

M. al-Ŷābirī y el debate sobre la razón árabe

M. al-Ŷābirī, and the debate about the Arabic Reason

Hussein O. ZURGHANI

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābirī (n. 1935) es el filósofo marroquí más reconocido actualmente. Su tesis sobre la diferencia del pensamiento árabe occidental y oriental ha dado lugar a una amplia discusión. Este artículo analiza las interpretaciones que hace al-Ŷābirī de la obra de Averroes *Tratado definitivo sobre la coincidencia de la filosofía con la religión revelada*, obra que ha editado precedida de un extenso ensayo. Al-Ŷābirī insiste en la división dentro del pensamiento islámico entre un occidente partidario de la razón y un oriente, del misticismo. Considero las reacciones habidas entre los pensadores árabes contemporáneos y doy mi opinión favorable a la continuidad en el pensamiento árabe oriental y occidental.

PALABRAS CLAVE: Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābirī. Averroes. Pensamiento árabe contemporáneo.

ABSTRACT

Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābirī (born 1935) is the most recognized contemporary Moroccan philosopher. His thesis asserting a cleavage between Western and Eastern Arabic thought has raised a wide discussion. The article analyses how al-Ŷābirī interpretes Averroes' work *The conclusive treatise on the coincidence of philosophy and revealed religion*, which he has edited and fore worded with a long essay. Al-Ŷābirī insists in the cleavage inside the Islamic thought, between a Western direction in favour of reason and an Eastern in favour of mysticism. I take into consideration the various reactions to the thesis among contemporary Arab thinkers, and I express my view sustaining the continuity inherent Western and Eastern Arabic thought.

KEY WORDS: Muḥammad ʿĀbid al-Ŷābirī. Averroes. Contemporary Arabic thought.

SUMARIO Presentación. Pasajes traducidos de la edición de al-Ŷābirī. Análisis: coincidencia o contradicción. La escuela filosófica en el Machreq y en el Magreb. La política es la causa. Sobre Averroes.

PRESENTACIÓN

El pensador árabe Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī viene aportando, desde principios de los años ochenta, al terreno cultural e ideológico árabe, ideas que ha ido descubriendo a medida que lleva a cabo su proyecto ideológico en el contexto de la cultura árabe contemporánea. Lanzando estas ideas, al-Ġābirī atrae la atención de numerosos intelectuales árabes, tanto en el Occidente árabe como en el Oriente árabe. Este proyecto ha tomado cuerpo en una serie de obras en torno a la “razón árabe” donde estudia su nacimiento, su elaboración, su estructura y su aplicación¹.

En estas obras, al-Ġābirī llega a la conclusión de que el Oriente árabe, es un oriente y, el Occidente árabe es un occidente sin que jamás se encuentren, de tal manera que mientras el Oriente árabe se convirtió en un especie de caldo de cultivo para las corrientes esotéricas, gnósticas y herméticas, el Occidente árabe se convirtió en el protagonista y artífice de todos los avances de la civilización árabe-islámica desarrollando las corrientes racionalistas demostrativas.

En su introducción analítica del *Faṣl al-maqāl (Tratado definitivo)* de Ibn Ruṣd (Averroes), al-Ġābirī insiste en su idea, profundizando en las diferencias entre el Oriente árabe y el Occidente árabe, y haciendo de Averroes y su escuela filosófica el cenit de la civilización árabe-islámica, sin tener en cuenta los esfuerzos y aportaciones de los filósofos del Oriente árabe. Al-Ġābirī describe estas aportaciones como si fuesen un fardo, que pesa sobre el pensamiento islámico, que sigue sufriendo sus efectos hasta hoy en día.

A continuación, paso a traducir los pasajes más importantes de esta introducción doctrinal de al-Ġābirī a su propia edición del *Tratado definitivo*: (pp. 11-12)²

Fatwa³ de refutación y de ratificación

Si queremos resumir en pocas palabras el contenido del libro que tenemos en nuestras manos, *Tratado definitivo acerca de la concordancia entre la filosofía y la religión islámica*⁴, podemos decir que es una fatwa para refutar las críticas y ratificar la legitimidad de la filosofía, así como para fundamentar la ciencia de la interpretación para después plantear la relación entre la religión y la sociedad.

El autor de esta fatwa es, tal como lo indica en la primera línea del libro, “el Imām, el juez y el sabio único de su tiempo, Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad

¹ De este proyecto al-Ġābirī publicó hasta ahora:

La formación de la Razón árabe. 1984

Estructura de la Razón árabe. 1986

La Razón política árabe. 1990

La Razón ética árabe. 2001

Editadas todas en Centro de los Estudios de la Unidad Árabe de Beirut.

² Paginación de acuerdo con la edición de 1997 de Beirut.

³ N.T. La fatwa es un dictamen emitido por un experto en derecho islámico, cuyo cumplimiento es recomendado.

⁴ N.T. Traducción española de Manuel Alonso en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, 1947. Reimpresión de las Universidades de Córdoba, Málaga, Sevilla y la Fundación el Monte, 1998.

ibn Aḥmad ibn Rušd (Averroes)”, mientras sus interlocutores, aquellos a quienes dirige esta *fatwa*, son, sin duda, los alfaquíes y los teólogos, especialmente aquellos que prohibieron investigar “en los escritos de los antiguos (filósofos) y entre ellos los libros de la sabiduría” y condenaron por infidelidad a cualquiera que se ocupaba de ella so pretexto de que “violaron la unanimidad”⁵ al interpretar cosas de la religión musulmana de las que se decía que “todos los musulmanes están de acuerdo en entenderlas exotéricamente”⁶.

Así pues estamos ante una fatwa de respuesta y apelación contra la fatwa “inicial” en la que sus adeptos decretan:

- 1- la prohibición de estudiar los libros de los antiguos (filósofos). Está claro que son sobretodo los libros de dialéctica y filosofía.
- 2- la impiedad de los filósofos musulmanes que, según la opinión de los autores de esta fatwa, “violan la unanimidad” al recurrir a la interpretación.

Son las dos resoluciones contra las que apelaba el juez de los jueces de Córdoba, el docto y el filósofo Abu l-Walīd ibn Rušd, de modo que llegó a emitir otra fatwa que anula la primera y ratifica lo contrario:

1. “el estudio de los escritos de los antiguos es obligatorio según la religión” y lo que se dice sobre el riesgo que comporta la sabiduría- o filosofía- para la religión es una pretensión falsa (...)

2. Por eso “nosotros afirmamos rotundamente que cualquier conclusión a la que lleva la demostración (= la especulación filosófica) y que se contradice con la concepción exotérica de la religión, requiere que esa concepción exotérica sea sometida a la interpretación siguiendo la ley de interpretación árabe”

3. En cuanto a juzgar como impío a los que han usado la interpretación so pretexto de “violación de la unanimidad con este uso”, esto es un juicio falso, porque no se puede establecer la unanimidad en las cuestiones teóricas (=ciencias del entendimiento, asuntos de la fe) de una forma certera y segura tal como ocurre con las cuestiones prácticas (=ciencias del derecho) (...)

