كلية الآداب و العلوم الإنسانية - ظهر المهراز
جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Dhar El Mahraz
UNIVERSITÉ SIDI MOHAMED BEN ABDELLAH DE FES

N° d'ordre : 46/24

CEDoc: Letras, Ciencias Humanas, Artes y Ciencias de la Educación
Formación doctoral: Lenguaje y Formas Simbólicas: Aproximación y Modo de Funcionamiento
Disciplina: Lengua y Literatura Hispánicas
Especialidad: Estudios Hispánicos
Laboratorio: Culturas, Representaciones, Educación, Didáctica e ingeniería de Formación (CREDIF)

Tesis para la obtención del título doctor

El legado filosófico en Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías. De la comprensión a la acción.

Estudio comparativo

Elaborada por: Redouane Laabed CNE 1028752004

Director: Profesor Said AKIF

Fecha de la defensa: 29/06/2024

Tribunal de tesis:

Nombre y apellido	Grado	Establecimiento	Calidad
-Pr. Fekri SOUSSAN	-PES	-FLDM	Presidente
-Pra. Mounia MABROUK	- PES	- FLDM	Examinadora y relatora
-Pr. Aziz AMAHJOUR	- PES	- FP Nador	Examinador y relator
-Pr. Ahmed ARARE	-MCH	- ENSG (El-Jadida)	Examinador
-Pr. Ahmed BENREMDANE	-PES	-FLDM	Experto
-Pr. Said AKIF	-PES	-FLDM	Director de tesis

Curso universitario:

2023-2024

Resumen:

El legado filosófico es un solar abandonado. Últimamente, en el mundo árabe, pocos quienes se atreven a aventurarse en los libros tradicionales, y eso se justifica por muchas razones. Es muy difícil, hoy en día, entender una cultura o un pensamiento sin volver al pasado. Un regreso como oportunidad de desnudar muchas realidades de nuestro vivir y, sobre todo, un encuentro con la verdad. Es más, este retorno a las producciones tradicionales tiene que ser hecho obviamente para aprender y, al mismo tiempo, transformarse. Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías brindan a sus lectores una experiencia placentera, que evidentemente consiste en pensar y repensar las obras de los antecesores. Seguramente, son una invitación a retomar desde el principio cuestiones como el hombre, la vida, la tradición, la filosofía, la cultura, la religión, la modernidad y otras más. Atenerse al pasado significa poner en tela de juicio todas las problemáticas que todavía siguen angustiándonos, cuyo objetivo esclarecer nuestro presente y tener los remedios necesarios para anticipar e ilusionar el futuro.

مقتضب عن الأطروحة:

التراث الفلسفي قطعة أرض مهجورة. فقلة هم من تجرؤوا على سبر أغوار الكتب التراثية بالعالم العربي لاعتبارات كثيرة. فمن الصعوبة بما كان حاليا فهم ثقافة أو فكر ما دون العودة إلى الماضي، فعبرها يتسنى لنا فرصة تعرية الكثير من الوقائع الراهنة خاصة تلك المتعلقة بلقاء الحقيقة. كما يجب أن تكون العودة إلى الانتاجات التراثية رهينة بتحقق التعلم وما يصاحبه من تحول. محمد عابد الجابري وخوليان مارياس يقدمان لقرائهما تجربة ممتعة ترتكز بشكل بديهي على التفكير وإعادة التفكير في أعمال القدامى. فهي بالتأكيد دعوة لإعادة النظر في إشكالات: الإنسان، الحياة، التراث، الفلسفة، الثقافة، الدين، الحداثة، وغيرها من الإشكالات الأخرى. دراسة الماضي تعني وضع كل هذه المشكلات التي لا تزال تؤرقنا تحت المجهر بغاية فهم حاضرنا وامتلاك الوسائل الضرورية من أجل التنبؤ واستشراف المستقبل.

Palabras clave: Legado, filosofía, vocación, retorno, trayectoria, modernidad, intelectualidad y transformación.

كلمات مفتاح: تراث، فلسفة، ميل، عودة، مسار، حداثة، مثقف، تحول.

Resumen:

El legado filosófico es un solar abandonado. Últimamente, en el mundo árabe, pocos quienes se atreven a aventurarse en los libros tradicionales, y eso se justifica por muchas razones. Es muy difícil, hoy en día, entender una cultura o un pensamiento sin volver al pasado. Un regreso como oportunidad de desnudar muchas realidades de nuestro vivir y, sobre todo, un encuentro con la verdad. Es más, este retorno a las producciones tradicionales tiene que ser hecho obviamente para aprender y, al mismo tiempo, transformarse. Mohamed Abd Al-Yabri y Julián Marías brindan a sus lectores una experiencia placentera, que evidentemente consiste en pensar y repensar las obras de los antecesores. Seguramente, son una invitación a retomar desde el principio cuestiones como el hombre, la vida, la tradición, la filosofía, la cultura, la religión, la modernidad y otras más. Atenerse al pasado significa poner en tela de juicio todas las problemáticas que todavía siguen angustiándonos, cuyo objetivo esclarecer nuestro presente y tener los remedios necesarios para anticipar e ilusionar el futuro.

مقتضب عن الأطروحة:

التراث الفلســـفي قطعة أرض مهجورة. فقلة هم من تجرؤوا على ســـبر أغوار الكتب التراثية بالعالم العربي لاعتبارات كثيرة. فمن الصـعوبة بما كان حاليا فهم ثقافة أو فكر ما دون العودة إلى الماضـي، فعبرها يتسـنى لنا فرصـة تعرية الكثير من الوقائع الراهنة خاصـــة تلك المتعلقة بلقاء الحقيقة. كما يجب أن تكون العودة إلى الانتاجات التراثية رهينة بتحقق التعلم وما يصـــاحبه من تحول. محمد عابد الجابري وخوليان مارياس يقدمان لقرائهما تجربة ممتعة ترتكز بشـــكل بديهي على التفكير وإعادة التفكير في أعمال القدامى. فهي بالتأكيد دعوة لإعادة النظر في إشكالات: الإنسان، الحياة، التراث، الفلسفة، الثقافة، الدين، الحداثة، وغيرها من الإشـكالات الأخرى. دراسـة الماضـي تعني وضـع كل هذه المشـكلات التي لا تزال تؤرقنا تحت المجهر بغاية فهم حاضرنا وامتلاك الوسائل الضرورية من أجل التنبؤ واستشراف المستقبل.

.

“Nada humano se comprende sin este movimiento de ida y vuelta que va del pasado al futuro, y así ilumina el presente”.

(Julián Marías, *España inteligible*)

“Pienso empezar por Alhucemas. Desembarcar en Alhucemas, luego ir a Oujda y bajar a Figuig.

—Veo que te suena Figuig —dije sorprendido.

—Nunca he estado.

—¿Y cómo es que la conoces? Tampoco es gran cosa. Es una ciudad perdida detrás del Atlas.

—Sí, tienes razón. No es muy conocida. Aunque es la ciudad natal de Mohamed Abed Al-Yabri. Leyéndolo me topé con ella.

—¿Quién es? —pregunté medio ruborizado.

—Es un filósofo que nació allí _respondió mirando fijamente a la carretera.

—Lo siento. No sé quién es _dije aceptando mi ignorancia.

—No te preocupes. No eres el único a quien no le suena. Su obra no suscitó demasiado interés y pasó desapercibida para el gran público. Aunque a mí me parece que su libro Crítica de la razón árabe es un ensayo sólido y perentorio, si uno quiere aproximarse un poco a la comprensión del desarrollo del pensamiento contemporáneo árabe y musulmán— dijo algo exaltada”.

(Mohamed El Morabet, *Un solar abandonado*)

Dedicatoria

A mi madre, mano firme de algodón y que está en todas las páginas.

A *Layl*, que tanto esperó esta tesis.

Agradecimiento

Infinitas gracias a mi profesor asesor Saïd AKIF, por su ayuda y orientación a lo largo de esta investigación. Asimismo, agradezco a mi familia su incondicional apoyo y amor.

Índice

Introducción…… ……..1

I. **Al-Yabri y Marías: circunstancia, trayectoria y vocación** ……8
1. Al-Yabri y Marías: vida y obra……..…9
a. Mohamed Abed Al-Yabri……..……..…9
b. Julián Marías ……13
2. Al-Yabri y Marías, ensayistas……..20
3. Vida biográfica o trayectoria ……..…..31
4. Vocación, circunstancia y atención a los proyectos…….36
5. Cultura como seguridad ……..43
6. Racionalidad……48
7. Pensar como transformación……53
8. Relectura……..56

II. **Al-Yabri y la filosofía árabo—islámica**……..60
1. Una lectura contemporánea en la filosofía político-religiosa de Al-Fārābī……...61
1.1 Visión holística……...61
1.2 Cuestión de conciliación……..…63
1.3 ¿Por qué ciudad ideal?.....67
1.4 Pensamiento y realidad……..69
2. Avicena, el filósofo del alma……72
2.1 Lectura indirecta ……...72
2.2 Filosofía oriental ……74
2.3 Irracionalidad ilusoria……80
3. Avempace, el hombre solitario ……83
3.1 Génesis de la escuela científico—demostrativa ……..…83
3.2 Ruptura epistemológica ……..…87
3.3 El régimen del solitario……...…89
a. Estructura ……..…90
b. Contenido filosófico ……..…92
c. Fin……..……94
3.4 De la soledad a la felicidad ……95
4. Averroes, el fundador del racionalismo realista ……..99
4.1 El modus operandi de Averroes ……105
a. Producido versus eterno……..…107
b. Finito versus infinito……...109
c. Posible versus necesario……110
d. Problema de la multiplicidad (de lo uno surge lo múltiple) ……111
e. Ciencia divina versus ciencia humana……112
f. Causalidad versus libre albedrío……..…113
4.2 Romper con todo lo procedente ……..……..115
4.3 La doctrina decisiva ……119
4.4 La hermenéutica sacra ……..…121

