

Variedades

VON KÜGELGEN, Anke, *Averroes und die arabische Moderne*. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden: Brill, 1994, X + 464 pp.

De la poca realidad al mucho deseo

1. LA PARADOJA DEL AVERROES ARABE

Hace tiempo que fue advertida la paradoja histórica de la fálsefa islámica: adelantada, brillante y generosa nodriza del pensamiento latino-cristiano medieval y por medio de éste de la filosofía occidental, y apagada rápida y eficazmente a principios del siglo XIII, sumergida como un Guadiana que sólo encontraría ojos que la devolvieran al mundo islámico ya entrado el siglo XIX. Fueron necesarios los trabajos de Müller, Munk, Renan, Asín y tantos otros para que los falásifa resurgiesen en las tierras arabófonas y fieles al Alcorán. Ciertamente, el único faylasūf que siempre tuvo buena prensa, aunque no faltara quien le tildase de satánico, fue el Šayj al-Ra'īs, Avicena; a ello contribuyó el uso del *Qānūn fī l-Tibb* como manual médico hasta principios del siglo XIX, como también un eco filosófico tan general y confuso que seguramente el viejo pensador iranio no hubiera podido reconocerse en él.

En el caso de Averroes las cosas fueron aún más graves. Muerto a finales del siglo XII (jueves 9 de šafar del 595/10 de diciembre de 1198) ningún pensador árabe se proclamó su discípulo. Pudo serlo Ibn Ṭumlūs de Alcira, pero no lo dice; lo conoce bien el Ābīlī, pero tampoco lo reconoce. Sus discípulos serán judíos o cristianos; su llegada al mundo cultural latino-cristiano fue rápida, desplazando a Avicena como intérprete del Maestro, de Aristóteles. Santo Tomás de Aquino (1224-1274) será su mejor seguidor en el método hermenéutico del comentario literal (*tafsīr*) y aún en doctrinas filosóficas y teológicas, en algunos casos comprometedoras. El llamado averroismo latino, único con real proyección histórica, llenará de polémicas los claustros y universidades de los siglos XIII al XV; los epígonos se continuarán en el XVI y aún encontraremos a algún averroista libresco, pesado y recalcitrante en el siglo XVII. En el Islam, casi nada de nada.

Pongo el casi en honor de Ibn Jaldūn (1332-1406) que cita a Averroes y a algunas de sus obras. Pese a que aparentemente sea citado poco y mal, pues Ibn Jaldūn cree que al sabio le basta en pensamiento con el Kalām, sin embargo lo aprovecha más de lo que el profano y el interesado panegirista creen. Entre otras cosas, su teoría de las generaciones de las dinastías se parece demasiado a lo expuesto por Averroes en el *Taljīs* a la *República* de Platón. Las cosas cambian a mediados del siglo XIX. Como no he de repetirme, remito a las páginas

371-374 del vol. II de mi ya vieja y agotada *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981. El silencio pasado es roto con el estrépito, entre asombrado y polémico, en el que hay menos cal que arena, mucho eco inconfesado de lo occidental y algunos plagios hartos penosos. Por cierto, Anke von Kügelgen no hace referencia alguna a dicho tema. La nueva literatura árabe sobre Averroes y sus no concertados sonos va a ser motivo del libro que comentamos, cuyo proyecto y desarrollo tiene mucho que ver con el subtítulo de dicha obra, que apunta a una supuesta refundación del racionalismo en el Islam, al modo de los falásifa en todo caso.

2. UN PROYECTO AMBICIOSO

El libro que comentamos es un trabajo de mucha enjundia y de tarea muy complicada: explicar el modo como los pensadores y expositores árabes de la segunda mitad del siglo XIX y del presente siglo XX han recibido y entendido el pensamiento de Averroes. Sólo esto merece el mayor respeto y la admiración más grande. Sin embargo, la tarea debió parecerle incompleta si no la terminaba con una proyección del modo de entender la filosofía de Averroes sobre la índole misma del pensamiento árabe de hoy y su posible evolución futura. Aquí el riesgo era cierto; en esta empresa hay que alambicar mucho, y como la polémica está servida, conviene apretarse bien los machos, pues el peligro de cogida es casi seguro. Pero corrido el riesgo, lo mejor es exponer el *modus operandi* de la obra.

a) Estudio de las tesis capitales de Averroes que influyen en su recepción por el pensamiento árabe contemporáneo.