**(p 14,15). *En oriente: el estado y la filosofía*
Al principio fue la política**

Las antiguas fuentes árabes dicen que Jālid Ibn Yazīd ibn Mu‘āwiya Abī Sufyān, fallecido en el año 85 de la Hégira, fue el primero en dedicarse a las ciencias antiguas, sobre todo la alquimia, la astrología y la medicina, que llevó a Damasco desde Alejandría,

⁵ N.T. en árabe *iymā‘*, unanimidad entre los jurisperitos, una de las fuentes del derecho.

⁶ - las palabras puestas entre comillas “.....” son de Averroes.

que se convirtió en el centro de la filosofía religiosa hermética⁷, cuando se trasladaron allí los libros y las ciencias de los griegos, en el segundo siglo de la era cristiana.

Otras referencias añaden que el objetivo de aquel príncipe omeya era conseguir mediante la alquimia el dinero necesario para recuperar su derecho al califato, del cual ha sido privado mediante la alquimia. Esta pretendía, en aquellos tiempos, convertir metales ordinarios como el plomo y el cobre en metales preciosos, como la plata y el oro.

Si es cierta esta historia, la política, o mejor dicho, la necesidad de dinero para recuperar “el derecho al trono” sería la causa de “la primera traducción-traslación- de un idioma a otro en el Islam” como dice Ibn an-Nadīm⁸. Puesto que “lo trasladado”, o sea la alquimia, estaba relacionado, en aquel tiempo, con “la astrología”, y pertenecía igualmente al conjunto de “las ciencias secretas”, mágicas, que contenían en sus entresijos creencias contrarias a la fe musulmana, por cuanto creen en la influencia de los astros en el destino del hombre (= astrología), y consecuencia, atribuyen esa influencia a algo distinto de Dios ...etc. Esto hizo que estas ciencias provocaran reacciones opuestas por parte de los alfaquíes que no vacilaron en relacionar todas “las ciencias antiguas” con el paganismo y el politeísmo, y de allí la emisión de una fatwa que las prohíbe.

- Hay otro fenómeno político que también se relacionó, desde el principio, con la historia de las “ciencias antiguas” en el Islam. Se trata esta vez del empleo ideológico abusivo de algunos elementos de las culturas antiguas en la lucha contra los omeyas que mantuvieron aquellos que se conocen en los libros de *sectas* con el nombre de “los fanáticos”, son los que llegaron al fanatismo en su empeño de elevar a los Imames chiítas⁹ al grado de la profecía y la divinidad. Aquellos “fanáticos” emplearon extractos de la filosofía religiosa hermética que había en Kufa y que se oponía totalmente a la doctrina de la unicidad divina, tal como se expone en el Corán.

Era una filosofía religiosa que afirmaba “los mediadores”, es decir afirmaba la existencia de unos intelectos en el cielo que median entre Dios y el mundo, y tienen los astros y las estrellas como su montura. De ahí que los seguidores de esta religión (que se conocían con el nombre de los *ṣabeos* y en particular “los *ṣabeos* de Ḥarrān”) tomaron templos e ídolos como mediadores que “les acercaban” a las fuerzas supremas y que les permitían recibir de ellos “los secretos”.

En general, la filosofía religiosa hermética se basa fundamentalmente en la creencia en “los secretos” que otorgan fuerzas extraordinarias y sobrehumanas a personas determinadas, y les permiten contactar con el mundo superior del que obtienen cosas sobrenaturales, y esto es lo que les ayuda a conseguir el liderazgo espiritual y les permite atraer a “la multitud”.

⁷ Se refiere a (Hermes) “triángulo de sabiduría”, nombre con el cual los griegos denominaron a uno de los dioses de los antiguos egipcios, el dios Toth, dios de los artes y de las ciencias y el escritor del mayor de sus dioses: Osiris, pues la filosofía religiosa hermética es una mezcla de creencias religiosas y opiniones filosóficas, además de “las ciencias secretas” como la alquimia, la astrología, la magia ...etc., ocupan en ella una posición destacada que llega hasta pretender la profecía y sabiduría. Ver más detalles acerca del tema en *Takwīn al-'aql al-'arabī*, Cap. 8º, fragmento 4º (Beirut, Centro de estudios de la unidad árabe, 1984).

⁸ Ibn an-Nadīm, *Al-fihrist*. Ed. Flügel, reprint Beirut, Ḥayyat s.a.

⁹ NT. El término Šī'a (chiísmo), indica el hecho de tomar partido; el chií es aquel que tomó partido por la legitimidad exclusiva del linaje del profeta en la sucesión al califato. Los chiíes consideran que el sentido esotérico del Corán constituye la verdad inmutable y auténtica de la revelación, un misterio al que sólo los iluminados pueden acceder (At-Tahanawī, *Kaššāf Iṣṭilāḥāt al-funūn wa-l-'ulūm*, Vol. 1 (Beirut, Maktabat Lubnān), pág. 29).

Así pues aquellos fanáticos utilizaron esta filosofía religiosa, hermética mágica para reclutar a los que no estaban de acuerdo con el gobierno omeya y apoyar a los Imames chiítas, recurriendo a “la interpretación esotérica” de muchos versículos coránicos. Su interpretación se alejaba totalmente del sentido obvio, de su contexto y de las causas de su revelación cambiando su significado para ponerlo al servicio de sus intereses políticos.

Resultaba natural, por tanto, que se levantara contra ellos la cólera de los alfaquíes además de despertar el rencor de los gobernadores omeyas, quienes les persiguieron e hicieron ahorcar a muchos de ellos.

Esto sucedió en las últimas décadas de la época omeya, cuando triunfó la revolución abbasí y los abbasíes despreciaron a los Alawíes chiítas, que fueron los protagonistas de aquella, estos se convirtieron, al principio, en una oposición armada. Más tarde eligieron la estrategia de la oposición cultural. Así los “cuadros” cultos que apoyaban a los Imames chiítas se dedicaron a usar la herencia “científica” y “filosófica” hermética en su propaganda política y a crear organizaciones secretas sólidas, de modo que el esoterismo¹⁰ llegó a ser un movimiento secreto que acosaba el mundo islámico desde oriente hasta occidente, y también amenazaba el propio califato Abbasí, tanto en sus extremos como en el centro.