4.5 Racionalismo realista y su apertura ……124
5. Abenjaldún, historiador de las ciencias ……129
5.1 Fin epistemológico de Abenjaldún……129
5.2 Intelecto y alma……134
5.3 Ciencias transmitidas y ciencias especulativas ……137
a. El papel del intelecto en las ciencias transmitidas (la teología) ……138
b. El papel del alma en las ciencias transmitidas (la mística y la interpretación del sueño) ……142
5.4 Ciencias especulativas……144
5.5 Estado y ciencia……148
5.6 Vuelta al pasado……151
5.7 Perspectiva histórica jalduniana ……153
III. **Julián Marías ante sus maestros**……156
1. Miguel de Unamuno, pensador azorante……157
1.1 Vestigios de filosofía ……157
1.2 Ser único……162
1.3 Pretensión de Unamuno……165
1.4 Dispersión y unidad ……168
2. El pensamiento circunstancial de José Ortega y Gasset ……177
2.1 El concepto "vida" ……180
2.2 La razón vital……188
2.3 Pensar en vista de las circunstancias……191
2.4 A los veinte seis años ……193
2.5 cazador—pieza……197
2.6 ¿Quién era Ortega para Marías?……199
3. Manuel García Morente, traductor ……202
4. Xavier Zubiri, el oráculo délfico……212
IV. **Al-Yabri y Marías: pensamiento y realidad**……222
1. Filosofía como liberación ……223
2. ¿Retorno al pasado?……235
3. Tradición y modernidad en el pensamiento de Al -Yabri……240
4. En torno al descubrimiento ……247
5. ¿Qué es "intelectual"?……250
6. De la comprensión a la acción ……255

Conclusión ……260

Bibliografía……264

مراجع بالعربية……267

Introducción

"El legado filosófico en Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías. De la comprensión a la acción. Estudio comparativo" es, en realidad, una invitación directa a sumergirse en el mundo de la filosofía. Mediante *El legado filosófico árabe (1980)* de Mohamed Abed Al-Yabri y *La filosofía española actual (1948)* de Julián Marías viajamos libremente en los arcanos sistemas, las problemáticas y las ideas de los antecesores. Es una aventura responsable hacia la tradición, donde se plantea una serie de preguntas en torno a la filosofía, al pasado, a la tradición, a la cultura, a la racionalidad, al pensamiento, a la intelectualidad, a los proyectos filosóficos de los antecesores y otras más, que seguramente resurgen a la hora de leer ambos ensayos.

Hoy día, se discute con frecuencia, tanto en Marruecos como en España, el tema del pasado, precisamente, la herencia filosófica, cuando se pone en duda nuestro conocimiento frente a los proyectos filosóficos de nuestros antecesores. Porque, ciertamente, se nota un desconocimiento y descuido hacia las obras tradicionales. Figuras como Averroes o Avempace, y otros intelectuales de la misma categoría están relegados al olvido. Actitud que traduce una patente dificultad para exhumar a estas figuras del saber. Una realidad[1] asombrosa que refleja, por excelencia, la posición y el nivel de la cultura en nuestro mundo y a los que debemos atenernos urgentemente para detectar los verdaderos problemas que obstaculizan nuestra evolución.

El desnivel[2] intelectual de la sociedad del siglo XXI se justifica por muchas razones, entre ellas, la falta de curiosidad, así como la forma con la cual se clasifican o se estudian las obras tradicionales.

[1] *Cfr*. Hassan Aourid, *Al-mutcho (el muchacho)*, Milán, Almutawassit, 2022.
[2] *Cfr*. Julián Marías, *España posible del siglo XXI*, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2016.

Por ello, leer a Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías es una oportunidad idónea para romper aquellas barreras que nos enfrentan cuando nos atenemos a los filósofos antiguos. Sin ninguna duda, ambos pensadores nos alientan para profundizarnos en el mundo de la intelectualidad, teniendo en cuenta que es una aventura responsable, placentera, contagiosa y peligrosa, cuyo objetivo es solucionar los problemas presentes a través del pasado, es decir, un pasado criticado e inteligible y, asimismo, seguir buscando constantemente respuestas, verdades, soluciones, deliberaciones, propuestas, etc.; aunque resulta una aventura inexhausta, por su carácter investigativo. Al-Yabri y Marías son puentes que nos facilitan este traspaso del presente al pasado, ofreciéndonos varias posibilidades y mecanismos para pensar con libertad, incluso dudar en sus propias visiones y vivencias, porque esta es la verdadera misión de la filosofía.

Intrincada es la misión del legado filosófico. Porque no solamente existen las visiones de Al-Yabri y Marías; desde otras ópticas, asistimos a otras absolutamente opuestas. En el mundo árabe, podemos destacar innumerables proyectos sobre la tradición filosófica árabe, como es el caso de Gorge Tarabichi, Abdelah Laroui y Taha Abderrahman, por ejemplo, donde cada uno interpreta la tradición según su referencia. Ninguna es falsa, cuando brinda una lectura inédita y particular a los contenidos tradicionales. El lector actual es libre de elegir "la más adecuada", según su perspectiva. Porque, en el campo de la filosofía, las visiones únicas no tienen cabida. Es decir, no se sacraliza ningún pensamiento a costa de otro. Juicioso es repensarlo para comprender su esencia, y luego superarlo. Quizás estemos de acuerdo con la mayor parte de las ideas de Mohamed Abed Al-Yabri, sin embargo, ello no significa que todo lo que ha dicho es convincente, certero y finito. Hay muchas ideas que forzosamente necesitan rectificarse o anularse. Porque el verdadero pensador es aquel que siempre empieza a pensar, replanteando las preguntas y retomando las problemáticas desde el principio.

Lo mismo sucede con Julián Marías: varias son las lecturas —José Luis Aranguren, Pedro Laín Entralgo, Juan Antonio Gaya Nuño, Jorge Campos, José Manuel Blecua, etc.— lanzadas sobre el legado filosófico español, y la cultura española, en general, desde la Edad Media hasta su propia generación. No obstante, cada intelectual defiende y potencia su perspectiva mediante la cual se ha atenido a la realidad cultural de España.

Esta tesis se divide en cuatro partes. En la primera, subrayamos algunos conceptos que nos parecen importantes en nuestro trabajo, como el caso de "vocación", "trayectoria", "circunstancia", "ensayo", "cultura", "racionalidad" y "relectura", que evidentemente deslindan nuestro horizonte de perspectiva. A propósito, la aparición o el advenimiento de una figura intelectual siempre se relaciona con el lugar y el tiempo donde forjaría su vida biográfica. De hecho, si el autor quisiera crear una empresa intelectual debería tomar en consideración el por qué y el cómo. Nada es arbitrario. Nada viene de la nada, todo tiene un origen y una función ideológica en la sociedad. Desgraciadamente, como señala Alain Deneault, en su libro *La mediocracia*[3], que todo, en nuestro mundo actual, ha perdido su valor, incluso la intelectualidad. Porque son muy pocos los que leen y hablan de libros. Nos atrevemos, en este sentido, a decir que se trata de un mundo de minorías. De hecho, el hombre actual, para salvar su vida humana, debe potenciar el quehacer intelectual, innovando proyectos vivos y sólidos, para realzar esencialmente el papel de la cultura en la sociedad.

En la segunda parte entramos en contacto con *El legado filosófico árabe* de Mohamed Abed Al-Yabri, intentando resucitar— mediante su visión racionalista— las teorías filosóficas de nuestros antepasados, empezando por la escuela oriental, formada por Al-Fārābī y Avicena: saber por qué el primero filosofó la política y la religión, intentando, en gran medida, establecer puentes y concordia

[3] *Cfr*. Alain Deneault, *La mediocracia*, Beirut, Dar Soual, 2015.

entre dos mundos diferentes: filosofía y religión; cuando el segundo buscó amalgamar la filosofía y la religión, creando una filosofía religiosa. Y culminamos esta parte con la escuela del Magreb y Al-Ándalus, compuesta de Avempace, Averroes, Abentofail y Abenjaldún. Estos filósofos lanzaron visiones e interpretaciones científicas racionales sobre las obras de la escuela oriental y, al mismo tiempo, el legado filosófico griego, afirmando que todo lo que viene de oriente o de los antiguos en general, debe ser criticado y racionalizado. Por ello, con esta escuela se ha marcado una nueva fase en la filosofía árabe; o sea, ha sido un hito y una gran revolución cultural, científica, política y social en la civilización árabo—islámica. Pues, a través de esta escuela, queremos repensar las grandes ideas de sus más importantes filósofos y, simultáneamente, buscar soluciones veraces a nuestros desafíos actuales.

En la tercera parte, recorremos con Julián Marías cuatro proyectos intelectuales diferentes: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xabier Zubiri. Intelectuales de envergadura, conscientes de la realidad cultural de España. Miguel de Unamuno, considerado un intelectual único y primordial para estudiar y entender el horizonte de perspectiva de la generación de 1898, hasta la España de los siglos posteriores. Singular e impresionante espíritu crítico y revolucionario a la hora de exhumar su vocación. Asimismo, Marías nos introduce, fiel y continuador de las lecciones de su maestro José Ortega y Gasset, en *La filosofía española actual*, en el pensamiento circunstancial de su mentor, viendo desde cerca cómo el hombre se gravita y se transforma mediante las circunstancias de su mundo, tanto el interior como el exterior.

En cuanto a Manuel García Morente, un traductor vivaz, Marías nos invita a leer su legado, hablando de su vida biográfica, en particular, el oficio de la traducción, una de las cuestiones, a nuestro juicio, muy importantes; porque los lectores de filosofía siempre aspiran a tener entre sus manos una traducción fiel y enriquecedora. Por lo cual, repensamos su vocación con la intención de ver hasta qué

punto los traductores actuales son responsables y fieles a su labor. Por último, tratamos la figura de Xabier Zubiri, el primer maestro y el compañero de Julián Marías, quien le estimuló a estudiar filosofía desde la primera clase. Pues, señalamos esta amistad tan profunda, para luego reflexionar el valor intelectual de su libro *Naturaleza, Historia, Dios*.

¿Por qué leer a Al-Yabri y Marías? Ésa es la idea sustancial de la cuarta parte. Es necesario saber que hoy en día nos preocupa demasiado el tema del retorno al pasado. Ambos pensadores nos inducen a pensar: ¿por qué siempre necesitamos esta vuelta hacia el pasado? O, dicho de otro modo, ¿es verdad que los antecesores nos elevan y nos ayudan a visibilizar el presente, incluso nos proponen los remedios necesarios para anticipar e ilusionar el futuro? A conciencia cierta, se destacan infinitos problemas en la sociedad actual. Se discute el tema de la religión frente a la modernidad, el machismo frente al feminismo; y se habla de conceptos como libertad, ideología, estado, democracia, laicidad, pluriculturalidad, interculturalidad, identidad, frontera, lengua, judaísmo, creencia, aborto, etc. Se trata de un sinfín de entes complejos que, en gran medida, los proyectos de ambos pensadores— Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías— sugieren respuestas y/o consideraciones valientes y valiosas que merecen sinceramente tomarlas en consideración.

