

Hispania, LVIII/3, núm. 200 (1998)

SOBRE EL PAPEL DE LA IDEOLOGÍA EN LA CARACTERIZACIÓN DE LAS FORMACIONES SOCIALES. LA FORMACIÓN SOCIAL ISLAMICA

por

MANUEL ACIÉN ALMANSA
Universidad de Málaga.

RESUMEN: *En el presente trabajo se propone una caracterización de las formaciones sociales más operativa que la utilizada por el materialismo histórico actual. Para ello se trae a colación el papel de la ideología por su interdependencia con las relaciones de producción, y se estudia el caso concreto de la ideología islámica a través de sus discursos teóricos y de su plasmación en la cultura material, comparándola con la ideología de otra formación tributaria como la feudal, y con la ideología burguesa del capitalismo.*

PALABRAS CLAVE: **Formación social. Ideología. Islam. Feudalismo. Cultura material.**

ABSTRACT: *This paper aims at drawing a more operative distinction of social formations than the one currently in use by historical materialism. In order to do so, it pinpoints the role of ideology as interdependent with relations of production and analyses the case study of Islamic ideology through its theoretical discourses and its representation in material culture. It also compares Islamic ideology with the ideology of feudalism, another tributary formation, and with the bourgeois ideology of capitalism.*

KEY WORDS: **Social Formation. Ideology. Islam. Feudalism. Material Culture.**

1. INTRODUCCIÓN. MODO DE PRODUCCIÓN Y FORMACIÓN SOCIAL

La crítica marxista parece ser que ha llegado a la convicción de que existen tan sólo tres modos de producción, a saber, comunitario, tributario y capitalista, pues eso es lo que defienden al menos dos de los más lúcidos críticos actuales, como John F. Haldon y Samir Amin. Pese a partir de diferentes vías, ambos autores llegan a la misma conclusión, aunque ello no implica que se dé una unanimidad absoluta en los dos planteamientos, pues de hecho existen matices diferenciadores. En efecto, Haldon parte de la extensión del modo de producción feudal, que se daría «en todas las sociedades de clases salidas del

Hispania, LVIII/3, núm. 200 (1998) 915-968

modo de producción comunal-primitivo»¹, lo que ratifica recientemente, si bien con el cambio meramente terminológico de «abandono del término "feudal" para describir un modo de producción y sustituirlo por "tributario"», restando el término feudalismo para una específica formación social², afirmando que «pueden ser consideradas feudales=tributarias muchas sociedades antiguas y medievales que han partido de un estadio de simple clan y confederaciones tribales»³. En dicha extensión del concepto de modo de producción feudal=tributario se subsume el modo antiguo en su forma clásica, ya que no es un modo de producción sino una específica formación social, en la que están representados ambos, el modo esclavista y el modo feudal (=tributario)⁴, mientras que al esclavista se le considera su valor teórico como modo de apropiación del excedente, pero también se reconoce que empíricamente se desvanece⁵, pues el imperio (romano) fue en esencia una aglomeración de economías de subsistencia⁶.

A su vez, S. Amin parte de la extensión de su modo de producción tributario, del cual el feudalismo era tan sólo la variante periférica, para concluir que se debe retener nada más que dos estadios cualificativos: el estadio comunitario y el estadio tributario, pues todos los modos de producción encuentran su lugar como variantes de la una o la otra familia⁷, refiriéndose a los modos de producción precapitalistas, por lo que el modo tributario llega a ser así la forma general de las sociedades precapitalistas de Estado y de clases, frente a la visión eurocéntrica de los cinco estadios. Se ha de advertir también que ambos autores no entienden lo mismo por modo de producción comunitario, pues para S. Amin sería la amplia fase en que se daría el paso del comunismo primitivo a la sociedad de clases, por lo que el modo tributario se consolidaría en época helenística, mientras que para Haldon el tributario partiría desde el Neolítico, sin diferenciar entre comunismo primitivo y comunitario.

Asimismo, se ha de aclarar también que, en el caso de Haldon, la extensión del modo de producción tributario a costa del feudal se basa en la crítica de Bertkay a la diferenciación establecida por C. Wickham entre tributo y renta, como apropiación estatal-pública frente a apropiación privada, diferenciación que vino a redefinir el modo de producción feudal como distinto del tributario, ahora desde el punto de vista económico⁸, frente a la dialéctica centro-periferia

¹ HALDON, John, «The feudalism debate once more: the case of Byzantium»: *The Journal of Peasant Studies* 17/1 (1989), pág. 12.

² HALDON, John, «Additional Note to 1985 and 1989»: HALDON, John, *State, Army and Society in Byzantium. Approaches to Military, Social and Administrative History, 6th-12th Centuries*, Norfolk 1995, pág. 6.

³ HALDON, John, «Additional Note to 1985 and 1989», pág. 7.

⁴ HALDON, John, «The feudalism debate once more: the case of Byzantium», pág. 14.

⁵ *Idem*, págs. 12 y 16.

⁶ HALDON, John, «Some considerations on Byzantine society and economy in the seventh century»: *Byzantinische Forschungen* 10 (1985), pág. 79.

⁷ AMIN, Samir, *Itinéraire intellectuel. Regard sur le demi-siècle 1945-90*, Paris 1993, pág. 209.

⁸ WICKHAM, Chris, «The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism», *Past and Present* 103 (1984), págs. 3-36; y WICKHAM, Chris, «The Uniqueness of the East»: *Journal of Peasant Studies* 12 (1985), págs. 166-196.

de S. Amin. Berktaý señaló que renta y tributo son tan sólo dos variantes del mismo modo de apropiación del excedente, por lo que la denominada renta feudal no es sino la forma general de apropiación del excedente de la agricultura no capitalista en las sociedades de clases, a lo que añadía Haldon que si la distinción en la apropiación es de tipo jurídico-política, no existe distinción en el modo de producción ⁹.

En definitiva, con independencia del punto de partida y pese a los matices diferenciadores, se llega a una misma conclusión, como es la validez de tan sólo tres modos de producción definidos económicamente; frente al eurocentrismo los tres modos tendrían una implantación universal, si bien el único 'world system' sería el capitalista. Aunque más adelante se expondrán algunas observaciones, en principio es algo perfectamente aceptable, siendo de destacar la unanimidad en las conclusiones de los distintos autores.

Sin embargo, no se encuentra dicha unanimidad, sino más bien todo lo contrario, a la hora de enumerar las distintas formaciones sociales, y además el concepto de formación social tan sólo se define de una manera muy general o vaga. Pues en efecto, para Haldon las diferencias entre las diversas formaciones sociales derivan de la variación en lo regional, cultural, instituciones, diferentes modos de organización política, etc., lo que le permite diferenciar, en el ejemplo de la sociedad capitalista, las formaciones inglesa, argentina, malaya o canadiense ¹⁰; mientras que para S. Amin, la formación social se define como realmente existente, y se diferencian a partir de criterios más económicos: por su modo de producción característico o dominante, por la aparición, o no, de restantes modos de producción, o la presencia de una articulación como el comercio lejano, lo que lleva a distinguir, dentro de las tributarias, a formaciones sociales ricas, pobres o mercantiles y, por ejemplo, las formaciones tributarias pobres se caracterizarían por el escaso excedente interno, por lo que se englobarían dentro de éstas la mayor parte de las civilizaciones antiguas y medievales ¹¹.

Esta vaguedad de S. Amin se aproxima bastante a la generalidad de Haldon, por lo que se puede concluir que ambos autores llegan a conclusiones muy similares, en definitiva, tres modos de producción y múltiples —¿casi infinitas?— formaciones sociales. Nos podemos cuestionar, en consecuencia, la efectividad de estos resultados.

En principio, no cabe duda de que la principal novedad en que coinciden ambos autores reside en la amplitud que adquiere el modo de producción tributario, frente a los planteamientos más clásicos dentro del marxismo. En contra de dicha vastedad se han formulado propuestas, en realidad muy poco afortunadas, por lo que justamente han sido criticadas por Haldon de incurrir en el descriptivismo, de confusión entre modo de producción y formación so-

⁹ HALDON, John, «The feudalism debate once more: the case of Byzantium», pág. 10.

¹⁰ HALDON, John, «Additional Note to 1985 and 1989», pág. 8.

¹¹ AMIN, Samir, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona 1974, pág. 71.

cial, de institucionalistas, o de confundir las distintas vías por las que se puede llegar a un modo de producción —como las propuestas por Udaltzova y Gutnova para el feudalismo— con el mismo modo de producción, en definitiva, que las alternativas propuestas se basan en elementos que son coyunturales, y la consecuencia de esto es la proliferación de modos de producción o la aparición de subtipos, tantos como formaciones sociales históricamente determinadas, y que cuando eso ocurre la diferencia entre un análisis marxista y el que no lo es se desvanece ¹².

Un excelente ejemplo de esa suma de confusiones es la que se encuentra en la divulgada obra de Perry Anderson, donde además de serias dudas sobre la cronología del modo de producción feudal, que no queda claro si se establecería con los carolingios o en los siglos X-XIII, se propone un ‘feudalismo oriental’ caracterizado por la combinación de un modo de producción del campo y un modo de producción de las estepas ¹³, diferente de un ‘feudalismo occidental’ definido por un modo de producción del campo y, es de suponer, un modo de producción de la ciudad, o se habla igualmente de un modo de producción de pastoreo nómada ¹⁴, y de la misma manera se llega a la ‘genial’ definición de Bizancio, «clavado entre los modos de producción esclavista y feudal, incapaz de retornar al primero y de avanzar hacia el segundo» ¹⁵, o lo que es lo mismo, Bizancio es nada. A partir de una proliferación semejante de modos de producción, las formaciones sociales se multiplican hasta el infinito, y así para el modo de producción feudal se habla de las formaciones sociales escandinavas (en plural) ¹⁶, las formaciones sociales hispánicas (también en plural) ¹⁷ referidas a los estados feudales de la Península Ibérica, distintas de la formación social portuguesa ¹⁸, o de las diferentes formaciones sociales, anglosajona y normanda, en la Inglaterra del siglo XI ¹⁹.

El problema radica en que, no obstante la justa crítica de Haldon sobre la proliferación de modos de producción por parte de P. Anderson, las formaciones sociales de éste se aproximan mucho a las formaciones sociales capitalistas de Haldon, inglesa, argentina, malaya, etc. Es decir, frente al rigor esgrimido en la definición de modo de producción, para la definición de formación social se aceptan los elementos coyunturales que se negaban en aquél.

Reconociendo la validez científica del modo de producción tributario definido exclusivamente a partir de su lógica económica, he señalado, sin em-

¹² HALDON, John, *The State and the Tributary Mode of Production*, Londres-Nueva York 1993, pág. 98.

¹³ ANDERSON, Perry, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid 1993, 18ª ed., pág. 222.

¹⁴ *Idem*, págs. 222-3.

¹⁵ *Idem*, pág. 276.

¹⁶ *Idem*, pág. 183.

¹⁷ *Idem*, pág. 171.

¹⁸ *Idem*, pág. 174.

¹⁹ *Idem*, pág. 161.

bargo, que rigurosas definiciones científicas no tienen que ser sinónimas de utilidad o efectividad, pues la diferenciación entre *homo sapiens sapiens* y *homo sapiens neanderthalensis* aclara bastante poco sobre la historia de unos y otros. Es decir, se trataría de plantear una definición rigurosa del concepto de formación social, que permita diferenciar de manera no coyuntural las distintas formaciones sociales que participan de la vastedad del modo de producción tributario.

La propuesta en este sentido de S. Amin no deja de ser atractiva, puesto que no se sale de la lógica económica de las diversas formaciones sociales, al establecer los distintos modos de producción que intervienen en ellas, así como instancias, también económicas, como la del comercio lejano; la dinámica centro/periferia, que se aparta algo de esa lógica económica, se refiere más al paso de un modo de producción a otro, aunque también le sirve como elemento diferenciador de formaciones sociales: el feudalismo como formación social periférica del modo de producción tributario, en cierto modo se asemeja al aberrante «modo de producción transicional» de E. Balibar. Pero, dejando a un lado la dialéctica centro/periferia, a la que me he referido como uno de los aspectos más débiles del planteamiento de S. Amin, por lo que conlleva de futuro²⁰, no deja de extrañar que dicho principio, el de la presencia de los diversos modos de producción, como definitorio de una formación social dada, no aparezca en la clasificación de formaciones sociales tributarias ofrecida por el autor egipcio, —con la excepción del modo de producción de pequeño mercado simple, que definiría la variante de formación social tributaria mercantil—, pues para clasificar a las restantes se acude a la cantidad del excedente que pueden generar, y de la ahí la ¿decepcionante? clasificación de las restantes formaciones sociales en ricas y pobres.

De hecho, la decepcionante conclusión de Samir Amin es una consecuencia lógica de la dificultad de aplicar el atractivo principio en la práctica real de las formaciones sociales existentes, lo cual podría dar lugar a divertidos juegos matemáticos a base de «combinaciones» y «variaciones», y así, a partir de los tres modos de producción, resultarían 7 «combinaciones» posibles y 15 «variaciones» de formaciones sociales, o, si se aceptan los modos de producción esclavista y de pequeño mercado simple como no dominantes, las «combinaciones» serían $31-2=29$, y las «variaciones» 195; sería algo semejante a la búsqueda del planeta Plutón con el telescopio después de ser deducido por la ley de la gravedad. Pero tiene también un problema, pues si bien es fácil determinar cuál es el modo de producción dominante en una formación social, resulta bastante más difícil saber cuál es el modo de producción dominante -1, dominante -2, o dominante -N, en una formación social dada.

Entiendo que hay una solución para el problema sin necesidad de recurrir a lo coyuntural, y que evita al mismo tiempo los planteamientos que he calificado de generalista o vago. Se trataría de traer a colación dos elementos ya utili-

²⁰ ACIÉN ALMANSA, Manuel, *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén 1997, 2ª ed. pág. XII.

zados con la misma finalidad por otros autores, como son la dialéctica impuesto/renta, tal y como la estableció C. Wickham, que si bien tras la crítica de Berkay y Haldon no se ha de entender como diferencia modal, hay que estar de acuerdo con él en que la diferencia entre extracción del excedente mediante el impuesto o la renta es la distinción más importante que se da en las sociedades precapitalistas de clases, o lo que es lo mismo, en las sociedades tributarias. El otro componente sería la ideología.

2. IDEOLOGÍA Y FORMACIÓN SOCIAL

No es este el lugar ni de insinuar siquiera la amplísima gama de acepciones que ha adquirido el término en su corta existencia, desde la pretendida ciencia de las ideas de Destutt de Tracy en el ambiente del materialismo primitivo. Pero precisamente por ello pretendo ser lo más preciso posible, indicando de principio que no lo entiendo en su acepción más generalizada por la filosofía contemporánea, como falsa conciencia, desde Lukács a Marcuse, ni con el sentido que le permitió a Marx escribir sobre *La ideología alemana*, —lo que viene a complicar las cosas desde una perspectiva marxista—, sino en el sentido que tiene su origen en Freud, retomado por el estructuralismo marxista francés, y que lo expresa, en su versión fuerte, Juan Carlos Rodríguez, a quien sigo: «a) la ideología es un nivel social tan ‘verdadero’ como el económico o el político; b) las relaciones sociales de una formación histórica no pueden funcionar sin el entrecruzamiento de los tres niveles»²¹, y «el nivel ideológico es tan constituyente de las relaciones sociales como el nivel político o el económico y que, por tanto, su ‘matriz’ existirá como tal para producir —y reproducir— las condiciones ideológicas que se necesitan para el funcionamiento específico de esas relaciones sociales»²², entendiendo por dicha ‘matriz’, «la esencial estructuración determinante que el nivel ideológico (de un modo de producción o de una forma histórica específica) sufre en su lógica productiva al configurar (entrecruzándose con el nivel económico y con el político) la especial tipología de unas relaciones sociales dadas»²³. No cabe, por tanto, ningún «reflejo» del nivel económico como quiere la fenomenología materialista de M. Weber, pues «la ideología, aunque se viva inconscientemente, hay que producirla de hecho puesto que no ‘existe’ como tal ‘objetividad visible’ fuera de esa producción, de esa enunciación»²⁴. Pero sí cabe, perfectamente, en la lectura que hace Haldon de lo económico en el propio Marx: «‘económico’ o ‘base económica’ en Marx, lo que significa es la suma total de las relaciones de producción, o, en otras palabras, las relaciones de clase de la sociedad como un todo»²⁵, o «lo

²¹ RODRÍGUEZ, Juan Carlos, *La literatura del pobre*, Granada 1994, pág. 52.

²² *Idem*, pág. 59.

²³ *Idem*, pág. 53.

²⁴ *Idem*, pág. 54.

²⁵ HALDON, John, *The State and the Tributary Mode of Production*, pág. 41.

‘económico’ ha de ser entendido en su sentido amplio, la ‘producción y reproducción de la vida cotidiana’²⁶, o bien, «la totalidad de las relaciones sociales de producción representan lo que Marx generalmente denomina como la base económica de una sociedad dada»²⁷.

No cabe duda, por tanto, de que las relaciones de producción no pueden existir —no se pueden reproducir— sin el concurso implícito de la ideología en el sentido dicho. El propio Haldon así parece aceptarlo, sobre todo cuando cita a Godelier: «es la relación recíproca entre relaciones de producción y relaciones sociales por una parte, y el universo simbólico por la otra, lo que ofrece a una formación social su peculiar apariencia y aspecto»²⁸, o cuando cita a Poulantzas²⁹, pero sin embargo, a lo largo de su libro hace un uso débil del concepto³⁰ por lo que llega a limitarlo a una «ideología-política», y así, en Bizancio, «la ideología se centra sobre todo en la posición del emperador como vicario de Dios y representante en la tierra, más que en un concepto del Estado como tal»³¹, o «un Estado es representado por una particular ideología política o un juego de corrientes ideológicas, que sirve para legitimar su existencia y el gobierno de sus élites, y a través de la cual la población en general, o sectores sustanciales de ella, puede recibir una identidad específica»³², es decir, ideología como legitimación del Estado, lo que no parece coincidir con el «universo simbólico» que tomaba de Godelier, pues en éste se trata más bien de una cosmovisión, ni tampoco con la línea que se propone aquí Althusser-Poulantzas-J.C. Rodríguez, en la que además de su carácter inconsciente, requiere una especial teoría del conocimiento, una epistemología propia a la que se remite siempre, para su reproducción, cada especial articulación social, o sea, las relaciones de producción en cada formación social dada. Esto no tiene nada de coyuntural, ni tampoco se trata, evidentemente, de un análisis «superestructural», por lo que se puede proponer como definitorio para el concepto de formación social. Es lo que se intenta hacer a continuación, con el ejemplo de la posiblemente existente formación social islámica.

3. LA IDEOLOGÍA FEUDAL

Pero antes se me ha de permitir una digresión sobre las respectivas ideologías del feudalismo y del capitalismo, pues considero que, en este tema, la comparación se hace necesaria. Los términos de la comparación pueden parecer arbitrarios, y de hecho lo son, pero vienen impuestos por mi propia de-

²⁶ *Idem*, pág. 46.

²⁷ *Idem*, pág. 93.

²⁸ HALDON, John, «Ideology and social change in the seventh century: military discontent as a barometer»: *Klio* 68 (1986), pág. 148.

²⁹ HALDON, John, *The State and the Tributary Mode of Production*, pág. 16.

³⁰ *Idem*, pág. 65 y 137.

³¹ *Idem*, pág. 137 y 201.

³² *Idem*, pág. 141.

formación profesional, que no me permite una aproximación a la ideología derivada, por ejemplo, del budismo o a la que regía las antiguas formaciones estatales mesopotámicas; estas comparaciones no sólo son posibles, sino quizás también necesarias, pues no deja de estar presente en la bibliografía, bajo las más variadas expresiones del continuismo, temas como la iranización del mundo islámico o la pervivencia del helenismo, que deben ser desvelados. Pese a la existencia de esa necesidad en la que no puedo entrar, espero que sean suficientes las comparaciones propuestas, pues en el ámbito teórico la gama que se cubre es bastante más completa de lo que pueda parecer desde un punto de vista empírico, ya que se trata, por una parte, de contrastar las ideologías de dos formaciones sociales tributarias, feudal e islámica, y por otra, de contraponerla a una formación social de un modo de producción distinto, como el capitalista; con esto último confío en que también se vea que no existen múltiples formaciones sociales capitalistas, frente a Haldon, sino una sola, la formación social burguesa, puesto que no hay otra ideología en el capitalismo, y esto no como consecuencia del *world system*, sino de acuerdo con él.

No es posible, ni creo necesario aquí, relatar las peripecias y avatares del modo de producción feudal, pero sí quiero recordar que con la propuesta de C. Wickham de extracción del excedente mediante la renta, se consiguió, si bien no de manera excluyente, la caracterización de la sociedad de la Europa medieval a partir de su lógica económica, frente a universalismos superestructurales o a la teoría de centro/periferia. Los denigradores del concepto de feudalismo, desde E. Brown a Fossier más todos los nuevos llegados, no pudieron hacer otra cosa sino callar, pues sus gratificantes *precisiones* que les permitían eludir el concepto, desde el «encelulamiento» al señorío banal, quedaban todas explicadas por el concepto. Ahora, como se ha dicho, tras la crítica de Bertkay y Haldon, hay que estar de acuerdo en que la diferencia entre impuesto y renta no es «modal», pero ello no quiere decir que la diferencia haya dejado de existir, sino más bien al contrario, que la diferencia es «formacional», afecta a las formaciones sociales, no al modo de producción tributario, y la formación social basada en la extracción del excedente mediante la renta es la feudal.