(pp. 17-19). La lógica del estado ... y la necesidad de la lógica

Los mu‘tazilíes con su lógica demostrativa no pudieron enfrentarse a la filosofía religiosa esotérica, aunque pudieron “silenciar” a muchos herejes seguidores del maniqueísmo, y oponerse a “los sunníes”, los partidarios del hadiz y de la transmisión, no pudieron vencer al gnosticismo esotérico, en particular aquel que se alimentaba de la filosofía religiosa hermética si y empleaba la filosofía y las ciencias griegas para dar una visión del mundo construida sobre la analogía y la correspondencia entre el hombre y el universo, entre el reino de la tierra y del cielo, entre el orden del universo con su tierra y su cielo y el orden del estado que el esoterismo soñaba levantar. Mediante esta analogía y correspondencia, los batiníes ismaelíes¹¹ acortaban la distancia entre lo divino y lo humano hasta un punto que les permitía elevar al imam al nivel de la divinidad.

Así pues los mu‘tazilíes no eran capaces de enzarzarse en batallas ideológicas con el esoterismo filosofante. Pues el mundo de los mu‘tazilíes es demostrativo mientras el del esoterismo es gnóstico, y los puentes entre los dos mundos todavía no habían sido levantados. Pues tanto era necesaria otra arma capaz de enfrentarse al esoterismo y su filosofía religiosa, y no había ninguna otra capaz de enfrentarse al gnosticismo mas que *el logos* o la razón. La filosofía esotérica se remitía a Pitágoras y Empédocles y a otros filósofos griegos de tendencia espiritual, tanto los verdaderos de ellos como los falsos, y

¹⁰ N.T. *Al-bāṭinīya*, los batiníes, dicen que el texto coránico tiene un sentido interno (esotérico) verdadero que es contrapuesto al sentido exotérico (*zāhir*). Por consiguiente, la comunidad musulmana tiene que recurrir necesariamente a la mediación de los imames chiíes. (Aš-Šahrastānī, *Al-milal wa-l-niḥal*. Ed. Muḥammad Kilānī, vol. 1 (Beirut, Dār Al-Ma‘rifa), p. 192).

¹¹ N.T. ismaelíes, se llaman también fatimíes, una rama de los chiíes, y seguidores de los imames ocultos, sucesores de ‘Alī. Pensaban, por tanto que su imam era el único depositario de la verdadera interpretación del sentido esotérico del texto sagrado. (Sourdel)

tenían como enemigos dentro del mismo pensamiento griego a Aristóteles y los peripatéticos¹². Por tanto, si uno quería verdaderamente enfrentarse al gnosticismo esotérico y de las diferentes tendencias gnósticas, había que recurrir a la ayuda a Aristóteles, me refiero a su pensamiento y a su enciclopedia científica y filosófica.

El recurso del abbasí Al-Ma'mūn a Aristóteles para enfrentarse al gnosticismo y a la filosofía religiosa esotérica, no era novedad en la historia de la cultura, ya que la iglesia cristiana, en sus comienzos, había sufrido los feroces ataques del gnosticismo y sin el empleo de la lógica aristotélica nunca hubiera podido resistirlos ni vencerlos. Aquello fue, verdaderamente, el principio del camino que siguió el pensamiento de Aristóteles y su enciclopedia filosófica en su viaje hacia los cristianos siríacos árabes y después hacia la casa de la sabiduría¹³ en Bagdad.(...)

(p. 21). La filosofía se convierte en aliado objetivo del esoterismo

Los filósofos que dejaron de ser protegidos por el estado central, como le ocurrió a Al-Kindī en tiempos de Al-Ma'mūn y de Al-Mu'tasim, encontraron refugio en un tipo de "sueño filosófico" y de "sufismo intelectual". Al-Farābī fue el primero en hacerlo al adoptar la teoría de la emanación (*faḍl*), que el Neoplatonismo había consagrado, luego Ibn Sīnā (Avicena) lo aproximó al gnosticismo del esoterismo ismaelí, de cuyos filósofos aprendió. Avicena tenía la ambición de fundar una filosofía oriental que sustituyera la filosofía aristotélica peripatética y en la que combinaba de manera fraudulenta, los fundamentos de ésta y los que los teólogos mu'tazilīes había construido, partiendo del Corán y de la herencia religiosa islámica. Así con Al-Fārābī y Avicena apareció la filosofía como un fenómeno que domina la religión ideológicamente y se convirtió en el aliado objetivo de las corrientes del esoterismo las cuales actuaron y siguieron actuando para dominarla políticamente.(...)

(p. 24) En Al-Andalús y Marruecos: La falta de sectas ... y un proyecto que tendrá una continuidad

Al-Andalús permaneció, junto con Marruecos, lejos de las luchas sectarias entre los mu'tazilīes y aš'arīes que el oriente sufría. También pudo reducir al mínimo las actividades de los esotéricos chiítas dentro de sus fronteras. Así siguió reinando en ella "el Islam de los antepasados", mientras que las demás sectas doctrinales se movían en sus márgenes como simples ondas provenientes de un centro lejano.(...)

(pp. 29-30). En esta época, habían dos familias que encabezaban a los alfaquíes en al-Andalús: los Banū Ḥamdīn, y los Banū Rušd. Los Banū Ḥamdīn eran ambiciosos políticamente, inclinados a traducir su categoría científica y social en poder político directo.

¹² Se dice "peripatéticos" a los seguidores de la filosofía de Aristóteles, porque este daba sus clases mientras andaba en el parque del instituto que lleva su nombre.

¹³ N.T. La Casa de la Sabiduría (Bait al-Ḥikma): institución fundada en Bagdad por el califa al-Ma'mūn, cuyo cometido fundamental consistía en la traducción al árabe de las obras de los antiguos. Al reunir a traductores de muy diversos orígenes y tendencias intelectuales, y sus obras, se convirtió en un auténtico centro de sabiduría.

En cambio, la inclinación de los Banū Rušd se limitaba a tener prestigio científico y social. Uno de los aspectos de la ambición política de los alfaquíes de Banū Ḥamdīn, fue la campaña feroz que declaró su líder Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Ḥamdīn - gran juez de los jueces de Córdoba - contra el libro de Algazel *Al-Iḥyā*¹⁴ apenas llegó este libro a Al-Andalús.(...)

Todo esto por lo que respecta a los Banū Ḥamdīn. En cuanto a los Banū Rušd, la personalidad más destacada entre ellos era Ibn Rušd “el abuelo”, que es el abuelo de nuestro filósofo. ‘Alī Ibn Tašfīn el sultán almorávide lo nombró juez supremo de Córdoba en el año 511 de la Hégira, “en este cargo su conducta fue óptima y su comportamiento el más recto”, se le conoció por su “excelencia, virtuosidad, inteligencia, nobleza, honestidad, benevolencia, sabiduría y conocimiento”. Aunque a veces llevó a cabo misiones como negociador diplomático, unas por encargo del rey almorávide, otras como portavoz de los habitantes de Córdoba, no tenía ninguna ambición política, puesto que “se inclinaba más hacia la ciencia” tal como lo señalan los historiadores. Había empezado a escribir su libro *Al-Bayān wa-t-Taḥṣīl*,¹⁵ una extensa en varios tomos que trata sobre el *fiqh*, antes de desempeñar la función de juez, un puesto que seguirá ocupando hasta el año 515/1121, cuando presentó su dimisión para dedicarse a escribir sus obras y a la enseñanza, durante el resto de su vida. Murió en 520/1126, año en que nació su nieto, el filósofo. En cuanto a su hijo, Abū al-Qāsim, padre de éste último, también era experto en el *fiqh* y había escrito varias obras sobre el *fiqh* y el *hadiz* (tradición relativa a los hechos y palabras del profeta y de sus compañeros).(...)