"La muerte de un pensador invita siempre a un esfuerzo de reflexión y evaluación de su obra" (Carpintero, 2008, p. 11). Cualquier pensador desea eternizarse en las almas de sus lectores después de su muerte. La eternidad es su objetivo vital. Por eso, resucitar su obra es la mejor recompensa. Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías merecen ser revividos y leídos con amor, porque, en palabras del egregio español Julián Marías, "tenemos que aprender mucho unos de otros" (Marías, 1972, p. 44). La lectura de ambos proyectos es una invitación a sentir, pensar e innovar. No se trata de una simple lectura, sino una lectura perfectiva basada sobre el saber, la belleza y el amor (Laín Entralgo, 1956, p. 210). Porque, "estas

lecturas que incrementan, esclarecen y profundizan nuestro saber nos perfeccionan acercándonos más y más a la posibilidad de dar plena razón intelectual de nuestro propio ser y de la realidad en general (…) Los libros en que por perfección y no por diversión buscamos la belleza enriquecen nuestro espíritu mostrándonos, siquiera sea parcial y refractadamente, el gozoso brillo de la plenitud del ser" (ibid.). Sin ninguna duda, se trata de un diálogo con los muertos, con lo cual aspiramos a alimentarnos constantemente y auscultar sus latidos en cada página.

Culmina esta tesis, pasando de la comprensión a la acción activa. Normalmente, los libros existen para redescubrir lo que todavía no se ha visto y señalado. Los autores siempre están presentes en sus obras, como dice José Ortega y Gasset: "yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y […] si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón" (citado por Marías, 1983, p. 303). En rigor, estudiar Al-Yabri y Marías, sinceramente, es una evolución hacia el diálogo sobre muchos temas actuales de suma relevancia.

En resumidas cuentas, si el crítico Abdelfatah Kilito afirma implícitamente que no se debe abandonar la literatura, en particular, la antigua y no solo la árabe sino la universal[4]; pues, lo mismo, deseamos conseguir mediante este trabajo: amparar lectura y reflexión. Es menester meterse racionalmente en los libros de Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías para entender el legado filosófico y, al mismo tiempo, salvarlo. Ambos son una oportunidad extraordinaria de cotejar dos mundos muy opuestos: Oriente y Occidente. De hecho, comparar entre estos dos proyectos filosóficos es esencialmente ver desde cerca cómo se piensa, se filosofa y se crea la cultura en ambas orillas. La mejor forma de acabar con los prejuicios y la supremacía es ahondarse en ambos mundos, no solamente para criticar y visibilizar los puntos diversos, sino con la

[4] *Cfr*. Abdelfatah Kilito, *Abandonar la literatura*, Milán, Almutawassit, 2023 (Primera edición).

intención de aprender principalmente de ambos proyectos, porque el verdadero lector es aquel que edifica su existencia, perfecciona su vida y aprende a amar las cosas y el hombre (Laín Entralgo, 1956, p. 211).

PRIMERA PARTE

Al-Yabri y Marías: circunstancia, trayectoria y vocación

1. Al-Yabri y Marías: vida y obra

a. Mohamed Abed Al-Yabri

Nació en Figuig, el 17 de diciembre de 1935 y murió el 3 de mayo de 2010 en Casablanca. Enseñó filosofía en la Universidad Mohamed V de Rabat desde 1967 hasta su jubilación en 2001. Es considerado uno de los grandes pensadores contemporáneos en el mundo árabe. En su proyecto intelectual, intentó subrayar muchas cuestiones intelectuales que angustiaban la sociedad árabe, entre ellas, el tema de la tradición. Antes de que se refugiase en la república de las letras, Mohamed Abed Al-Yabri formaba parte de uno de los partidos políticos potentes de los años setenta: La Unión socialista de Fuerzas Populares[5]. Más tarde, el 5 de abril de 1981 renunció al trabajo político y prefirió invertir todo su tiempo y su esfuerzo en el mundo de la investigación, intentando estudiar el hombre y la cultura árabe desde el punto de vista filosófico.

El pensador marroquí tiene innumerables publicaciones, más de veinte libros que tratan evidentemente la realidad del mundo árabe. Aquí, decimos "árabe" y no "marroquí", simplemente, porque, en ningún momento, Al-Yabri segregó lo marroquí de lo árabe. Al contario, reflexionó las cuestiones culturales dentro del marco del discurso árabe contemporáneo; o sea, desde el panarabismo. Porque, en realidad, tanto los países de oriente como occidente islámico comparten las mismas problemáticas. Por eso, Al-Yabri, en este contexto, es un pensador regionalista. También, así que, en Marruecos, nadie puede pensar o crear proyectos culturales sin tener en cuenta ideas o consideraciones de intelectuales egipcios, sirios, libaneses, tunecinos, etc.; porque entender Marruecos culturalmente

[5] (USFP) Es un partido político marroquí, se sitúa a la izquierda del espectro político. Es el sucesor de La Unión Nacional de Fuerzas Populares fundado en Casablanca el 10 de enero de 1959.

significa, también, tener en consideración la presencia del panarabismo[6]. En resumen, todos los pensadores del mundo árabe, como hemos dicho antes, desde oriente hasta occidente, tienen los mismos desafíos culturales, sociales, económicos, políticos e intelectuales.

En relación con los libros de Mohamed Abed Al-Yabri, el profesor Mohammed El Cheikh[7] , los clasificó en cuatro tipos:

1. Libros sobre la tradición o la crítica de la razón árabe: *Assabiya y el estado* (1971), *El legado filosófico árabe* (1980), *La constitución de la razón árabe* (1984), *La estructura de la razón árabe* (1986), *La razón política árabe* (1990), *La razón ética árabe* (2001), *Introducción al Corán* (2006) y *Comprensión del Corán* (2008). Son libros que pretenden atenerse filosóficamente a las cuestiones tradicionales como la religión, las metodologías de los antecesores, la razón, la posesión de la ciencia, la filosofía y otras cuestiones de suma relevancia. Al-Yabri, por medio de estos libros, quería presentar una tradición clara e inteligible; y, para resolver los problemas actuales, ha recurrido a los proyectos de sus antecesores, desde Al-Fārābī hasta Abenjaldún, cuyo objetivo era comprender sus problemáticas y contribuir en el proyecto de la modernización de su sociedad.
2. Libros sobre las cuestiones del pensamiento árabe contemporáneo: *El discurso árabe contemporáneo* (1982), *Cuestiones del pensamiento árabe contemporáneo* (1988), *El proyecto renacentista árabe* (1996) y *Una visión: hacia una reconstrucción del pensamiento árabe contemporáneo* (1997), libros que cuestionan directamente la sustancia del discurso árabe contemporáneo. Al-Yabri afirma, en estos libros, que el verdadero renacimiento, sin ninguna duda, depende de la razón con la cual pensamos las cuestiones culturales, sociales,

[6] Según el DLE, movimiento que promueve la unidad y las relaciones entre los países árabes.
[7] *Cfr.* El doctor Mohamed El Cheikh, *Mohamed Abed Al-Yabri: trayectorias de un pensador árabe*, Beirut, Centro de Estudios de la Unidad Árabe, 2011.

políticas y económicas. Dicho de otro modo, Al-Yabri subrayaba evidentemente el método y el fin del pensador árabe. Pues, llamaba forzosamente a reconstruir (revaluar) la razón para crear un discurso árabe contemporáneo sólido, que refleja los deseos de los árabes.

3. Libros sobre el pensamiento europeo: *La cuestión cultural* (1994), *La cuestión de la identidad* (1995) y *La democracia y los derechos humanos* (1997). Son libros que enfocan particularmente temas como la democracia, la globalización, los derechos humanos, la identidad y el choque de civilizaciones. A través de estos libros, Al-Yabri llamaba a aprender del pensamiento europeo moderno, desmontar su estructura, criticar sus principios y ambientar lo que puede servir a la sociedad árabe para que haya un verdadero renacimiento. No obstante, solía rechazar fuertemente el mimetismo.
4. Libros específicos sobre Marruecos: *Luces sobre el problema de la enseñanza en Marruecos* (1973), *Para una nueva visión en torno a algunos problemas intelectuales y pedagógicos* (1977) *El Marruecos contemporáneo: especificidad e identidad. Modernidad y desarrollo* (1988). Se trata de libros que ponen en tela de juicio los problemas intelectuales, culturales y pedagógicos que pululan en la sociedad marroquí.

Entonces, los libros de Mohamed Abed Al-Yabri se pueden clasificar también desde el punto de vista cronológico. Pero, la clasificación del profesor Mohammed El Cheikh nos parece adecuada (El Cheikh, 2011, pp. 13-14), porque nos ayuda a entender la problemática general del proyecto de Mohamed Abed Al-Yabri. Indudablemente, esta clasificación de las obras de Al-Yabri, desde el punto de vista temático, facilita más la comprensión de su proyecto.

¿Cómo leemos la tradición? Es la pregunta que transformó Mohamed Abed Al-Yabri y le ayudó a crear su empresa intelectual. Desde los años sesenta hasta hoy en día, el intelectual árabe todavía sigue preocupado por su tradición. Quiere encontrar una visión idónea

con la cual podría atenerse a sus cuestiones, a meterse en sus profundidades sin miedo, tal y como lo hicieron los europeos con su tradición. Es cierto, hay muchos obstáculos que impiden hacer este viaje libre en la tradición para aclarar sus contenidos y convertirla en el cimiento del progreso y la evolución del mundo árabe, porque aún circulan comentarios retrógrados de algunos conservadores—enemistas de la modernidad— insistiendo en que las lecturas modernas son peligrosas, y está prohibido adoptarlas porque su fin es deformar la esencia de la tradición. La visión de Al-Yabri es una pista para aprender cómo tratar la tradición. Por ejemplo, *El legado filosófico árabe* es una de las respuestas concienzudas que demuestran evidentemente cómo enfocar la tradición desde el punto de vista filosófico y hacer que esta tradición sea la base de nuestro renacimiento. Porque, desde la perspectiva de Al-Yabri, estudiamos la tradición no para imitarla tal como es, sino criticarla para ver desde cerca sus fallos, sus problemas, sus dificultades, etc., e invertir su espíritu para entrar en contacto con los avances del presente. Lograr este objetivo sería a partir de una razón libre y lógica. La libertad y la racionalidad son fundamentales para atenerse a la tradición, porque sin ellos no podríamos analizar bien y objetivamente los contenidos tradicionales.

