueron muchas de sus ideas y su sistematización.

Pues bien, aunque el Islam no fue el creador de la teología mística, sin embargo, como dice Asín, fue el padre de muchas ideas básicas, de muchos símbolos en que se plasman y de gran parte del léxico en que se expresan. Es el sufismo. Como tema de mayor envergadura.

Asín señala de entrada la idea del *lumen gloriae* para entender la visión beatífica que nos da Santo Tomás, que la ha tomado del sufismo y de quienes (como Averroes y Avempace), aunque no fueran sufíes, defendieron el sufismo en este problema. Para algunos, el sufismo sería una creación autóctona del Islam. Pero otros, entre ellos Asín, piensan que es una elaboración islámica de la vida y de la doctrina que penetraron en el Islam desde el cristianismo.

Todo el Oriente estuvo sembrado de cenobios, cristianos nestorianos, monofisitas, bizantinos, griegos y sirios. Y se explica, porque, al fin y al cabo, en lo concerniente al Dios único, el Islam no representa novedad ninguna frente al cristianismo: para los conversos al Islam desde el cristianismo, aquel no era una gran novedad. La mística islámica tendría, pues, su origen en el monacato cristiano oriental. [...]

Creo que el pensamiento islámico pertenece a nuestra historia por una razón mucho más honda que la de ser mera influencia transmisora. Es que es una fase positiva de un pensamiento que se desarrolla unitariamente

desde los griegos hasta el mundo moderno. Para comprenderlo basta trazar las líneas generales por las que discurre esta corriente unitaria. Innegablemente, nuestro pensamiento arranca de los griegos. AL final del siglo II, el pensamiento griego queda integrado, en una u otra forma, al naciente pensamiento cristiano.

Los griegos y latinos convertidos al cristianismo han tratado de pensar sus dogmas en términos de la filosofía greco-latina. Este movimiento tiene sus grandes centros sobre todo en Alejandría, Roma, Antioquía, Capadocia. En el siglo VIII, esta corriente se bifurca.

Por un lado, va el pensamiento cristiano de Europa representado por pervivencias, en definitiva, bien pobres, de los primeros Padres, modestamente enriquecidas por san Juan Damasceno (s. VIII).

Pero hay otra línea. En Oriente se expanda un cristianismo más o menos heterodoxo, de gnósticos, nestorianos y monofisitas, que pueblan el país de cenobios. En este medio se formó Mahoma: un Dios monoteísta, trascendente y remunerador, pero sin trinidad ni divinidad personal de Cristo. Así se suma a esta hipótesis de Nau y de otros, para quienes el Alcorán y la espiritualidad musulmana hunden sus raíces no solo mediatas sino inmediatas en el cristianismo.

A esta religión se convirtieron iraníes y cristianos entre otros. Los primeros trataron de sobreponer el espíritu zoroastriano a la religión musulmana: fueron los *xiiés*. Pero el caso de los conversos cristianos es distinto. Para ellos el monoteísmo islámico no representa ninguna novedad. El Islam es una herejía cristiana.

A mi modo de ver, esto no significa tan solo que se desvía de la ortodoxia cristiana, sino que, como toda desviación, nace, vive y se nutre de aquello de que se desvía, *in casu* del cristianismo. Estos conversos piensan en términos gnósticos, monofisitas y nestorianos; el Islam de estos cristianos heterodoxos que se habían refugiado en Persia, donde tradujeron al sirio primero y al árabe después los libros griegos.

Y al igual que los cristianos de Alejandría, estos hombres musulmanes empiezan en Persia a pensar el Islam en términos griegos y cristianos. El movimiento fue sentido al comienzo como herético en el Islam: Abenhazam nos dirá que todas las herejías vienen de Persia. Así es como nació en Persia islamizada este pensamiento musulmán como una fase histórica positiva de una corriente unitaria.

El Islam es así la gran cultura que sucede en continuidad a la cultura greco-latina. Esta cultura se extiende a través de África hasta nuestra península. Y creadora en sí misma; no fue tan solo vehículo de la cultura clásica. Han creado no solo ideas y plasmado corrientes de pensamiento, sino que han creado ciencias enteras como la historia de las religiones.

Este pensamiento llega a Europa a través de nuestra península. Y en Europa confluye con la otra línea de pensamiento cristiano oriundo de los Padres.

¿Qué hace el Islam? Ante todo, transmitir a Europa la filosofía griega y buena parte de la teología que Islam creó. En este aspecto la función histórica del Islam es en el fondo muy modesta. Según Asín, el Islam restituyó al Cristianismo lo que del cristianismo había tomado.