(pp. 31-32) *La filosofía en Oriente: el fracaso de la reconciliación*

Estos son los antecedentes políticos y las partes actoras en el desarrollo del Pensamiento árabe islámico tanto en Oriente como en Occidente, desde que comenzó el estudio de los conflictos políticos en el Islam. Estos conflictos van a tener su primera manifestación en la lucha entre ‘Alī y Mu‘āwiyā y en la interacción amplia con el legado cultural, que sigue a esta lucha, tanto en relación con a las creencias religiosas o con “las ciencias de los antiguos”. Como resultado de este desarrollo, surgieron tres posturas ideológicas o corrientes doctrinales, principales:

- 1) Los teólogos escolásticos (*mutakallimūn*), fueran *mu‘tazilīes*, *aš‘arīes* o *sunnīes*, generalmente mantenían una postura respecto a la “ciencia de los antiguos” que oscilaba entre la prohibición y la condenación, y el rechazo y la invalidación.
- 2) A los *aš‘arīes* quedó a su total disposición el terreno de la teología escolástica, o casi total, después que el estado *abbasī* diera la espalda a los *mu‘tazilīes*, primero en la época de *al-Mutawakkil*, luego cuando en la época de *Al-Qādir* los abbasíes adoptaron como doctrina oficial del estado la escuela jurídico

¹⁴ N.T. *Iḥyā* ‘*ulūm ad-dīn*, traducción española parcial de M. Asín Palacios en *La espiritualidad de Algazel*.

¹⁵ N.T. “Explicación y comprensión”, editado por ‘Abdalfattāḥ Ḥilwu, 3 vols. Beirut, 1411/1991.

religiosa *aš'arī*, y al-Qādir persiguió a los *mu'tazilīes* y los estigmatizó de herejía y impiedad.

3) Los que se dedicaban a las mismas “ciencias de los antiguos” eran de tres tipos:

a) Aquellos que se dedicaban a las ciencias naturales, matemáticas y a la medicina evitando adentrarse en la lógica y en la filosofía. Sus ciencias no fueron objeto de utilización ideológica y ellos no intervinieron en disputas doctrinales ni en rivalidades políticas. Eran individuos, no eran corrientes ni representaban tendencia alguna. Había entre ellos *sunnīes*, *chīitas*, *aš'arīes*, *mu'tazilīes*, filósofos, etc. En general, éstos no mezclaron su dedicación a la ciencia con su afiliación doctrinal o política. De hecho quedaron fuera del campo de las “acusaciones”, del campo de la ideología.

b) Aquellos que se dedicaban a las ciencias esotéricas, especialmente las corrientes políticas, encabezadas por *el ismailismo*, que empleaba el legado gnóstico *hermético*, no racional, con las interpretaciones del neoplatonismo. Éste adoptó las corrientes esotéricas, de semejante metodología. De este modo establecieron la armonía y la simetría entre el mundo de la religión y el mundo de la filosofía y el de la política.

c) Los filósofos en el sentido convencional de la palabra, es decir Al-Kindī, Al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicena) y todos aquellos que fueron influidos por ellos. La mayoría de estos filósofos se habían dedicado al estudio de la obra aristotélica haciendo especial hincapié en la lógica y en la metafísica de Aristóteles (tal como les había llegado mezclada con otros elementos neoplatónicos). Éstos conocían perfectamente la existencia de una diferencia entre el discurso religioso y el filosófico, de hecho intentaron demostrar que esta diferencia no trascendía el nivel del discurso o de las formas de expresión, y que el contenido al fin y al cabo es único, sin contradicciones.(...)

(p. 43) La filosofía en al-Andalús y en Marruecos: Ausencia de la idea de conciliación

La aparición de la filosofía en al-Andalús, vino en un contexto que se diferenciaba totalmente de aquel que había en Oriente. Hemos visto cómo la filosofía en Oriente había aparecido y vivido en un contexto y ámbito religioso particular. En un contexto en el que predominará la teología escolástica con su función principal: La de defender la fe con pruebas racionales. Y con sus problemáticas principales: La conciliación entre “la tradición y la razón”. La filosofía había adentrado en este contexto desde que apareció en época del al-Kindī. De hecho tenía que defender su derecho a la existencia mediante la demostración de que no hay contradicción entre lo que ella establece y la religión, etc., tal como habíamos mencionado arriba. En cuanto a al-Andalús, donde no había tantos grupos escolásticos y conflictos ideológicos como los que había en Oriente, la filosofía siguió un camino distinto en su evolución, que es el camino natural y pedagógico correcto, al que Platón aludió, mediante su célebre frase escrita en la puerta de su Academia y que decía: “Quien no sea geómetra, que no entre”, es decir, la dedicación a la filosofía exige primero una disposición intelectual basado en el rigor lógico que se adquiere con el estudio de las matemáticas...

Así, pese a que la filosofía en al-Andalús y en Marruecos había sufrido las restricciones políticas, y persecuciones por parte de algunos alfaquíes contra cualquier pensamiento libre, al igual como ocurría en Oriente, o incluso peor, tal como hemos indicado antes. Ésta (la filosofía), logró emanciparse, en cambio de las ataduras culturales y los obstáculos epistemológicos que la teología escolástica le impuso, por una parte, y por otra, logró emanciparse de la base gnóstica de “el modelo Oriental” del neoplatonismo, que es el modelo que predominó en la filosofía religiosa hermética¹⁶.

La liberación de la teología escolástica en al-Andalús, liberó al discurso filosófico, cuando apareció en la época de Ibn Bāyā, de la problemática de la conciliación entre la razón y la tradición, y entre la filosofía y la religión. A su vez, la liberación de la filosofía religiosa hermética, había liberado el discurso mismo de la utilización de la ciencia para integrar la religión en la filosofía y la filosofía en la religión, lo que hizo la filosofía en Oriente. Esto quiere decir que cuando apareció la filosofía en Marruecos y en al-Andalús, lo hizo como filosofía demostrativa desde el principio. Esto es lo que resalta e insiste en ello el primer filósofo de esta tierra: Ibn Bāyā¹⁷ (...)