Además de esto, Mohamed Abed Al-Yabri dio más interés al Corán. La mayoría de los problemas que pululan, con abundancia, en el mundo árabe actual, son relacionados con la interpretación del Corán. Los conservadores rechazan cualquier lectura que no sigue los principios y las normas de estas doctrinas religiosas: Al-Malikí, Al-Châfiʿî, Al-Hanbali y Al-Hannafi. Se consideran la basa de cualquier intento de interpretar el libro sagrado. Mientras, los modernistas toman en consideran la presencia de estas doctrinas religiosas, pero su interpretación al Corán consiste en los principios científicos modernos. Es decir, utilizan los nuevos logros de las metodologías científicas para estudiar la religión. En *Introducción al Corán. Definir el Corán* y otros libros de Mohamed Abed Al-Yabri se palpa esta

audacia, este afán de profundizar en el libro sagrado cuya finalidad es revelar sus secretos y, al mismo tiempo, lanzar una lectura moderna a sus contenidos[8]. No todo lo que dice el Corán lo podemos aplicar al pie de la letra en todos los contextos y las épocas, al contrario, debemos saber que cada versículo coránico tiene su estructura, su contenido ideológico y su contexto histórico. Por eso, estudiar el Corán tiene que ser para entender su mensaje invisible, y ese entendimiento debe integrarnos con los nuevos principios de nuestra sociedad. Y de paso, proteger el libro sagrado de los extremistas que invitan a aplicar ciegamente sus contenidos para cazar fines ideológicos. Es más, cualquier persona dotada de posibilidades científicas tiene el derecho de leer e interpretar el Corán según su perspectiva y esfuerzo interpretativo, respetando las normas de la investigación utilizada para evitar la tergiversación.

En este contexto, Mohamed Abed Al-Yabri, en calidad de pensador modernista, está considerado un imprescindible hito para vincularnos con la tradición árabe. Su visión integradora facilita la comprensión de sus contenidos. Desgraciadamente, la mayoría de los jóvenes desconocen su proyecto y, eso les hace perder una dimensión intelectual muy importante para enfrentar las cuestiones culturales, sociales y políticos de su sociedad. Por eso, es menester resucitar su pensamiento para entusiasmar a los jóvenes a pensar y escribir. De hecho, la vuelta a su proyecto es una necesidad para comprender los cambios de la sociedad actual y, al mismo tiempo, lanzar proyectos nuevos sobre sus problemas, porque nadie puede empezar desde cero, en palabras del Yabri: "no existe un pensador que piensa desde cero[9]" (Al-Yabri, 1995, p. 7).

b. Julián Marías

[8] *Cfr*. Mohamed Abd Al-Yabri, *Introducción al Corán. Definir el Corán*, Beirut, Centro de Estudios de la Unión Árabe, 2006.
[9] Traducción nuestra.

Es una de las figuras brillantes del pensamiento español del siglo XX. Nació en Valladolid, el 17 de junio de 1914 y falleció en Madrid, el 15 de diciembre de 2005. Hijo de una familia acomodada, su padre, Julián, procede de Aragón, su madre, María, de la comunidad de Andalucía. Marías desde pequeño empezó a aprender a leer carteles de tiendas y los anuncios callejeros. Pronto pasó a un mundo de lecturas fuertemente marcadas por las estimaciones más profundas de su padre, a las que luego él mismo sería fiel: Dumas, Valera, Hugo, Galdós, etc. (Carpintero, 2008, p. 16).

Después de cinco años, precisamente en el año 1919, se trasladó junto con su familia a la cuidad de Madrid en la que continuó su vida hasta sus últimos días. Justamente, en esta ciudad, estudió, se casó con Dolores Franco, nacieron sus hijos y, sin ninguna duda, forjó su vocación intelectual.

Marías, cuando maduró intelectualmente, comenzaba a enorgullecerse mucho de la fecha 1914. Porque ese año— su fecha de nacimiento— coincidía con la primera publicación de su maestro José Ortega y Gasset: *Las meditaciones del quijote*. Realmente, pocas personas tomarían en consideración este dato, pero es menester subrayar la influencia del azar, que, en varias ocasiones, cambia sin querer nuestra vida.

Al dar el salto del instituto a la universidad, en el año 1931, Marías quiso hacer Ciencias Exactas, pero luego descubrió que su vocación se tendía naturalmente a la filosofía. Además, no hay que pasar por alto los años de su carrera porque le brindaron la oportunidad de conocer y establecer amistades con un grupo nutrido de filósofos de aquella época, tales como Manuel García Morente, Xavier Zubiri, José Gaos, Julián Besteiro y José Ortega y Gasset, que fueron sus maestros y amigos durante su trayectoria universitaria e intelectual.

“Julián Marías es uno de los españoles que más firmemente decidieron no renunciar a los hallazgos de una España que los

hombres del 98 comenzaron a desplegar" (Carpintero, 1967, p. 191). Por eso, Marías, desde sus primeras publicaciones, declaró, a conciencia cierta, ser fiel y continuador, no solamente de la gran cultura que germinó esta generación, sino más bien, de toda la herencia intelectual de España. Dicho de otro modo, volver a leer cualquier figura literaria que veía España como preocupación, proyecto y la quería unida y fuerte.

Durante 91 años, Marías invirtió todo su esfuerzo intelectual, por excelencia, para conocer verdaderamente la sustancia de España y los españoles. En primer lugar, vio España como un proyecto personal. Y, en segundo lugar, arrancó esta empresa desde el pasado hacia el futuro. Porque, como sabe todo el mundo, el desarrollo cultural, social, económico y político de cualquier sociedad arranca siempre desde un pasado bien pensado y repensado. De hecho, "se trataba de salvar a Ortega, Unamuno, la generación del 98, la facultad de Morente y, yendo hacia atrás, la compleja realidad histórica española, su proyecto colectivo, las realidades regionales del país, con su esencial conexión con las Españas ultramarinas que forman la vasta realidad de Hispanoamérica" (Carpintero, 2008, p. 21). Pues, eso explica, evidentemente, que Marías, con la voluntad y la ilusión, fundaba un proyecto concreto, con lo cual pretendía atenerse a todos los escritores españoles. Publicó un buen número de ensayos que lo entronizaron en el mundo filosófico como uno de los grandes pensadores contemporáneos de España. Cabe destacar, en este sentido: *España inteligible*, *Breve tratado de la ilusión*, *El mapa del mundo personal*, *La mujer y su sombra*, etc.

La guerra civil española— "la dramática pugna en el seno íntimo de España", en palabras de Carpintero (Carpintero, 1965, pp. 224 y 225)—, fue una tremenda catástrofe, y debería haberse evitado (Carpintero, 2008, p. 19). Julián Marías solía llamar, a través de sus ensayos, sobre todo aquellos que abordan política o intelectualmente este tema, muchísimas veces, a reconocer esta derrota, que destruyó España entre 1936 y 1939 y, a buscar una reconciliación seria y

unidad sólida entre todas las diversidades políticas, culturales (ibid.). Desgraciadamente, la guerra civil es un hecho histórico muy grave y es necesario aprender de lo que sucedió para que no se vuelva a pasar. Pues, al filo de esta catástrofe, Marías, como pensador comprometido, pensó y escribió sobre esta realidad española cuyo objetivo era, a conciencia cierta, superarla y no volver a cometerla otra vez.

La historia de la filosofía data de 1941, y es su libro de filosofía por antonomasia, donde se plasma casi toda su trayectoria e interés por el mundo del pensamiento. Es un libro importante para los estudiantes de filosofía, sobre todo los alumnos del bachillerato, porque se trata de un recurrido filosófico desde aquellas primeras ideas o consideraciones filosóficas de la antigüedad clásica hasta la modernidad. Un manual que facilita y simplifica las teorías y los sistemas filosóficos. Porque la idea de Julián Marías, esencialmente, era contagiar y compartir el afán de la filosofía con la masa y no solo reducir los libros de filosofía a los especialistas, es decir, la élite. En otro libro, titulado *Introducción a la filosofía* (1947), hizo lo mismo, consolidando su concepción filosófica, basada, en cierta medida, sobre el pensamiento de su maestro Ortega. Sin embargo, no se contentó con estos dos libros, y publicó excelentes y profundos ensayos sobre cuestiones filosóficas, por ejemplo: *La idea de la metafísica*, *Aquí y ahora* y *Ensayos de la teoría* (1954), *La filosofía española actual* (1948) y *El oficio del pensamiento* (1968).

Desde el punto de vista biográfico, Marías puso en marcha un proyecto en torno a la figura de Unamuno, donde ensaya su trayectoria, vocación y circunstancia. Ensayo que data de 1943, titulado *Miguel de Unamuno*, y que aclara, con rigor, las inquietudes, las ideas y la agonía del autor de *Del sentimiento trágico de la vida*. Quería sacar a colación mediante sus ensayos, (y demás géneros) la visión unamuniana en torno al hombre, la vida y la divinidad. Sin duda, los libros de Unamuno brindaron al tradicionalista, Julián Marías, nuevos conocimientos, y la oportunidad de conocer su filosofía existencial, es decir, su imaginación, su proyecto, su vida, su

drama, etc. En términos de Carpintero, mediante los libros de Unamuno, Marías quería "sentir el pensamiento y pensar el sentimiento" (Carpintero, 2008, p. 37) o, mejor dicho, saber todo lo que gira en torno a la figura y obra de Unamuno.

"En 1955 murió Ortega, en Madrid, tras regresar unos años antes, después de vivir la tragedia de un exilio que le había llevado por Francia, Argentina, Portugal, en busca de un lugar donde rehacer la vida que la Guerra Civil española le había desbaratado" (Carpintero, 2008, p. 38). Indudablemente, Ortega es el maestro más "claro" y el primero de Marías. Le gravitó por la hondura de su impacto sobre la vida y el pensamiento (ibid., p. 39). Con Ortega aprendió a filosofar, donde la razón vital[10] se convirtió en su método con el cual pensaba y veía las cosas. Por eso, toda la obra de Marías fue hecha desde la perspectiva de la razón vital. En realidad, Marías no dejó ninguna ocasión o, mejor dicho, encuentro intelectual sin mencionar esa honda felicidad, recurriendo y citando— con tanto orgullo— el pensamiento de su mentor, Ortega, considerándolo "una filosofía real española". Marías consagró la originalidad del pensamiento de su maestro y, por esta razón solo existe Ortega cuando se trata de filosofía española; mientras los demás intelectuales no son más que pensadores. De hecho, hablar de filosofía carpetovetónica es referirse automáticamente al proyecto orteguiano. De hecho, el único que profundizó en la filosofía y pudo embarcarse en el desconocido fue Ortega, y así los españoles comenzaron a desarrollar sus ideas a fin de crear y recrear una filosofía española original, porque también "la fidelidad a un maestro no puede ser más que una innovación" (Laín Entralgo, 1981, p. 288).