Aunque se manejen varios escritos de Averroes, las obras tomadas como básicas son: *Faṣl al-maqāl* (escrito el 575/1179), *Ḍamīma* (ídem), *Kašf ‘an manāhiḡ al-adilla* (fechado el 575-576/1179-1180) y el *Tahāfut al-Tahāfut* (escrito el 576/1180). Las referencias a otros escritos son menores, salvo en temas especializados. Tras una pequeña referencia a la polémica anti-aviceniana, que a mi entender tiene mucha enjundia para comprender la posición de Averroes, se exponen las ideas de éste sobre la emanación, el conocimiento, la inmortalidad del alma, la libertad y la predestinación, y la crítica social, en este último caso insuficientemente (pp. 20-56).

b) Estudio de la recepción de Averroes (siglos XIX y XX).

Sentados los principios de lo que se entiende como más típico de Averroes, se analiza detalladamente el conocimiento de Averroes y sus ideas, y las posturas tan diversas de los pensadores y expositores árabes entre 1900 y 1930, con algunas precisiones necesarias sobre la actitud de las principales figuras del siglo XIX (pp. 57-58), así como de los problemas intelectuales de las generaciones de los pensadores entre siglos (1850-1950) y sus dificultades, tantas

veces penosas (pp. 58-61). A continuación se especifica la situación del problema entre los árabes cristianos (pp. 61-65) y las polémicas con las autoridades eclesiales o con los autores musulmanes. Los análisis más detallados corresponden a la *ṣalāfiya* (pp. 65-77), con referencias muy concretas al problema de las relaciones entre la religión y la ciencia, en el caso de Farah Antūn y Muḥammad 'Abduh (pp. 77-98).

c) La controversia con la ortodoxia (*sic*) y el problema de la filosofía islámica.

Tras de situar el cuadro temporal y personal del problema (pp. 99-101), se analiza el problema de la determinación de la índole de una supuesta filosofía islámica. Esto mismo abría el camino a la polémica con los ulemas, no con la ortodoxia, pues este término de sentido y raíz cristiana no debería utilizarse respecto del Islam, de ahí el *sic* que he colocado en la entrada. El estudio es detenido, concienzudo y bien informado. A continuación se presenta la consideración del pensamiento de Averroes desde el punto de vista teológico-especulativo, aportándose los datos acerca de la rehabilitación previa de Averroes por los teólogos cristianos, (no todos, desde luego) y musulmanes, muchos menos (pp. 112-148). Es, a mi entender, una de las partes más trabajadas y eruditas. Después realiza algo semejante, pero en tono menor, respecto al puesto de Averroes en la historia de la filosofía islámica (pp. 148-160): digo en tono menor, puesto que hasta bien entrado el siglo XIX no había nada que hacer.

d) Averroes en el Pensamiento del mundo árabe actual. Tras de una introducción en la que se toca someramente la recepción de parte del pensamiento europeo a partir de 1945, sin otra atención relevante que la puesta en los casos del socialismo y marxismo (pp. 161-162), se analizan las actitudes "racionalistas" (pp. 163-168) y se entra de lleno en un apartado importante: la posible enseñanza de las ideas de Averroes en las Universidades de El Cairo, Beirut, Damasco, Rabat, Fez y Túnez (pp. 169-180). Los datos son ciertos, pero aquí debo hacer algunas precisiones. La ausencia de datos sobre el Iraq es por razón obvia; pero falta la Universidad de Argel, ya que sus mejores profesores o han tenido que exilarse o tienen que callar. De Mauritania, Libia, Sudán, Somalía, Yemen, Omán, Kuwait (que siempre ha contratado excelentes profesores de filosofía, empezando por el estimado colega 'Abd al-Raḥmān Badawī), Arabia Saudí, etc., nada. Como he hablado, y concretamente sobre Averroes, en El Cairo, Túnez, Argel, Rabat, Fez y Mohammedía, puedo atestiguar el valor de nuestros colegas de dichas universidades; y entiéndase valor como valía científica y valentía personal. Pero una golondrina no hace verano. Queden, pues, las cosas en su sitio.