(p. 50). La cuestión fundamental que plantea este libro no es “la conciliación entre religión y filosofía”, tal y como solían decir los que escribían acerca de Averroes. Nuestro filósofo de Córdoba no conciliaba sino establecía el acuerdo y la inexistencia de contradicción entre šari‘a y al-ḥikma [sabiduría]. Averroes establece firmemente que la contradicción existe solamente entre filosofía y el sentido literal del šar‘ [la ley canónica del Islam] o las interpretaciones de los teólogos escolásticos “quienes sembraron la discordia, el odio y las guerras, despedazaron el šar‘ [la ley canónica del Islam] y dividieron a la gente” (*Faṣl*, p. 70).

La filosofía y religión son dos hermanas – no de origen sino de lactancia – se alimentan de una sola fuente, que es “la verdad” y “la verdad – como dice – no contradice la verdad, sino que se ajusta a ella y la prueba”. La filosofía y religión aspiran a un solo objetivo, “la virtud” (...)

Análisis: Coincidencia o contradicción

Termina aquí la selección que he traducido, y paso a hacer un análisis de las ideas de al-Ābirī.

Esta edición del *Faṣl al-maqāl* es parte de un proyecto global para reeditar las obras originales de Averroes, proyecto que según al-Ābirī se debe a dos motivos:

Primero, porque las ediciones hechas por los orientalistas y los investigadores árabes, que se dedicaron al estudio de estas obras, padecían de una “crisis de comprensión”. Esto ocurre por la falta de precisión a la hora de poner “los signos de puntuación y los vocales”, lo que conduce a la partición de las frases y por tanto a la pérdida de su significado.

Segundo, porque todo el mundo, según al-Ābirī, cree simplemente que Averroes “busca armonizar la religión con la filosofía”, mientras que él va más lejos en su

¹⁶ Véase nuestro libro *Naḥnu wa-t-Turāṭ*. Título del estudio: “Avicena y su filosofía oriental”.

N.T. Traducción española de Manuel García Fera bajo el título *El legado filosófico árabe*, Madrid ed. Trotta, 2001.

¹⁷ Véase los detalles al respecto en nuestro libro *Naḥnu wa-t-Turāṭ*. Título del estudio: “La aparición de la filosofía en Marruecos y en al-Andalus: Ibn Bāyā y *El régimen del solitario*”.

interpretación y afirma que Averroes “*insistía* en la coincidencia entre la Ley islámica y la filosofía y en la inexistencia de contradicción” y eso no es armonizar¹⁸.

Hay quien se opone a este análisis. Por ejemplo, A. Aṣ-Ṣaghīr, un investigador marroquí¹⁹ piensa que Averroes, en su libro *Faṣl al-maqāl*, no solamente acentúa aun más la diferencia entre la *ḥikma* y el Pensamiento sunní y aṣ‘arī, sino también entre la filosofía y la Ley canónica del Islam en sus primeras fuentes: el Corán y la sunna [tradición del Profeta]. Piensa que Ibn Rušd intentó a través de numerosos textos, en especial *Tahāfut at-Tahāfut*, *Manāḥiḥ al-adilla* y *Faṣl al-maqāl*, demostrar que la verdadera Ley canónica del Islam es distinta de la doctrina que los teólogos aṣ‘arīes y la teología escolástica predicaban. A pesar de ello aṣ-Ṣaghīr advierte que Ibn Rušd cometió un error metodológico cuando incluyó en su libro *Faṣl al-maqāl* (que es un libro para demostrar la coincidencia de la filosofía con la Ley canónica del Islam), algunas posturas o pasajes que demostraban, sin ambages, hasta qué punto se contradice la Ley canónica del Islam, no sólo con la teología escolástica sino también con la filosofía. Averroes había dicho, cuando trataba el tema de lo esotérico y exotérico en la Ley canónica del Islam: “pero también se te ha hecho evidente que hay otros textos cuyo sentido literal debe ser interpretado alegóricamente por los que están capacitados para la demostración apodíctica, los cuales, si los toman en su sentido literal, incurren en infidelidad, así como interpretados por quienes son incapaces para la demostración apodíctica, acarrear infidelidad y herejía”²⁰. La conclusión lógica que se deduce de estas extrañas palabras, es que “las creencias” de los creyentes, en una comunidad (vulgo y elite), contienen al mismo tiempo, creencias de fe y de infidelidad conjuntamente, porque lo que se considera fe para el vulgo es pura impiedad si lo cree la elite y viceversa²¹.

Tāhā ‘Abderrahmān, otro investigador marroquí²², dice que a Averroes no le interesaba refutar a nadie, sino solamente contraponer y separar la Ley canónica del Islam de la filosofía. De ahí establecía para la *ṣarī‘a* una norma particular y para la filosofía una ley diferenciada hasta el punto que su libro *Faṣl al-maqāl* mejor debería llevar el título *Tratado decisivo sobre la separación entre la filosofía y la ley religiosa*.

La escuela filosófica en el Machreq y la escuela filosófica en el Magreb

Al-Ŷābirī²³ decide separar absolutamente la filosofía en el Machreq islámico de la filosofía en el Magreb islámico (Marruecos y al-Andalús). Lo hace partiendo del convencimiento de que cada una tiene su metodología, sus acepciones y también problemática propias. La escuela filosófica en el Machreq, es decir, la escuela de al-Fārābī y Avicena especialmente, asimilaba opiniones de “la filosofía religiosa”, que abundaba en

¹⁸ Al-Ŷābirī. *Introducción analítica de la obra Faṣl al-maqāl*, (Centro de Estudios de la Unidad Árabe, 1997), p. 7.

¹⁹ ‘Abdelmayīd aṣ-Ṣaghīr. *Al-manḥay al-rušdī wa aṭaru-hu fi al-ḥukm ‘alā Ibn Rušd*. (Rabat, Univ. Muḥammad V, 1981), p. 330.

²⁰ Ibn Rušd. *Faṣl al-maqāl*. Traducción española de M. Alonso, en *Teología de Averroes*, p. 183.

²¹ *Al-manḥay ar-Rušdī* (véase la fuente anterior), pág. 332.

²² Tāhā ‘Abderrahmān. *Taydīd al-manḥay fi taqwīm at-turāt*, pág. 131, Centro Cultural Árabe. 2ªed.

²³ Al-Ŷābirī. *La escuela filosófica en Marruecos y en al-Andalus*. En el marco de los trabajos de la conferencia Ibn Rušd (Rabat, Universidad Muḥammad V, 1981) pág. 102.

algunas escuelas siríacas antiguas, sobre todo la escuela de Harrán, que seguía hasta cierto punto el neoplatonismo. En cambio, la escuela filosófica en el Magreb, especialmente, la escuela de Averroes estaba influenciada, enormemente, por el movimiento reformista, más bien por la revolución cultural – así la denomina al-Ġābirī - llevada a cabo por Ibn Tumart, fundador del Estado almohade, que tenía como lema: “el abandono de la imitación y la vuelta a los orígenes”. Sus orígenes están representados –según al-Ġābirī - precisamente, por la filosofía de Aristóteles.