Pero el Islam no se limita a esta función transmisora y reintegradora: es que los árabes fueron estrictos creadores. Ciertamente sobre humos de griegos y cristianos, pero auténticos creadores. Es lo que Asín y otros nos han hecho ver.

El Islam es entonces una fase de la corriente unitaria de nuestro pensamiento, no solo por su orto y no solo por su constitución, sino también por el proceso mismo del desarrollo de nuestro pensamiento. El Islam es un momento vivo de este pensamiento, no es solo un eslabón entre Grecia y el Occidente europeo.

Es una fase de nuestro propio dinamismo pensante. Y por esto, al discutir los problemas deben discutirse las opiniones de los árabes con la misma positividad con que se discute a los estoicos, a los neoplatónicos, o a tantos teólogos y filósofos cristianos de la Edad Media.»

[Zubiri, Xavier: "Conmemoración de Miguel Asín Palacios" (1972), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 252 ss.]



«La fe en el misterio pascual, la experiencia del Espíritu Santo y la esperanza en una segunda venida de Cristo constituyen justamente el motor interno de todo el Cristianismo en la historia. Aparece ahora, mirando hacia atrás, una reflexión interior. Esta labor de reflexión no está opuesta a la iluminación interior, sino que es esencial a ella. La revelación no es un dictado, aunque aparezca en forma de dictado. El dictado es un género literario que no es ni mucho menos exclusivo del Cristianismo.

Esta reflexión va teniendo pasos retrospectivos. Es una reflexión interior desde la situación de la venida del Espíritu Santo hasta Cristo, y otra segunda reflexión de Cristo hacia atrás, hacia los profetas. El resultado de ambas reflexiones es la constitución escrita de los Evangelios.

La gran reflexión de los Evangelios no es una historia biográfica, sino una historia teológica: la historia teológica de cómo la verdad del Espíritu Santo ilumina la vida de Cristo, que a su vez va aclarando a los profetas. La historia no termina ahí, porque hay además un camino de reflexión de los profetas hacia atrás, al menos desde el punto de vista de las ideas, hasta la reflexión del código sacerdotal y de los deuteronomistas.

*Yahweh*, que interviene allí, es el mismo *Yahweh* que ha sido predicado por los profetas, y es el Padre de Cristo y uno de los momentos de la espiración del Espíritu Santo. Y tampoco la reflexión termina allí, sino que va hacia atrás: de los textos deuteronomícos y de las tradiciones yahvistas y elohistas va al punto de partida: a Abraham.

Y entonces aparece en diecinueve siglos de historia esta unidad que constituye la viabilidad intrínseca del monoteísmo religioso de Israel y del Cristianismo. Una viabilidad que ha costado siglos de historia para poder transitar del puro Dios amigo de la familia de Abraham al Dios Padre de todos los hombres, en manos del Cristianismo.

Seis siglos más tarde hay un momento de regresión, caracterizado por el Islam. Le llamo regresión no porque yo quiera calificar esto como una religión inferior. Se trata de una cosa distinta.

Cristo se había presentado al pueblo de Israel no solamente como un profeta que sigue la línea de los profetas, sino siendo él mismo, en persona, una revelación de Dios. Ahora bien, el Islam va a amputar a Cristo justamente este carácter de persona divina y se va a limitar a ver en Cristo un profeta más, en la línea ininterrumpida de los profetas, el último de los cuales es para ellos Mahoma.

De esta suerte, el monoteísmo islámico es entonces una especie de lejanía de la revelación. El Alcorán como escrito jurídico y religioso es un texto revelado, pero el propio Dios está allende su propio Alcorán en una especie de lejanía. Es, innegablemente, desde este punto de vista, una regresión de lo que ha sido la marcha de Cristo y del Cristianismo.

De esta suerte se ha constituido tres monoteísmos en la historia: el monoteísmo de Israel, el monoteísmo cristiano y el monoteísmo islámico. Respecto del monoteísmo de Israel, el monoteísmo cristiano no hace sino aceptarlo, evidentemente. El monoteísmo de Israel no acepta el punto de vista del Cristianismo.

Y el monoteísmo del Islam, en lo que tiene de monoteísmo, tampoco tiene nada adverso al Cristianismo. ¿Cómo iba a tenerlo, si la primera sistematización metafísica de la teología en la Europa medieval, se ha debido precisamente a los islámicos?