Es más, Marías escribió muchos libros y centenares de artículos sobre Ortega. Ponemos, aquí, como casos evidentes, dos obras de excelente valor intelectual: *Ortega. Circunstancia y vocación* (1983) y *Ortega. Las trayectorias* (1983). A partir de estos dos libros,

[10] Es un modelo de razonar los entes propuesto por el filósofo español José Ortega y Gasset.

quiso, generalmente, aclarar el proyecto de su maestro. Es decir, buscaba presentar un Ortega definitivo e intocable. En otras palabras, un Ortega sin tergiversar.

El *Aula Nueva* es uno de los proyectos importantes donde Ortega y Marías colaboraron para enseñar filosofía. En ese proyecto, se preocuparon evidentemente por España, poniendo en tela de juicio todos aquellos temas que agonizaban el ser español. Además, inauguraron otro proyecto llamado el *Instituto de Humanidades*, en el que siguieron el mismo trabajo: divulgar el pensamiento filosófico y esclarecer la imagen de España. Por lo general, todo lo que hay en Marías viene de Ortega. El pensamiento de Ortega se encuentra por doquier en la obra de Julián Marías.

Acerca del cristianismo, Marías escribió dos ensayos sumamente interesantes: *Sobre el cristianismo* (1997) y *La perspectiva cristiana* (1999), en los que subrayó la idea del cristianismo, cuestionando su posesión y su fin en un mundo que cada día se interesa menos por la religión. En general, estos dos ensayos son una reflexión seria y profunda sobre los problemas del temple cristiano y los medios utilizados para divulgarlo.

En cuanto al continente Hispanoamericano, en el año 1986, Marías publicó un libro titulado *Hispanoamérica*. Su interés nació "desde el primer contacto con la América Hispana, sintió pertenecer a esa enorme realidad histórica, por la que sintió pasión, y que llegó a conocer con rigor y sumo detalle" (Carpintero, 2008, p. 30). Todo lo que está relacionado con este continente le llamaba la atención y con su competencia intelectual pretendió aclarar la visión española en torno a la realidad Hispanoamericana, y escenificar el sentido del mundo hispánico para España. Marías solía rechazar constantemente la denominación "Latinoamérica"; porque, según su punto de vista, la lengua oficial de la mayoría de los países de este continente es el español, menos Brasil; afirmando que el desarrollo económico, social, político de España no debe estar lejos de Hispanoamérica, es decir,

España e Hispanoamérica juntos pueden avanzar. Por eso, es necesario que, desde muchos puntos de vista, haya una unidad entre sí para conseguir este objetivo. Hispanoamérica es importante para España y viceversa.

Asimismo, Marías se interesó por el cine, lo consideró como una visión pertinente en la interpretación del mundo y no hay que menguar ni desdeñar su valor en la sociedad. Marías escribió muchos artículos que fueron más tarde recogidos en un libro titulado *Visto y no visto* (1970). Se trata de una de las enormes antropologías cinematográficas, donde Marías señaló, por antonomasia, el cine como baja cultura y su impacto en los espectadores.

En definitiva, Marías se considera como uno de los mejores tradicionalistas[11] y pensadores que pasaron en la historia de España. Porque fue fiel a su cultura y su tradición. Mediante su pluma, colaboró rigurosamente en el proyecto de la comprensión de España y la aclaración de su imagen. En cierta medida, el ensayo fue el género con el cual expresó su vocación. No se atrevió a expresar sus inquietudes, su preocupación, su actitud y su sulfurar a través de otro género literario, fue un verdadero ensayista. Es menester, a nuestro juicio, tomar en consideración sus reflexiones, porque son muy motivadoras e impulsoras a pensar.

[11] *Cfr*. Pedro Laín Entralgo, *Más de cien españoles*, Barcelona, Editorial Planeta, 1981.

2. Al-Yabri y Marías, ensayistas

Cualquier modalidad escrita o manifestación estética del lenguaje se vincula obviamente con la literatura. Esta última engloba varias formas de escritura, llamadas "géneros literarios", cada una tiene unas cuantas características y una función determinada. Así, el ensayo es uno de estos géneros esenciales en la institución literaria. La mayoría de los buenos escritores actuales, anteriores o desde los primeros ensayos en la historia de la literatura y filosofía, lo han manejado con sublimidad y maestría. En cierta medida, consideraban el ensayo como una vía adecuada y eficaz en la lectura y contemplación del mundo. En el campo de la literatura, hay autores que eligen solamente el ensayo para forjar su propia vocación intelectual, mientras otros prefieren escribir la novela, la poesía o todos los géneros literarios como el caso de don Miguel de Unamuno. De hecho, cada escritor escoge su camino intelectual dentro de la literatura dependiendo de cómo percibe la realidad y cómo quiere transmitirla literariamente.

En realidad, la historia del ensayismo es muy compleja. Porque el ensayo no es un género recién nacido, existió desde hace mucho tiempo. Se dice que el primer ensayista fue Platón, sin embargo, en aquella época, no le llamaban como ensayista. Es decir, la etiqueta de esta modalidad escrita, "ensayo", no apareció hasta el año 1680 con dos publicaciones fundamentales: *Les Essais* de Michel Montaigne[12] y *The Essayes* de Francis Bacon[13], en las que ambos autores lanzaron sus diferentes visiones sobre la naturaleza humana, e intentaron compartir sus reflexiones y sus consideraciones sobre la ciencia y el comportamiento humano (López Alonso, 1994, p. 18). Fueron los primeros que dieron su primer salto histórico. Por eso, mediante estos

[12] Michel de Montaigne (1533- 1592) es escritor francés y considerado como fundador del ensayo.
[13] Francis Bacon (1561 – 1626) es escritor, filósofo y político inglés. También se considera uno de los fundadores del ensayo.

dos libros o prácticamente estos dos "primeros ensayos" se convirtió en el cuarto género literario de gran importancia en el mundo de la intelectualidad.

Por un lado, parece difícil deslindar la noción del ensayo como género literario. A veces, cuando se confunden las fronteras entre un subgénero y otro: ensayo filosófico o un ensayo literario frente a un artículo de prensa o de crítica literaria. Porque los autores no pudieron, a lo largo de la historia literaria, aclarar y delimitar su estrecha relación con otros géneros literarios, artísticos e incluso científicos. Estos últimos también tienen las mismas características (ibid., p. 17). Por ello, es menester deslindar los límites del ensayo para que no haya confusión entre los intelectuales de hoy en día.

Por otro lado, se destacan innumerables teorías que hablan del género ensayístico, o sea, pretenden definirlo, estudiar su estructura, su fin y sus tipos. Son estudios e investigaciones muy relevantes. Porque aún se nota una borrosidad frente a la tipificación de algunos escritos. No se sabe si son ensayos o novelas. Ponemos el caso del escritor checo Milan Kundera[14], algunos investigadores han afirmado que sus novelas parecen a ensayos, o ensayos escritos en tono novelístico. Una simple lectura a su libro *Le rideau*[15] — donde trata reflexiones, meditaciones, lecturas, dudas, encuentros, recuerdos e

[14] Milan Kundera (República Checa, 1929 - París, 2023): escritor checo nacionalizado francés de amplísima proyección y fama internacional. Tras la invasión rusa de 1968 perdió su puesto de profesor en el Instituto Cinematográfico de Praga, sus libros fueron retirados de la circulación y tuvo que exiliarse en Francia. Después de su primera novela, *El libro de los amores ridículos* (1968), publicó *La broma* (1968), *La insoportable levedad del ser* (1984) y *La inmortalidad* (1990), entre otras. Escribió también una obra de teatro, *Jacques y su amo* (1971), y algunos ensayos. Sus novelas se sitúan a medio camino entre la ficción y el ensayo, y hacen uso frecuente de la ironía, la presencia de diversas voces narrativas, la confusión entre elementos reales y ficticios y la digresión. En ellas el autor se enfrenta a sus propios fantasmas personales, el totalitarismo y el exilio, al tiempo que ahonda en los grandes temas de la libertad y la eticidad desde un profundo desengaño, a veces difícil de percibir tras su estilo aparentemente ligero y amable.

[15] *El Telón* de Milan Kundera es un ensayo en siete partes. También es un análisis de la realidad vista desde la literatura. Las grandes novelas que se han escrito en la humanidad le sirven a este checoslovaco para pasar revista al hombre, a la sociedad y a su tiempo. Milan Kundera se acerca a lo más íntimo de la existencia humana a través de las grandes novelas. Los grandes autores como: Rabelais, Cervantes, Diderot, Fielding, Flaubert, Kafka, Joyce y García Márquez, entre otros, hacen reflexionar a Kundera sobre el hombre y su mundo.

historias sobre el arte de la novela— nos remite a esta cercanía e hibridez entre la novela y el ensayo. En otras palabras, en algunas ocasiones, desvanecen las fronteras entre los géneros literarios, sobre todo, entre el ensayo y la novela. En *La insoportable levedad del ser*, *La broma*, *La ignorancia*, *La vida está en otra parte* y otros libros de Kundera podemos palpar, en concreto, este problema.

Pues, ¿qué es el ensayo? "El ensayo no es novela, ni poesía, ni drama, ni reportaje, ni biografía…" (Citado por Gómez Martínez, 1981, p. 118). En términos de Bleznik[16], "el ensayo puede definirse como una composición en prosa, de extensión moderada, cuyo fin es más bien el de explorar un tema limitado que el de investigar a fondo los diferentes aspectos del mismo. Ortega ha dicho acertadamente que el ensayo es la ciencia, menos la prueba explicita. El ensayo ofrece contraste con el tratado o monografía que profundizan formal o metódicamente en los principios de un tema. No tiene estilo prescrito; expone al lector el fruto de las meditaciones del ensayista sobre una gran variedad de temas. Es un discurso escrito, informal y abreviado, en el cual el escritor, directa o indirectamente, nos presenta su disposición de ánimo, sus gustos, sus simpatías y antipatías, todas las reacciones que haya experimentado. Es quizás el único género literario que no se presta a ser leído en alta voz" (ibid., p. 106).

Es más, afirma Ciriaco Morón Arroyo[17]: "al pronunciar la palabra ensayo, conjuramos la presencia de ciertos escritos cobijados bajo un género que no es poesía, novela o teatro. Basta recordar los ensayos de Montaigne, de Unamuno, de Ortega y Gasset y de Martínez Estrada" (Arroyo, 1980, p. 8). Mediante esta afirmación entendemos sustancialmente que el ensayo no es poesía, novela o

[16] Donald William Bleznik: profesor americano y también especialista en las lenguas romances y en la cultura española.

[17] Nació en 1935 (Pastrana, Guadalajara). Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca, Doctor por la Universidad de Múnich, y ha sido desde 1971 Catedrático de Estudios Hispánicos y Literatura Comparada en la Universidad de Cornell (USA). En 1968 abrió nuevos caminos a los estudios orteguianos con su ensayo *El sistema de Ortega y Gasset*. Sus últimos libros son: "*El alma de España*. *Cien años de inseguridad*" (1997), *Las humanidades en la era tecnológica* (1998), y *Hacia el sistema de Unamuno* (2003).

teatro. Cada género tiene su estructura y su finalidad. Es decir, la forma de la novela, de la poesía o del teatro no es similar a la del ensayo. La novela implica una historia que se narra a través de estos ingredientes novelísticos: el narrador, los personajes, el tiempo, el lugar, el estilo y la historia. La poesía es una modalidad escrita compuesta de versos; mientras el teatro es un género que forzosamente debe llevar el diálogo, porque es su característica principal. Sin embargo, el ensayo es una creación literaria en prosa sin ficción. Es decir, el texto ensayístico es una opinión personal, un juicio o un modo de ver la vida. En palabras de Enrique Anderson Imbert[18]: "el ensayo es una composición en prosa, discursiva pero artística por su riqueza en anécdotas y descripciones, lo bastante breve para que podamos leerla de una sola sentada, con un ilimitado registro de temas interpretados en tonos y con entera libertad desde un punto de vista muy personal. Si se repara en esta definición más o menos corriente se verá que la nobilísima función del ensayo consiste en poetizar en prosa el ejercicio pleno de la inteligencia y la fantasía del escritor. El ensayo es una obra de arte construida conceptualmente; es una estructura lógica, pero donde la lógica se pone a cantar. […] El ensayo es, sobre todas las cosas, una unidad mínima, leve y vivaz donde los conceptos suelen brillar como metáforas" (citado por Gómez Martínez, 1981, pp. 105-106). Entonces, en general, el ensayo es un texto breve y escrito con un lenguaje sublime. No comparte las mismas características de otros géneros literarios. Todo lo que se dice en el texto ensayístico tiene que ser real y conjeturable. Por decirlo de otra manera, "el ensayo es un modo de escribir, basado siempre sobre una reflexión o un juicio" (López Alonso, 1994, p. 19).

[18] Enrique Anderson Imbert: (Córdoba, 1910 - Buenos Aires, 2000), es narrador y crítico literario argentino, autor de un ensayo fundamental, *Historia de la literatura hispanoamericana* (1954), y de cuentos breves reunidos en diversas antologías. Entre su producción ensayística, destacamos *Tres novelas de Payró con pícaros en tres miras* (1942), *La crítica literaria contemporánea* (1957), *Crítica interna* (1960), *La originalidad de Rubén* Darío (1968), *El realismo mágico y otros ensayos* (1976) y *El arte del cuento* (1978).

Sin ninguna duda, es imposible manejar el ensayo sin teoría. Esta última podríamos considerarla como aquellos ojos penetrantes que saben ver a la hora de analizar un determinado ente. Sin teoría, el ensayo no florece. Porque, en términos de Pedro Laín Entralgo, "el ensayo es ante todo una teoría" (Laín Entralgo, 1994, p. 13). Cualquier pensador tiene que poner en marcha una teoría para que su trabajo se nombre como ensayo, porque la teoría le ofrece la posibilidad de alcanzar una contemplación. También, se puede entender la teoría como una forma de pensar, muy estructurada, que ordena el trabajo ensayístico y, es la que deja el ensayo entendido como género literario. Además, el texto ensayístico debe ofrecer al lector dos posibilidades de enorme importancia: la convicción y la sugestión. "la convicción se obtiene mediante razonamientos lógicos: la sugestión, mediante el asentimiento a que conducen las palabras que en una u otra medida seducen" (ibid., p. 15). No podemos hablar de un ensayo si su autor no nos convence o no nos sugiere algo, y para que llegue a persuadirnos tiene que crearnos un pensamiento, por lo cual, podemos, al menos, razonar, contemplar, y movernos con cierto encanto literario hacia una buena aceptación de lo que el ensayo propone y ofrece (ibid.). Aquí, Laín Entralgo habla precisamente del ensayo literario y, considera el ensayista como "el hombre que puede poseer una visión teorética y sistemática de la realidad— visión, a veces, no está explícitamente elaborada— actualizar y concretar su pensamiento para dar razón de la vicisitud en que se halla o del objeto con que tropieza" (Laín Entralgo, 1981, p. 289).

En lo que se refiere a los tipos de ensayos, hay muchas modalidades. Se subraya una mezcla y confusión de una multitud de formas ensayísticas. Aquí, ponemos una clasificación de José Luis Martínez [19], que, según nuestro punto de vista, es muy convincente:

[19] Nació en 1918 y murió en 2007. Es poeta, editor y crítico mexicano. Entre su producción literaria, destacamos: *Elegía por Melibea y otros poemas* (1940), *Poéticas mexicanas modernas* (1941), *El concepto de la muerte en la poesía española* (1942), *Sentimiento disciplinado* (1942), *La técnica en literatura: introducción* (1943), etc.

1. "*Ensayo como género de creación literaria*. Es la forma más noble e ilustre del ensayo, a la vez invención, teoría y poema.
2. *Ensayo breve, poemático.* Semejante al anterior, aunque más breve y menos articulado; a la manera de apuntes liricos, filosóficos o de siempre observación curiosa.
3. *Ensayo de fantasía, ingenio o divagación, de clara estirpe inglesa*. Exige frescura graciosa e ingenio, o ese arte sutil de la divagación cordial y honda sin que se pierda la fluidez y la aparente ligereza.
4. *Ensayo—discurso u oración (doctrinario).* Expresión de los mensajes culturales y civilizadores. Formalmente oscila entre la oratoria del discurso y la disertación académica, pero lo liga al propiamente llamado ensayo la meditación y la interpretación de las realidades materiales o espirituales.
5. *Ensayo interpretativo*. Es la forma que puede considerarse normal y más común del ensayo: exposición breve de una materia que contiene una interpretación.
6. *Ensayo teórico*. Un matiz lo diferencia del campo interpretativo, pues mientras las proposiciones de aquél discurren más libremente y se ocupan por lo general de personalidades o acontecimientos históricos o culturales, las de éste, más ceñidas, discurren por el campo puro de los conceptos.
7. *Ensayo de crítica literaria*. Ya se apuntó más arriba que cuando la crítica literaria, cualquiera que sea índole, tiene además las características del ensayo, ingresa en su campo.
8. *Ensayo expositivo*. Exposición de tipo monográfico y de visión sintética que contiene al mismo tiempo una interpretación original.
9. *Ensayo—crónica o memorias*. Aquí el ensayo se alía con rememoraciones históricas o autobiográficas.
10. *Ensayo breve, periodístico.* Es, finalmente, el registro leve y pasajero de las incitaciones, temas, opiniones y hechos del momento, consignados al paso, pero con una agudeza o una

emoción que lo recaten del simple periodismo" (citado por Gómez Martínez, 1981, pp. 126-127).

Pues, cada especialista divide las modalidades ensayísticas según su visión y, eso no significa que las clasificaciones de otros investigadores y estudiosos del género son inválidas. En cambio, todas las clasificaciones son válidas y convincentes, porque pretenden esencialmente esclarecer el objetivo de cada texto ensayístico.

En este sentido, *El legado filosófico árabe* de Mohamed Abed Al-Yabri y *La filosofía española actual* de Julián Marías son ensayos. Estos dos pensadores no han cultivado ningún género literario fuera de la ensayística. ¿Por qué eligieron, entonces, el ensayo? Y ¿cuál es la función del ensayista? En primer lugar, eligieron el ensayo porque fue el género con el que definieron su vocación. Más aún, ambos fueron profesores de filosofía. Por esta razón, sus trayectorias fueron definidas dentro de la filosofía, valiéndose del ensayo para construir su pensamiento.

En segundo lugar, el ensayista tiene una función importante en la institución literaria. Según Mariano Picón-Salas[20], «la función del ensayista— cuando lo es como Carlyle, Emerson, Santayana, Unamuno— parece conciliar la poesía y la filosofía, tiende un extraño puente entre el mundo de las imágenes y el de los conceptos, previene un poco al hombre entre las oscuras vueltas del laberinto y quiere ayudarle a buscar el agujero de salida. No pretende como el filósofo ofrecer un sistema del mundo intemporalmente válido, sino procede de la situación o el conflicto inmediato. ¿Pero es que no participan de lo mismo para encontrar el mundo de las ideas o el mundo de la interioridad, Platón y San Agustín? Y eso explica a veces la falacia o

[20] Nació en Mérida, 1901 y falleció en Caracas, 1965. Es escritor, historiador y diplomático, considerado el mayor ensayista venezolano del siglo XX. Estudió historia y filosofía y letras en la Universidad de Santiago de Chile, graduándose en 1928. A continuación, enseñó historia del arte y literatura en las Facultades de Bellas Artes y Filosofía de esta casa de estudios (1928-1935), de la que fue rector (1932). Entre sus publicaciones, destacamos: *Buscando el camino* (1921), *Problemas y métodos de la historia del arte* (1933), *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana* (1944), etc.