Además al-Ġābirī asegura que la conjunción aparente entre las dos escuelas, puesto que ambas pertenecen a lo que se denominó como filosofía islámica, no debería ocultar la profunda separación que hay entre ellas.

Al-Ġābirī cree que existen “dos espíritus” o “dos sistemas de pensamiento” en nuestro legado cultural: El espíritu aviceniano y el espíritu averroico, o bien, el pensamiento teórico en el-Machreq y el pensamiento teórico en el Magreb. Existe además una separación entre los dos pensamientos hasta llegar a la ruptura epistemológica entre ellos.

Al-Ġābirī añade que el proyecto filosófico de Avicena pretendía integrar la estructura del pensamiento filosófico griego en la estructura del pensamiento religioso islámico, sirviéndose de lo que quedó de la tercera estructura del pensamiento religioso predominante en la escuela de Harrán. Entonces, Avicena habría leído la creencia islámica y la filosofía aristotélica, conjuntamente, a través de la visión filosófica religiosa de Harrán.

En cuanto a Averroes, al-Ġābirī²⁴ dice que su proyecto filosófico se basa en “la separación” entre la filosofía y la religión, de modo que cada una de ellas consigue conservar su propia identidad. Debemos observar que la palabra “separación entre filosofía y religión”, que utiliza al-Ġābirī en este análisis, se opone a la palabra “coincidencia”, que encabeza su análisis del libro *Faṣl al-maqāl*.

Brevemente, podemos decir que al-Ġābirī pretende a través de su análisis convertir el Machreq árabe en independiente del Magreb árabe, sin poder ambos encontrarse nunca. Al-Ġābirī hace del Magreb la base de todo el acervo de la civilización árabe islámica en cuanto a las corrientes racionalistas demostrativas, dejando para el Machreq las tendencias e inclinaciones del conocimiento místico y gnóstico, alejadas de los mecanismos de la demostración y la argumentación. De este modo al-Ġābirī caracteriza el-Machreq árabe con todo aquello que tiene que ver con el gnosticismo hermético y las supersticiones, dejando sus huellas tanto en el pensamiento como en la literatura.

Sin embargo, esto se contradice con la experiencia. Mi opinión es que la civilización es un todo, una cadena cuyas partes están relacionadas unas con otras aunque se multipliquen y varíen sus fuentes. Aunque excluyamos el pensamiento puro, las civilizaciones influyen unas sobre otras, a pesar de sus distintas procedencias. Por tanto, con más razón lo podemos decir cuando se trata de civilizaciones que tienen el mismo origen y parten de las mismas fuentes.

²⁴ Véase la fuente anterior, *La escuela ...*, pág. 104.

La política es la causa

Al-Ŷābirī²⁵ establece que el primer contacto que hubo en el Islam, entre las ciencias de los antiguos (ciencias antiguas) y las ciencias del Islam, fue en la época de Jālid Ibn Yazīd Ibn Mu‘āwiya, fallecido en el año 85 de la hégira. Sostiene que el motivo de ese primer contacto fue puramente político, es decir la necesidad de dinero para recuperar el derecho a la sucesión [al califato].

Sin embargo, numerosos investigadores, entre ellos Toynbe, prueban que el contacto de oriente con la filosofía griega se remonta a la época preislámica cuando las iglesias se extendían, antes del Islam, desde Alejandría hasta Siria e Iraq, es decir, la región donde se propagó el Islam. Fueron los cristianos orientales, que se habían convertido al Islam, los que dotaron a los musulmanes de las fuentes de una teología sacada de las mismas ciencias helénicas de las que se inspiró la teología cristiana²⁶. Esto es lo más verosímil que puede haber sucedido durante las discusiones que hubo respecto a la cuestión de la fatalidad y la libre voluntad humana, que plantearon los jarichitas, en una época muy temprana del pensamiento islámico. Pero la extensión y profundización en las discusiones acerca de este tema, no vendrá hasta después de que los musulmanes árabes entren en contacto con los monasterios y los centros del clero cristiano en Bilād aš-Šām [la gran Siria], Iraq y Egipto. Sin duda, el contacto entre ambas partes, contribuyó en la evolución de las ideas de los musulmanes acerca de la cuestión de la fatalidad y la voluntad, que los cristianos habían tratado, anteriormente, durante largo tiempo²⁷.

Algo que demuestra, también, el contacto de los árabes con la filosofía griega, es la transmisión de ésta a Oriente en la época de Jusraw Anusirwān (Cosroes, 579 – 531), ya que éste admiraba a la cultura helénica y acogió a los filósofos griegos que huidos cuando el emperador Justiniano clausuró las Academias de Atenas, dándoles cobijo en la ciudad de Jundisapor²⁸. Ésta ciudad se había convertido en uno de los centros más prestigiosos para difundir la cultura griega, y allí, según algunas fuentes, estudió al-Ĥāriṭ Ibn Kilda, fallecido en el año (33/653), contemporáneo del Profeta Muḥammad²⁹.

Además al-Ŷābirī exagera acentuando la diferencia entre el-Machreq árabe y el Magreb árabe, en dicha introducción histórica a la edición del libro *Faṣl al Maqāl*. Hace de al-Machreq árabe islámico un terreno fértil para los conflictos religiosos y políticos y un caldo de cultivo para las sectas esotéricas, y estas sectas utilizaron elementos de las religiones y culturales orientales antiguas, como la Hermética, con el objetivo de llegar, finalmente, al poder. Esto, según al-Ŷābirī, tuvo una enorme influencia sobre las tendencias filosóficas que se propagaron en al-Machreq. Éstas participaban de una forma u otra en estos conflictos.

²⁵ al-Ŷābirī. Introducción analítica para la obra *Faṣl al-maqāl*, pág. 14.

²⁶ Arnold Toynbe, *Historia de la civilización helénica*. Traducido por Ramzi Abdu Georges. Edt. Al-Maktabat al-anglomiṣṟiya, 1963. Pág. 274.

²⁷ ‘Abbās Muḥammad Sulaymān. *Aṣ-ṣila bayna ‘Ilm al-Kalām wa al-Falsafa fi al-Fikr al-Islāmī*. Ed. Dār al-Ma‘ārif al-Ŷāmiīya, 1998. Pág. 17.

²⁸ T. De Boer, *Historia de la filosofía en el Islam*. Traducción: Mohamed Abu Reda, El Cairo, Comité de traducción y publicación. 1948. Pág. 20.

²⁹ Martín Spencer. *Maqālāt ‘an al-‘ulūm* (Turāṭ al-Islam). Trad. Ḥusain Munes. Revista “*Alam al-Ma‘arifa*”, n° 12, 1978. Pág. 86.