Lo que sucede es que el monoteísmo del Islam, desde el punto de vista religioso, es una regresión. Desaparece la figura de un Dios incorporado a la historia para limitarse nuevamente a un Dios que simplemente ha hablado en la historia a los hombres, y cuyas últimas palabras están justamente en el Alcorán.

Ahora bien, antes estos tres monoteísmos, evidentemente, no hay razón especulativa ninguna para optar. Es simplemente una opción de fe. Es el palpito de las vías reales y efectivas por las que el monoteísmo ha sido viable a lo largo de la historia.

Ahora bien, si centramos nuestra consideración en el Cristianismo, surge un grave problema. Si el Cristianismo se presenta como verdad, como la única verdad acerca de Dios, entonces es menester preguntarse: ¿en qué situación estás las demás religiones? ¿Qué pasa con los hombres de las demás religiones? ¿Qué son las demás religiones? He aquí el problema de

la posición histórica y teológica del Cristianismo dentro de la historia de las religiones.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 229-231]



«Partiendo de la idea de un Dios trascendente y único, frente a todo dualismo gnóstico, la idea de la luz sirve a Plotino para ir revelándonos, como etapas de una emisión divina, la estructura del mundo inteligible de Platón, y del mundo sensible de Aristóteles. La unión suprema con la divinidad, el éxtasis, es algo propio a toda mente en cuanto tal, sin necesidad de enviado ninguno.

Pero si se toma la creación como una emanación desde la nada, entonces el logos tiene una función distinta: es una mera "participación" de la luz divina, y el resultado de su función será el sistema de los conocimientos humanos acerca del cosmos y de Dios como raíz de él. Es la obra de **Orígenes**, creador enérgico y audaz de la primera teología sistemática, de la primera visión completa de la creación como teoría del cosmos. Lo denuncia así el título mismo de su libro fundamental: Περὶ ἀρχῶν, "Acerca de los principios".

Fue el primero en liberarse temáticamente de la idea de corporeidad al pensar en el ser, y el primero en concebir formalmente el espíritu en cuanto tal. Fue también el primero en aprehender conceptualmente la libertad como elemento irreductible del cosmos. La teología al verse en la necesidad de concebir intelectualmente el carácter libre del acto creador, del pecado y del mérito humanos, y de la divinidad de Cristo como enviado de Dios, obligó a una grave reflexión ulterior: [es la teoría metafísica de la persona](#).

No basta con absorber la ontología griega; la revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza de la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos, es la gigantomaquia teológica y metafísica de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia, φύσις y οὐσία no se identifican con persona (ὑπόστασις).

No basta con decir "lo que" una cosa es; hay que decir también en qué consiste el "quién", de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación en torno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los **Padres Capadocios**, segundo ensayo ingente de ontología cristiana.

En Antioquia se resiste a esta idea; Nestorianos y Arrianos aferrados a la identidad entre naturaleza y persona, huidos a Persia, serán los guardianes de la tradición aristotélica en Oriente. Siglos más tarde, el Irán hará brotar por su conducto, en el seno del Islam, la primera filosofía y teología. Finalmente, un conjunto de escritos atribuidos a **Dionisio Areopagita**, van a dar su esencial contribución a este imponente edificio: es la creación de la "teología positiva y negativa", fuente de toda la mística especulativa.

Junto a esta posibilidad de considerar en el hombre su aspecto cósmico, existe la de mirar más bien a su interioridad y descubrir en el logos más que la expresión de la estructura del cosmos, el reflejo inmediato y personal, en cierto modo, de lo eterno y de lo divino.

En tal caso el hombre se repliega sobre sí mismo y suelta las amarras del cosmos, para sentirse directa e inmediatamente vinculado a Dios por la estructura interna de su espíritu. Es la posibilidad que elige **San Agustín** que determina el orto de la teología occidental.

Las etapas mismas de su vida, son en cierto modo el regreso dialéctico desde la Naturaleza hasta el Espíritu personal en imagen y semejanza de Dios. Sumergido en el puro Cosmos del maniqueísmo, San Agustín abandona el mundo del mito natural, para emprender las vías del logos neoplatónico.

Ante la finitud humana y la transcendencia del espíritu divino, creador, trinitario y redentor, San Agustín abandona también los cauces del neoplatonismo, y por una gigantesca reversión sobre sí mismo, inicia la primera interpretación de la estructura metafísica del espíritu humano en cuanto tal, como base de una teoría de la creación. Consagra dentro de ella el vocablo y el concepto que va a llevar al Occidente europeo por nuevas rutas: el ser de la criatura es una *participación* (μέθεξις) del ser de Dios.