Más importancia tienen las interpretaciones concretas de las ideas de Averroes realizadas por Muḥammad 'Ammāra (pp. 180-204), Ḥasan Ḥanafī (pp. 204-237), Ṭayyib Ṭizīnī (pp. 237-260), Muḥammad 'Abīd al-Ābirī (pp. 260-288), Zākī Naṣīb Maḥmūd (pp. 288-300), y Muḥammad 'Āṭif al-Iraqī (pp.

300-320). Los factores tanto comunes como diferenciales son resumidos en las páginas 320-323.

e) Los puntos claves de la recepción árabe-islámica de Averroes.

Establecido el estado de la cuestión a parte ante y su desarrollo a parte post, se va a confrontar la problemática que emerge en tres difíciles puntos claves: religión y filosofía, la índole de la causalidad y la relación Dios-mundo. Como estos problemas se dieron también en el viejo Kalām, los autores son clasificados en cuatro categorías y un grupo inclasificable y extra Kalām:

I. Neo-aš'aríes: 'Alī Sāwī al-Naššār (1917-1980).

II. Neo-mu'tazilíes: Aḥmad Amīn (1886-1954)

Muḥammad Yūsuf Mūsà (1889-1963)

Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Baysār (1910-1981)

Muḥammad 'Ammāra (n. 1931)

Ḥasan Ḥanafī (n. 1935)

III. Conciliadores: Muḥammad 'Abduh (1849-1905)

'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964)

Šayj Nadīm al-Ŷisr (1894-1981)

Maḥmūd Qāsim (1913-1973)

IV. Contrarios al kalām: Farah Anṭūn (1874-1922)

Zākī Naŷīb Maḥmūd (n. 1905)

Fu'ād al-Aḥwānī (1908-1970)

Muḥammad 'Āṭif al-'Irāqī (n. 1935)

Muḥammad 'Abīd al-Ŷābirī (n. 1936)

Ṭayyib Tizīnī (n. 1938)

Inclasificables: Aparte del libanés Yuḥannā Qumayr serían:

Yūsuf Karam (1886-1959) y

'Abd al-Raḥmān Badawī (n.1917)

Este último podría haberse incluido en el grupo IV; basta con leer sus obras 'filosóficas más personales (pp. 327-328).

Naturalmente, la relación religión-filosofía depende de lo que se entienda como tales realidades ideológicas (pp. 329-336). De aquí la no concordancia de los autores analizados, salvo ciertas analogías internas en los grupos II y IV (pp. 336-360). En cuanto al sentido del principio de causalidad, como es bien sabido se trata de la tesis central del *Tahāfut al-Tahāfut*. Los pensadores de los grupos

II y IV se inclinan por la tesis de Averroes (pp. 360-376). Respecto a la relación Dios-mundo, puede decirse otro tanto (pp. 385-402), aunque en este caso se matice la doctrina de Averroes por la influencia de las corrientes "fisicistas", y aún materialistas, de los diversos autores analizados.

3.- DE LA REALIDAD AL DESEO.

El detallado análisis antes realizado es suficiente para valorar este libro, desde hoy imprescindible para el que desee saber algo sobre el tema tratado. Labor tan pausible sólo merece aprecio y valoración positiva, como he ido haciendo. Ello mismo me ha obligado a las precisiones señaladas al paso y a las que ahora haré. En conjunto son cuatro.