artificialidad de los géneros literarios, pues tanto los Diálogos platónicos como las Confesiones agustinianas participan, simultáneamente, de la naturaleza de la Filosofía y del Ensayo. Es cierto que la mayor insistencia en lo concreto, la visión no solo intelectual sino también plástica del Universo, marcarán una amable frontera entre el ensayista y el filósofo. Probablemente aquella tarde otoñal inglesa en que el físico Isaac Newton vio caer una manzana, el ensayista acaso se hubiera contentado con describir el hecho y dejar al buen Isaac cargado de cavilaciones; tal vez se atrevería— si no fuese un anacronismo— a anunciar a la *Revista de Edimburgo* que algo y de suma importancia iba a acontecer en el conocimiento del mundo físico, mientras que el filósofo no hubiera abandonado a Newton hasta que no formulara en lengua clara y distinta las leyes de la atracción universal. Por este camino, diríamos, metafóricamente, que el ensayista escribe cuando ha caído a sus pies la manzana, y cuando con buen olfato de cazador y de poeta advierte que algo va a suceder o está sucediendo. El ensayista como Erasmo parece decir a la iglesia romana: tengan cuidado que les puede salir Lutero, o como Carlyle a los liberales ingleses: no crean demasiado en la oferta y la demanda porque puede aparecer un vengador de la clase obrera. Quizás el ensayista no se atreve a convertir en leyes toda una serie de síntomas— como puede hacerlo el filósofo—, pero sí los perfilará o describirá. Y esta descripción, por una parte, no es la del novelista, quien la resolvería en las relaciones entre Juan, Diego y María, […] sino la inscribirá en una experiencia que siendo muy personal aspira, también, a eso que se llama "realismo"» (ibid., pp. 138-139). Entonces, la función principal del ensayista consiste en observar, pensar, analizar, describir y anticipar. Es más, el ensayista no es un novelista, que crea un mundo propio o un filósofo sistemático. Al contrario, el ensayista implica a sus lectores y comparte con ellos su propia experiencia: la relativa amplitud y la complejidad de su visión imaginativa. Porque simplemente el ensayista es el centro de la gravedad, el espejo múltiple, el sujeto y objeto de su obra (ibid., p. 113).

En el mundo árabe, un considerable número de ensayistas acapara el panorama intelectual, tal es el caso de Abdellah Laroui, Taha Abderrahman, Abdelkabir Khatibi, Abdesslam Benabdelali, Eduard Said, Hicham Djait, Mohamed Arkon, Fathi Al-Meskini, Abdellah Hammoudi, Hassan Hannafi etc.; y en España, destacan los escritores de la generación del 98 y la siguiente, la del 14. Son dos generaciones conocidas por su admiración por el ensayo, figuras que plasmaron su huella en el género y lo llevaron a caballo entre pensamiento y literatura: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Eugenio D'Ors, Gregorio Marañón, Gustavo Pittaluga, Salvador de Madariaga, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Rafael Cansinos Assens, Federico de Onís, Ricardo Gutiérrez Abascal, Xabier Zubiri, Manuel García Morente, etc.; además de buena parte de los escritores de las generaciones posteriores. No obstante, tanto árabes como españoles, convirtieron el ensayo como una de sus herramientas para expresar sus ideas. Fueron grandes cultivadores del ensayo interpretativo. Lo eligieron para "meditar, pensar y especular en religión, filosofía, literatura, crítica literaria, temas políticos, económicos, jurídicos, sociológicos, científicos…; [es más, el ensayo] llegó a invadir casi todas las aéreas del saber con una enérgica y pujante función dialéctica y argumentativa en la que se deja casi siempre entrever una expresa y clara orientación didáctica" (López Alonso, 1994, p. 20). En resumen, todos estos ensayistas comparten la misma preocupación: el texto ensayístico debe exponer una conjetura o una actitud personal sobre un determinado tema.

Sin ninguna duda, el ensayo es un género muy atractivo, pero desgraciadamente menos leído, sobre todo el ensayo literario. Es decir, en la lista de los libros más vendidos destaca solamente la narrativa o libros de autoayuda y crecimiento personal. Porque, simplemente, los lectores actuales les gusta leer las obras de entretenimiento o de intriga, escritas con un lenguaje bastante asequible y fácil; o sea, donde el lector no hace ningún esfuerzo para comprender su temática. A saber, el ensayo es poco leído en

comparación con otros géneros literarios. Pero, podemos hablar de los especialistas— la minoría— que lo leen con frecuencia. El problema del ensayo reside en la falta de distribución o, de otra manera, no está bien circulado entre la masa como el resto de los géneros literarios. El círculo de lectores del ensayo queda reducido frente a los demás géneros literarios. Es decir, el ensayista escribe a ensayistas, principalmente, académicos. Ello disminuye el alcance del género. Por eso, es evidente valorar el ensayo, porque es un género que implica reflexiones, consideraciones y pensamientos, en su función educadora.

Para concluir, el ensayo es el género que se cultiva con dedicación, calidad y acierto. Pero, el problema florece cuando, en palabras de Julián Marías, "de los libros de ensayo (…) apenas se habla y se escribe" (Marías, 1962, p. 167). Eso significa que, a pesar de tener un sinfín de producciones ensayísticas, los lectores no se interesan tanto por lo que se escribe. No tienen admiración hacia el ensayo. No solamente en España; en Marruecos sucede lo mismo. Por ejemplo, pocos conocen la obra de Mohamed Abed Al-Yabri o el proyecto de Abdelkebir Khatibi[21] y otros ensayistas de gran valor intelectual. Falta entusiasmo por los textos ensayísticos. Por lo tanto, «para hablar de un libro de ensayo es sumamente recomendable haberlo leído (Marías, 1972, p. 42). Las solapas, prólogos e índices no son suficientes. La lectura de uno de estos libros supone cierto tiempo y esfuerzo: no se dejan recorrer tan rápidamente como las páginas escasamente impresas del libro de versos, tan fácilmente como los capítulos de una novela. Además, el autor de un libro de ensayo casi siempre "dice algo", frente a lo cual de alguna manera hay que tomar posición, y esto suele ser enojoso» (Marías, 1962, p. 167).

Según Marías, con frecuencia se escribe mal el ensayo (ibid., p. 168). Es decir, algunos autores no conocen los estudios recientes para ensayar los temas: los últimos lanzamientos teóricos sobre el

[21] Abdelkebir Khatibi nació en Al Yadida, 1938 y murió en Rabat, 16 de marzo de 2009). Fue escritor y ensayista marroquí. Entre las publicaciones más destacadas, *La memoria tatuada* (1971), *Estudios sociológicos sobre Marruecos* (1971) y *Un verano en Estocolmo* (1992).

ensayo. Es cuando estos autores desconocen estos estudios; y en vez de utilizarlos prefieren volver a empezar desde cero, recorrer el mismo camino, los mismos planteamientos, repetir los mismos métodos intelectuales, etc. (ibid.). Es un verdadero peligro. En suma, el ensayista tiene que renovar constantemente sus conocimientos para que pueda crear. Pues, hombres de gran vocación ensayística y talento son los únicos que tienen la posibilidad de lograr un auge espléndido y combatir la ignorancia. Y cuando no consiguen este objetivo vale la pena intentarlo de nuevo.

3. Vida biográfica o trayectoria

Actualmente, en el mundo de la intelectualidad, se da más interés a la vida biográfica que a la biológica. Es decir, no se presta tanta atención al carácter biológico de los intelectuales, porque simplemente es algo dado, y se fija rigurosamente en lo biográfico. Porque este último es algo que se busca, se hace y se sueña.

En el campo de la cultura, especialmente la literatura y la filosofía, como lectores, lo que nos importa son las obras de los escritores, su quehacer intelectual. El concepto de biografía, según este contexto, lo vemos presente tanto en la empresa de Mohamed Abed Al-Yabri como en la de Julián Marías. El primero, no lo repensó, pero implícitamente, en su proyecto intelectual, dio una enorme importancia al carácter biográfico de sus antecesores y sus contemporáneos. Estudiaba solamente sus ideas. Sin embargo, Marías le dedicó mucho tiempo y atención suficiente, estudiándolo profundamente, sobre todo, en su ensayo *Ortega. Las trayectorias*[22].

El concepto de biografía no es una invención de Julián Marías, sino, proviene originalmente de los ensayos teóricos de su maestro José Ortega y Gasset, quien reflexionó filosóficamente lo que llamaba Marías "teoría dramática", que significa evidentemente el pensamiento personal y biográfico de los intelectuales. Ahora bien, ¿qué es vida biográfica según el punto de vista de Julián Marías? Dice en *Ortega. Las trayectorias*, la vida biográfica es una realidad, vida, a la cual le acontece tener una estructura dramática, es decir, que permite ser contada o narrada (Marías, 1983, p. 24). En otros términos, la vida biográfica es la trayectoria de cada individuo ejercida con conciencia y amor dentro de su sociedad. Porque, en la vida humana, no existe solamente una trayectoria, al contrario, hay una pluralidad de trayectorias. Cada individuo inventa una vida biográfica

[22] *Cfr.* Julián Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

propia, diferente de otras, a partir de sus circunstancias sociales, culturales, políticas, económicas y religiosas. Claro está, hay trayectorias auténticas porque son permanentes y otras inauténticas; individuos que emprenden una trayectoria y luego la cambian por otra. Pues, existen muchas trayectorias y cada una diferente y opuesta, auténtica e inauténtica que otra. Por lo tanto, es imposible encontrar una, hay que tomar en consideración la dimensión plural de las vidas biográficas.

A continuación, dentro de este cúmulo de las trayectorias forjadas y dadas en la sociedad, Marías enfatiza más la trayectoria efectiva. Porque, a su juicio, una verdadera vida biográfica se realiza y se despliega mediante una vocación sólida y circunstancia inteligible (ibid.). Es decir, las trayectorias importantes son aquellas que implican proyectos reales y profundos sobre la vida humana, descubiertos por medio de una vocación originaria y, también merecidas ser consultadas, estudiadas y tomadas como ejemplos. Por cierto, no todos los individuos tienen el mismo destino, o sea, hay unos que realizan una vida biográfica densa e intensa y otros fallan por motivos diversos. Dicho de otra manera, no todos los individuos tienen los mismos remedios para forjar una trayectoria. De hecho, para instalarse en la vida es recomendable tener en cuenta estas cinco propuestas:

- Posición.
- Las opciones posibles del sistema de la vida.
- Las preferencias.
- La múltiple intervención del azar.
- La perturbación o la frustración que pueden afrontar la vida biográfica.