Pese a sus *precisiones*, la debilidad teórica de los contrarios se plasma en la única oferta que pueden hacer: «infancias», «nacimientos»... (¿se estarán preparando varios volúmenes sobre la «pubertad»? ¿se *precisará* la primera experiencia?) de Europa, cual auténticos neo-románticos que, en el mejor de los casos, incurren en un continuismo teleológico, y en los otros casos, (¿los más?) en plena connivencia con un poder, no se sabe si europeo, pero sí que coloca sus multinacionales en Indonesia y semejantes. Por lo demás, para miseria del medievalismo, no han conseguido ni llegar a ser los perros guardianes del poder, pues ya se sabe, los de Paul Nizan han sido sustituidos por otros, no precisamente historiadores³³.

En definitiva, la idea de Europa, pese a que sea una idea-eje del medievalismo, no es un oponente al concepto de feudalismo, pues por mucho que lo

³³ HALIMI, Serge, *Les nouveaux chiens de garde*, París 1997.

repitan, Pericles no tiene nada que ver con Cluny, ni Cluny con J. M^a. Aznar, pues son padecimientos distintos. Sin embargo, sí quiero aludir a la nueva subpolémica en que se han enzarzado, cual es la de mutacionistas, sea revolucionaria o no la mutación, y antimutacionistas, pues si bien la polémica se inserta, por regla general, en la línea anterior, —no se separa de ella—, de nuevo el prurito de la *precisión* evita que se hable de ella, como explícitamente afirma T. Bisson en su *Reply*: «es una consecuencia... de las agradables uniformidades y continuidades que caracterizaron la visión de los historiadores de principios del siglo veinte»³⁴. Con independencia de que la «revolución» de Bisson es fundamentalmente «política», mientras que para los mutacionistas franceses el planteamiento es fundamentalmente económico-social, la polémica en principio aparece como simplemente cronológica, pues a la mutación-revolución en torno al mil, en la centuria 950-1050, D. Barthélemy, el principal contrincante, opone la teoría de los «ajustes sucesivos» desde el 860³⁵, pues en lo que sí están de acuerdo es en el momento final, aunque no en sus síntomas, ya que para lo que Bisson es «las enormemente expansivas y energizadas sociedades de la Europa del pos-milenio», en definitiva, los «claramente nuevos hechos de la Europa del s. XII»³⁶, para Barthélemy la dinámica post-carolingia pervive hasta los cambios del 1100, la reforma gregoriana y la nueva actividad de las ciudades, que es lo que hace cambiar en una nueva vía la dominación caballeresca post-carolingia³⁷. Es también esta cronología amplia la que defiende C. Wickham, si bien ahora desde un punto de vista económico: «la falla económica entre la Alta Edad Media y la Edad Media central (es) anterior al año mil, y a pesar de su lentitud, se debe centrar en los siglos VIII y IX»³⁸, siendo a partir del 800 cuando se impone el sistema de lógica aristocrática basado en la renta³⁹, por tanto, «en el sentido económico de las cosas, hubo bien poco cambio en el año mil, ni tampoco el año mil marcó un incremento significativo en la expropiación de tierras de los campesinos independientes»⁴⁰, aunque sí se aceptan las transformaciones políticas⁴¹, pero esas transformaciones duraron al menos una centuria, por lo que no se admite el término revolucionario⁴²; y la

³⁴ BISSON, T.N., «Debate. The 'Feudal Revolution' Reply»: *Past and Present*, 155 (1997), pág. 209.

³⁵ BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique»: *Annales E.S.C.* 3 (1992) pág. 775; y BARTHÉLEMY, Dominique, «Debate. The 'Feudal Revolution' I»: *Past and Present* 152 (1996) pág. 197.

³⁶ BISSON, T.N., «Debate. The 'Feudal Revolution' Reply», pág. 209.

³⁷ BARTHÉLEMY, Dominique, «Debate. The 'Feudal Revolution' I», pág. 204.

³⁸ WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil»: *Médiévales* 21 (1991), pág. 35.

³⁹ *Idem*, pág. 38; y WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV»: *Past and Present* 155 (1997), pág. 198.

⁴⁰ WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV», pág. 198.

⁴¹ WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil», pág. 35; y WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV», pág. 202.

⁴² WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV», pág. 201.

misma cronología amplia viene a defender P. Freedman para Cataluña, ahora centrándose en la imposición de la servidumbre: «mi argumento es que los campesinos no eran del todo autónomos antes de 1020, ni tampoco habían sido servilizados en 1060, ni siquiera el 1160»⁴³, puesto que «sólo a fines del s. XII y comienzos del XIII puede empezar a hablarse de una legitimación y definición de la servidumbre»⁴⁴.

Pero el debate no es sólo cronológico, ya que aparecen en él importantes disensionistas conceptuales, pues desde su inicio, en la crítica de Barthélemy a los mutacionistas franceses, se afirma que la privatización de los poderes es un mal concepto⁴⁵; S. White denuncia el calco weberiano de la «dominación patrimonial» de Bisson y, desde la antropología jurídica, defiende el «sentido político e incluso jurídico» de la violencia feudal, así como sus diferentes formas y usos⁴⁶, y de la misma manera, las múltiples variantes y foros en que se dan las disputas judiciales⁴⁷, a lo que Bisson responde que el concepto de «político» es tan problemático como el de violencia señorial⁴⁸. Para completar el esquema diremos que es común a todos los autores la aceptación de las novedades del s. XII, sean éstas la gobernabilidad, el «nuevo mundo» de las comunas italianas, la legitimación de la servidumbre, etc., quizás con la única excepción de Timothy Reuter, para quien «en Alemania no hay fin del antiguo orden por castellanización y sustitución de antiguas cortes públicas por arbitrariedad y predación privada, porque los castillos habían existido siempre y las cortes públicas tuvieron una importancia negligible»⁴⁹.

Pero sí es común en toda la polémica, y es por lo que me interesa y la traigo a colación, el uso de la dialéctica público/privado, si bien en un mar de matices y salvedades que se prolongan en las alusiones al Estado carolingio, con lo que va inextricablemente unida dicha dialéctica. Incluso D. Barthélemy, quien se reafirma en calificar como nociones vagas e inapropiadas el uso que hacen sus contrincantes de «público/privado» o «sociedad feudal»,⁵⁰ no sólo no aporta ninguna alternativa, sino que se ve obligado a incurrir en la misma dialéctica, si bien con el matiz de poder mixto, público y privado, que se daría siempre incluso en el poder condal o real⁵¹, puesto que no será hasta el s. XII «cuando se desarrolla (...) la distinción de público y de privado, y cuando

⁴³ FREEDMAN, Paul, «La servidumbre catalana y el problema de la revolución feudal»: *Hispania* 193 (1996), pág. 435.

⁴⁴ *Idem*, pág. 437.

⁴⁵ BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique», pág. 775.

⁴⁶ WHITE, Stephen D., «Debate. The 'Feudal Revolution' II»: *Past and Present* 152 (1996), pág. 212-213.

⁴⁷ *Idem*, 215.

⁴⁸ BISSON, T.N., «Debate. The 'Feudal Revolution' Reply», pág. 215, n. 21.

⁴⁹ REUTER, Timothy, «Debate. The 'Feudal Revolution' III»: *Past and Present* 155 (1997), pág. 191.

⁵⁰ BARTHÉLEMY, Dominique, «Debate. The 'Feudal Revolution' I», pág. 197.

⁵¹ *Ibidem*, pág., 203.

comienza la 'génesis del Estado moderno'⁵². Las matizaciones y salvedades aludidas no dejan de ser significativas, pues resultan omnipresentes, y así, para Bisson, «el poder (como el señorío) no ha dejado de ser 'público' en algún sentido»⁵³, aunque antes ha advertido que «es innecesario, e incluso mistificador, invocar las modernas concepciones estatales de público/privado para entender el régimen (carolingio)»⁵⁴; mientras que para White, en el mundo carolingio «lo público estaba mezclado con lo privado»⁵⁵, siguiendo a Janet Nelson; por su parte Freedman, con una terminología distinta, se acoge plenamente al esquema del «ya... pero todavía», pues en Auvernia y Vilamajor «la pervivencia de al menos instituciones y leyes sub-romanas, pueden ser interpretadas como una prolongación de algo que, si bien no exactamente romano, no era tampoco aún precisamente medieval»⁵⁶; las matizaciones llegan a su auge con T. Reuter, ya que en Inglaterra «los métodos depredatorios empleados por Guillermo (el Conquistador) y sus seguidores norfranceses (...) tienen lugar en un mundo en que las instituciones públicas no han dejado de existir efectivamente, ni siquiera durante el corto período de la Anarquía»⁵⁷, a la vez que en Alemania, «la gobernabilidad instaurada a lo largo del s. XII muestra remarcables continuidades con la practicada en el período otónida y salío, incluyendo la ausencia de relación con el orden público: incluso Barbarroja no le prestó mucha atención a eso»⁵⁸, distanciándose claramente de los mutacionistas, si bien su solución, lo que él denomina «cooperación transdiocesana», resulta totalmente rocambolesca: «aquí tenemos una forma de orden público europeo que indudablemente sobrevive a través de la gran división de *L'An Mil*, aunque haya sido obviada por los historiadores: la solidaridad episcopal y la cooperación que encuentran expresión en concilios diocesanos y provinciales y en intercambios de cartas entre obispos»⁵⁹; a su vez, C. Wickham insiste en las matizaciones y salvedades, pues, si está de acuerdo con Bisson en que en 1100 el poder público ha desaparecido⁶⁰, existe un cierto hilo conductor entre lo carolingio y el s. XIII, ya que «la dialéctica de público y privado que ha caracterizado el mundo de los carolingios, ha llevado a que los reyes (o príncipes o ciudades) comiencen a reconstituir sus propios sistemas políticos en torno al 1200», y ese hilo conductor lo encuentra en el *placitum*: «el signo del paso de una situación a otra es el final del *placitum* (...) el *placitum*, por debilitado que llegue a estar, señala la existencia de la dialéctica carolingia de conducta normativa»⁶¹.

⁵² BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique», pág. 774.

⁵³ BISSON, T.N., «The 'Feudal Revolution': *Past and Present* 142 (1994), pág. 41, subrayado mío.

⁵⁴ *Idem*, pág. 12.

⁵⁵ WHITE, Stephen D., «Debate. The 'Feudal Revolution' II», pág. 220 y 222..

⁵⁶ FREEDMAN, Paul, «La servidumbre catalana y el problema de la revolución feudal», pág. 431.

⁵⁷ REUTER, Timothy, «Debate. The 'Feudal Revolution' III», pág. 192.

⁵⁸ *Idem*, pág. 191.

⁵⁹ *Idem*, pág. 185.

⁶⁰ WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV», pág. 207.

⁶¹ *Idem*, pág. 205.

Las citas se podrían alargar si se incluyen términos relacionados, como «político» y «apolítico», cuya presencia es asimismo tan notable en el debate como para que S. White se pregunte «¿si se suprime la oposición violencia y poder (por la supresión del esquema público/privado), y político y apolítico, (...) qué queda de la revolución del año 1000?»⁶². Pues lo curioso del caso es que esos conceptos son a la vez, en la polémica, tan obsesivos como escurridizos, y yo diría que incluso contradictorios, si el debate se sitúa en los acertados términos en que lo hace C. Wickham, criticando a G. Bois: «... para mí, el mundo medieval, y especialmente el 'modo de producción feudal', ha comenzado a dominar en Europa occidental a partir de la caída del Imperio romano»⁶³, mientras que con los polemistas de Bisson viene a concluir que se da el cambio con variantes, que todos tienen razón según su lugar de estudio, ya que asemeja el cambio a la imposición de la Revolución Industrial en Europa, con variantes según las diversas regiones⁶⁴.

Pero, pese a seguir siendo tan obsesivos como escurridizos, no son en absoluto contradictorios, sino perfectamente lógicos, si lo que se pretende es llevar la Antigüedad hasta el año 1000 (los mutacionistas), o hasta el 1100 (lo post-carolingio de Barthélemy), a la vez que no se discute que en el 1200 se «origina» el Estado moderno. La lógica le viene de que es la coherencia de la idea de Europa y se trata de reducir al máximo la ocultación del Espíritu en la Edad Media hegeliana, que se reduce así al s. XI (mutacionistas) o a la nada (Barthélemy), mientras que cuando el debate se centra en libertad-esclavismo/servidumbre (Bonnassie/Freedman) estamos en la variante hegeliana de Croce. En otras palabras, el orden carolingio, sin diferencias sustanciales con el Estado burgués, no es sino la pervivencia del mundo romano, y a su vez da lugar al Estado moderno, salvando la «anarquía» (con el mismo concepto y miedo burgueses) del s. XI. Que en estos términos Bisson acuse a Barthélemy de «radical continualism» resulta ridículo cuando toda la polémica se inscribe en dicho continuismo⁶⁵, la «problemática evidencia de una historia indudablemente continua»⁶⁶, posición historiográfica que ve «justificada por las fuentes originales y el sentido común»⁶⁷.

De repente todo queda aclarado, pues se trata de la combinación de especialización e ingenuidad; la ingenuidad del sentido común, que no es otra cosa sino la aceptación inconsciente de la ideología dominante, es decir, el continuismo burgués, se combina con la precisión que resulta de la especialización⁶⁸. Dicha

⁶² WHITE, Stephen D., «Debate. The 'Feudal Revolution' II», pág. 222.

⁶³ WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil», pág. 33.

⁶⁵ WICKHAM, Chris, «Debate. The 'Feudal Revolution' IV», pág. 207-208.

⁶⁶ BISSON, T.N., «Debate. The 'Feudal Revolution' Reply», pág. 211.

⁶⁶ *Idem*, pág. 208.

⁶⁷ *Idem*, pág. 214.

⁶⁸ Al igual que el sentido común, la especialización es otra mistificación; la especialización sólo es válida en cuanto a las técnicas: se puede ser especialista en la cerámica o en la paleografía de tal época, en la transmisión de determinadas fuentes, pero no se es especialista en el s. XI; no hay especialización en los conceptos. El conocimiento de las técnicas para la lectura de las fuentes del

especialización se expresa en la dependencia de las fuentes en el caso de los mutacionistas, que han enfatizado casi todos los críticos, desde Barthélemy: «una revelación de las fuentes es tomada por una revolución en los hechos»⁶⁹ puesto que, en la crítica de dicho autor, lo revolucionario es que la arbitrariedad y la anarquía feudal del s. XI es la precondition necesaria para la gobernabilidad del s. XII, para el nacimiento del Estado moderno. Como se puede observar, no hay otra cosa sino la lógica burguesa aplicada al feudalismo, por lo que éste se desvanece, atravesado por esencias: el orden público (de la Iglesia), o el del *placitum* debilitado.

Es más valioso volver a los términos de Wickham. Si la serie de cambios, mutaciones o revoluciones que se advierten en la Edad Media central son equivalentes a los que tienen lugar con la difusión en Europa de la también denominada «revolución» industrial, resulta evidente que, con independencia de las palabras escogidas, de lo que se está hablando es de la *imposición* del feudalismo en Europa, pero de un feudalismo que ya existía y que continuará como dominante varios siglos más, al igual que la Revolución Industrial exige un capitalismo anterior que la genera, y no al revés, y también el capitalismo continúa con las nuevas revoluciones industriales que se ocupan de numerar los historiadores de Contemporánea. Pero también según Wickham, el modo de producción feudal comienza a dominar a partir de la caída del Imperio romano. Creo que es aceptable, tras las reconsideraciones de Haldon y de Amin, limitarlo a la formación social feudal, y de los dos sistemas que advierte en ésta, el de base aristocrática y el «peasant-based» de la primera Edad Media⁷⁰, este último sería un sistema transicional, pues acabará en el primero, no sólo por la violencia feudal, sino también a causa de la ideología, como se advierte en el ejemplo islandés y el papel de la Iglesia reforzando el poderío de los líderes⁷¹, es decir, la ideología feudal imponiendo el orden social feudal, las relaciones de producción.

Como no puede ser de otra manera, las nuevas relaciones de producción necesitan de una nueva legitimación, que es la que le proporciona la ideología, expresándose, recreándose, en los nuevos discursos teóricos y de otro tipo. Pero lo sintomático del caso es que esa ideología aparece desde su primera formulación como cerrada o completa, en el sentido de que una cosmovisión requiere una teoría del conocimiento propia y ésta a su vez un método adecuado;

s. XI aliado con el sentido común no puede proporcionar nada más que lo que dicta el sentido común, el acuerdo inconsciente con la ideología dominante burguesa. Esto no tiene nada que ver con la loabilidad de la precisión; la precisión es totalmente necesaria, pero siempre que no se incurra en la contradicción del positivismo: por muchos datos que se acumulen, no se puede reproducir el pasado, pero aunque se pudiera conseguir, la reproducción no explicaría nada.

⁶⁹ BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique», pág. 772; antes de la «revolución» de Bisson.

⁷⁰ WICKHAM, Chris, «Problems of comparing rural societies in early medieval Western Europe», *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th ser. 2 (1992), pág. 237.

⁷¹ *Idem*, pág., 240.

esto no quiere decir que la teoría, como expresión-recreación de la ideología esté terminada, pues se tendrá que ir adaptando, ajustando, a las nuevas realidades que legitima, pero sin salirse nunca de los límites establecidos; es decir, se trata de un proceso semejante a cómo la creación del concepto de sujeto por la primera burguesía, el que elabora el animismo en su lucha contra el organicismo feudal, desde Petrarca a Montaigne o Descartes, lleva implícito el principio de un hombre = un voto, aunque la práctica burguesa retrasará el sufragio universal, o el voto femenino, de acuerdo con sus intereses de clase; de la misma manera, el concepto de sujeto libre y autónomo, que la burguesía fabrica en su lucha contra los derechos de la nobleza feudal, es totalmente incompatible con la esclavitud, lo que no tiene que suponer que la esclavitud desaparezca con la primera burguesía, ni con la toma del poder por ésta. Pero lo que sí es evidente, desde este punto de vista, es que el sufragio universal, el voto femenino o la supresión de la esclavitud, no son consecuencia de revoluciones, sino del desarrollo de la lógica burguesa. Indudablemente, frente a los continuistas, la libertad burguesa no tiene nada que ver con la libertad feudal, como se puede observar en miles de ejemplos, pero me limitaré a dos, y esquemáticamente: 1) el actual Estado de Mauritania ha abolido ya hasta tres veces la esclavitud en su corta historia, en buena muestra de la ineficacia de la libertad que ofrece; y 2) sería muy difícil convencer a un feudal de que la libertad consiste en entregar las armas a un Estado, al que además hay que pagarle para que las pueda utilizar en contra del que las ha entregado.

Así pues, la nueva cosmovisión se encuentra ya en el «prólogo celeste» que coloca Orosio al frente de sus *Historiae*, y puede ser divulgado en Bizancio por Cosmas Indicopleustes; con Casiodoro todo el saber se encuentra ya en la Biblia, y de ahí los ataques violentos en Egipto contra el saber antiguo, o las reprimendas a clérigos que hace versos al estilo pagano; con Boecio se inicia la técnica de los «comentarios», y Juan Escoto Eriúgena abre su *Periphyseon* dividiendo el mundo en las cosas que son y las que no son. Estos límites establecidos serán inamovibles en toda la Edad Media: el mundo celestial con sus jerarquías de ángeles y santos como espejo de un orden social inmutable; la lectura alegórica de la Biblia como «tramado para dar coherencia a la realidad entera»⁷², puesto que esa realidad son los signos inmutables que ha dispuesto el Creador en el interior de las criaturas, que, por tanto, no se ven, y se expresan mediante símbolos, los cuales interpretan los especialistas por medio de la lectura alegórica, es decir, una epistemología del mundo interior, y los signos son por tanto los responsables de lo que existe, pero también de lo que puede existir, por ejemplo, los bestiarios. La evidencia de esta ideología viene dada puesto que participan de ella los contrarios a la ortodoxia, como los alquimistas que manipulan los signos sin la referencia bíblica, o cómo el carnaval, el trastueque controlado de los símbolos, es la fiesta por excelencia del feudalismo, o las persecuciones a los cómicos que se salen de ese control. Esta ideología de base religiosa, que por

⁷² RICO, Francisco, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*, Valencia 1970, pág. 47.

tanto convierte al disidente en hereje, conseguirá su divulgación en Occidente mediante la «teoría de los tres órdenes» de Duby, donde se engloban la jerarquía aristocrática, los especialistas que reelaboran una y otra vez la teoría y, en definitiva, todas las relaciones de producción, de acuerdo con la limitada división técnica del trabajo en el mundo feudal.

En la «teoría de los tres órdenes» no hay nada ni de público ni de privado, ni tampoco en la sociedad celestial, de la que la humana es un reflejo; y es esa indiferencia entre lo público y lo privado lo que posibilita la justicia en el señorío, por aberrante que nos parezca, y que va a continuar hasta el final del feudalismo. En consecuencia, no puede existir tampoco Estado moderno en el s. XII o XIII, porque la Universidad de Bolonia, y las restantes, no receptan ningún derecho público, ya que lo que realizan es situar a la cabeza de la jerarquía al emperador, o al rey o al príncipe, por encima del resto de nobles, de acuerdo con la jerarquía celestial, como se puede ver en *De Monarchia* de Dante, pero unos y otros están ahí por las mismas causas, los mismos signos internos, la sangre, y por tanto con las mismas funciones de defender e impartir justicia... y exigir la renta necesaria para ello. Esto se puede considerar como un «ajuste», de acuerdo con la terminología de Barthélemy, pero en absoluto como la aparición del Estado moderno, pues, entre otras cosas, el Estado moderno es territorial, requiere unas fronteras, lo que se opone totalmente al señorío; el saludo feudal por excelencia, en el s. XIII y en el XV, es «que Dios amplíe sus señoríos», mientras que el Estado territorial el primero que lo propone, creo, es Maquiavelo para la Italia de su época, y en el mismo Estado absolutista francés la teoría de las fronteras naturales tardará en aparecer. También requiere el Estado moderno la participación de la burguesía, la figura de los secretarios, y en consecuencia la equivalencia de las armas y las letras... pero eso ya no es el feudalismo, ni se da en el s. XIII.

Si se trata de un «ajuste» es porque la teoría no ha cambiado, y esa ausencia de cambio también se puede observar en otros discursos menos teóricos. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la visión del pasado que elabora el mundo feudal; tras la imposición, por Eusebio de Cesarea, de un orden cronológico que lo liga a la Creación, en las *Historiae* de Orosio no sólo se fija la visión del mundo antiguo, mediante una especial lectura de Tácito fundamentalmente, sino que también se establece el nuevo sentido de ese pasado, como la marcha del pueblo cristiano, lo que también será inamovible a lo largo de toda la Edad Media, y es lo que explica la cantidad de manuscritos de Orosio conservados. A partir de aquí la historiografía medieval se limitará a una adición, de pueblos nuevos en un primer momento, con Gregorio de Tours, Isidoro de Sevilla, Jordanes, Beda, etc., a lo que seguirán posteriormente crónicas de reinados y de señoríos, sean éstos nobiliarios, monásticos o comunales. Ese carácter aditivo a un pasado totalmente fijado no se perderá nunca en el feudalismo, hasta que Dante ofrezca la visión sintética de ese pasado, precisamente volviendo a Orosio y Agustín, es decir, situando a toda la humanidad escatológicamente, en el sitio real que le corresponde tras haber vivido juntas en el mundo las dos ciudades, pero cuyo fin es la separación, lo que hace Dante.

Hispania, LVIII/3, núm. 200 (1998) 915-968

Por tanto, la teoría, como la visión ideológica del pasado, una y otra común a toda la Edad Media, están ya establecidas desde un primer momento. Pero la ideología y sus discursos teóricos y demás no se puede dar en el aire, están por la necesidad de justificar y legitimar unas relaciones sociales, en definitiva unas relaciones de producción, que están ya y además es lo que debe ser.

Esa ideología, lógicamente, impregna, o mejor, se materializa en todas las manifestaciones de la sociedad, y por lo tanto también en la cultura material; es éste un aspecto que, pese a su evidencia, suelen dejar de lado los especialistas, y el propio Barthélemy juzgaba la arqueología medieval, en el contexto de la polémica mutacionista, como la voz de su amo ⁷³. No cabe duda de que hay ejemplos que le dan la razón, pero también de que se puede hacer un uso más provechoso de la cultura material como, por seguir con los mismos autores, la relación que establece C. Wickham de ésta con su sociedad de «peasant-based» ⁷⁴, o la distribución de la cerámica con la historia política ⁷⁵, pero también que el crecimiento del comercio en torno al 800, que evidencia la arqueología, es un hecho de los señores, no de los campesinos, y muestra el sistema de la lógica aristocrática basado en la renta ⁷⁶, frente a los espíritus capitalistas que quiere ver R. Hodges ⁷⁷.

Pero quiero traer a colación un trabajo de hace bastantes años que, pese a su reconocida importancia, las excesivas especializaciones han ido olvidando; me refiero a *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale* de André Grabar ⁷⁸; aunque indudablemente Plotino no es la ideología feudal, como lo muestran claramente el rechazo del alma del mundo en Agustín de Hipona (*Confesiones*, IV, XVI) y el concilio de Sens de 1141 ⁷⁹, A. Grabar tiene toda la razón en ver ahí la primera manifestación de la teoría del conocimiento del mundo interior: «Plotino nos invita a suprimir esta exterioridad y a suponer el medio absorbido en el ser, el ser en el medio» ⁸⁰, y «la visión tiene lugar evidentemente en el lugar en que está el objeto» ⁸¹, teoría que hará suya el mundo feudal; y también hay que estar de acuerdo con él en que la estética derivada de eso se prolongará durante toda la Edad Media ⁸², y con su aparición: «desde Constantino hasta los

⁷³ BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique», pág. 775.

⁷⁴ WICKHAM, Chris, «Problems of comparing rural societies in early medieval Western Europe», pág. 241.

⁷⁵ *Idem*, págs., 242-243.

⁷⁶ WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil», pág. 38.

⁷⁷ HODGES, Richard, «Dream Cities: Emporia and the End of the Dark Ages»; N. CHRISTIE y S.T. LOSEBY (eds.), *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Aldershot (1996), págs. 289-305.

⁷⁸ GRABAR, André, «Plotin et les origines de l'esthétique médiévale»; A. GRABAR, *Les origines de l'esthétique médiévale*, Paris 1992, págs. 29-87 (original de 1945).

⁷⁹ RICO, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, pág., 69-70.

⁸⁰ GRABAR, André, «Plotin et les origines de l'esthétique médiévale», págs. 42.

⁸¹ *Idem*, pág., 39, subrayado del autor.

⁸² *Idem*, pág., 37.

primeros sucesores de Justiniano, se verán multiplicar los ejemplos de procedimientos y de formas que creemos poder relacionar con las ideas de Plotino»⁸³, e incluso con la también explicación ideológica de las excepciones, las obras mandadas por los Símacos y los Nicómacos, tras el triunfo efímero del partido pagano⁸⁴. Es algo con lo que viene a coincidir Philip Grierson en el análisis de los tipos de las monedas, pues pese a los pormenorizados pasos que establece entre la moneda antigua y la carolingia⁸⁵, el cambio se da ya en el s. IV⁸⁶ en lo que denomina «formalizado e hierático arte de la era post-Constantino»⁸⁷, con las únicas excepciones en sus sucesores, «Juliano, después de declarar abiertamente su paganismo, y Eugenius, cuyas inclinaciones religiosas estaban, al menos, abiertas a alguna sospecha»⁸⁸, y asimismo en la pervivencia y fijación del tipo medieval: «de hecho el típico tipo de anverso de la Edad Media vino a ser una cabeza no individualizada, usualmente de frente, e identificada por sus atributos, esto es, una corona o una mitra, sin ninguna relación con una persona individualizada»⁸⁹, o lo que es lo mismo, el símbolo como única expresión posible de la realidad: el signo interior. Frente a los partidarios del Estado moderno medieval, la moneda, durante toda la Baja Edad Media, sigue manteniendo la cruz e introduce el escudo, o sea, el símbolo del linaje, y el linaje no tiene nada de público, como tampoco existe la plaza pública. En definitiva, lo que la ideología muestra no son decadencias ni falta de pericia en los artesanos (¿en Bizancio también?) como quiere el continuismo, sino una ruptura total con la ideología del mundo antiguo, porque se están dando y hay que imponer unas nuevas relaciones de producción, las que corresponden a la articulación social de la formación social del feudalismo. Parece ser que tampoco cabe aquí una formación social bizantina, como pretende Haldon, sino que se trataría más bien de formación social feudal con Estado, con menos presencia del Estado, o sin él, pero será mejor dejarlo.

Queda por aclarar el significado exacto de las construcciones estatales del medievo, e indudablemente no seré yo el que lo haga, pero sí deseo apuntar que esa aclaración no puede venir del empleo de la dialéctica burguesa público/privado, sino que tendrá que proceder de su lógica interna, entre otras cosas, de la indiferenciación entre público y privado. Al igual que el pretendido Estado moderno de los s. XII-XIII, el otro término de referencia para los mutacionistas, y la mayoría de sus críticos, lo constituye el Estado carolingio, identificado de inmediato con el orden público, lo político, la continuidad —o el renacimiento— del Estado romano. Frente a esto, considero más idóneos otros

⁸³ *Idem*, pág. 49.

⁸⁴ *Idem*, pág. 55.

⁸⁵ GRIERSON, Philip, «Symbolism in Early Medieval Charters and Coins»: *Settimane di Studio...* XXIII, *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1976, t. II, pág. 611.

⁸⁶ *Idem*, pág. 617.

⁸⁷ *Idem*, pág. 611.

⁸⁸ *Idem*, pág. 618.

⁸⁹ *Idem*, pág. 617.

términos que se han apuntado, algunos desde hace bastante tiempo, como que «no es una máquina burocrática, coexiste con el poder señorial en todo momento, bien necesariamente, de forma interdependiente, en constante interacción, en constante fricción»⁹⁰, o que dicho Estado es «una parte integral de la sociedad carolingia, no una fuerza externa gobernándola»⁹¹, o un Estado, o sociedad, de conjuramentados, de extensión de los lazos de dependencia de su origen en Austrasia, que no tienen nada ni de romano ni de público; pero que lo romano y lo público tampoco estaban en su antecesor Estado merovingio, ridiculizado por G. de Tours, quien sólo salva el carácter taumatúrgico de los monarcas, aspecto éste que, como el propio título de *rex*, tiene más que ver con lo bíblico que con Roma, al igual que sucede con los visigodos, y no sólo por la unción. Con los carolingios es cuando termina de imponerse la renta⁹², y como cuestiona Barthélemy, «¿lo esencial no es, antes y después del año mil, la distinción entre una independencia honorable y una que no lo es?»⁹³, lo que se puede entender, yendo quizás más allá de sus palabras, que la dependencia personal, sea vasallática o servil, es lo propio de la formación social feudal; los Estados feudales están establecidos sobre esto, lo que no tiene nada de público... ni de privado.

En consecuencia, los elementos de continuidad en que se fijan los mutacionistas, como la norma escrita, el juicio público, o la definición jurídica de la esclavitud, son elementos aislados de un todo en el que adquirirían su sentido y que ha dejado de existir. La obstinación en uno de estos elementos, como la esclavitud, no deja de ser sintomática, habiéndose denunciado la confusión entre el aspecto jurídico y la relación de producción⁹⁴, o su escasa función económica⁹⁵, pero lo que resulta más curioso en la obstinación es que los especialistas ya habían insistido en su «muy limitado papel en la producción»⁹⁶ ¡para seis siglos antes! Si se parte de esos elementos aislados se puede hablar, con la misma razón, de un s. XX feudal, porque pervive en él una institución tan feudal como la Iglesia católica, o porque se ha seguido practicando el duelo, precisamente la renuncia expresa a la justicia pública, por algunos amantes del viejo orden. Y quizás convenga recordar que el primero que enlazó los carolingios con el mundo antiguo fue un personaje tan ilustre, y señalado, como J. B. Bossuet.

⁹⁰ WHITE, Stephen D., «Debate. The 'Feudal Revolution' II», pág. 222, citando a J. L. Nelson.

⁹¹ *Idem*, pág. 220.

⁹² WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil», pág. 38.

⁹³ BARTHÉLEMY, Dominique, «La mutation féodale a-t-elle eu lieu? Note critique», pág. 772.

⁹⁴ *Idem*, pág. 771.

⁹⁵ WICKHAM, Chris, «Mutations et révolutions aux environs de l'an mil», pág. 28; FREEDMAN, Paul, «La servidumbre catalana y el problema de la revolución feudal», pág. 431.

⁹⁶ HALDON, John, «The feudalism debate once more: the case of Byzantium», págs. 12-13, 16, citando a Finley, Jones y Carandini.

4. LA IDEOLOGÍA BURGUESA

Porque lo privado exige el concepto de sujeto, que es incompatible con el de vasallo y siervo, y lo crea la burguesía, con el equivalente de público, precisamente para acabar con el feudalismo, para sustituir como clase dominante a la nobleza feudal, y ello, a su vez, requiere una nueva ideología. En esa ideología la noción de equivalencia entre lo público y lo privado es fundamental, ya que constituye el marco adecuado para las nuevas relaciones de producción del mercantilismo: el sujeto burgués accede a lo público mediante el mérito que se materializa en la obra, entendida ésta como el reconocimiento público del mérito privado, mérito que se ha de conseguir, que no viene dado, a diferencia de la honra feudal, que tan sólo se tiene que mantener, porque se transmite por la sangre, por los signos internos.

Frente a la teoría del conocimiento de los signos internos, la burguesía elaborará una nueva epistemología basada en el mundo exterior, desde el escorzo y las leyes de la perspectiva hasta el primer manual sobre la representación del mundo exterior, el *Tratado de pintura* de Leonardo da Vinci, que se convierte así en la primera expresión de la nueva teoría del conocimiento. Ese conocimiento del mundo exterior podrá ser matematizado mediante la óptica, y de ahí la enorme insistencia en el tema desde el *Tratado del hombre* de Descartes hasta Newton, quien dedicó la mayor parte de su obra a los estudios de óptica. La matematización del conocimiento del mundo exterior será el arma fundamental contra la teoría del conocimiento feudal, para el cual las formulaciones de Torricelli o Galileo supondrán auténticos mazazos, pero cuando las matemáticas dejen de ser el descubrimiento de las leyes divinas, como en Descartes, y pasen a ser una emanación del sujeto, con Locke, ya no queda ningún lugar para los signos internos, y sólo queda la explicación matemática de todo el universo, lo que conseguirá Newton con sus *Principia mathematica*, y el triunfo definitivo de la teoría del conocimiento burguesa.

El relativo escepticismo con que la primera burguesía contempla el conocimiento de lo social, como se puede ver en las respectivas clasificaciones de los saberes en un Descartes o un Francis Bacon, explica los titubeos de un Spinoza y su *Ética* planteada «more geometricum», pero cuando el esquema cartesiano de espíritu/extensión sea replanteado, tras el empirismo, como la relación sujeto/objeto, de acuerdo con el acertado título del libro de E. Bloch sobre Hegel, dicha relación permanecerá inamovible hasta la actualidad, como lo demuestran los continuos deseos de objetividad por parte de los historiadores y, sobre todo, las alternativas corrientes teóricas de la burguesía, que tan sólo varían en concebir al objeto, como fijo, como mensurable, desde el positivismo de Comte al estructuralismo, o bien en concebirlo como movable, como vida, todo el romanticismo hasta el existencialismo y la semiótica.

Aunque no considero necesario establecer un paralelismo con lo dicho anteriormente sobre la ideología feudal, es evidente que la elaboración del pasado que realice la burguesía estará traspasada por dicha ideología; las incertidum-

bres a que he aludido antes serán resueltas por el principio «verum-factum» de G. Vico, que convierte a la *institución* en el objeto de un pasado continuo, ascendente, los *corsi e ricorsi*, que está a un paso de la evolución del espíritu hegeliana. El recorrido de ese espíritu encarnado no es otra cosa sino el nuevo invento de los ilustrados de «civilización occidental», cuyo final ya se conoce, pues «el mejor de los mundos posibles» de Leibniz, con el joven Hegel se ha convertido en la teoría del «universal concreto», cuando la burguesía ya está en el poder, que es lo que se ha estado esperando a lo largo de toda la historia. Se ha de decir también que el resolutivo «verum-factum» y la institución convertida en objeto de Vico, así como la «civilización occidental» que surge de la historia por la razón, sin fuentes, de los ilustrados, como precedentes de la síntesis hegeliana, fueron la consecuencia del enorme susto que se llevó la burguesía por el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet; es decir, la primera versión global del pasado que se hace en la transición es obra de los enemigos de la burguesía, lo que resultó un auténtico revulsivo para ésta, pues con anterioridad se habían dedicado tan sólo a elaboraciones concretas y funcionales, las «historias» —en plural— a las que se refería Bodino en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, que pertenecían a «oficios» distintos, a saber, el de los anticuarios, el de los secretarios del Estado moderno —desde Maquiavelo a Leibniz y el padre Mariana—, el de los polemistas religiosos y el de los juristas partidarios del «mos gallicum» frente a los del «mos italianum», polémica esta última donde se van a discutir los significados de términos como *foedum* o *servus*, y se van a redefinir de acuerdo con el «mos» nuevo, contra el escolástico de la Universidad de Bolonia. Curiosamente, el análisis de la terminología de los documentos iniciado por G. Duby, que conecta estrictamente con el de los juristas del «mos gallicum», ha pasado en sus sucesores mutacionistas, de acuerdo con el continuismo hegeliano, a defender la Universidad de Bolonia, el Estado moderno del s. XIII, contra lo que habían luchado los juristas del s. XVII.

Y, puesto que espero que sirva para entender mejor lo que se dirá más adelante sobre la ideología del mundo islámico, una última cuestión sobre la implantación de la ideología burguesa. La especial legitimación que la escolástica, y todo el organicismo, encontraban en Aristóteles, será la responsable de que la primera burguesía, en su lucha con aquélla, recurra a todo tipo de apoyos no aristotélicos, por lo que el Renacimiento se llenará de platónicos, neoplatónicos, hermetismo y esoterismos, desde M. Ficino a Copérnico y la traducción del *Picatrix*, pero como mera *utilización* para sus fines —que no cambian—, no para recrear ningún mundo antiguo. Será precisamente en la polémica de los juristas antedicha donde se desvele la también *utilización* parcial que la escolástica hacía de Aristóteles, o mejor del *Organum* aristotélico, lo que posibilitó la también *utilización* del Estagirita por la burguesía; pero se trata simplemente de una lucha entre la burguesía y el feudalismo, aunque aquélla se denomine a sí misma Espíritu universal y toda la historia no haya sido sino su espera, al igual que el feudalismo se veía a sí mismo como la integración superadora del mundo antiguo, ya desde Isidoro de Sevilla, y encontró la mejor evidencia en el silogismo.

5. LA IDEOLOGÍA DE LA FORMACIÓN SOCIAL ISLÁMICA

He defendido con anterioridad la posibilidad de definir teóricamente una formación social islámica⁹⁷; se trataba con dicha definición de individualizar una formación social dominada por el modo de producción tributario, y el adjetivo *islámica* aquí es tan sólo un término cómodo, que se puede sustituir por cualquier otro, que hace referencia a las especiales relaciones de producción que se han generado en buena parte de los países denominados convencionalmente como islámicos; no se trata, por tanto, de que un hecho religioso, el Islam, determine nada, sino, más adecuadamente, de que la religión, como un elemento ideológico más, participará de la lógica interna de la ideología que define a tal formación social; pero aún más, la práctica religiosa en sí no define nada⁹⁸, e incluso la posible contaminación de la ideología, que vamos a denominar «islámica», por principios religiosos del Islam resulta bastante limitada, como se verá a continuación, e indudablemente dicha contaminación, o los temas comunes a religión e ideología son bastante menores que lo que se suele creer. En otras palabras, si la ideología feudal se puede considerar como fundamentalmente elaborada a partir del cristianismo, o de una especial lectura católica del cristianismo, dicha relación no se da en absoluto en la formación social islámica o, al menos, no se da en el mismo grado.

A continuación intento determinar en qué consiste esa matriz ideológica, a semejanza de lo que he expuesto sobre la ideología de otra formación social tributaria, como el feudalismo, y sobre la ideología de la formación social burguesa, en el convencimiento de la capacidad definitoria de la ideología, por su papel en las relaciones de producción de una formación social dada. Pero antes he de decir que no me encuentro solo, al menos, en el aspecto concreto de individualizar a la sociedad islámica desde el punto de vista marxista, pues autores que vengo citando, como J. Haldon y S. Amin, también lo han advertido; con el primero ha sido una feliz coincidencia, mientras que con el segundo indudablemente me considero deudor. Pues, en efecto, en sus estudios sobre el mundo bizantino J. Haldon no ha dejado de notar las significativas diferencias que se observan entre una sociedad y otra cuando, de pasada, ha tenido que aludir al vecino mundo islámico, por ejemplo, en defensa del carácter eminentemente rural de la economía bizantina, «los escritores árabes describen las provincias bizantinas como teniendo muchas fortalezas (*ḥuṣūn*)», no ciudades⁹⁹, y frente a las características de éste, «aquellas tierras que fueron perdidas a favor de los árabes se incorporaron a un nuevo sistema estatal cuyas características básicas de explotación urbana y agrícola tienen sus raíces en su

⁹⁷ ACIÉN ALMANSA, Manuel, *Entre el feudalismo y el islam*, pág. 107.