En primer lugar, la visión de las tesis de Averroes presentadas como claves y otras secundarias parecen ancladas de un modo casi exclusivo en la exposición de Renan y de cuantos le siguen; no desconoce otras posturas, como las más matizadas de Badawī, o las más concordistas de Asín y Alonso, pero la línea general es "renaniana". Una visión menos concordista y partidaria de distinguir el Averroes teólogo escolástico del filósofo escolástico, parece no haber en el esquema trazado. En segundo lugar, la clave del problema está en lo que se entienda por "racionalismo", tanto en el caso de Averroes o de sus receptores árabes, como en el amplio sentido del término. Podía haberse recordado que los ulemas más sedicentes fieles al Islam afirman que éste es la más racional de todas las religiones, rueda de molino con la que comulgan algunos cristianos y muchos agnósticos. En tercer lugar, las categorías teológico-escolásticas, (neo-aš'aries, neo-mu'tazilíes, concordistas) son estrictamente dogmáticas: no hay un único Kalām aš'arī en bloque, el mismo al-Gazzālī es poco clasificable; hay varias mu'tazilas. De aquí que algunos grupos sean un auténtico cajón de sastre, como sucede con el tercero. En cuarto lugar, Averroes no puede reducirse a los puntos principales estudiados. Es cierto que otros varios son tocados; pero, si con acierto se ha expuesto el pensamiento de los autores estudiados con más detalle de un modo global, antes de pasar a su actitud en el caso de Averroes, ¿porqué no hacer otro tanto con éste?. ¿Por qué se le conoce suficientemente?. *Nego suppositum*. ¿Porqué ese silencio sobre las tesis, tan racionales y si se quiere "racionalistas" como actuales, de la "praxis" de Averroes?. ¿Porqué en la inmensa mayoría de los autores estudiados en esta obra no hay suficientes referencias a la dura crítica de Averroes contra las oligarquías políticas y al puesto tradicional de la mujer en el mundo islámico medieval?.

Por todo lo dicho, pienso que este documentado, extenso y valioso libro prueba la mayor: la múltiple recepción de Averroes por el pensamiento árabe contemporáneo y la riqueza de posturas y de matices propiciados por ella; pero nada más. Es muy difícil, y más propio del deseo -que yo comparto- que de la realidad, deducir de todo ello un posible renacimiento del "racionalismo", que siempre fue limitado, de los falāsifa árabes y concretamente del de Averroes.

Por desgracia no van por ahí los caminos político-culturales del mundo árabo-islámico; y deseo recordar que he participado con puesto destacado hasta en un congreso de ulemas, en el que fui el único que públicamente dijo ser cristiano, y que viajo con frecuencia a ese mundo al que he dedicado lo menos malo de mi vida intelectual.

Sigo compartiendo con 'Alī Sa'īd Adonís su conocido texto:

Los filósofos musulmanes se han visto obligados a orientar sus esfuerzos reflexivos sobre la conciliación de la razón y de la fe. Este esfuerzo concordista constituye el fondo esencial de toda la filosofía islámica. Por ello esta filosofía ha fracasado, mientras la fe religiosa no ganaba nada de aquellos esfuerzos. El fracaso de la filosofía procede de que se ha reducido a realizar una obra de conciliación y de adaptación, pero no de creación.

Adonís exagera una pizca, para algo es poeta. Pero el renacer de la racionalidad filosófica árabe no puede basarse en los intentos de una comprensión extra-histórica de Averroes; de ahí mi relativa discrepancia con las interpretaciones del pensamiento de Averroes realizada por mis apreciados colegas, los profesores Ḥasan Ḥanafī y Muḥammad 'Ābid al-Ībīrī, con el o primero de los cuales trabajé en un fallido intento parisino de a dar una visión común del pensamiento andalusí. Sin embargo, el intento de una interpretación más laica del pensamiento islámico, si este término puede utilizarse cuando se trata del mundo del Islam, como pretende la "Izquierda islámica" de Ḥanafī, y acaso aún más el "racionalismo árabe" de Ībīrī, abren la puerta a una esperanza legítima. Una "crítica de la razón árabe", como la realizada por Ībīrī en *al-'Aql al-'arabī*, (tres volúmenes, Beirut, 1984, 1987 y 1990), exige una rigurosidad histórica sistemática, independiente de cualquier posición ideológica a parte ante. Sobre ella debe construirse la posterior propuesta dialéctica sistemática; y por ahí debe discurrir el incipiente y valiente racionalismo árabe.

Miguel CRUZ HERNÁNDEZ.