Los grandes filósofos de la talla de al-Kindī, al-Fārābī y Avicena habían adoptado la filosofía aristotélica, mezclada con elementos neoplatónicos³⁰, nos dice, sin utilizar la verdadera filosofía aristotélica. Estos filósofos habían intentado demostrar que la diferencia entre el discurso religioso y el filosófico no trascendía del mero discurso literario, que el contenido era el mismo y no presentaba ninguna contradicción.

Al-Ġābirī concluye diciendo que la filosofía en al-Machreq se dedicó a utilizar la ciencia para integrar la religión en la filosofía y viceversa, dejándose influir por la teología escolástica islámica³¹.

Respecto a Marruecos y al-Andalús, al-Ġābirī pretende que estas regiones estaban totalmente desconectadas de los conflictos doctrinales que ocurrían en al-Machreq entre diversas sectas y tendencias, de modo que tanto al-Andalús como Marruecos se libraron de la teología escolástica y de sus problemas.

Según al-Ġābirī, los filósofos de al-Andalús y de Marruecos, es decir, Ibn Bāġġa, Ibn Ṭufayl y Averroes, estuvieron de acuerdo, por unanimidad, en separar la religión de la filosofía y la independencia de cada una respecto a otra.

Basándose en todo esto, al-Ġābirī concluye que Averroes se distinguió de todos los demás filósofos del Islam gracias a su condición de alfaquí, ante todo. Sabemos que la enseñanza en el Islam empezaba, siempre, con la religión, y que todos los filósofos y pensadores en el Islam y los que se dedicaban a la medicina y las demás ciencias empezaban primero sus estudios en la religión.

Aquí cabe preguntarse sobre el porqué de esta alineación de al-Ġābirī con Averroes. En realidad, al-Ġābirī se inclina hacia todo aquello que es magrebí. De este modo, convierte el “fenómeno” de Averroes en parte de una revolución cultural reformista creada por el llamamiento almohade, bajo el liderazgo del Mahdī Ibn Tumart, tanto en Marruecos como en al-Andalús en contra de al-Machreq islámico y en todos los ámbitos, es decir, en derecho, gramática, teología escolástica y la filosofía, con un solo objetivo, el objetivo de regresar a los fundamentos y abandonar la imitación³².

Pero ¿es lógico que podamos rechazar todo el legado del Oriente islámico, acumulado durante siglos, así por así, quedándonos solamente con lo que se produjo en el Occidente islámico, precisamente, cuando apareció la dinastía almohade, tal y como establece al-Ġābirī?

A este respecto dice M. Mubarak³³, que las teorías epistemológicas de al-Ġābirī, especialmente, su tesis acerca de la racionalidad del Magreb Árabe, el gnosticismo y las supersticiones de al-Machreq Árabe, han impedido entender lo que ocurría tanto en el Machreq como en el Magreb. Esto se explica por el carácter afectivo e impulsivo de sus opiniones, que le impedían entenderlo debido a sus instintos intencionales. El ojo no ve más allá de lo que quiere ver y los oídos tampoco oyen lo que no quieren oír.

Es evidente que este investigador quiere decirnos, claramente, que al-Ġābirī no quiere ver nada más que el Magreb Árabe. De ahí, viene su visión que separa de forma, absoluta, Oriente de Occidente en el contexto de la civilización árabe-islámica.

³⁰ *Introducción analítica para Faṣl al-maqāl*. Pág. 32.

³¹ *Introducción analítica para Faṣl al-maqāl*. Pág. 43.

³² al-Ġābirī. *La escuela filosófica en Marruecos y en al-Andalus*, pág. 157.

³³ Muḥammad Mubarak, “Al-Ġābirī bayna Lalande wa Jean Piaget”, citado en la revista: *Bayān At-taqāfa*. N° 42 octubre de 2000.

Sobre Averroes

Numerosos filósofos consideran que Averroes adopta de forma incondicional toda la filosofía griega, especialmente, la aristotélica. De hecho, T. De Boer, uno de los primeros investigadores occidentales dice: “Ibn Rušd veía a Aristóteles como el ser perfecto y el pensador más grande, que había llegado a la verdad infalible. Aunque si se descubriesen cosas nuevas en el firmamento y en la naturaleza, no cambiaría nada en este juicio”³⁴.

‘Abdalḥaqq Ibn Sab‘īn³⁵, fue un filósofo crítico, sufi y contemporáneo de Averroes. Dice de él: “Está fascinado por Aristóteles y lo engrandece hasta casi imitarlo en los sentidos y en los primeros inteligibles. Si oyese al Sabio decir que uno está de pie a la vez que sentado, lo diría él también y lo creería”³⁶.

Tenemos también, otro investigador, marroquí y contemporáneo de al-Ābirī, ya mencionado: ‘Abdelmaḥīd aṣ-Ṣaghīr³⁷. Éste cree que, aunque el Occidente islámico nos ha dado un gran defensor de la filosofía como Averroes, y aunque la filosofía en el-Machreq islámico estuvo expuesta a los ataques de Algazel, sin embargo filosofía averroica no sobrevivió a su muerte, ni siquiera entre algunos de sus discípulos en el Occidente islámico. Aún peor, algunos de sus pocos discípulos rechazaron la filosofía de su maestro o una gran parte de ella. Por eso, aṣ-Ṣaghīr piensa que el Occidente islámico conoció un retroceso terminal en el pensamiento filosófico, mientras que ésta continuaba en al-Machreq.

Este investigador cree que la metodología de Averroes contiene aspectos irracionales, cuando clasifica a la gente en vulgo y elite, y en elite y la elite de la elite, y le destina a cada grupo o categoría el método y el pensamiento que les corresponde: La interpretación retórica está hecha para el vulgo o la masa. La interpretación dialéctica está hecha para la gente de la dialéctica y los escolásticos. La interpretación basada en pruebas está hecha para la gente del saber por pruebas, los filósofos.

Está claro que esta división entre la gente y su forma de pensar tiene que ver con los conflictos sufíes. Aṣ-Ṣaghīr cree que la insistencia de Averroes en separar la elite del vulgo, especialmente, en los principales temas doctrinales, es una inclinación hacia el esoterismo. De hecho, no es lógico que critiquemos tanto las doctrinas esotéricas sin hacer lo mismo con Averroes³⁸.

Aṣ-Ṣaghīr piensa también que esta separación entre el vulgo y la elite, es una imitación de los griegos y de la opinión de Platón y Aristóteles. Es decir, la filosofía y la meditación espiritual deben ser restringidas a una clase aristocrática, especial, que se abstiene de cualquier actividad laboral y se dedica a la meditación particular permanente³⁹. Aṣ-Ṣaghīr afirma que debido a esta división, Averroes, trató los temas metafísicos de forma doble y diferente. En sus libros relativos al *fiqh*, como “*Al-kaṣf ‘an manāhiy al-adilla*” expone esos temas de forma “retórica” adecuada para el vulgo, mientras que en su libro *La incoherencia de la incoherencia*, y en los otros libros de filosofía, expone lo mismo pero de una forma

³⁴ T. De Boer, *Historia de la filosofía en el Islam*, traducción árabe, pág. 385.

³⁵ Muḥyī ad-Dīn Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Sab‘īn, sufi nacido en Murcia el año 613/1216, y muerto en la Meca el año 668/1270.

³⁶ Ibn Sab‘īn, *Bud Al-‘Arif*, ed. Georg Kattura, Beirut 1978. Pág. 143.

³⁷ Abdelmaḥīd Saghīr. *Al-manḥay ar-ruṣdi*. Pág. 315.

³⁸ Ídem. Pág. 323.

³⁹ Ídem. Pág. 324.

demostrativa-filosófica, dirigida a la elite de la elite. Esta dualidad que quiso introducir Averroes en su metodología y que llegaba, a veces, a contradecirse, y es una de las causas que llevaron su filosofía al ocaso, según aṣ-Ṣaghīr, aunque queda la otra parte relativa al *fiqh* de Averroes⁴⁰.

Sobre el tema de la creación, aṣ-Ṣaghīr dice, Averroes, cuando pretendía conciliar la filosofía con la religión, en su libro *Faṣl al-maqāl*, no encontró otra forma para afirmar la eternidad del mundo que la de adoptar, provisionalmente, la teoría platónica de la creación. Ésta no significaba, jamás, la creación de la nada, según el contexto islámico, sino, el de dar una forma compuesta de elementos materiales eternos. Esto llevó a Averroes a interpretar algunas aleyas del Corán conforme a la teoría platónica que establece la eternidad de los elementos del mundo. Desde el punto de vista de Averroes son las opiniones de los escolásticos y los aṣ'aríes que se alejan de los textos del Corán y del significado aparente de las aleyas. Que los filósofos que establecen la eternidad del mundo, son los más cercanos de aquellos textos, pues Dios el Sublime dice: “Es él (Dios) quien creó el mundo y los cielos en seis días y su trono estaba encima del agua”⁴¹. Esto quiere decir que hubo otra existencia anterior a ésta. También Dios el Sublime dice: “Luego se dirigió al cielo que era humo”⁴² y de esto se deduce que los cielos han sido creados a partir de algo.

Aṣ-Ṣaghīr, asegura que esta tentativa de Averroes para deducir de los textos de la Ley canónica del Islam la eternidad del mundo fracasó porque las dos aleyas citadas hablan tan sólo de cómo se encontraba la tierra y el cielo en su primer estado. Estas aleyas no contienen elementos que establecen la “eternidad” del humo o del agua. Son un estado anterior al cielo y a la tierra y tampoco elementos eternos⁴³.

Averroes ... la marcha atrás

Aṣ-Ṣaghīr, considera que el libro *Faṣl al-maqāl* significa, para Averroes, un retroceso enorme en relación con las posturas que adoptaba en sus libros anteriores, tales como *La incoherencia de la incoherencia*. En este último, había criticado con dureza e ironía a todos los teólogos escolásticos, especialmente, los aṣ'aríes, además de defender, incondicionalmente, los filósofos y sobre todo Aristóteles. Pero, en *Faṣl al-maqāl*, cuando exponía las tres grandes cuestiones, que son la creación del mundo, el conocimiento divino y la vida futura, lo hacía siguiendo un estilo más suave que el utilizado en *La incoherencia de la incoherencia*. Por ejemplo, a la hora de tratar la cuestión del conocimiento divino, en su réplica a los aṣ'aríes y a los sunníes que afirmaban el conocimiento de Dios de los particulares en contra de los filósofos que establecían que Dios no conoce los particulares, Averroes dice: “Los sabios piensan que Dios conoce los particulares, a través de un conocimiento que no se asemeja al nuestro”⁴⁴. Esto, en opinión de aṣ-Ṣaghīr, es una argucia de Averroes para marcar diferencias, pues cuando Averroes dice que Dios conoce los particulares a través de un conocimiento distinto al nuestro, está diciendo lo mismo que

⁴⁰ Ídem. Pág. 318.

⁴¹ El Corán: *Hūd*, 7.

⁴² El Corán: *Fuṣṣilat*, 11.

⁴³ *Al-manḥay ar-ruṣḍī*, pág. 325.

⁴⁴ *Faṣl al-maqāl*, pág. 102.

dicen los aš‘aríes y los sunníes, quienes afirman que Dios tiene atributos sin que se sepa cómo son⁴⁵.

Aš-Şaghīr concluye que el *Faṣl al-maqāl*, marca la etapa de conciliación con los sunníes y los aš‘aríes, pero esta marcha atrás que daría Averroes llegó demasiado tarde, según aš-Şaghīr, y no pudo evitar la desaparición del pensamiento filosófico en el Occidente islámico. Una de sus causas es la adopción continua por parte de Averroes de toda la filosofía aristotélica junto con su método y teorías, además de su duro ataque a los escolásticos y los aš‘aríes. Éstos eran mayoría, en su época, y prácticamente todo el mundo islámico se disponía a adoptar su pensamiento⁴⁶.

También numerosos sunníes, pese a sus diferencias con los teólogos escolásticos, veían en éstos, de un modo o de otro, a unos defensores del Islam. La propagación de los aš‘aríes en el Magreb islámico, en la época de Averroes, y el cambio de tendencia en el pensamiento del sultán almohade, Abū Yūsuf Ya‘qūb, repercutieron negativamente en la filosofía de Averroes y en la difusión de sus libros que fueron quemados por orden del sultán almohade, Abū Yūsuf, por muy leal que fuera Averroes a la dinastía almohade. En estas circunstancias H. Ḥarb, otro investigador actual, llega a la conclusión de que el pensamiento de Averroes fue un pensamiento dependiente y subordinado a los almohades, que se oponía a la diferencia de opiniones y a la libertad de pensamiento, y que “quedó como uno de los pensamientos del califato almohade y que tomaba de la filosofía solamente lo que convenía a su estrategia cultural”⁴⁷.

En este artículo he querido no solamente exponer y comentar las opiniones de al-Ŷābirī sobre Averroes, sino también reflejar el amplio debate que han originado entre los intelectuales árabes. Estos no aceptan la original teoría de al-Ŷābirī, y dan sus razones. Unos y otros han revitalizado con esta discusión la filosofía árabe actual.

⁴⁵ *Al-manḥay ar-ruṣḍī*. Pág. 332.

⁴⁶ *Al-manḥay ar-ruṣḍī*. Pág. 329.

⁴⁷ Ḥusain Ḥarb, “*Hudūd al-‘Aql ar-ruṣḍī*”, revista *At-turāṭ al-‘arabī*, N° 74, 19° año, enero de 1990. Damasco, pág. 101.