⁹⁸ Véanse los ejemplos que cito de los beduinos de la Península Arábiga, de religión islámica pero con una ordenación social tribal, y, por el contrario, los cristianos coptos insertos en la formación social islámica, en *Idem*, págs. VII-VIII.

⁹⁹ HALDON, John, «Some considerations on Byzantine society and economy in the seventh century», pág. 90, n. 36.

pasado helenístico»¹⁰⁰. Para S. Amin el tema es bastante más central en su investigación, y así, «el mundo árabe en la época de su esplendor» es una de las formaciones tributarias mercantiles¹⁰¹, es decir, definida por la presencia del modo de producción de pequeño mercado simple, y por la excepcional importancia que adquiere aquí la articulación del comercio lejano, sobre lo que insiste recientemente, «he llamado la atención aquí sobre la posición de «plaque tournante» ocupada por el mundo islámico y Asia central, la *única* región que se ha beneficiado de relaciones *intensas* con todas las otras regiones del mundo antiguo»¹⁰². Por otra parte, la teorización sobre el mundo islámico del economista egipcio encuentra una palpable demostración empírica en el conjunto de la obra de M. Lombard, donde la situación de «plaque tournante» y la intensidad de las relaciones del comercio lejano son más que evidentes.

En la somera definición de formación social islámica que proponía, me fijaba en la hegemonía de lo privado a nivel abstracto y en la preeminencia del mundo urbano a nivel concreto, como aspectos distintivos de tal formación social, no sólo de su ideología. También decía que se hacía necesario investigar qué teoría del conocimiento era la que se encargaba de poner en relación el nivel abstracto con el concreto, por lo que ahora insistiré en lo ya propuesto e intentaré formular lo que no pude hacer con anterioridad.

5.1. La hegemonía de lo privado

La hegemonía de lo privado lo veía en una serie de elementos que venían a configurar la realidad de la formación social, como la presencia desde el origen en La Meca de la propiedad privada, debido al carácter marcadamente mercantil y contractual de la nueva sociedad, por lo que se va a contemplar en el Corán, en clara ruptura con la sociedad tribal anterior; es decir, el Corán como legitimador de las nuevas relaciones de producción que se dan en la ciudad caravánica de La Meca, no sólo mantiene, sino que sacraliza la nueva actividad, y con ella el carácter privado de la propiedad, de la herencia, etc., y, al mismo tiempo, trata de mitigar las también nuevas situaciones aberrantes que se derivan de tal práctica, como la pobreza, la orfandad, etc., inconcebibles en la sociedad tribal anterior. Desde ese primer momento el derecho a la propiedad privada será consustancial con la teoría y la práctica de la sociedad islámica, y puede servir como un indicador de la plena islamización, en la práctica, de ordenamientos sociales anteriores basados en formas de propiedad comunal, etc. Las escasas excepciones que se pueden encontrar a este principio, como el famoso *hadit* «tres cosas son comunes a los musulmanes: el agua, el fuego y los pastos», hay que situarlo indudablemente en el contexto de atajar las prácticas tribales sobre

¹⁰⁰ HALDON, John, «The feudalism debate once more: the case of Byzantium», pág. 29; y HALDON, John, *The State and the Tributary Mode of Production*, pág. 137.

¹⁰¹ AMIN, Samir, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona 1974, pág. 71.

¹⁰² AMIN, Samir, *Itinéraire intellectuel*, págs. 212-213, subrayado mío.

sus territorios, en beneficio de la nueva actividad mercantil, contractual, privada de la *umma*. Y sobre el carácter privado de la actividad mercantil, se ha señalado que la doctrina de los juristas musulmanes no concede al intercambio comercial un papel susceptible de transformar las jerarquías sociales y políticas ¹⁰³.

El presupuesto ideológico de hegemonía de lo privado era el responsable también de la especial concepción de la vivienda, con independencia de las técnicas constructivas y las diversas configuraciones arquitectónicas, pues ésta se concibe como la salvaguarda de lo privado, dominio de la libertad lo ha denominado A. Laroui ¹⁰⁴, se dirige hacia el interior, se eluden los elementos externos, con ausencia de fachadas incluso en los palacios, y en esa defensa lo más privado de la vivienda se identifica con lo sagrado, el *haram*, concepto que algunos extienden a toda la casa concibiendo como sacrilegio su profanación por el poder o el extraño ¹⁰⁵. Tal concepción de lo doméstico llega incluso a entrar en colisión con el reducido servicio público, como el de la llamada a la oración, o más bien la altura de los alminares, como lo demuestran las múltiples anécdotas que nos han llegado acerca de la visibilidad de los almuédanos sobre las casas privadas.

También deriva de lo mismo el singular desarrollo del urbanismo islámico, que los historiadores de la época colonial, ante la omnipresencia de planos laberínticos, adarves, etc., consideraron como congénito al mundo árabe, y lo trataron de explicar con complejas teorías que, con harta frecuencia, terminaban en un Yemen totalmente desconocido, pero por ello mismo idóneo para situar el origen de un urbanismo que les resultaba completamente insólito. La arqueología vino en apoyo de la teoría, pues el plano publicado como resultado de las excavaciones de Fustât ¹⁰⁶ demostraba el diseño original de una ciudad árabe de nueva fundación, que coincidía estrictamente con el que podían observar en las ciudades que habían pervivido en el Norte de África o el Oriente próximo. Por otra parte, el ejemplar estudio de Jean Sauvaget sobre la ciudad de Alepo ¹⁰⁷ y su repetidísimo esquema de transformación de la *stoa* antigua en zoco ¹⁰⁸ pudieron ser interpretados como la otra variante, en este caso la transformación de una ciudad antigua de traza isodómica, en la consecución de lo mismo, el insólito urbanismo musulmán. Sin embargo, los planos que se tenían de Samarra, el que elaboró Creswell de Bagdad a partir de

¹⁰³ JOHANSEN, Baber, «Échange commercial et hiérarchies sociales en droit musulman»: H. BLEUCHOT (dir.), *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, París 1996, pág. 28.

¹⁰⁴ LAROUÏ, Abdallah, *Islam et modernité*, París 1987, pág. 32.

¹⁰⁵ BIANQUIS, Thierry, «Derrière qui prieras-tu, vendredi? Réflexions sur les espaces publics et privés, dans la ville arabe médiévale»: *Bulletin d'Études Orientales* 37-38 (1985-1986), págs. 10 y 13.

¹⁰⁶ BAGHAT BEY, Aly y GABRIEL, Albert, *Fouilles d'al-Foustât*, París 1921.

¹⁰⁷ SAUVAGET, Jean, *Alep*, París 1941.

¹⁰⁸ SAUVAGET, Jean, «Le plan de Laodicée-sur-Mer»: *Bulletin d'Études Orientales* 4 (1934); WARD-PERKINS, Bryan, «Urban Continuity?»: N. CHRISTIE y S.T. LOSEBY (eds.), *Towns in Transition*, pág. 11.

las fuentes escritas, o los resultados de la excavación de 'Anýar, difícilmente casaban con dichas teorías.

Hoy sabemos, con más precisión que hace unos años, que la ocupación de los espacios públicos en las antiguas ciudades romanas es un hecho común en todo el solar del Imperio ¹⁰⁹, quizás con la particularidad de que la única zona en que se mantuvo la actividad económica de las ciudades fue el Oriente próximo, mientras que en el resto dicha actividad va a desaparecer, incluido el mundo bizantino, donde se observa la naturaleza de la «transición» a la sociedad bizantina como «resultado del declive y desaparición de la ciudad helenística» ¹¹⁰; o en otras palabras, las transformaciones que tienen lugar en las antiguas ciudades ahora ocupadas por los árabes se dan en unas circunstancias de actividad económica, quizás no por casualidad, radicalmente distintas de las que tienen lugar en las abandonadas, o semi-abandonadas, ciudades del resto del Imperio ¹¹¹. También conocemos que el plano de Fustāt publicado en 1921 fue el resultado de una mala excavación ¹¹², y que la Fustāt originaria, al igual que todas las ciudades «árabes» de nueva fundación, se concibió con una planta ortogonal ¹¹³. Pero la solución del problema vino del campo del Derecho, en un artículo justamente reconocido de R. Brunschvig ¹¹⁴, donde quedó claro que el especial aspecto del urbanismo musulmán no dependía de los orígenes, sino de la *evolución*, y esa evolución venía determinada por el derecho de *finā'*, es decir, la facultad jurídicamente reconocida de extensión de la propiedad privada hasta reducir al mínimo posible el espacio común de paso. Creo que, sin forzar los términos de Brunschvig, se puede hablar de la hegemonía de lo privado como generadora del urbanismo musulmán, y que, a diferencia del resto de lugares en que también se dio la desarticulación de la ciudad antigua, aquí esa desarticulación estaba reconocida por el *fiqh* y era función del *cadí* el ejecutar el derecho de los privados ¹¹⁵.

El cuarto elemento que traía a colación en apoyo de la hegemonía de lo privado era el de la teoría política, basada en el acto contractual de la *bay'a*, lo que

¹⁰⁹ Véanse los ejemplos en N. CHRISTIE y S.T. LOSEBY (eds.), *Towns in Transition*, 1996.

¹¹⁰ HALDON, John, «Some considerations on Byzantine society and economy in the seventh century», pág. 111.

¹¹¹ WALMSLEY, Alan, «Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity»: N. CHRISTIE y S.T. LOSEBY (eds.), *Towns in Transition*, págs. 126-158; PENTZ, Peter, *The Invisible Conquest. The Ontogenesis of sixth and seventh Century Syria*, Copenhagen 1992.

¹¹² KUBIAK, Wladyslaw B., *Al-Fustat. Its Foundation and Early Urban Development*, El Cairo 1987, pág. 30.

¹¹³ GAYRAUD, R.P., «Istabl 'Antar (Fostat) 1985. Rapport de fouilles»: *Annales Islamologiques* 22 (1986), pp. 1-18.

¹¹⁴ BRUNSCHVIG, Robert, «Urbanisme médiéval et droit musulman»: *Revue des Études Islamiques* 15 (1947), págs. 127-155.

¹¹⁵ En este sentido se ha de entender la rotunda afirmación de algún autor de que «sólo existe en islam la propiedad privada»; SOURDEL, Dominique, «L'organisation de l'espace dans les villes du monde islamique»: HEERS, J. (ed.), *Fortifications, portes de villes, places publiques, dans le monde Méditerranéen*, Paris s/a., pág. 4.

se suele traducir con los términos feudales de «juramento de fidelidad», pero que como su nombre indica, se trata de un auténtico contrato al que los juristas y teóricos de la política se encargan de establecer sus cláusulas. El desarrollo histórico de tales contratos se puede seguir cómodamente en el libro de A. Lambton¹¹⁶, aunque quizás la más clara expresión del sentido contractual venga dada precisamente por las condiciones para la ruptura del pacto, condiciones ya previstas en los hadices¹¹⁷, pero que no dejaron de tratar teóricos como al-ʿĀhīz, los muʿtazilīs o Bāqillānī, y el propio Ibn Sinā llega a justificar la ruptura «incluso contra el califa virtuoso, si es inferior en poder e inteligencia»¹¹⁸, mientras que en las nuevas condiciones políticas de proliferación de poderes regionales, se extiende a éstos también la exigencia de la *bayʿa*, con al-Gazālī, o, ante la rutinaria pérdida del sentido originario Ibn Taymiyya refuerce los vínculos del contrato, convertido ahora en *mubāyaʿa*¹¹⁹. Parece claro que la extensión de la *bayʿa* a los poderes no califales, el refuerzo de los vínculos contractuales y la insistencia en la posibilidad de ruptura no sólo indican el carácter de transacción con que se concibe el gobierno de la *umma*, sino también la reducción de la esfera de lo público, en beneficio lógicamente de lo privado.

Desde mi punto de vista, esas manifestaciones de lo privado en la actividad económica, en la cultura material de la vivienda como traducción de un modelo familiar, en la del urbanismo reflejo de un esquema social, o en el pensamiento político, difícilmente se pueden observar en otras formaciones sociales y, al mismo tiempo, son comunes a las generalmente conocidas como sociedades islámicas, confiriéndole, por tanto, un carácter unitario a éstas. Pero unas y otras manifestaciones no son sino eso, materializaciones de un principio abstracto que se debe encontrar también a un nivel más teórico, puesto que los diversos discursos teóricos han de ser entendidos como la reflexión-recreación constante de la ideología inconsciente. En este sentido considero que el destacado papel que se le confiere al *ijtihād* y al *raʿy* como principios generadores del Derecho indican la aceptación como norma del conocimiento personal y del juicio independiente, lo que resulta ser un reconocimiento bastante elevado, pero que, sin embargo, trascienden el campo del Derecho y posibilitan un pensamiento individual, en definitiva privado, cuya expresión más genuina la constituyen los discursos sobre los «solitarios».

Pero antes de que aparezcan estos discursos, el uso y defensa de dichos principios de conocimiento individual se encuentran en todas partes, y son la causa de consecuencias como las siguientes, extraídas de la historia del pensamiento islámico. En el preciso momento de la implantación como triunfadora de la sociedad islámica, con los primeros ʿabbāsīs, tenemos la defensa

¹¹⁶ LAMBTON, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981.

¹¹⁷ *Idem*, pág. 14.

¹¹⁸ DAIBER, Hans, «Political Philosophy»: S. H. NASR y O. LEAMAN, *History of Islamic Philosophy. Part II*, Londres-Nueva York, reimp. 1997 (1996¹), pág. 854.

¹¹⁹ CLÉMENT, François, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V^e / XI^e siècle)*. *L'imam fictif*, Paris 1997, pág. 56.

del *ra'y* que hace Ibn al-Muqaffa': «Dios ha dejado a los hombres libre apreciación (*ra'y*) en un cierto número de dominios no detallados por la ley divina»¹²⁰, lo que le permite, como fiel servidor del nuevo orden, teorizar la dominación de la autoridad política sobre la *šarī'a*¹²¹, pero de inmediato, con al-Kindī, su filosofía política se limita a una ética individualista¹²², y al físico y filósofo Abū Bakr al-Rāzī se le adjudica la negación del valor de la profecía, pues «el hombre puede obtener el conocimiento por sí mismo, no tiene necesidad de una autoridad, por ejemplo un profeta»¹²³; en la ética de Miskawayh, el *Kitāb al-tahara*, el provecho del individuo prevalece sobre el del Estado¹²⁴, mientras que pensadores como Abū Ḥayyān al-Tawhīdī y su maestro Abū Sulaymān al-Siyistānī, considerados como de la escuela de al-Fārābī¹²⁵, son los más audaces, proponiendo el abandono de la religión, islam incluido¹²⁶. No ha de extrañar, por tanto, que en un medio con gran protagonismo de los '*ulamā'*', como el s. XI andalusí, se pusiera todo en duda, empezando por la revelación¹²⁷. E indudablemente el pensamiento personal y libre, lo que ha sido llamado por algún autor el «individualismo anarquista de los filósofos»¹²⁸, es lo que configura determinadas tendencias en el islam, bien sea mediante la conjunción de la investigación filosófica y la realización espiritual personal en Suhrawardī y toda la escuela de los Išrāqīyyūn¹²⁹, bien con el denominado *ḥadīṯ qodsī* en la shī'a duodecimana, o lo que es igual, un «*ta'lim bāṭinī*, la enseñanza o iniciación esotérica en sentido propio del término, es decir, absolutamente personal, sin mediación de ninguna colectividad ni magisterio, y que es la fuente de lo que se llama *ḥadīṯ qodsī*»¹³⁰; es asimismo lo que posibilita la «religión sin ley», la religión personal en el isma'īlismo reformado de Alamūt, en la que «si el fiel obra de acuerdo con el sentido espiritual, las obligaciones de la *šarī'a* quedan abolidas para él»¹³¹, o lo que define al sufismo, según Henri Corbin: «el sufismo es por excelencia el esfuerzo de interiorización de la Revelación coránica, la ruptura con la religión puramente legalística»¹³²; por su parte, en la mu'tazila se insiste en la libertad y responsabilidad humanas, ya que, «según los mu'tazilīes, el hombre no sólo es

¹²⁰ *Idem*, pág. 32.

¹²¹ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 842.

¹²² *Idem*, pág. 844.

¹²³ *Idem*, pág. 846.

¹²⁴ *Idem*, pág. 852.

¹²⁵ NETTON, Ian Richard, *Al-Fārābī and his School*, Londres-Nueva York 1992, pág. 1.

¹²⁶ LEAMAN, Oliver, «Islamic Humanism in the fourth/tenth Century»: S. H. NASR y O. LEAMAN, *History of Islamic Philosophy. Part I*, Londres-Nueva York 1997, reimp. (1996¹), pág. 155.

¹²⁷ FIERRO, Maribel, «La religión»: M^aJ. VIGUERA MOLINS (coord.), *Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, Madrid 1994, pág. 413.

¹²⁸ LAROUÏ, Abdallah, *Islam et modernité*, pág. 30.

¹²⁹ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique. I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, Saint-Amand 1964, pág. 9.

¹³⁰ *Idem*, págs. 87-88.

¹³¹ *Idem*, pág. 130.

¹³² *Idem*, pág. 47.

libre y responsable, posee además la *qodra*, es decir la potencia creadora, la facultad de crear sus propias obras»¹³³, y sobre el concepto de microcosmos, el *al-ʿālam al-ṣagīr* de los Ijwān al-safā', baste con la cita de un estudioso comparatista: «Nunca antes y quizá nunca después la doctrina del microcosmos se planteó tan radical, exhaustiva y sistemáticamente como en las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* (...) pero apenas hay sección de la enciclopedia en que cada aspecto de la naturaleza, la vida social, la cultura o la religión no se explique por referencia al paralelismo de macrocosmos y microcosmos, clave de todo conocimiento (...) (La conclusión, dicho sea de paso, es que el cosmos participa en los ritos del Islam y a la vez en la realización espiritual del hombre) (...) Es obvia la filiación pitagórica, neoplatónica y hermética de muchas páginas de semejantes libros; mas los Hermanos no podían leer en ellas —ni, al parecer, en otras— una afirmación tan entusiasta de la microcosmía humana: no cabe, pues, regatearles la originalidad de nuestra historia»¹³⁴. La cita sobrepasa el tema de la utilización del *ra'y* e *ītibād*, por lo que habrá que volver sobre ella, pero ahora nos hemos de detener en lo que he denominado como su expresión más genuina, los discursos sobre los «solitarios».

La cuestión es indudablemente controvertida, como lo muestran los muy diversos juicios que le ha merecido a los estudiosos modernos, pero sobre todo es una controversia que viene desde el mismo momento de su aparición, pues de hecho las propuestas de los solitarios podían entenderse como un rechazo a la vida en comunidad o, lo que es lo mismo, como una auténtica contradicción con la práctica y la teoría social. Tal es lo que se desprende de las acusaciones que se formulan contra los masarriés, de que «propugnaron acérrimamente el aislamiento del común del pueblo», y de que actuaban «escondiéndose en los vericuetos de los ascetas y amparándose así para atacar la *sunnā*»¹³⁵, en un momento de mediados del s. X andalusí, que ha sido considerado crucial por la imposición uniformadora de la doctrina mālikí¹³⁶, y recordemos que los masarriés han sido relacionados con la mu'tazila por su creencia en el libre albedrío o *al-istiṭā'a*¹³⁷, y el propio Ibn Masarra, ahora tras el descubrimiento de su obra, se considera fundamentalmente como un ṣūfī o bien como un filósofo neoplatónico¹³⁸, de donde no se puede deducir un pensamiento antisocial, y, por tanto, la acusación oficial de aislamiento lo que trata de poner en evidencia es la contradicción teórica, aunque en realidad a lo que afectaba era a la uniformización doctrinal que deseaba imponer ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir.

¹³³ *Idem*, pág. 168.

¹³⁴ RICO, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, págs. 62-63.

¹³⁵ FIERRO BELLO, M^a. Isabel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid 1987, págs. 135 y 114.

¹³⁶ FIERRO, Maribel, «Bātinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)*», *Studia Islamica* 84 (1996), pág. 109.

¹³⁷ FIERRO BELLO, M^a. Isabel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, pág. 116.

¹³⁸ FIERRO, Maribel, «Bātinism in al-Andalus», pág. 104.

Como se acaba de decir, las opiniones de los estudiosos son de lo más opuestas, en parte debido al carácter esotérico de los escritos, pero también a lo contradictorio de un tema que no se sabe cómo resolverlo; así, para M. Cruz Hernández dichos textos son fundamentalmente antisociales: «el ideal del 'sabio' o 'solitario' apartado del mundo, lo que significaba una idea pesimista del hombre y de la sociedad. Así aparecía en al-Fārābī y en Ibn Bāyṣa, cuya obra *El régimen del solitario*, indicaba con su solo título la intención. Sea cual fuere el sentido del *Ḥayy ibn Yaḡẓān* de Ibn Sīnā, no hay duda de que la obra de igual título de Ibn Ṭufayl encierra una conclusión antisocial que alcanzaba incluso a la *umma* islámica»¹³⁹. Todo lo contrario de lo que entiende, para el caso de Ibn Bāyṣa, H. Corbin, quien tras la cita textual del filósofo andalusí, «el régimen del solitario debe ser la imagen del régimen político del Estado perfecto, del Estado modelo», concluye: «los solitarios, en el sentido de Ibn Bāyṣa, son los únicos solidarios»¹⁴⁰; mientras que para el especialista Joaquín Lomba, se trataría de una solución intermedia, pues advirtiendo que «Avempace tiene la desgracia de no haber escrito más que libros esotéricos, para los privilegiados y avanzados en la vida intelectual»¹⁴¹, el *mutawahhid* o solitario es una consecuencia de la sociedad humana imperfecta, corrompida¹⁴², aunque «Avempace no se plantea como ideal la vida del anacoreta, a pesar de que luego nos hable del solitario, y piensa que el sabio, mientras vive, ha de estar en sociedad»¹⁴³.

El texto más asequible es el *Ḥayy ibn Yaḡẓān* de Ibn Ṭufayl, traducido como *El filósofo autodidacto*, y en consecuencia sobre él se han vertido los juicios más diversos, tanto sobre la fuente del relato, que sería la evocación de una experiencia personal contemplativa¹⁴⁴, o, por el contrario, que se basaría en la vida de un sufi beréber, un tal Abū Yaʿzā¹⁴⁵, o bien sobre el sentido general de la obra, habiéndose entendido que el criticismo al islam por boca de Ḥayy es el criticismo del autor contra el islam¹⁴⁶, lo que resulta difícil de concebir a partir de

¹³⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walid Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Ruṣd. Averroes. Exposición de la 'República' de Platón*. Estudio preliminar, trad. y notas de _____, Madrid 1986, pág. XLIII; y CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walid Muḥammad ibn Ruṣd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba 1997, 2ª ed. (1986¹), pág. 221.

¹⁴⁰ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 321.

¹⁴¹ LOMBA, Joaquín, «Pensamiento de Avempace»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, Barcelona 1990, pág. 347.

¹⁴² *Idem*, pág. 330.

¹⁴³ *Idem*, pág. 336.

¹⁴⁴ ELAMRANI-JAMAL, Abdelali, «Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl»: A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina-París 1996, pág. 159.

¹⁴⁵ CORNELL, Vincent J., «Ḥayy in the land of Absal: Ibn Ṭufayl and ṣūfism in the Western Maghrib during the Muwahhid era»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaḡẓān*, Leiden-Nueva York-Colonia 1996, pág. 160.

¹⁴⁶ BÜRGE, J. Christoph, «Symbols and hints: Some considerations concerning the meaning of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaḡẓān*»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl*, págs. 125-126.

las críticas de Ibn Ṭufayl a al-Fārābī y «las perversas teorías que profesa acerca de la profecía»¹⁴⁷, o a partir de su defensa de la no contradicción y al mismo tiempo independencia entre la filosofía del solitario y la religión de la comunidad¹⁴⁸, pero sobre todo el criticismo al islam es difícil de aceptar cuando el *Ḥayy ibn Yaqẓān* se redacta para la corte almohade, en la que Ibn Ṭufayl es uno de sus propagandistas¹⁴⁹. Parece ser, más bien, una formulación previa de lo que luego, en la recepción escolástica de Averroes, será conocido como la «doble verdad», lo que supone, por una parte, un notable distanciamiento de al-Fārābī, y de ahí las críticas a éste, y por otra, como indica Hans Daiber acerca del relato de Ibn Bāyṣa, «contrariamente a Platón, el ciudadano no está al servicio de la comunidad; la comunidad puede, sin embargo, ayudar al individuo en su búsqueda del conocimiento espiritual»¹⁵⁰, lo mismo que entiende S. Gómez Nogales para Ibn Ṭufayl: «de hecho el protagonista de su novela ve con buenos ojos la vida en sociedad de la gente sencilla, que vive feliz con sus prácticas religiosas y su unión superficial con Dios»¹⁵¹; y esa «doble verdad», o mejor, independencia no contradictoria entre el conocimiento del sabio y el del vulgo es lo que queda patente en la queja que formula el filósofo de Guadix contra Ibn Bāyṣa: «Abū Bakr (Averpace) prostituyó este deleite (el de los santos que conocen lo suprasensible en sí mismo, penetrando en su esencia íntima), ofreciéndoselo al vulgo»¹⁵².

El relato de Ibn Ṭufayl, «el libro más individualista que se ha escrito nunca» según Menéndez y Pelayo¹⁵³, ha dado lugar a otra vieja controversia, cual es la comparación con el *Robinson Crusoe* de Defoe, que no carece de sentido traerla aquí. La comparación, que no sé si parte del mismo Renan, la han abordado todos los autores, y en nuestros días se reelabora con nuevas perspectivas, como «utopías machistas»¹⁵⁴; la controversia abarca desde los que no dudan en denominarlo como «primer filósofo-novelistas»¹⁵⁵, a los que niegan toda relación entre una y otra obra, como Henri Corbin: «es erróneo buscar ahí una novela

¹⁴⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, «Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, pág. 185.

¹⁴⁸ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 856.

¹⁴⁹ CONRAD, Lawrence I., «Through the thin veil: on the question of communication and the socialization of knowledge in *Ḥayy ibn Yaqẓān*»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl*, págs. 258 y 264.

¹⁵⁰ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 856.

¹⁵¹ GÓMEZ NOGALES, Salvador, «Ibn Ṭufayl, primer filósofo-novelistas»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, pág. 382.

¹⁵² LOMBA, Joaquín, «Pensamiento de Averpace»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, pág. 335.

¹⁵³ «Prólogo» a ABENTOFÁIL, Abucháfar, *El filósofo autodidacta. Novela psicológica*, trad. F. Pons Boigues; prólogo de M. MENÉNDEZ Y PELAYO, Buenos Aires 1964, 2ª ed. (1954¹), pág. 23.

¹⁵⁴ MALTI-DOUGLAS, Fedwa, «*Ḥayy ibn Yaqẓān* as male utopia»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl*, págs. 53-54.

¹⁵⁵ GÓMEZ NOGALES, Salvador, «Ibn Ṭufayl, primer filósofo-novelistas»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, pág. 359.

a lo Robinson Crusoe. Todo episodio exterior debe ser comprendido aquí en el plano espiritual (...) no hay maestro humano exterior (...) es la iluminación de la Inteligencia agente (...) como en Avicena»¹⁵⁶. La cuestión se plantea con una gran dosis de ingenuidad continuista, aunque subyace el fondo del problema; la ingenuidad consiste en «saber» que *Robinson Crusoe* es una novela, y ya se «sabe» lo que es una novela; pero lo problemático, e interesante, es que Defoe publica su obra en 1719, ¡cuando no había novelas!, pues *Los viajes de Gulliver* son de 1726, la *Pamela* de Richardson de 1740, y las novelas de Fielding de 1742 y 1749¹⁵⁷, y en Francia el artillero P. Choderlos de Laclos publica sus *Liaisons dangereuses* en 1782, y con el subtítulo de *Lettres*; por tanto, *Robinson Crusoe* o no es una novela, o es la primera, y ambas cosas hay que explicarlas, lo que ha hecho Juan Carlos Rodríguez: «una obra escrita como un mito del origen distinto del mito bíblico, por la creación del imaginario más pobre de todos, aquel desnudo, náufrago e iniciático Robinson Crusoe de Defoe, quizás el más absolutamente pobre del mundo porque está absolutamente solo en un mundo sólo»¹⁵⁸, pero que, como sujeto libre y autónomo es capaz de recrear la ideología burguesa, y la ruptura con la sociedad feudal anterior queda perfectamente reseñada, pues «no olvidemos que Robinson escribe su vida en una Biblia cuyas páginas han quedado desvaídas después del azote del mar en un naufragio»¹⁵⁹, es decir, si en el momento de su triunfo sobre el feudalismo la sociedad burguesa se ve en la necesidad de relatar y difundir su concepto de sujeto, podemos sospechar que los relatos sobre los solitarios en el mundo islámico tienen una función semejante en cuanto a la teorización del pensamiento privado, de su hegemonía con respecto a la comunidad, como expresamente se decía en Ibn Bāyṣa, aunque indudablemente no se puede trazar un paralelismo exacto, ni en el carácter de difusión, ni tampoco en la ruptura con un modo de producción anterior, pues más bien se trataría de un «ajuste» frente a la tradición que venía de al-Fārābī, como más adelante se podrá ver.

5.2. La preeminencia del mundo urbano

La preeminencia de lo urbano a nivel concreto en el mundo musulmán es, quizás, el único punto en que vienen a coincidir todos los historiadores serios, con independencia de escuelas y tendencias, y es lo que se suele expresar como la identidad entre la ciudad y el islam, sobre lo cual no es necesario recordar aquí los datos históricos. Yo mismo apunté algunos de los hitos ideológicos de esa identificación, como la ucronía que aparece ya en el Corán al situar su ideal de vida urbana en las ciudades paradisíacas del Yemen antiguo, la pervivencia de la ciudad-paraiso en la literatura fantástica, o las estrictas referencias coráni-

¹⁵⁶ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 333.

¹⁵⁷ RODRÍGUEZ, Juan Carlos, *La literatura del pobre*, pág. 34.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 34, n. 14.

cas en la construcción de la primera Bagdad, la *Dār al-salām* de al-Manṣūr, y asimismo hice notar cómo esa identificación se va a convertir, con los ‘abbāsīes, en la ideología del califa fundador de ciudades, de acuerdo con el hecho de la proliferación de ciudades múltiples yuxtapuestas, tipo Bagdad, Samarra o El Cairo, lo que se resumía en las palabras del califa al-Mutawakkil tras la edificación de *al-ġa‘afariyya*, «ya soy un verdadero califa»¹⁶⁰; aunque este último paso no llegó a teorizarse, y no se contempla en las obligaciones que la teoría política impone al califa, sí quedó como presupuesto ideológico, extendido a todo tipo de gobernante; pero lo que sí se teorizó fue la preeminencia de la vida urbana, colocando al-Fārābī a las aldeas como sus servidoras, en *al-Ma‘īna al-fādila*¹⁶¹.

La preeminencia de la vida urbana deriva de que la ciudad se contempla como el lugar propicio para la actividad mercantil y contractual, como una de las materializaciones de la hegemonía de lo privado, y de ahí la semejanza de la vida urbana en todo el territorio musulmán, pese a las diferentes técnicas constructivas que se pueden observar. Señalaba también que esa actividad urbana común se podía limitar, en los casos más extremos, a las propias murallas de la urbe, como nos describen en ocasiones los viajeros medievales y modernos, cuando el medio rural circundante está cubierto por otras formaciones sociales y, a veces también, otros modos de producción, como el que corresponde a las sociedades tribales, por ejemplo; todo lo cual redundaría en la identificación de ciudad y sociedad musulmana. Pero ese mundo rural circundante puede estar también integrado en la formación social islámica y, en consecuencia, participará de la hegemonía de lo privado, de lo que se deduce la extracción tributaria por medio del impuesto y la imposibilidad de la renta feudal, en los términos de C. Wickham, no sólo como diferencia entre extracción pública o privada, sino sobre todo porque la hegemonía de lo privado impide la incidencia en la naturaleza de la producción, que queda en manos de los rurales privados, y por tanto exige la presencia del mercado y la monetarización de la economía, a diferencia de la estricta renta feudal que impone la naturaleza del producto¹⁶², por lo que la vinculación de ciudad y mundo rural será bastante estrecha, en el supuesto que vengo citando; esto no impide que la preeminencia de lo urbano se traduzca en términos político-fiscales en la ciudad como lugar privilegiado, de acuerdo con los datos empíricos que poseemos sobre la procedencia de los impuestos —se ha de insistir— en el caso de los medios rurales integrados en la formación social islámica, no, por ejemplo, donde el espacio se divide en *majzen* y *siba*; a su vez, el mercado y la monetarización de la economía son un medio para la islamización del mundo rural, imponiéndose sobre prácticas residuales de origen tribal o feudal, como sucede en la historia de al-Andalus. En consecuencia, lo que he denominado preeminencia de lo urbano, no

¹⁶⁰ ACIÉN ALMANSA, Manuel (1987) «Madinat al-Zahrā’ en el urbanismo musulmán»: *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā’* 1 (1987), pág. 15.

¹⁶¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *La ciudad ideal*. Presentación M. Cruz Hernández. Trad. M. Alonso Alonso, Madrid 1985, págs. 82-83.

¹⁶² ACIÉN ALMANSA, Manuel, *Entre el feudalismo y el islam*, pág. XII.

se limita a la ciudad, sino que cubre y ordena todo el espacio de la formación social.

Este lugar concreto también necesita su legitimación, que podemos considerar ya establecida con la teorización de al-Fārābī, aunque con posterioridad se puedan encontrar «ajustes» sucesivos, por seguir con la terminología y los paralelismos ya vistos. El establecimiento de la teoría legitimadora de la vida urbana por al-Fārābī nos ha llegado en una serie de textos, que los especialistas han tratado de individualizar en las diversas «obras» y, al mismo tiempo, encontrar su interrelación, mediante un ejercicio crítico que sería digno de haber sido tomado por ejemplo en la discusión del concepto de «libro» de M. Foucault en su *Arqueología del saber*. En esa individualización se distinguen fundamentalmente los escritos *al-Madīna al-fādila*, *al-Siyāsa al-madaniyya*, *el Kitāb al-milla* y los *Fuṣūl (al-ilm) al-madaniyya*, traducidos estos últimos como «artículos». Con independencia de la relación entre estos textos y el resto de su obra, que es total, los especialistas no han dejado de notar la estrecha unidad entre ellos, hasta el punto de afirmar que «se podría suponer que *Madīna* y *Siyāsa* fuesen dos redacciones diferentes de un mismo escrito»¹⁶³, mientras que los *Fuṣūl* serían un «borrador» de lo mismo y, se puede añadir, que el *Kitāb al-milla* supondría la versión en términos religiosos de lo anterior, sean cuales sean las causas concretas de la redacción de tal versión. Así pues, lo que tenemos es un tratado sobre la vida urbana, que los historiadores de la filosofía han enjuiciado como «hermosa utopía» y predecesora de las renacentistas¹⁶⁴, dedicándose a escudriñar los pasajes de influencia platónica y los aristotélicos, puesto que ven como obvio el calco de la filosofía griega e, indudablemente, lo consiguen demostrar¹⁶⁵, aunque en ocasiones dicho continuismo llega a resultar bastante cómico, por ejemplo, cuando habla de *al-mudun al-fādila*, en plural, y se anota que sólo es posible desde el esquema de *La ciudad de Dios*¹⁶⁶.

La cuestión se tratará más adelante, pero sí conviene advertir aquí el uso continuista que se hace en las traducciones, afirmando sin ambages que «los términos *siyāsa al-madaniyya* corresponden al griego *politeia*»¹⁶⁷, o que se debe «traducir *madīna* por *sociedad* o *comunidad*, pues es el sentido subyacente del término griego *polis*»¹⁶⁸, y del mismo modo reciben una única traducción: «política», en el sentido etimológico continuista, los términos *siyāsa*, *ilm al-*

¹⁶³ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas*. Introducción, traducción y notas de Rafael RAMON GUERRERO, Madrid 1992, pág. XXXII.

¹⁶⁴ CRUZ HERNÁNDEZ, M., «Presentación» a AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *La ciudad ideal*, págs. XXVIII y XL.

¹⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas, passim*, NETTON, Ian Richard, *Al-Farabi and his School*, págs. 37, 43 y 52.

¹⁶⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Ruṣd. Averroes. Exposición de la 'República' de Platón*, pág. 103.

¹⁶⁷ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas*, pág. XXXII.

¹⁶⁸ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Ruṣd. Averroes. Exposición de la 'República' de Platón*, pág. LXXI.

madani y *al-ta'qqul al-madani*¹⁶⁹, cuando parece cierto que al hablar de política en general lo que se utiliza es *siyasa*, como se define en el *fasl* 88, y en el 89 se utiliza *al-siyasa al-fadila* («la política virtuosa»), *al-sā'is* («gobernante») y *al-masūsīn* («gobernados»), luego no hay nada de traducción literal, pues para ésta se reserva *ilm al-madani*¹⁷⁰, y parece claro que es consciente de lo novedoso de su teorización, pese a las fuentes que utiliza, cuando se desmarca de éstas en el *fasl* 91: «los antiguos solamente legislaron estas políticas ignorantes»¹⁷¹, a diferencia de lo que él hace, que es *al-siyasa al-fadila*.

Para al-Fārābī es evidente que esa *al-siyasa al-fadila* tan sólo se puede conseguir en la ciudad, puesto que se identifica con ella, y a eso es a lo que se dedica, comenzando por la identificación entre ciudad y universo: «(la ciudad) es semejante a los seres naturales y sus grados son semejantes también a los grados de los seres que comienzan en el Primero y finalizan en la materia primera y en los elementos; su manera de estar vinculada y coordinada es semejante al modo en que los diversos seres se vinculan y coordinan unos con otros»¹⁷², y también, «la asociación política y la totalidad que resulta de la asociación de los ciudadanos en las ciudades corresponde a la asociación de los cuerpos que constituyen la totalidad del universo (...) Por ello la ciudad ha de incluir aquellas mismas cosas que están presentes en el universo entero»¹⁷³, con lo cual queda superada la identificación coránica, que lo hacía tan sólo con el paraíso; y su finalidad «consiste en el conocimiento de las cosas por medio de las cuales los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad a través de la asociación política»¹⁷⁴, finalidad bastante clara, a pesar de la traducción.

En la enumeración de las sociedades humanas (*al-ḡamā'at al-insāniyya*) es tajante: grande (*a-ḡamā'a umam kaṭīra*), mediana (*al-umma*) y pequeña (*madīna*). «Estas tres son las comunidades perfectas. La ciudad es, pues, el primer grado de las comunidades perfectas. Las asociaciones en aldeas (*qurā*), barrios (*mahāll*), calle (*sukak*) y casas (*buyūt*) son imperfectas. Las asociaciones en barrios y aldeas existen por razón de la ciudad; sin embargo, la diferencia que hay entre ellas radica en que los barrios son parte de la ciudad, mientras que las aldeas están al servicio de la ciudad. La comunidad propia de la ciudad es una parte de la *umma* y la *umma* se divide en ciudades»¹⁷⁵. La cuestión no puede estar más clara, y al igual que se repetía en *Madīna*, con la frase *al-qurā jādima li-l-madīna*¹⁷⁶, se regula y ordena todo el territorio, como no podía ser de otra manera al tener como punto de partida la perfecta correspondencia entre universo y ciudad¹⁷⁷.

¹⁶⁹ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas*, pág. 118, n. 68.

¹⁷⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas*, pág. 140.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 52.

¹⁷³ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas*, pág. XXVIII.

¹⁷⁴ *Idem*, pág. XXVII.

¹⁷⁵ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 41.

¹⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, texto árabe, pág. 42.

¹⁷⁷ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Milla*, pág. 65.

Y por la misma razón queda contemplada la división técnica del trabajo: «las partes de la ciudad virtuosa son cinco: los hombres ilustres, los competentes en cuestiones de lenguaje (entre los que se encuentran secretarios con retóricos, oradores y poetas), los medidores, los guerreros y los que producen la riqueza (...) Los medidores son los aritméticos, los geómetras (*al-muhandisūn*), los médicos, los astrónomos y quienes son como ellos (...) Los que producen la riqueza son los que obtienen los bienes para (la partícula es *fi*) la ciudad, como los agricultores, los pastores, los comerciantes y otros como ellos»¹⁷⁸. Las diferencias entre los hombres por naturaleza, de acuerdo con la hegemonía de lo privado, es equilibrada por el conocimiento y la educación, de donde se deduce que no hay diferencias definitivas como, por ejemplo, la esclavitud clásica, y esas diferencias es lo que posibilita la existencia de gobernante y gobernado, y aunque el primero «es semejante a la Causa Primera por la que existen los demás seres»¹⁷⁹ en la identidad cósmica, sin embargo, el gobernante se rige «con inspiración, que no es nada sobrenatural»¹⁸⁰, se indican las condiciones que ha de requerir¹⁸¹, e incluso en el cumplimiento de sus funciones, como la elección del emplazamiento de la ciudad, porque «los emplazamientos generan en sus habitantes hábitos morales diferentes», se establecen limitaciones: «es necesario, por tanto, que el gobernante vigile los emplazamientos, aunque sea accidentalmente, por razón de los hábitos morales de sus habitantes y sólo a la manera de ayuda»¹⁸².

Estamos pues en la teoría de la *baya* que establece las funciones del gobernante, y entre éstas se encuentra la de imponer los castigos que, como muestra de la preeminencia de lo urbano, se jerarquizan comenzando por la expulsión de la ciudad: «es preciso que el gobernante de la ciudad virtuosa siga de cerca los brotes (a los que antes ha aludido como la cizaña), los mantenga ocupados y cuide de que cada una de estas clases sea corregida de manera particular: expulsándolos de la ciudad, castigándolos, encarcelándolos o dedicándolos a otras tareas aunque no se apliquen a ello»¹⁸³. Pero la cohesión de la ciudad no viene de la relación gobernante/gobernado, sino que «las partes de la ciudad y los grados de sus partes están unidos unos con otros por la *mababba*»¹⁸⁴, con lo que se traduce el *filia* aristotélico, principio cohesivo que debe ser la causa de una de sus afirmaciones más sorprendentes: «puede haber *umma*/s y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad»¹⁸⁵, con lo que está poniendo en evidencia el bajo concepto que posee de la religión islámica, y explica que iniciara el tema trascendiendo el Corán e identificando la ciudad y el universo.

¹⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Fasl 57*, pág. 122.

¹⁷⁹ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 52.

¹⁸⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 49.

¹⁸¹ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Fasl 58*, pág. 122.

¹⁸² AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Fasl 23*, pág. 108, subrayado mío.

¹⁸³ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 69.

¹⁸⁴ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Fasl 61*, pág. 125 y n. 95.

¹⁸⁵ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Siyasa*, pág. 54.

Se podrían seguir incluyendo citas de al-Fārābī a favor de la preeminencia de lo urbano, pero creo que son suficientes las expuestas para ese fin, pero también para rechazar categóricamente el sentido de utopía que se ha querido ver en la obra, pues la ordenación de todo el espacio, la *bayt* entre gobernante y gobernado, la división técnica del trabajo y la *mahabba* como principio cohesivo, en absoluto son elementos utópicos, sino todo lo contrario, la teorización de la ideología islámica con respecto a la ciudad, la elaboración del deber ser, que no es el sueño de un pensador aislado de la sociedad, sino la urgente necesidad de establecer por fin principios cohesivos como el de *mahabba* para acabar con la realidad de las ciudades divididas en grupos étnicos, e incluso en agrupaciones tribales, que obstaculizan el normal desarrollo de las relaciones sociales que ya se han impuesto, la actividad mercantil, contractual, privada.

Así pues, con al-Fārābī tenemos establecidos los fundamentos teóricos de la vida urbana, y como tales fundamentos van a permanecer en el pensamiento islámico, aunque se le irán añadiendo matices, según las diversas tendencias, y no sólo matices. Así, en la especial lectura de los *Ijwān al-ṣafā'* se sobrepasa a al-Fārābī y se llega a una *madīna fāḍila rūḥāniyya* («ciudad perfecta espiritual») ¹⁸⁶, pero con Ibn Sīnā se da una cierta vuelta a al-Fārābī, cuando se interpreta «esta vida social alcanza su máxima eficacia en la ciudad, sociedad regida por leyes en la cual los súbditos gobiernan y al mismo tiempo son gobernados» ¹⁸⁷, donde se puede ver una conjunción más precisa de los dos principios, el concreto de la *madīna* y el abstracto de lo privado, pero sin modificar la identidad farabiana de fines entre individuo y sociedad. Con posterioridad no faltarán los partidarios de desequilibrar la balanza a favor de lo privado, como se ha dicho de Miskawayh, o se puede entender de los controvertidos escritos sobre los solitarios, pero con Averroes la identidad quedará impuesta, al igual que la mayoría de las teorizaciones de al-Fārābī, si bien con una importante modificación, ya que ahora la semejanza entre ciudad y universo farabiano, ha pasado a ser la reproducción en la ciudad del orden armónico y perfecto de la creación, cual es su colofón al *Gran comentario de la Metafísica* ¹⁸⁸.

5.3. La teoría del conocimiento

Parece ser, a la vista de esto último, que ambos principios no son cosas aisladas, sino que están interrelacionados, y esa interrelación la proporciona una especial lectura del mundo. Es lo que nos toca abordar ahora, pero antes se hace obligada una breve digresión sobre las fuentes, que no son otras sino los escritos de los denominados filósofos, con lo que me refiero no sólo a los

¹⁸⁶ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 850.

¹⁸⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid 1981, pág. 241.

¹⁸⁸ PUERTA VILCHEZ, José Miguel, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid 1997, pág. 685.

conocidos técnicamente como *falāsifa*, sino a los pensadores en general. Éstos no suelen ser tenidos en cuenta por los historiadores, puesto que, por una parte, es un campo que cuenta con sus propios especialistas, los filósofos historiadores de la filosofía, y por otra a su vez derivada de la imagen que éstos proporcionan, se consideran como escritos sin ninguna relación con la realidad histórica concreta y, en consecuencia, inútiles para la historia, o en el mejor de los casos, se entienden como hitos depuradores de un pensamiento universal que, como es sabido, es el pensamiento occidental en su sentido continuista. Por tanto, no ha de extrañar que, según éstos, la continuidad de la «utopía» de al-Fārābī «hay que buscarla en los pensadores latinos de los s. XIV y XV hasta desembocar en el Renacimiento», y de ahí a «Comte, Max Stirner, Proudhon y Marx en pleno s. XIX y así hasta nuestros días»¹⁸⁹, o que Ibn Bāyḡa se proponga lo mismo que S. Kierkegaard.

De hecho, en lo que más insisten los especialistas es en el carácter de transmisores de la filosofía griega a occidente, afanándose en la búsqueda de citas que demuestran tal aserto de partida, y cuidando de registrar lo que corresponde a Platón o a Aristóteles. Es de lo que se ocupan en exclusiva los comentaristas que vengo citando sobre al-Fārābī o Averroes, pero no son los únicos, y así E. Rosenthal llega a incurrir en lo sarcástico defendiendo sus principios, por ejemplo, cuando consigue encontrar el platonismo de Avempace: «pero aun cuando no hallamos en Ibn Bāyḡa una aceptación del pensamiento político platónico como autoridad primordial, y ni tan siquiera como formativo, sin embargo, queda el suficiente material platónico incorporado a su «estilo de vida» para justificar una detallada exposición del mismo»¹⁹⁰; y de la misma manera no se ha dudado en relacionar la «filosofía oriental» de Avicena con una inesperada «escuela jurāsānī de filosofía aristotélica»¹⁹¹. El tema es bastante conocido, por lo que no creo necesario multiplicar las referencias, pero al mismo tiempo resulta indignante, porque en defensa del continuismo no se duda en romper la unidad de los escritos, mediante divisiones y clasificaciones que sólo existe en las mentes de los especialistas.

Se fabrica así un «lecho de Procausto», de cuya evidencia son buena prueba las matizaciones con que tratan de resolverlo, o los deslices que se les escapan. De tal manera, se matiza que la corriente filosófica del farabismo «no debe ser considerada como un mero facsímil del pensamiento griego antiguo», aunque se aceptan las conclusiones de E. Rosenthal sobre la lógica griega como cabeza y base de la epistemología islámica, y se concluye que al-Fārābī es aristotélico y neoplatónico¹⁹²; asimismo, aunque para los especialistas resulta claro que el

¹⁸⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, M., «Presentación»: AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *La ciudad ideal*, págs. XL y XXX.

¹⁹⁰ ROSENTHAL, Erwin I.J., *El pensamiento político en el islam medieval. Esbozo introductorio*, Madrid 1967, pág. 172.

¹⁹¹ GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to reading Avicenna's philosophical works*, Leiden 1988, pág. 127.

¹⁹² NETTON, Ian Richard, *Al-Fārābī and his School*, págs. 1, 37, 43 y 52.

Avicena filósofo y el Avicena místico son dos cosas distintas —al igual que están dispuestos a separar religión y filosofía en el budismo—, se admite que «es extraordinariamente difícil trazar las fronteras entre la *falsafa* y la *hikmat Ilāhiyya*. Ibn Sinā utiliza indistintamente uno y otro términos»¹⁹³, al igual que se admite el papel del *kalām* en su ontología: «resta verdadero, bien entendido, que él debe mucho por lo demás a Aristóteles y al neoplatonismo; pero es en el *kalām* donde se ha preparado su doctrina de la esencia, que es sin duda el elemento principal de su ontología»¹⁹⁴, mientras que para R. Rashed, tras denunciar el estudio por separado que han hecho historiadores de la filosofía y de las matemáticas sin percibir la importancia de su unidad, «es suficiente recordar que ni platónicos ni aristotélicos han suscitado esta nueva ontología, en parte al menos, por las nuevas adquisiciones de las ciencias matemáticas»¹⁹⁵, refiriéndose al álgebra y a la matemática india. Sobre Ibn Bāyḍā, su principal estudioso tiene que advertir los importantes cambios que se dan con respecto a Aristóteles, pues aquél «establece una línea continua entre física y metafísica, en cuatro puntos concretamente: primero, en la ruptura de barreras entre el mundo infralunar o sensible y el supralunar o divino donde residen las esferas perfectas de los astros. Avempace establece una línea continua ascendente por la cual es posible subir desde la simple materia hasta la misma divinidad (...) La física de Aristóteles se convierte en metafísica, o es vista con ojos metafísicos, para adquirir una unidad estructural cósmica grandiosa, cerrada y coherente, con una seguridad mayor que en Aristóteles»¹⁹⁶. E incluso en un texto que tiene por finalidad exponer una obra clásica, como la *Exposición de la «República» de Platón*, de Averroes, se ha de aceptar que «apenas un tercio de la obra corresponde al texto platónico. Al comienzo hace un uso muy generoso de la *Ética nicomaquea*, y en gran parte del tratado tercero sigue a al-Fārābī»¹⁹⁷.

Un ejercicio paradigmático de lo que vengo diciendo es el que ofrece el editor de al-Fārābī, R. Ramón Guerrero, en cuya edición se divide el texto de *Siyāsa* en dos partes, una primera que trataría de metafísica, y una segunda que sería la parte política, desde su punto de vista totalmente distintas, si bien se acepta en una breve anotación al *fasl* 61 «la necesidad de la metafísica para la política» a los ojos del autor¹⁹⁸; las notas críticas se dedican casi en su totalidad a la identificación de las correspondientes citas platónicas o aristotélicas, reseñando tan sólo al final del estudio, en una nota al *fasl* 68, que al-Fārābī acepta

¹⁹³ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, I, pág. 165.

¹⁹⁴ JOLIVET, Jean, «Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sinā»: J. JOLIVET y R. RASHED, *Études sur Avicenne*, París 1984, pág. 24.

¹⁹⁵ RASHED, Roshdi, «Mathématiques et philosophie chez Avicenne»: J. JOLIVET y R. RASHED, *Études sur Avicenne*, pág. 35.

¹⁹⁶ LOMBA, Joaquín, «Pensamiento de Avempace»: A. MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía de al-Andalus*, págs. 328-329.

¹⁹⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walid Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Rūṣd. Averroes. Exposición de la 'República' de Platón*, pág. XII.

¹⁹⁸ AL-FARABI, *Obras filosófico-políticas*, pág. 125, n. 97.

también «categorías de la filosofía árabe oriental»¹⁹⁹. Pero la situación llega a su paroxismo cuando, al comentar el texto citado sobre la unidad entre el universo y la ciudad, se sorprende por no encontrarlo en los clásicos, y anota lo siguiente: «es importantísimo el paralelismo que establece entre la ciudad y el universo (...) clave para entender todo el sistema farabiano», al mismo tiempo que se asombra de la unidad del libro²⁰⁰; el asombro consiste en rendirse a la evidencia, aunque ello no le impide continuar con sus puntos de partida. Tal contumacia le conduce a alguna situación rocambolesca, como en el comentario del *faṣl* 37, en el cual, tras advertir que el pasaje está copiado en el *Picatrix*²⁰¹, reconoce que es el fundamento de toda la obra de al-Fārābī, pero continúa buscando paralelos en los dos filósofos griegos, cuando al-Fārābī en ese texto dice concretamente: «esta es la verdadera sabiduría» (*fa-bādīhi hiya al-ḥikma fi-l-ḥaqīqa*)²⁰², la misma que se incluye en el *Picatrix*. Con independencia de la cuestión sobre el autor de la *Gāyat al-ḥakim* —y la identificación recientemente propuesta con Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī es plenamente convincente—²⁰³, el intento de establecer cualquier relación entre Aristóteles y el *Picatrix*, sólo se puede concebir en el medio profesionalmente deformado de los especialistas en el pensamiento universal.

Pues para admitir tales relaciones se hace necesario obviar las afirmaciones de los propios autores, como la ya citada de al-Fārābī sobre que los antiguos sólo se ocuparon de las políticas ignorantes, desmarcándose por tanto de ellos, o la explícita declaración al respecto de Averroes: «si todo allí es exacto, lo aceptaremos; si se encuentra alguna cosa inexacta, lo señalaremos»²⁰⁴. Pero, a decir verdad existe, en este tratamiento continuista de los historiadores de la filosofía, al menos una honrosa excepción, por lo que yo conozco, que es la de Henri Corbin, cuya *Histoire de la philosophie islamique* se despega contundentemente del resto, y como pequeña muestra de ello tenemos incluso a los *fatāsifa* perfectamente insertos en la problemática del pensamiento islámico: «si se toma así desde su origen, la eclosión de temas de la profetología y de la imamología, no se sorprenderá de reencontrarlos en los *fatāsifa*, y sobre todo no se pretenderá disociarlos de su pensamiento filosófico»²⁰⁵, justo lo contrario de lo que se suele hacer.

Como se decía, la imagen resultante de todo esto es la de los filósofos al margen de la realidad de su tiempo, cuya única función sería esperar que los descubran en los sucesivos renacimientos, o ser objeto de una tesis doctoral por los filósofos de los siglos XIX y XX. Sin embargo, pese a la persistencia de

¹⁹⁹ *Idem*, pág. 129, n. 108.

²⁰⁰ *Idem*, pág. 52, n. 116.

²⁰¹ *Idem*, pág. 115, n. 60.

²⁰² *Idem*, pág. 116, n. 64.

²⁰³ FIERRO, Maribel, «Batinism in al-Andalus».

²⁰⁴ IBN ROCHD (AVERROES), *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, trad. L. Gauthier, París 1988, pág. 16.

²⁰⁵ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 47.

la imagen, ésta se contradice con todos los datos que poseemos sobre su actividad y las repercusiones de ésta, que muestran hasta la evidencia su implicación con la realidad concreta que les tocó vivir. Es lo que indican las abundantes noticias sobre sus relaciones con los gobernantes, los procesos en que se vieron envueltos, quemados de libros, etc., que llenan sus biografías, y de las múltiples que se podrían citar me limitaré a unas pocas a modo de ejemplo: Ibn al-Muqaffa' y su teoría de dominio de la autoridad política sobre la *šarī'a*, de acuerdo con los propósitos de los primeros 'abbāsīes²⁰⁶; con éstos los Barmakíes crean un *Dīwān al-šīr* en el que se incluyen los filósofos²⁰⁷, siendo de sospechar que sus funciones no se limitarían a la métrica, y con posterioridad el califa al-Ma'mūn fundará la *Bayt al-hikma* de Bagdad en el año 832²⁰⁸; al-Kindī gozó del favor de los califas al-Ma'mūn y al-Mu'tasim, fue preceptor del hijo de este último, se puso en duda su fe islámica y al-Mutawakkil ordenó la incautación de su biblioteca²⁰⁹; de al-Fārābī se sabe incluso el sueldo diario que recibía del hamdānī Sayf al-Dawla²¹⁰; el farabiano al-Siyistānī estuvo en Bagdad bajo el patronazgo del būyī 'Aḍud al-Dawla y también colaboró con el šaffarī Abū Ya'far Ahmad en Siyistān, y el también farabiano al-'Amirī trabajó con los *wazīr*/es būyīes de Rayy²¹¹; el título de una obra de Avicena es *Filosofía para 'Alā' al-Dawla (Dānešnāme-ye 'Alā'ī)*, del nombre del gobernante de Işfahān²¹²; Bīrūnī estuvo en el séquito y conquista de la India con Maḥmūd de Gazna²¹³, y Suhrawardī con los seljūqīes del Rūm.

Y algo semejante sucedió en el occidente islámico, donde los masarríes crearon conflictos en la corte de 'Abd al-Raḥmān III, como ya se ha anotado; la presencia de pensadores, y los conflictos, se multiplicarán con los gobernantes taifas, como lo muestran la quema de libros de Ibn Ḥazm por al-Mu'taḍid de Sevilla, el proceso contra al-Ṭalamankī o el ajusticiamiento en Córdoba de Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī²¹⁵; con los almorávides, además del conocido suceso de la quema de libros de al-Gazālī, Ibn Bāyḡa parece que fue ministro del gobernador almorávide de Zaragoza²¹⁶ y posteriormente encarcelado en Sevilla²¹⁷; ya se ha aludido a la posición de Ibn Ṭufayl en la corte almohade, y es de sobra

²⁰⁶ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 842.

²⁰⁷ NETTON, Ian Richard, *Al-Fārābī and his School*, pág. 24.

²⁰⁸ CRUZ HERNÁNDEZ, M., «Presentación»: AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *La ciudad ideal*, pág. XIII.

²⁰⁹ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I*, pág. 167.

²¹⁰ NETTON, Ian Richard, *Al-Fārābī and his School*, pág. 22.

²¹¹ *Idem*, págs. 11 y 14.

²¹² GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian tradition*, pág. 114.

²¹³ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1*, pág. 159.

²¹⁴ *Idem*, pág. 281.

²¹⁵ FIERRO, Maribel, «La religión»: M^a J. VIGUERA MOLINS (coord.), *Los reinos de taifas*, págs. 434, 444 y 445.

²¹⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en al-Andalus (1)*, Sevilla 1985, pág. 139.

²¹⁷ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Ruṣd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, pág. 24.

conocida la vinculación a ésta de Averroes, también procesado ²¹⁸. Convertir estas noticias en simples casos de mecenazgo o meras controversias religiosas es trivializar la historia, pues lo que demuestran es precisamente todo lo contrario, la necesidad constante de recrear-reproducir la ideología que justifica las concretas relaciones sociales.

Ya se ha visto cómo esa ideología contempla, por medio de sus discursos, la hegemonía de lo privado y la vida urbana, pero ambos principios, a su vez, se relacionan entre sí y se legitiman por una epistemología propia. Se acaba de decir que el pasaje del *fasl* 37 de al-Fārābī, el de la verdadera sabiduría, se encuentra literalmente transcrito en la *Gāyat al-ḥakīm*, el famosísimo *Picatrix*. También es evidente que la obra de al-Fārābī, una teorización filosófica, es radicalmente distinta en su contenido y fines del tratado de magia de Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī, pero lo notable es que ambos textos reconocen una teoría común, un mismo punto de partida, al que denominan la verdadera sabiduría. El pasaje en cuestión merece ser citado entero, pero como es de fácil acceso me limitaré a sus últimas líneas: «Conocemos los grados de todos los seres: que entre ellos hay primero, intermedio y último; el último tiene causas, pero no es causa de nada bajo él; el intermedio tiene causa por encima de él y es causa de cosas que están bajo él; el primero es causa de lo que está bajo él, pero no tiene otra causa por encima de él. Conocemos además cómo el último se eleva hasta los intermedios, cómo los intermedios se elevan de uno a otro hasta llegar al primero, y luego cómo se inicia el gobierno desde el Primero y se transmite a cada uno de los restantes seres según su orden, hasta llegar a los últimos. Ésta es la verdadera sabiduría» ²¹⁹.

Como se puede observar, lo que se plantea, en términos ontológicos, es el problema de la unicidad y la multiplicidad y la relación en ambas direcciones de lo uno y lo múltiple. Pero lo interesante del caso es que ese principio no sólo es común a al-Fārābī y al *Picatrix*, sino que es compartido en todos los discursos teóricos. Y no sólo ese principio, sino también la cosmogonía que deriva de él, o de la que éste es una abstracción, y, lo más importante de todo, la íntima relación entre el mundo de las esferas y el de la generación y la corrupción, el de los seres materiales y los elementos, donde se sitúan los hombres y sus asociaciones, que no sólo se explica, sino que también se rigen por esa interrelación con el orden cósmico y su abstracción ontológica.

Es por ello por lo que decíamos que al-Fārābī no escribe por una parte de metafísica y por otra de política, en los términos del editor, sino que precisamente es todo lo contrario, la imbricación del cosmos con la sociedad perfecta, la ciudad, en cuanto que participan del mismo orden. Lo mismo que concluía Francisco Rico sobre las *Rasā'il iyyān al-safā'*, «que el cosmos participa en los ritos del islam y a la vez en la realización espiritual del hombre». Es, igualmente, lo que denominan «el maravilloso orden del ser del cosmos» de Ibn

²¹⁸ FRICAUD, Emile, «Les talaba dans la société almohade (Le temps d'Averroès)»: *Al-Qantara* 18 (1997), págs. 375-379.

²¹⁹ AL-FĀRĀBĪ, *Obras filosófico-políticas. Fasl 37*, pág. 116.

Sīnā²²⁰, y lo que citábamos sobre la reordenación que lleva a cabo Ibn Bāyḡa de Aristóteles para conseguir la «unidad estructural cósmica, grandiosa, cerrada y coherente»; por supuesto, es lo que consigue deducir el solitario Ḥayy b. Yaqzān de Ibn Ṭufayl en su isla, y que asimismo, acepta plenamente Ibn Rušd, pues a lo que se indicaba como material farabiano en su *Exposición de la «República» de Platón*, hay que añadir lo que afirma el propio Averroes: «en cuanto a los asuntos teóricos que deben ser imitados hasta el grado más alto, como Abū Naṣr al-Fārābī habla de ellos en su libro *Sobre los grados del ser*, pueden aquí tomarse de él»²²¹; o lo que es lo mismo, se lo salta porque lo asume. Y se asume con todas las consecuencias, en la cosmología: «la idea fundamental de Ibn Rušd es la capacidad de la materia eterna de convertirse en todas las cosas al poder ser actualizada de un modo múltiple mediante la recepción de las formas. La materia, pues, es el principio universal de la generación y la corrupción de los entes físicos. En sentido analógico, se divide en dos tipos: materia celeste propia del mundo de las esferas, y materia elemental o propiamente dicha característica del mundo terrestre»²²²; en la interrelación entre el mundo de las esferas y el sublunar: «los cuerpos homogéneos compuestos, y los formados por mezcla de los cuatro elementos, también están originados por la acción del mundo astral»²²³; y en el consecuente orden social: «el orden moral del mundo social es paralelo al orden cósmico del universo: desde la Causa Primera hasta el más ínfimo de los seres, el orden del bien acompaña al orden del ser»²²⁴.

Tenemos, por tanto, una teoría del conocimiento emanatista, compartida por todos y, en consecuencia, inmutable; es de destacar que dicha teoría no tiene nada de coránica y también que a partir de ahí comienzan las variantes; éstas son de muy diverso tipo, pero no afectan a lo anterior, fijado, como se ha podido ver, como matriz ideológica. Entre esas variantes se encuentran las resultantes de las disquisiciones teológicas, como las que tuvieron lugar entre hanbalíes y muʿtazilíes acerca del carácter eterno o creado del Corán, polémica de la que Shabān ha tratado de encontrar su reflejo político en la Bagdad de al-Maʿmūn²²⁵, y que finalizó, curiosamente, con la victoria de los hanbalíes partidarios de la eternidad, pese a que indudablemente, los teólogos siempre estuvieron dispuestos «a combatir todo emanatismo, reivindicando el acto creador como una prerrogativa exclusiva de Dios»²²⁶. Pero, pese

²²⁰ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, pág. 72.

²²¹ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. M. Ibn Rušd. Averroes. Exposición de la 'República' de Platón*, pág. 18.

²²² CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, pág. 173.

²²³ *Idem*, pág. 180.

²²⁴ *Idem*, pág. 224.

²²⁵ SHABAN, M.A., *Historia del islam*, 2, Barcelona 1980, pág. 68.

²²⁶ CORBIN, Henri, *Avicena y el relato visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Barcelona 1995, pág. 112.

a los teólogos, el emanatismo estará presente en todo, y es lo que inspira la cascada de poderes delegados en la teoría política de al-Māwardī, por tanto, dentro de la ortodoxia sunní, con su jerarquización: poder divino – poder profético – imām – gobernadores, etc.²²⁷. También obedecen a razones políticas las variantes en la cosmología, como ha señalado H. Corbin: «mientras que la imamología duodecimana se simboliza con el cielo de las doce constelaciones zodiacales (...), la imamología septimana del ismā'ilismo se simboliza con los siete cielos planetarios y sus astros móviles»²²⁸. Pero donde mayormente se manifiestan las variantes es precisamente en el acceso a esa sabiduría verdadera, que se pretende conseguir por las vías más dispares, desde la magia de la *Ġayat al-ḥakīm*, pasando por todas las ramas del esoterismo, como la conjunción *ta'wīl-tanzīl* entre los ismā'ilíes (hacer descender la revelación desde el mundo superior para poder reconducir al origen)²²⁹, la simbología de los fatimíes²³⁰, el *ḥadīth qodsī* ya mencionado de los duodecimanos, la gnosis *ṣūfī*, o el *taṣawwuf* (unión mística) bien ayudado del movimiento circular o de la numerología, como en el caso de Ḥayy b. Yaqzān, quien adquiere el conocimiento por setenarios de acuerdo con la división astrológica²³¹; pero también se puede conseguir por las matemáticas como Avicena, la astronomía, o la demostración basada en la lógica aristotélica de los *fatāsifa*, siendo este último el lugar que ocupa, bastante restringido como se puede apreciar a la vista de sus compañeros, la utilización de la filosofía griega por los autores musulmanes, como una posible vía, entre tantas, de conseguir el mismo objetivo, el verdadero conocimiento: la relación ascendente y descendente entre el uno y la multiplicidad. Lo que no sirve para esta causa es pura contingencia, y así es como se explica el conocido rechazo por parte de Averroes de las mediciones astronómicas de su época: «es una astronomía que se limita al cálculo, no a la realidad»²³², pues estaban midiendo el movimiento elíptico de los astros, frente a la realidad de la verdadera sabiduría que lo exigía circular.

Todas estas variantes teológicas, cosmológicas y de diferentes formas de aprehensión del conocimiento se encuentran también atravesadas por otro discurso, como es el lugar de la revelación en esa matriz ideológica. La cuestión fue bastante batallona en la época, y aún en la actualidad se le dedican miles de páginas, aunque, desde mi punto de vista, resulta bastante sencilla. Pues, de acuerdo con el principio de dominación de la política sobre la *Ṣarī'a* con los primeros 'abbāsīes, se parte de un auténtico desprecio hacia la revelación, con la única concesión de reconocer su utilidad para el vulgo en el caso de Ibn al-Muqaffa'²³³, o de al-

²²⁷ CLÉMENT, François, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*, pág. 43.

²²⁸ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 51.

²²⁹ *Idem*, pág. 27.

²³⁰ *Idem*, pág. 129.

²³¹ RICHTER-BERNBURG, Lutz, «Medicina ancilla philosophiae: Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Tufayl*, pág. 112.

²³² MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, Lieja 1992, pág. 8.

²³³ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 842.

Fārābī, con el conocimiento pobre del pueblo a base de imágenes, lo que se acentuará en su escuela, y que con Abū Bakr al-Rāzī la religión se llega a ver «como una maligna influencia», pues «razón y revelación son irreconciliables, y la última de menor valor para entender el mundo y a nosotros»²³⁴, de acuerdo con su rechazo al valor de la profecía, como ya se citó, la misma crítica que le reservará Ibn Tufayl a al-Fārābī; «las perversas teorías que profesa acerca de la profecía»²³⁵. Se llega así a una de las cimas de la polémica, ya que, a continuación, la revelación conseguirá una primera integración en la ética filosófica de Rāgib al-Isfahānī, mediante la combinación de ideas farabianas y de los Ijwān al-safā' con ciertas citas coránicas²³⁶, y pronto se alcanzará el extremo opuesto mediante la subordinación de la política a la religión en al-Gazālī²³⁷ y la refutación expresa, en su *Tabāfut al-falāsifa*, no sólo de al-Fārābī, sino también de un Avicena. A partir de aquí los esfuerzos se dirigirán hacia la reconciliación entre pensamiento y revelación, tal como indican las notas biográficas de al-Marrākuṣī acerca de Ibn Tufayl, que «estaba ansioso por reconciliar filosofía y religión»²³⁸, afirmación que se puede entender como un deseo del filósofo o un retoque del biógrafo, pues de su escrito lo que se deduce es la independencia de los dos saberes²³⁹, pese a las múltiples interpretaciones de la crítica, como ya se vio.

Pero la solución va a llegar de inmediato con la definitiva reconciliación que conseguirá Averroes, algo que viene siendo admitido por todos los autores, y que confiere sentido a toda su obra. Se resume en la frase liminar «la filosofía es la compañera de la ley religiosa y su hermana de leche» (*al-ḥikma biya ṣāhibat al-ṣarī'a wa-l-ujt al-raḍī'a*)²⁴⁰, o bien, dos expresiones diferentes de una misma verdad: «la verdad no podría ser contraria a la verdad»²⁴¹, del *Tratado decisivo*. Ello exigió la reivindicación de al-Fārābī e Ibn Sīnā, mediante la refutación de al-Gazālī con la famosa obra *Tabāfut al-tabāfut al-falāsifa li-l-Gazālī*, siendo de destacar que los ataques a éste se centraron en los pretendidos *īymā'*/s («consensos de la comunidad») en que al-Gazālī basaba sus asertos y refutaciones: «cualquier *īymā'* que ignore la visión de los filósofos musulmanes es nulo e inválido»²⁴², o lo que es lo mismo, es la vuelta al pensamiento personal lo que permite la integración de filosofía y revelación. Se ha destacado la utilización de citas coránicas en dicha reconciliación, tal el hallazgo de la voz *ḥikma* («sabiduría») en Q. XVI-126, «a la que da, no sin habilidad, el sentido de *falsafa*»²⁴³, o los comen-

²³⁴ LEAMAN, Oliver, «Islamic Humanism in the fourth/tenth Century», págs. 157-158.

²³⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1, pág. 185.

²³⁶ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 852.

²³⁷ CLÉMENT, François, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas*, pág. 50.

²³⁸ CONRAD, Lawrence I., «Introduction. The World of Ibn Tufayl»: L.I. CONRAD (ed.), *The World of Ibn Tufayl*, pág. 7.

²³⁹ DAIBER, Hans, «Political Philosophy», pág. 856.

²⁴⁰ MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, pág. 1; IBN ROCHD (AVERROES), *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, pág. 52.

²⁴¹ IBN ROCHD (AVERROES), *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, pág. 16.

²⁴² BELLO, Iysa A., *The medieval islamic controversy between philosophy and ortodoxy. Ijma' and ta'wil in the conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden 1989, pág. 105.

tarios a Q. XI-7 y Q. XLI-11, por los que integra el Dios coránico en la cosmología: «el mundo es pues coeterno con Dios y la acción de Dios es concomitante a la existencia del mundo: si el agente (=Dios) no tiene ni principio ni fin en su existencia, su acción existe sin principio ni fin»²⁴⁴.

También se ha señalado que la nueva relectura que hace de Aristóteles tiene la misma finalidad, e incluso le consigue al Estagirita un sitio en el Corán: «sin duda, el Alcorán se refiere a él cuando dice: esta superioridad la concede Dios a quien quiere»²⁴⁵. Del mismo modo, ha sido puesto en evidencia que dicha integración no supuso la aceptación literal del texto coránico, por ejemplo, en el rechazo de la existencia histórica del pueblo de ʿĀd, citado en el texto sagrado²⁴⁶ y, como es sabido, que supo separar nítidamente la religión del discurso de los teólogos, tanto por el método que utilizaban, al que llamará *ḡadālī* («dialéctico»), como por sus fines, pues «las interpretaciones (de los teólogos), variadas y contradictorias, no engendran sino el revuelo, suscitan las sectas, y la herejía (...) La teología no es más que una perversión de la religión auténtica»²⁴⁷. Pero sí quiero resaltar que de lo novedoso de la propuesta eran tan conscientes el propio Averroes, al establecer que la ley divina obligaba al conocimiento demostrativo²⁴⁸, como sus contemporáneos, que no dudaron en acusar con epigramas a los «falsificadores, que mezclan la filosofía con la religión»²⁴⁹. De ahí vino su proceso, y lo paradójico de la acusación: «haberse separado, en sus escritos, de las normas de la ley divina para dar preferencia al arbitraje de la naturaleza», con el sarcasmo añadido de que la sentencia fue pronunciada por *īyīmā* (término con connotación de *īyīmā*), como aclara E. Fricaud²⁵⁰. Pero, enemigos aparte, lo cierto es que con Ibn Rušd se cierra el ciclo, en él quedan asimilados Corán y antiguos en la misma teoría del conocimiento, que se había iniciado con el desprecio más absoluto a la revelación. Por los mismos años, en Oriente, el aviceniano Suhrawardī parece ser que consigue una integración semejante, pero por la vía de los *isrāḡiyūn*, como muestra el título de su obra principal, *Hikmat al-iṣāḡ*²⁵¹.

La síntesis de Averroes ha sido acertadamente vinculada al entorno almohade: «tanto como su vida, su pensamiento y su obra son inseparables del siglo almohade. Ninguna exégesis puede obviar la influencia de las doctrinas que

²⁴³ MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, pág. 14.

²⁴⁴ *Idem*, pág. 11.

²⁴⁵ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Abu-l-Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes) Vida, obra, pensamiento, influencia*, pág. 68.

²⁴⁶ FRICAUD, Emile, «Les talaba dans la société almohade (Le temps d'Averroès)», pág. 374.

²⁴⁷ MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, pág. 15.

²⁴⁸ IBN ROCHD (AVERROES), *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, pág. 15, «silogismo racional» en la traducción.

²⁴⁹ MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, pág. 7.

²⁵⁰ FRICAUD, Emile, «Les talaba dans la société almohade (Le temps d'Averroès)», págs. 377-379.

²⁵¹ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 285.

han presidido el nacimiento y el éxito de esta dinastía»²⁵², pero tal síntesis se hacía totalmente necesaria, casi urgente, si recordamos que el movimiento almohade surgió reivindicando a al-Gazālī, al igual que otros poderes antialmorávides²⁵³ con lo que de nuevo nos encontramos con la unión de teoría y realidad política, y la relación no caprichosa de filósofos y gobernantes. En términos más estrictos, y si nos olvidamos de coyunturas momentáneas, lo que tenemos es la identidad de intereses de la clase superior, y la necesidad constante de recrear una ideología que ampara y justifica unas relaciones de producción que, a su vez, sitúa dicha clase a su cabeza. Por tanto, al igual que en todas las formaciones sociales, esa ideología es la de la clase dominante, pero a diferencia de otros discursos, como el jurídico, que se imponen, la ideología es asumida por las clases inferiores, lo que significa el triunfo de una formación social.

Aunque dicha asunción se consigue en la práctica cotidiana, resultan de una inestimable ayuda —y al mismo tiempo nos permiten comprobarlo a los historiadores ajenos a esa formación social— los discursos esquemáticos, en los que están ausentes las contradicciones, que sirven para divulgar dicha ideología. Es el papel que veíamos en la «teoría de los tres órdenes» como divulgadora de la ideología feudal, a lo que se puede añadir la novela policiaca como divulgadora del razonamiento kantiano de la burguesía, que se difunde, no casualmente, en los diversos países al compás de la Revolución Industrial, es decir, con el trasvase de poblaciones del campo a la ciudad y la integración definitiva en el sistema capitalista. Pues bien, en la formación islámica dicha función la van a cumplir la larga serie de relatos conocidos como Escala de Mahoma, que tratan del *mīrāj* o ascensión de Mahoma a través de las esferas celestes, en el relato los siete cielos donde se sitúan los siete profetas predecesores²⁵⁴, relatos que consiguieron una enorme difusión en el mundo islámico, e incluso sobrepasaron las fronteras de éste, pues con la traducción de Buenaventura de Siena el *Liber Scalae Machometis* pudo ser leído, y utilizado con una finalidad radicalmente distinta, por Dante. Y se ha de destacar que la ascensión de Mahoma, pese a su difusión, al igual que la ideología que esquematiza y divulga, no es coránica²⁵⁵, lo que hace más evidente la interdependencia entre ideología y relatos.

²⁵² MARTIN, Aubert, *Averroes entre l'Orient et l'Occident*, pág. 17.

²⁵³ GARCÍA ARENAL, M., «La práctica del precepto de *al-amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar* en la hagiografía magrebí: *Al-Qantara* 13 (1992), págs. 151-156; GUICHARD, P., «Les Etats musulmans du Maghreb»; GABRIELI, F. et alii, *Maghreb médiéval. L'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident arabe*, Aix-en-Provence 1991, pág. 187.

²⁵⁴ MUÑOZ SANDINO, José, *La escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso el Sabio*. Ed. crítica, introducción y notas, Madrid 1949; FOUCHÉCOUR, Charles Henri de, «Avicenne, al-Qoseyri et le récit de l'Echelle de Mahomet»: A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina-París 1996, texto págs. 185-198.

²⁵⁵ ESS, Josef van, «Le *mīrag* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en islam»: A. AMIR-MOEZZI (dir.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam*, pág. 31.

Y para terminar con este intento de individualizar la ideología de la formación social islámica, resta aludir a dos cuestiones que suelen estar presentes en casi todas las aproximaciones que se han ensayado, como son la discusión sobre los orígenes y los temas comunes que aparecen también en la ideología feudal contemporánea. Aunque las dos cuestiones pueden estar relacionadas, parece indudable que la primera constituye el deleite de los continuistas, por lo que se podrían multiplicar las citas de autores de una y otra escuelas. Sin embargo, voy a ser muy breve, puesto que la considero una cuestión menor. Es evidente que en la teorización de dicha ideología se pueden rastrear abundantes componentes neoplatónicos, llegados a través de nestorianos, o por la vía que sea, al igual que son numerosos los componentes procedentes del hermetismo antiguo, hasta el punto que «la figura de Hermes Trismegisto fue evemerizada e identificada con Idrīs, profeta que aparece en el Corán»²⁵⁶, H. Corbin ha demostrado hasta la saciedad la presencia de la «filosofía oriental», e indudablemente los textos de Aristóteles también se utilizaron. Pero se trata de eso, de utilización de elementos, de un material intelectual muy diversificado, propiciado por el altísimo papel que se concede al pensamiento libre y privado bajo las figuras del *ra'y* y el *ʿijābād*, como se ha señalado, y de ahí la proliferación de vías de acceso al conocimiento; pero ese conocimiento es el mismo, tal como hemos visto desde la primera formulación de al-Fārābī hasta Averroes, y no se trata de ninguna síntesis de pensamiento oriental y occidental, como se suele argüir, porque además de que ninguno de éstos existe, la teorización que se consigue es totalmente adecuada a la nueva realidad social, a las relaciones de producción del mundo islámico, como no podía ser de otra manera. La identidad entre *polis* y universo puede partir de Anaximandro, pero en la ideología islámica ello va inexorablemente unido a la hegemonía de lo privado, en la práctica, y en la teoría, pues en el «ajuste» de Abū l-Barakāt al-Baghdādī, lo que era el motor del alma del mundo de Plotino ha pasado a ser una cuestión privada, «reconociendo para cada individuo, o al menos para los individuos componentes de una misma familia espiritual, una Inteligencia agente distinta, que es una entidad espiritual ‘separada’»²⁵⁷. E indudablemente, la realidad social de la *polis* o la de las ciudades-aldea de los imperios tributarios antiguos, no tienen nada que ver con la ciudad islámica, ni tampoco las ideologías que las legitiman, aunque continúen en la misma ubicación, en el mismo espacio físico.

De la misma manera, resulta evidente la existencia de temas comunes a la ideología islámica y a la feudal, bien por proceder de un mismo material anterior, bien conseguido por medio de las traducciones. De lo primero puede dar muestra el uso común de la numerología, tratada ya por extenso en el *Liber numerorum* de Isidoro de Sevilla, pero que mediante la lectura alegórica los seis días de la creación pasaron a ser las seis edades de la humanidad, como

²⁵⁶ BERNAL, Martín, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. Vol. I. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*, Barcelona 1993, pág. 151.

²⁵⁷ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 343.

tenazmente se repitió a lo largo de toda la Edad Media ²⁵⁸. Pero se ha insistido más en el tema de las traducciones, debido al papel de transmisores que se les ha otorgado a los pensadores musulmanes, y ya hemos aludido a la utilización por Dante Alighieri del relato de la *Escala de Maboma* para el resumen escatológico de la visión feudal del pasado; H. Corbin advirtió cómo en la traducción latina del *Maqāsid al-falāsifa* de al-Gazālī con el título de *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, se suprimió el exordio de la obra y la conclusión en las cuales al-Gazālī declaraba su propósito, y las aberraciones a que esto dio lugar ²⁵⁹; en las grandes *summae* del s. XIII se manifiesta la cosmología de un Avicena o de Averroes, y en ellas «se descubre esa concepción unitaria y jerarquizada, de las cosas como de los saberes» ²⁶⁰, es decir, se utiliza para teorizar la jerarquía feudal, impensable en su origen; y para finalizar con la cuestión, quizás sea conveniente repetir la conclusión de Francisco Rico con respecto a uno de los mayores esfuerzos de traducción, el de Alfonso X el Sabio, en este caso concreto sobre la utilización del *Setenario*: «toda esa compleja gama de nociones movilizan los compiladores alfonsíes para explicar cuántos géneros de oficiales deben servir al rey: toda una visión del mundo, así, viene a ponerse al servicio de una menuda cuestión administrativa» ²⁶¹.

Considero que es suficiente para no tener que insistir en las diferencias, y por tanto en la individualización de una ideología islámica, pero sí creo conveniente resaltar que esa ideología es común a todo el ámbito islámico, por lo que no caben las disquisiciones de la antigua historiografía a propósito del peso de lo árabe o de lo iranio, como tampoco se puede aceptar, frente a S. Amin, un Egipto eterno, diferenciado de dicha sociedad, porque la ideología, al igual que las relaciones de producción, es la misma en todas partes, y a su vez radicalmente distinta de la feudal o la capitalista.

5.4. La cultura material

Del mismo modo que veíamos en el caso del feudalismo, la realidad ideológica tiene que conseguir su comprobación en la realidad de la cultura material. El registro arqueológico ofrece una primera constatación de materiales comunes a las sociedades tributarias, de lo que es un buen ejemplo las herramientas de trabajo y las dificultades de los arqueólogos para su datación, como se puede comprobar en el excelente hallazgo de Liétor, donde las pautas las han ofrecido unos escasísimos objetos con decoración, mientras que prácticamente la totalidad de lo descubierto se podría asignar perfectamente a cualquier momento del amplio panorama de las sociedades tributarias, como

²⁵⁸ RICO, Francisco, *Alfonso el Sabio y la General Estoria. Tres lecciones*, Barcelona 1972, págs. 18-19.

²⁵⁹ CORBIN, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, pág. 252.

²⁶⁰ RICO, Francisco, *El pequeño mundo del hombre*, pág. 80, subrayado mío.

²⁶¹ *Idem*, pág. 76.

muestra de la unidad del mismo modo de producción²⁶². Pero de la misma manera que certifica la realidad del modo de producción tributario, la cultura material también ha de dar cuenta de la validez del concepto de formación social, de la extensión cronológica y espacial de ésta y de las diferencias radicales con otras formaciones sociales.

Ya se ha expuesto, en este sentido, la relevancia de la vivienda como reflejo de la hegemonía de lo privado, lo mismo que guiaba el urbanismo, donde también se detecta la presencia del modo de producción de pequeño mercado simple, como fácilmente se puede observar en los planos de J. Sauvaget sobre los zocos de Alepo, el de la ciudad de Túnez de A. Lézine, o el de Laskari Bazar. La lista lógicamente no termina aquí, y se podría añadir lo que P. Guichard viene afirmando de las fortificaciones rurales andalusíes, como correspondientes a una sociedad sin señores, o el cambio radical que supuso la aparición de la moneda epigráfica con la reforma monetaria del omeya ‘Abd al-Malik. Indudablemente el estudio arqueológico puede precisar cambios en dinastías, e incluso en ámbitos bastante menores, de lo que existen muchísimos ejemplos, pero lo que nos interesa aquí es lo común y propio de la formación social. He apuntado como uno de esos elementos las «puertas de justicia», materialización arquitectónica de la justicia pública, reservada al soberano en la especial articulación de lo público y lo privado de esta formación social, y cuyos vestigios arqueológicos van desde la Bāb al-‘Āmma del Yawsaq al-Jāqānī en Samarra, hasta la de Yūsuf I en la Alhambra²⁶³, pero me interesa ahora la constatación de la teoría del conocimiento expuesta con anterioridad, por lo que me centraré en un aspecto concreto de esa cultura material, el de la decoración arquitectónica, en especial en los edificios áulicos, donde se genera dicha ideología.

En una obra ya clásica, G. Marçais comenzaba por advertir cómo, pese a su diversidad, cualquier profano era capaz de identificar como pertenecientes al mundo musulmán las láminas que se le presentaran, entre otras muchas de la historia del arte, en lo que veía él la prueba de la personalidad del arte musulmán y de su unidad relativa. Según Marçais, ello era el resultado de la geografía, de la influencia de la religión y del uso de la epigrafía²⁶⁴. En la actualidad contamos con ciertos escritos, aunque no excesivos, sobre estética musulmana, como se puede ver cómodamente en la reciente recopilación de J.M. Puerta²⁶⁵, en los cuales la personalidad y unidad que detectaba G. Marçais se quiere ver en lo religioso, en alguna cita filosófica, en la expresión del poder o en la reproducción de lo paradisíaco, para lo que se basan, explícita o implícitamente, en la decoración, o más estrictamente en la decoración arquitectónica.

²⁶² NAVARRO PALAZÓN, Julio y ROBLES FERNÁNDEZ, Alfonso, *Liétor. Formas de vida rurales en Sarq al-Andalus a través de una ocultación de los siglos X-XI*, Murcia 1996.

²⁶³ ACIÉN ALMANSA, Manuel, «Los *zujur* del Reino Nazarí. Ensayo de identificación»: *Castrum 5. Archéologie de l'habitat fortifié. Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen âge. Murcia (Espagne)* 1992 (en prensa).

²⁶⁴ MARÇAIS, Georges, *L'art musulman*, París 1962, págs. 1-9.

²⁶⁵ PUERTA VILCHEZ, José Miguel, *Historia del pensamiento estético árabe*, págs. 21-39.

Entre estas aproximaciones alcanzan un lugar destacado los estudios sobre la geometría, tanto en el ámbito de sistemas proporcionales en la construcción, como en el ámbito de la ornamentación, de la cual la geometría sería la matriz generadora; a partir de aquí se dan varias versiones, sin que falte quien pretenda ver una serie de fórmulas matemáticas que representan al universo, o traducciones visuales de la visión cósmica del misticismo islámico²⁶⁶, mientras que Keith Critchlow interpreta la geometría artística partiendo de la idea del punto/Dios generador hasta describir en términos simbólicos y cosmológicos los números, figuras poligonales y las diversas combinaciones que intervienen en los diseños geométricos concretos del arte islámico²⁶⁷.

Distinguiendo lo que decía Mircea Eliade, de que es común a todas las culturas que los lugares destinados al culto se construyan según paradigmas cosmogónicos, del caso que nos ocupa de la decoración arquitectónica, sí parece que tienen razón los autores en ver ahí una de las claves de la personalidad y unidad aludidas. Pero los acuerdos llegan hasta este punto, pues, en principio, la geometría no se presenta aislada, y la descripción que se suele hacer de esa decoración como compuesta de tres elementos, a saber, geometría, ataurique y epigrafía, requiere muchas matizaciones; y por otra parte, el uso del concepto burgués de artista-autor de la obra es totalmente inaceptable, tanto por la contradicción que implica, como por las múltiples noticias que poseemos sobre el control y la atención a las obras por parte de los soberanos²⁶⁸.

Si hacemos un somero repaso histórico, podemos comprobar que en la evolución de los estilos decorativos de Samarra, tal como los definieron Herzfeld y Creswell, se combina lo geométrico con el ataurique, en un rápido desarrollo de éste, pero está ausente la epigrafía. En Madīnat al-Zahrā' se ha podido estudiar detenidamente el salón de 'Abd al-Rahman III, cuya decoración se basa fundamentalmente, pero no de forma exclusiva, en un mínimo de 65 paneles, a partir de los cuales C. Ewert ha podido reunir más de mil fichas de figuras diferentes de ataurique²⁶⁹; aquí sí aparece la epigrafía pero, pese a su evidente valor como indicador cronológico, se limita a las inscripciones conmemorativas a nombre del soberano, además de pequeñas cartelas en columnas y pilastras con referencias al califa y a «sirvientes», sin ningún tipo de cita coránica, por lo que se ha resaltado «la relativa presencia de la epigrafía en el salón, frente al gran relieve y la abundancia de los restantes elementos y motivos ornamentales del mismo»²⁷⁰. Yo mismo pude observar la presencia del pensamiento de la *Gāyat al-ḥakīm* en la corte de 'Abd al-Rahmān III, y su posi-

²⁶⁶ GRABAR, Oleg, *La Alhambra: iconografía, formas y valores*, Madrid 1980, pág. 197, n. 34.

²⁶⁷ PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *Historia del pensamiento estético árabe*, pág. 187, n. 15.

²⁶⁸ *Idem*, pág. 98, a propósito de la construcción de Madīnat al-Zahrā' por 'Abd al-Rahman III; pág. 443, opinión de Ibn Jaldun.

²⁶⁹ EWERT, Christian, «Elementos decorativos en los tableros parietales del Salón rico de Madīnat al-Zahrā'», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'* 1 (1987), pág. 31, n. 5.

²⁷⁰ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. Antonia, «La epigrafía del Salón de 'Abd al-Rahman III»: *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Rahman III*, Córdoba 1995, pág. 109.

ble relación con el programa decorativo del salón ²⁷¹, lo que ahora consigue más verosimilitud con la nueva identificación del autor propuesta por M. Fierro, como ya se ha apuntado, a lo que hay que añadir la chocante coincidencia con el nombre del arquitecto, Maslama b. 'Abd Allāh ²⁷².

Ni en Samarra ni tampoco en Madīnat al-Zahrā se conservan cubiertas originales, por lo que desconocemos la decoración de éstas, si bien el friso superior del salón de 'Abd al-Rahmān III consiste en una decoración de polígonos en forma de estrella, que me sirvió de apoyo para pensar en la relación que establece el *Picatrix* entre astros y mundo vegetal, el representado en los paneles inferiores, además de poder vincularlo con otras cubiertas conocidas con representaciones cósmicas. Pues, efectivamente, entre los primeros edificios conservados se encuentra el de Quṣayr 'Amra, donde la decoración de la única cúpula del palacete está dedicada a las doce constelaciones zodiacales, aunque en este caso se ejecutó con una técnica denominada «helenística», acorde con el período transicional que supone la dinastía Omeya. Para los siglos posteriores, poseemos referencias literarias a cubiertas que representan la bóveda celeste, como en la descripción del «palacio de cristal» del régulo taifa al-Ma'mūn de Toledo: «se diría que al-Ma'mūn es la luna llena de las tinieblas nocturnas y el quiosco el firmamento que lleva a cabo su revolución alrededor de él» ²⁷³; o el poema del también taifa al-Mu'tamid de Sevilla sobre sus palacios, donde se describe el pabellón central, de nombre Turayya («Las Pléyades»), con cúpula estrellada, del palacio *al-Mubārak* ²⁷⁴. Aunque desconocemos, lógicamente, por qué medios se conseguían esas representaciones, sí parece probable relacionar con esa finalidad la enorme difusión que va a alcanzar el nuevo descubrimiento de los mocárabes, al convertir en elemento decorativo lo que en principio era una solución estructural para el paso de la planta cuadrada a la circular, mediante la multiplicación y subdivisión de trompas, elemento decorativo que van a adoptar y desarrollar todas las tierras bajo dominio musulmán, a partir del s. XI ²⁷⁵.

Las múltiples posibilidades de figuras geométricas que se conseguían con los mocárabes se adecuaban perfectamente a la representación de los múltiples seres celestes, y por ello la razón de su éxito. Pero el paso siguiente, trascendental, va a tener lugar, en el Occidente islámico, bajo los almohades y la nueva utilización que hagan de la epigrafía. En el ámbito del enorme aparato propagandístico de la dinastía, los especialistas consideraban trivial el estudio de di-

²⁷¹ ACIÉN ALMANSA, Manuel, «Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de 'Abd al-Rahman al-Nasir»: *Madīnat al-Zahra'. El Salón de 'Abd al-Rahman III*, Córdoba 1995, págs. 190-191.

²⁷² FIERRO, Maribel, «Batinism in al-Andalus», pág. 109, n. 122.

²⁷³ PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, «La utopía arquitectónica de la Alhambra de Granada», *Cuadernos de la Alhambra* 24 (1988), pág. 58.

²⁷⁴ CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío, *Literatura, arte y religión en los palacios de la Alhambra*, Granada 1984, pág. 16.

²⁷⁵ GRABAR, Oleg, *La Alhambra: iconografía, formas y valores*, pág. 178.

chas inscripciones ya que, pese a su novedosa monumentalidad, estaban totalmente ausentes los datos «históricos» que se pedían a esta fuente, como cronología, nombre del soberano, etc., incluso en los edificios más emblemáticos, y tan sólo se encontraban citas coránicas. M^a. Antonia Martínez ha sabido ver la adecuación de los pasajes elegidos con la finalidad concreta de la edificación, puesto que no eran textos elegidos al azar, así como la vinculación entre el uso generalizado de citas coránicas y la legitimación que la dinastía proclamaba de sí misma ²⁷⁶. Lo destacable, en la evolución que estamos siguiendo, es que ahora la epigrafía se inserta en los programas decorativos, y lo hace con carácter monumental, rivalizando con los otros dos elementos, y con textos coránicos exclusivamente.

La novedad tendrá que ser adoptada incluso por los que se consideraron sus opositores, como en la Murcia de Ibn Mardāniš, y será desarrollada por sus sucesores meriníes y nazaríes, en buena prueba de que la novedad no se identificaba con la doctrina almohade del *tawhid*. La epigrafía meriní ha sido estudiada desde este punto de vista ²⁷⁷, si bien son más numerosos los estudios sobre la Alhambra que abordan el sentido de su decoración, por lo que, para nuestros fines, nos limitaremos a estos trabajos.

Fue Nykl el primero que puso en relación la *sūrat al-Mulk*, que recorre toda la parte superior de las paredes del salón de Comares, inmediatamente debajo de la gran cubierta de madera, con la serie de figuras geométricas en forma de estrellas representadas en ésta, que correspondían, por tanto, a los siete cielos ²⁷⁸. Con posterioridad, el afortunado hallazgo de un pequeño zafate de esa cubierta, con unas líneas escritas en su dorso, permitió el ejemplar estudio de Darío Cabanelas y la interpretación completa de su simbología, respondiendo a cada línea de estrellas una policromía «que refleja la descripción medieval de los cielos islámicos coronados por el trono de Dios, incluso en los colores elegidos», y que terminan en el cupulín blanco de mocárabes; en los ángulos de la bóveda se sitúan los cuatro árboles invertidos que arrancan de la última esfera del universo y atraviesan todas las restantes, respondiendo al árbol *Tūbā* del paraíso, y asimismo el autor quiso ver en la etimología de Comares el término *'ars*, vocablo coránico, que al-Gazālī lo entendía como el punto superior del universo, del que emana la luz y el orden cósmico ²⁷⁹.

Oleg Grabar amplió la interpretación cosmológica a la sala de Dos Hermanas del Palacio de Leones, al vincular los temas cósmicos de las inscripciones poéticas del lugar con la bóveda de mocárabes —en la que se utilizaron

²⁷⁶ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a. Antonia, «Epigrafía y propaganda almohades»: *Al-Qantara* 18 (1997), págs. 440-444.

²⁷⁷ GUBERT, Serge, «Pouvoir, sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques merinides (VII^e/XIII^e-IX^e/XIV^e siècles)»: *Al-Qantara* 17 (1996), págs. 391-497.

²⁷⁸ NYKL, A. R., «Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife», *Al-Andalus* 4 (1936-1939), pág. 181.

²⁸⁰ CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío, *El techo del salón de Comares en la Alhambra. Decoración, policromía, simbolismo y etimología*, Granada 1988.

cinco mil prismas distintos, frente a los siete que se venían empleando— como cúpula del cielo²⁸⁰, y en el mismo sentido acepta los estudios de Escher y Bronowski, quienes encuentran un paralelismo entre las figuras geométricas de los zócalos de alicatados y los principios fundamentales de las transformaciones de los cristales y en su formulación matemática, por lo que concluye: «esto implica que el tipo de ornamentación empleado en la Alhambra satisface e interesa precisamente porque su definición matemática es la misma que, desde Pitágoras, se ha venido usando para explicar la mayoría de los fenómenos físicos, desde la música a las estrellas. Y, aunque es una formulación incapaz de explicar el movimiento, sí se aplica a la estructura interna de la materia no sometida a cambio, como los cristales»²⁸¹. Sin embargo, pone en duda que esos conocimientos estuvieran presentes en el s. XIV granadino, inclinándose por una tradición artesanal de «reiteraciones formales cuyo sentido más profundo sólo puede demostrarse en época muy anterior», por lo que vuelve a la decoración de las paredes como imitación del tapiz²⁸².

Finalmente, ha sido Puerta Vilchez quien ha insistido en el tema, desmenuzando los textos de la poesía epigráfica en correspondencia con la estructura arquitectónica de todo el salón de Comares, al que aludirían los versos del poema del salón: «bajo él giran los astros», y en las tacas: «bajan a mí los astros del zodiaco»²⁸³ y los correspondientes a las alcobas inferiores que, según dichos versos, «las alcobas del salón de Comares son ‘hijas’ de la gran cúpula»²⁸⁴, y, a su vez, «el poema de la alcoba central alude a las demás como constelaciones del gran cielo representado por el artesonado del salón»²⁸⁵; de igual modo, concluye que el poema de la sala de Dos Hermanas supone «la mayor y más delirante ‘descripción’ astral de los edificios de la Alhambra»²⁸⁶. Según este autor, se trataría de lo que llama «ficción literaria de la arquitectura», una metáfora que abarcaría una parte real: columnas, arcos... y una parte utópica: las alusiones a las Pléyades, Orión, estrellas, bóveda celeste, etc., conformando una figura astral, cuya finalidad consiste en «ejemplificar el inusitado nivel estético de los lugares»²⁸⁷. En el detallado estudio se contemplan también los epígrafes coránicos y religiosos, a los que denomina «los signos del poder divino», afirmando, con respecto a su presencia, que «en los palacios de Comares y Leones, estos signos aparecen en absoluta promiscuidad con el resto de las inscripciones y la decoración, tanto a nivel de significación como a nivel figurativo»²⁸⁸, y, en el caso concreto de la inscripción de Comares, que «la expresión más ro-

²⁸¹ GRABAR, Oleg, *La Alhambra: iconografía, formas y valores*, págs. 146 y 179.

²⁸² *Idem*, págs. 196-197.

²⁸³ *Idem*, pág. 190.

²⁸⁴ PUERTA VILCHEZ, José Miguel, «La utopía arquitectónica de la Alhambra de Granada», pág. 75, n. 23.

²⁸⁵ *Idem*, pág. 74, n. 13.

²⁸⁶ *Idem*, pág. 58.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ *Ibidem*.

tunda de la idea del poder terrenal como emanación del poder divino, se encuentra en el salón de Comares, donde se grabó toda la *sura* LXVII alrededor de la sala bajo la gran bóveda de madera ²⁸⁹. Desde la perspectiva esteticista del autor, todo ello se resume en la utopía arquitectónica de la reproducción del paraíso.

Y para terminar con esta breve revisión bibliográfica, se ha de añadir que, en la serie de trabajos sobre estructura y simetría de la ornamentación geométrica musulmana que vienen publicando los profesores de cristalografía Emil Makovicky y Purificación Fenoll Hach-Alí, hay uno dedicado a los zócalos de alicatados del Mirador de Lindaraja, en el palacio de Leones, donde se indica que los artesanos de la Alhambra rompieron las limitaciones impuestas por los 17 grupos planos de simetría, mediante la invención de dibujos octogonales cuasi-periódicos, al igual que se había conseguido por medio del pentágono en el s. XII iraní; en dicho estudio es realmente sorprendente la comparación que establecen de la causi-red octogonal del zócalo del Mirador de Lindaraja, con la red recíproca fundamental de un cuasi-cristal octogonal, expuesta por un diagrama de difracción de electrones ²⁹⁰.

Resulta evidente que ni los artesanos ni los intelectuales del Reino Nazarí podían conocer dicha comparación, y que es el resultado de un ejercicio matemático que se encuentra también en la naturaleza. Pero también es evidente que, según dicho estudio, el diseño no viene de la reiterativa labor artesanal, como quería Oleg Grabar, sino que, en el supuesto de que no sea exclusivo de la Alhambra, se ha debido de concebir en el mundo post-almo-hade, y se ha de poner en relación con los trazados geométricos de los zócalos a los que él mismo aludía, como representación de la materia inerte. Tampoco caben sus dudas con respecto al sentido de la decoración, «cuyo sentido más profundo sólo puede demostrarse en época muy anterior», porque, muy al contrario, eran plenamente conscientes de lo que representaban, que no es otra cosa sino la teoría del conocimiento de la ideología islámica, con sus «ajustes» sucesivos.

Pues, de acuerdo con esa teoría del conocimiento, las exclusivas figuras geométricas de los zócalos corresponden al mundo mineral, efectivamente, pero también a los cuatro elementos, el ataurique superpuesto representa el mundo sublunar de la generación y la corrupción, y éste a su vez se cubre con bóvedas y cúpulas donde se sitúa el mundo de las esferas. Esto parece ser común a todas las épocas, al menos desde los ‘abbāsīs, cuando se puede considerar impuesta la ideología islámica; la inexistencia de epigrafía en Samarra, o la ausencia de inscripciones coránicas en el salón de Madīnat al-Zahrā’ y la limi-

²⁸⁹ PUERTA VILCHEZ, José Miguel, «La Alhambra de Granada: poder, arte y utopía», *Cuadernos de la Alhambra* 23 (1987), pág. 71.

²⁹⁰ *Idem*, pág. 77.

²⁹¹ MAKOVICKY, Emil y FENOLL HACH-ALÍ, Purificación, «Mirador de Lindaraja: Islamic ornamental patterns based on quasi-periodic octagonal lattices in Alhambra, Granada, and Alcazar, Sevilla, Spain»: *Boletín de la Sociedad Española de Mineralogía* 19 (1996), pág. 12, fig. 7.

tada presencia de las restantes, se corresponde con los planteamientos de los filósofos del momento, la superioridad de la política sobre la religión y la escasa estima en que tenían a la revelación. Como se ha podido ver, es con los almohades cuando hace su presencia espectacular la epigrafía coránica junto al resto de la decoración, de acuerdo con el propósito que guió a Ibn Ṭufayl, según su biógrafo, y con la síntesis que alcanzó Ibn Rušd; y con sus sucesores se da la imbricación total de la revelación en el mundo de la vida terrenal, donde también tiene lugar la política, repetidamente presente en los lemas y símbolos de la dinastía.

Si esta cultura material es, como decía G. Marçais, común y a la vez exclusiva del mundo musulmán, la ideología que representa y la sustenta es igual de común y exclusiva para la formación social islámica, y nos define un ámbito de formación social muy distinto de las pretendidas infinitas formaciones sociales del modo de producción tributario.