De raigambre platónica, transmitida por el neoplatonismo y por Orígenes, esta idea va a servir de punto de partida para la elaboración de un pensamiento original. La "participación" que desde Platón había dejado de ser problema, para convertirse en etiqueta, adquiere nuevamente en San Agustín su radical problematismo. La solución del problema es justamente la creación; es ella la razón de la participación. **En San Agustín vemos formalmente retrotraído así el problema del ser a una dimensión que está allende el ser.**

Sería injusto ver más en San Agustín. En este preciso momento, representa exactamente la inflexión del mundo antiguo: el momento en que el espíritu obliga a poner entre paréntesis el mundo y a hacerse de él problema frente a Dios. Con San Agustín, por un lado, Orígenes y los Capadocios por otro, reciba sus últimos trazos la visión teológica del Cosmos.

La idea de la creación, como una posición de la criatura fuera de Dios, se ha hecho ya familiar a las mentes. Pero por lo mismo, este mundo salido de Dios, y que no es Dios, justamente por no serlo, es algo en sí mismo. ¿Qué es el mundo en sí mismo, "frente" a Dios?

No se trata ya del salir, sino de lo salido. Así como la teoría de la Creación como un poner "fuera" de Dios conduce a la teoría del cosmos, así ahora la creación como un estar "frente" a Dios, constituirá el punto de partida de una teoría del ser creado: es la ontología Islámica y medieval.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 60-62]

•

«Las cosas dependen y proceden de Dios en cuanto seres, en cuanto a su ser. La creación es por esto, siempre y sólo, *ex nihilo "sui"*, esto es "*sui esse*". Jamás lo fue *ex nihilo subjecti*; las cosas mismas en su realidad bruta, por así decirlo, no son objeto de creación en este sentido, lo es tan solo el ser de ellas.

La divinidad expande el ser; es el viejo emanatismo, pero ahora ontológicamente precisado y concebido: la emanación como una producción *ex nihilo sui*. Grecia había hablado ya de generación sustancial, y podría pensarse que es lo más próximo a la producción *ex nihilo sui*.

Muy próximo, pero nada más. Porque aquí no se trata como en la generación sustancial, de que un sujeto permanente varíe en su estructura formal o accidental, por la acción del ser de otro sujeto anterior, sino de un "flujo" o emanación del ser divino que introduce el ser por primera vez en el mundo.

En la creación se producen las cosas "en su ser"; el término formal de la creación es tan solo el "en su ser"; nada más. Aquello en que el ser se recibe, pre-existe en una u otra forma. Mientras algo no es *dependiente*, en este sentido, propiamente no es. Oscura distinción, sin la cual no podría entenderse, sin embargo, el punto de vista que nos preocupa.

En frase espléndida, Avicena llama a la creación *la aurora del ser*. El ser divino se abre, su ser se *desborda*, *el ser fluye por irradiación*. En esta emanación se conserva la estructura de la creación descrita ya por Alfarabi. En primer término, es creada la primera inteligencia, después las nueve inteligencias puras y separadas, unida cada una de ellas extrínsecamente a los astros, la última a la luna; es el entendimiento agente de Aristóteles.

El problema del entendimiento fue así a la vez un problema de metafísica y de astronomía. Las inteligencias separadas influyen en la producción de las sustancias sublunares corruptibles, compuestas de materia y forma. El entendimiento agente actúa directamente sobre el hombre, y por esta unión extrínseca se produce la intelección.

Y como es una emanación de Dios, el hombre queda unido a Él por mediación suya. En esta unión hay grados: el simple conocimiento universal de la vida cotidiana, el hábito intelectual de la ciencia y de la metafísica, finalmente, la intelección en la unión mística, o en la revelación y el profetismo. De esta suerte el entendimiento cósmico rige la historia.

El cosmos, así creado, es coeterno a Dios, representa su coeterna emanación *ad extra*. La inteligencia humana, la última de las emanaciones divinas de orden intelectual, expresa el Ser, es el Órganos de lo esencial y de lo universal, y por tanto el factor de la participación formal del hombre en el ser del creador mismo. Por esto es el soporta de la inmortalidad y de la vida futura.

Con todas las imprecisiones propias de un esbozo general, puede decirse que éste es el esquema ontológico de la filosofía islámica. Dentro de él, dos pensadores, Avicena en Oriente, Averroes en Occidente van a plasmar dos ontologías, que ha determinado en buena parte la suerte intelectual de Europa entera.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 104-106]

---

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten