

La filosofía islámica desde otra ínsula extraña; investigadores de la filosofía islámica en Latinoamérica

(Tercera Parte)

Dr. Abdulwali Amílcar Aldama

Este trabajo pretende un acercamiento a los investigadores latinoamericanos que han estudiado pensamiento filosófico islámico desde diferentes puntos de análisis, aunque se explorarán contextos académicos de países no tan sistemáticos en este campo de estudio como los son Brasil, México o Argentina, sino a investigadores de Colombia, Cuba, Ecuador, Chile entre otros. Igualmente se utilizará el método de contrastación entre los puntos de investigación y análisis de algunos de estos autores. Pensamos que conocer cuáles son los análisis que los académicos de occidente, en especial los de Latinoamérica, realizan sobre tópicos correspondientes al saber en el contexto islámico favorece a un acercamiento cognitivo que no se establece exclusivamente en el campo de la historia de las ideas, sino que nos ayuda a entender el pensamiento humano en lo actual y su proyección futura

Modernidad y pensamiento islámico

Un punto importante para el ejercicio de contraste entre estos dos análisis de la filosofía islámica es el reconocimiento de las vías que muestran un pensamiento descolonial en el caso del profesor Chirino, con respecto a la línea eurocéntrica expuesta por el profesor Benemelis.

Esto se contrasta de mejor modo en el abordaje de ambos autores al papel que tuvo Averroes en su hermenéutica aplicada al pensamiento de Aristóteles. Obsérvese primeramente como toma este análisis el profesor Benemelis:

“En su mayoría buscaban en el razonar helénico aquellos conceptos que les podían ayudar a precisar problemas culturales específicos, razón por la cual la filosofía árabe se convirtió en una metafísica religiosa de carácter racionalista. Al mismo tiempo, esta "reconstrucción" preservó las enseñanzas originales (las griegas) y las consolidó a punto que Averroes fue llamado "El Comentador", por su interpretación de Aristóteles, y Tomás de Aquino le tributó el título de gran filósofo.

El profesor Chirino por otro lado expone:

“La filosofía de Averroes suele considerarse el punto culminante de la especulación desarrolla por la falsafa (filosofía árabe de origen griego). Su fama, durante la Edad Media y el Renacimiento europeos, la alcanza fundamentalmente como comentarista de la obra de Aristóteles, aun cuando se le haya considerado en ocasiones un mero repetidor de la filosofía del estagirita. Esta última acusación ha sido refutada completamente por los estudios contemporáneos.

El profesor Chirino defiende la visión de un Averroes que logra, a través de una hermenéutica original de los textos de Aristóteles, un discurso filosófico profundo y propio. Por otro lado Benemelis plantea que en Averroes se da una mera preservación de los antiguos textos gracias a los comentarios, en espera que sufrieran una transformación novedosa a manos de la filosofía escolástica occidental, dando paso, vez más, al pensar desde lo europeo, sin validar lo que realmente aportó este filósofo islámico.

Es importante en el análisis del Dr. Chirino la clave hermenéutica que nos ofrece para una lectura de Averroes no derive en una visión cuasimoderna y eurocéntrica del mismo:

“Tampoco se trata de forzar un Averroes cuasimoderno, apoyándose en el tópico de la huella profunda de la filosofía árabe en el pensamiento europeo hasta los primeros modernos (Spinoza, etc.); sino más bien contraponer sus doctrinas con otras ideas filosóficas posteriores sin un compromiso excesivamente continuista (casualista y mecanicista, al estilo del que le sirve de soporte a la mayoría de los manuales de Historia de la Filosofía). Es menester leer a Averroes como si se tratase de un filósofo contemporáneo (siguiendo el consejo de Humberto Eco, aplicable a los temas antiguos o clásicos), pues los clásicos (y Averroes lo es) no necesitan demostrar su actualidad. Aunque se adelantan una serie de conjeturas respecto al problema de la influencia posterior de la filosofía de Averroes y el averroísmo durante el Renacimiento y hasta los primeros modernos, la cuestión de la trascendencia histórico-filosófica de Averroes es uno de los problemas que quedan “abiertos” (pues este tema queda supeditado a una investigación global de la obra de Averroes, indagación que está aún por realizarse).

Ello, naturalmente, no supone una negación de la influencia posterior del pensamiento de Averroes, sino un modo “interpretativo” de concebir esta influencia que no sea mecanicista y causalista, y por lo tanto simplificador. Aun cuando el análisis de esta influencia no sea uno de los objetivos fundamentales de esta obra (ameritaría una investigación independiente), creo que “leer” hoy a Averroes no es posible sin la recurrencia al Averroes que nos ha sido “legado” (para bien o para mal).” (1)

Es inevitable en este debate histórico-filosófico la referencia al tema de la modernidad en el pensamiento islámico. En el párrafo anterior el autor deja ver este elemento en su planteamiento hacia una hermenéutica eficaz para interpretar al pensador cordobés, y ya desde el mismo título del texto se evidencia esta problemática (‘El esplendor de la inteligencia islámica: Averroes en los umbrales de la modernidad’), además de exponer todo el debate filosófico de hasta qué punto el Averroes dado a conocer o más bien, pasado por el filtro de la modernidad occidental posee correspondencias con el Averroes real.(2)

Por otro lado el análisis de Benemelis sobre decadencia del pensamiento filosófico islámico-modernidad occidental se da en los planos de la historiología recurrente en este tipo de discurso:

“En la era moderna nace la civilización científica y tecnológica, la filosofía secular, el avance material y económico sin precedentes en la historia. La modernidad filosófica descansa en el desarrollo científico, en consecuencia el progreso de la filosofía racional es un legado del adelanto

de la física y el descubrimiento de las leyes naturaleza del universo; por eso, sin los increíbles descubrimientos de Isaac Newton, el filósofo alemán Emmanuel Kant no hubiera creado el más grande sistema filosófico de la era moderna. Al no enfrentar el desarrollo de las ciencias y de la filosofía, el mundo musulmán se adentró en una larga época de declive.

Si la modernidad, como plantean sus detractores, resulta el ateísmo y lo disoluto ¿cómo es que vastas regiones de la Tierra, como China, India y Rusia tratan de entrar en el paraíso de la modernidad? No existe una sola nación del planeta que no aspire a un porvenir de desarrollo material, científico y médico, al gusto del consumismo, a la libertad personal. No existe un solo país del mundo que esté teóricamente contra la democracia y el derecho humano.

La modernidad económica ha elevado el nivel de vida de la clase media y del pueblo en general. La modernidad política nace de tres revoluciones: la inglesa (1680), la americana (1776), y la francesa (1789). Con ellas entramos en la era de la democracia, del liberalismo, del derecho del ciudadano, de la soberanía popular, del derecho al voto, de la alternancia del poder, de la existencia de una mayoría y de una oposición, de la libertad de opinión. La modernidad religiosa surge con la reforma cristiana de Martín Lutero, suceso contemporáneo con la revolución científica de Nicolás Copérnico, y que alivió el peso impuesto por la tradición cristiana, reconciliando el Cielo con la Tierra, deviniendo en una alternativa convincente al fanatismo religioso y al odioso conflicto confesional, como el que actualmente está devastando a la sociedad árabe-islámica.” (3)

Este es el argumento común para exponer el llamado declive de la filosofía islámica por el influjo de la modernidad. Muchas veces este tipo de historiografía sitúa el acontecimiento de declive tras la muerte de Averroes (los umbrales de la modernidad). Si se analiza la dinámica de la filosofía islámica en este escenario histórico podemos visualizar que con la muerte de Averroes la filosofía islámica se traslada de contexto, dicho de otra manera, el Islam occidental de Andalucía pasa al Islam oriental de Irán donde se daría una estela de filósofos profundos que van desde Haydar Amolî, Mîr Dâmâd y Mulla Sadra en los siglos XIV y XV hasta Allahma Tabatabail, S. H. Nasr, M. Hairi, M. Mohaghegh, A. Fardi y D. Shayegan en los siglos XX y XXI. Igualmente este mismo fenómeno lo podemos explorar en otros contextos islámicos como India, Paquistán, Egipto, Marrueco e Indonesia (por solo citar algunos). También el análisis de la actualidad de la filosofía en contexto islámico se puede analizar un poco poniendo en práctica el concepto de *exterioridad* de Enrique Dussel. La modernidad occidental en su afán colonizador no solo tomó los recursos naturales de los contextos invadidos (los contextos latinoamericanos, africanos, asiáticos e islámicos) sino que tomó elementos culturales y de saber que empleó en su propia construcción de saberes, desechando aquello que no le era de utilidad, esto es la exterioridad, que en el caso del contexto islámico sería su propia cosmovisión religiosa. Luego los pensadores de estos contextos estudiaron las ciencias de la modernidad a fondo y retomaron aquella exterioridad que la modernidad desechó. Es aquí como muchos filósofos dentro de la misma tradición islámica (y no fuera de ella como ocurrió con muchos pensadores de este contexto que dejaron su tradición para unirse a posturas hegelianas, marxistas, heideggerianas o postmodernas) tomaron elementos de la fenomenología, la hermenéutica y la

complejidad para de forma coherente hacerlas discursar con el Islam, elemento que da una continuidad a la filosofía islámica y no pacta de ningún modo con la visión occidental de un Islam carente de una filosofía viva, que propicia la existencia de un fundamentalismo religioso irracional extremo manifestado con los nombres como Al Qaeda, Talibán, Yihad Islámica, Boco Haram y ISIL.

Hasta aquí pudiera llevarse el análisis correspondiente al estudio de tópicos de filosofía islámica en el contexto académico cubano. A continuación abordaremos este mismo tópico en otro contexto académico latinoamericano.

(Continuará)

Notas

1. "El esplendor de la inteligencia islámica: Averroes en los umbrales de la modernidad" Jorge Chirino.

2. "En esta obra se sostiene la conveniencia de un enfoque discontinuista en función de la recuperación de la especificidad de la filosofía de Averroes, y se sigue para ello la línea de los estudios de Jean Jolivet y el concepto metodológico de "ruptura" propuesto por Mohamed Ábed Yabri.

Cuando el neotomista Etienne Gilson, uno de los primeros investigadores europeos contemporáneos en tomarse en serio la filosofía medieval árabe, afirma que Averroes supedita la religión a la filosofía, interviniendo de este modo el modelo relacional tomista, queda nuevamente puesta sobre el tapiz filosófico la consideración de un Averroes herético. Aun cuando el maestro Gilson contribuyó sobremanera a la reconsideración desprejuiciada de la filosofía de Averroes, no se salva de una serie de prejuicios. En primer lugar, asume la debido a que supuestamente rectifica "crasos" errores de interpretación cometidos por Averroes, y a que finalmente consigue una gran síntesis entre filosofía y religión. Ello supone subvalorar el esfuerzo de Averroes en función de buscar la concordancia entre la filosofía y religión. En última instancia, Gilson está repitiendo el tópico del averroísmo latino. Mas, como fue demostrado en un trabajo anterior, Siger de Brabante y los averroístas latinos invierten intencionadamente la postura de Tomás de Aquino y se la adjudican a Averroes, usando como pretexto la supuesta doctrina de la "doble verdad". Cuando se habla de la huella profunda de Averroes en el Renacimiento europeo y hasta los umbrales mismos de la modernidad, no ha de perderse de vista el hecho de que se trata de la influencia del pensamiento de Averroes pasado por un tamiz del averroísmo, y ya se sabe, como afirma Salvador Gómez Nogales, que Averroes nunca fue averroísta. Esto plantea el interesante problema de la importancia e influencia en la historia de la filosofía de los errores de interpretación. Una investigación que se proponga justipreciar una filosofía cualquiera no puede obviar las motivaciones que trascienden los aspectos lógicos, metafísicos o epistemológicos internos de las obras. De ahí que en el caso de Averroes, cuyo legado ha sido tan llevado y traído, sea sumamente importante considerar sus circunstancias en el contexto musulmán, como tan bien ha sido señalado por Miguel Cruz Hernández."

"El esplendor de la inteligencia islámica: Averroes en los umbrales de la modernidad" Jorge Chirino.

3. "Ante un determinado contexto cultural existirá una manera específica. Algunos filósofos islámicos, como Mohammed Arkoun, consideran que la herencia islámica es susceptible de adoptar la modernidad como método cognoscitivo. Claro, el sostén del proyecto moderno consiste en independizar la razón de la tradición, desligar la filosofía de la religión sin que ello signifique desembarazarse del credo, como sucedió a propósito de la modernidad europea. De hecho, la religión en Europa no ha visto su fin con la afirmación de la modernidad, sino que ha transformado sus conceptos, se ha racionalizado y renovado. El teólogo alemán Hans Küng, que ha publicado un importante libro sobre el Islam demuestra cómo el acercamiento a la religión, entre el cristiano y el islámico, es distinto pues el Islam contradice la libertad y se caracteriza por la represión y la coerción. ¿Cómo pueden los islámicos enfrentar el proyecto de modernidad? En todo el mundo estamos atravesando una dura fase de transición, calificada por algunos como "caos creativo" de la cual aún es difícil delinear las posibilidades para el mundo islámico. Quizás, al igual que Europa, al Islam le será necesario atravesar y superar los conflictos sectarios y confesionales, definidos en la victoria del "yo" sobre el común." Filosofía y dogma islámico" Juan F. Benemelis. En defensa del neoliberalismo.

4. Aquí es muy válido el argumento de Henry Corbin en su análisis de esta problemática :

“Dado lo limitado del espacio de que disponemos aquí, sería de temer que, a fuerza de fragmentar demasiado los períodos, fragmentáramos la visión de conjunto. Por lo pronto, nos será imposible dar una idea completa de la obra de cada uno de los filósofos que nombremos; a muchos de ellos nos veremos obligados a citarlos nada más, y, dadas las circunstancias, habrá un cierto número de ausentes. Estas lagunas tienen, además, sus causas en el estado de nuestras investigaciones. ¿Cuál sería la labor de un historiador de la filosofía alemana si, de Kant a Heidegger, tuviese que trabajar casi únicamente con obras manuscritas dispersas por las bibliotecas, o bien con raras ediciones litografiadas, eso si no tuviese que editar personalmente las obras en cuestión? Tal es, poco más o menos, la situación del historiador de la filosofía islámica, que ha de enfrentarse al equivalente de una inmensa biblioteca. Precisemos además que, no sólo por la razón antedicha, sino también por fidelidad al concepto mismo de «filosofía islámica», no se tratará aquí más que de filosofía tradicional. Todos los esfuerzos que se pueden agrupar bajo el calificativo de «modernismo» inauguran y constituyen un capítulo aparte. El interés que ofrecen queda atenuado frecuentemente, en la medida en que derivan del impacto de filosofías occidentales más o menos bien asimiladas por sus autores. En cambio, la filosofía tradicional islámica encuentra una prolongación en los esfuerzos de aquellos que, en Occidente, de una u otra forma, se inspiran en el concepto de tradición y en las normas que implica. En toda la medida en que una «tradición» no se transmite en estado vivo, sino por un perpetuo «renacimiento», parece, en el actual estado de cosas, que el renacimiento, incluso en Oriente, de la tradición «oriental» sólo saldrá adelante gracias a los esfuerzos conjugados de los que, en Oriente y en Occidente, son «orientales» en el verdadero sentido de la palabra, es decir en el sentido metafísico, tal como lo entienden los ishrâqîyûn. En cuanto a los pseudoesoterismos que abundan en nuestros días en Occidente, forman un equivalente deplorable de las pseudooccidentalizaciones del pensamiento de Oriente. La palabra «esoterismo», entendida en su sentido etimológico, designa, en las tres ramas de la comunidad abrahámica, un fenómeno que crea entre ellas una comunión espiritual, de la que a los filósofos incumbe ser guardianes y conservadores, aun a contrapelo de las fuerzas «exotéricas» que edifican la fachada de la Historia. En su origen común está el «fenómeno del Libro sagrado», lo que implica el rango privilegiado de la profetología, con todas las ampliaciones que puede darle la filosofía.”

Todos derechos reservados.

Se permite copiar citando la referencia.

www.islamoriente.com

Fundación Cultural Oriente