Sin estos cinco puntos no se puede, según este contexto, crear una verdadera trayectoria. De hecho, la trayectoria o la vida biográfica se realiza cuando tenemos una posición en la vida, elegimos una opción posible de los sistemas proporcionados en la sociedad, cuestionamos las preferencias, la frecuencia de la intervención del

azar y, por último, tener en cuenta que no todas estas trayectorias puedan conseguir un éxito mágico; tal vez se interrumpan, se perturben y se fallen por motivos como el abandono injustificable, la falta de confianza en el porvenir, el temor al cambio, a la rutina o la inercia, falta de imaginación, etc. (Marías, 1995, p. 81). Además, no hay que ignorar el papel de la libertad. Es muy esencial, porque mediante la libertad el individuo tiene la posibilidad de poner en marcha estas cinco propuestas. En pocas palabras, la libertad brinda al individuo la oportunidad de hacer o anular su trayectoria.

Otra cosa, cuando se habla de una trayectoria es imprescindible tomar en serio sus grados: intensidad, autenticidad y continuidad. Cada trayectoria se analiza y se justifica plenamente a través de estos tres puntos.

1. *Intensidad*: o el vigor de las trayectorias es depende de la índole de su argumento, de la hondura o la superficialidad de los estratos de la persona en que se insertan, de su puesto en la biográfica (ibid., p. 78). Dice Marías, «es menester determinar donde se engendran las trayectorias, en que zona de la persona, o acaso fuera de ella— es el sentido de la tentación en sentido estricto. Se entra en una trayectoria por motivos muy diversos: por la vocación profunda, y entonces se inserta en ella el núcleo de la persona; por atracción de su condición valiosa, que inspira el deseo de seguirla y hacerla propia; por imitación, por el prestigio social de que goza, o el de alguna persona concreta que la representa y realiza; por mera moda, y este es el origen frecuentísimo de trayectorias superficiales y probablemente pasajeras; por seducción, multiplicada en este tiempo por el poder de la propaganda; por una coacción a la que no se resiste, que se acepta pasivamente; por ambición, si promete beneficios; por temor, sobre todo en circunstancias de opresión y amenaza generalizadas, lo que explica la extraordinaria frecuencia de muchas trayectorias, en principio, "inexplicables", en el siglo en que vivimos, y por supuesto en otro» (ibid., pp. 78-79). En

suma, una trayectoria intensa es hecha por una vocación profunda capaz de desear, gozar y seducir la vida humana.

2. *Autenticidad*: hay que establecer una jerarquía entre las trayectorias, porque no son similares. En términos de Marías, «hay [trayectorias] verdaderas nacidas de la persona que la sigue, con distintos grados de hondura, situadas a diversos "niveles". Otras son superficiales, afectan a estratos periféricos o marginales de la persona, que no queda implicada en ellas desde su raíz. Algunas son directamente falsas, originadas por los motivos [en el grado anterior], desde la imitación hasta el embalamiento mecánico o la intimidación. La autenticidad es, además del contenido argumental, el principal factor de la moralidad de las trayectorias. Las falsas desvirtúan la vida, previamente a los actos y las conductas concretas. Si la vida transcurre por cauces que no le son propios, que significan una desviación o torsión, queda falseada en su conjunto, sea cualquiera el contenido particular. La autenticidad o inautenticidad de las trayectorias da a una vida su moralidad *global*, la que corresponde a su totalidad sistemática. Vidas llenas de "éxito" pueden ser profundamente infelices y estar dominadas por el rencor, signo manifiesto de la conciencia de falsedad del sujeto, del repudio a esa vida, espléndida en sus resultados, pero que no se siente <propia>, que ha sustituido a la que, con evidencia, se reconoce que hubiera debido ser vivida» (ibid.). Por eso, una trayectoria auténtica es nacida de una persona consciente de su vivir y que debe afectar positivamente en la sociedad, en particular, desde el temple de la moralidad.
3. *Continuidad*: "es esencial darse cuenta de que la vida, mientras dura, no está cerrada; que las trayectorias continúan a lo largo de toda ella y, lo que es más importante, pueden iniciarse en cualquier momento. También cuando se ve el final como algo propio, que afecta al que cada uno es, al que se reconoce como tal, no a un yo futuro y lejano, solo, vagamente imaginable. En la edad de la recapitulación de la vida, se siguen haciendo

> balances, que no pueden ser meramente retrospectivos, sino que tienen que contar con trayectorias siempre abiertas hacia el porvenir" (ibid., p. 82). Es decir, las trayectorias se continúan o se convierten en el punto de partida de otras nuevas que simplemente es su prolongación. Podemos consultar los grandes proyectos filosóficos y vamos a descubrir que cualquier trabajo filosófico es una continuidad de otro trabajo anterior. No existen rupturas entre las trayectorias, al contrario, son conexas y entrelazadas.

En síntesis, como afirma Marías en su ensayo *El método histórico de las generaciones* que la vida no está dada hecha, sino hay que hacerla[23]. Es decir, hacemos la vida a través de trayectorias y, sin ellas la vida no tendría sentido. Sería un vacío. La definimos a partir de nuestros proyectos con los cual pretendemos escenificar su sustancia. Claro es, el azar interviene, pero el hombre es quién decide y elige qué quiere ser y qué quiere lograr. Con otras palabras, el hombre tiene que crear proyectos para que consiga al final una trayectoria que merece ser contada o narrada.

Para concluir, Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías hicieron una gran trayectoria. Quisieron mediante su vida biográfica estudiar su cultura y presentar una visión sobre el hombre, el mundo y Dios. Es más, en términos unamunianos, lograr la eternidad en las almas de sus lectores[24]. Al-Yabri, Marías o cualquier intelectual de renombre es una trayectoria auténtica de la cual es posible aprender algo. Porque el objetivo primordial de atenerse a los trabajos intelectuales es convertirlos en el cimiento para otros futuros trabajos que, de veras, nos facilitan la integración y la instalación en nuestra sociedad actual. En breve, las auténticas trayectorias nos otorgan confianza, entusiasmo, claridad y admiración para entender el presente y anticipar el porvenir.

[23] *Cfr*. Julián Marías, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.
[24] *Cfr*. Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1942.

4. Vocación, circunstancia y atención a los proyectos

Vocación y circunstancia son unos de los conceptos que caracterizan intensamente el pensamiento de Julián Marías. En todos sus libros, en particular, de aquellos ensayos sobre filosofía y literatura mana claramente la presencia de ambos términos. Porque, a lo largo de su trayectoria, quería escenificar y exhumar la vocación de los grandes e importantes escritores españoles, europeos e hispanoamericanos y, al mismo tiempo, subrayar sus circunstancias. Pues, ¿qué significa vocación y circunstancia, según la visión de Marías?; ¿es posible hablar de una vocación sin su circunstancia?

Cada persona ejerce una función determinada dentro de su sociedad, que se denomina, según la terminología de Julián Marías, "vocación". En el ámbito cultural— la literatura y la filosofía— se repiensa, por excelencia, este término. Porque cuando se habla de un escritor se cuestiona principalmente su vocación, porque es lo más importante para entender su perspectiva.

Julián Marías entiende por "vocación" dos cosas. En primer lugar, significa el saber-hacer. Es decir, cuando una persona adquiere conocimientos suficientes y acumula experiencias profundas comienza a obrar algo que luego se convierte en su vocación. Aquí, la vocación es la que define, por ende, la existencia de esta persona. Es más, tener una vocación es ser alguien, y cuando este ser se convierte en alguien empieza verdaderamente a instalarse en su mundo, o sea, empieza a sentir, pensar y obrar. En segundo lugar, la vocación es el proyecto con lo cual la persona interpreta su vida. Cuando se analiza una vocación de un determinado intelectual lo que se enfatiza, en gran medida, es su visión lanzada sobre el mundo. Se trata de las ideas creadas, encontradas y pensadas dentro de un proyecto sólido. Por ejemplo, la vocación de Al-Yabri y Marías es filosófica, ambos crearon sus perspectivas mediante el conocimiento filosófico o, mejor dicho, las cultivaron en el seno de la filosofía. Aquí, la filosofía define

quienes son Al-Yabri y Marías. Es el argumento de sus empresas intelectuales.

Para realizar una vocación, según Julián Marías, hay que tomar en consideración tres puntos capitales: el azar, el destino y la libertad (ibid., p. 161). Dice Marías, "la vocación no me es impuesta, pero tampoco soy autor de ella: me es propuesta inevitablemente; pero lo es ante mi libertad originaria, y eso es lo que excluye la imposición o forzosidad" (ibid., p. 162). Es cierto, la realización de la vocación no viene impuesta desde fuera, sino es una elección individual, es decir, ejercicio de plena libertad. Somos libres de elegir el camino vital mediante lo cual vamos a expresar nuestros sentimientos y pensamientos. Pero, aunque tenemos la libertad de elegir, la intervención del azar es decisiva. En términos de Marías, "la función del azar es decisiva en la vida humana". Quiere decir, podemos elegir, preferir y proporcionar, sin embargo, muchas cosas brotan en nuestra vida de forma azarosa. Ponemos el caso de Mohamed Abed Al-Yabri, al principio no tenía pensado que algún día pudiera crear un proyecto intelectual. Era un profesor y daba clases de filosofía en la universidad, hasta que un día le sorprendió un estudiante por una pregunta que cambió totalmente su vida. Pues, aquí, la pregunta dirigida a Al-Yabri no es elegida, tampoco impuesta, sino fruto del azar. Eso significa que nuestras decisiones no siempre garantizan el éxito de nuestra vocación, hay que saber que muchísimas cosas— negativas o positivas— vienen dadas por el azar y cambian el rumbo de nuestra vocación. En resumen, "la mayor parte de los contenidos de la vida son azarosos, en el sentido de no son previstos, son en principio ajenos a nuestros proyectos e irrumpen en ellos desde fuera, en muchos casos torciéndolos o truncándolos. Si repasamos nuestra vida hasta ahora, vemos hasta qué punto todo lo que ha contado de verdad en ella ha sido iniciado o precipitado por un azar. Si imaginamos el porvenir, sobrecoge la evidencia de como el azar seguirá interviniendo en nuestra vida, lo que le da una enorme dosis de la imprevisibilidad. El no tener esto en cuenta, como es frecuente,

la aumenta, porque la imprevisibilidad prevista y aceptada nos permite un cierto señorío sobre ella" (ibid., p. 162).

En relación con el destino, cuando forjamos nuestra vocación y nos cercioramos que ella es el sendero auténtico para expresar nuestros deseos, esta vocación se convierte en destino, en algo que nunca se va a anular o abandonar. Algo permanente y eterno. Muchas personas eligen ser escritores y no cambian esta elección por otra. Porque creen profundamente que esta elección es su destino. Es decir, hasta la muerte. Aquí, Marías compara entre las vocaciones permanentes y las parciales. Estas últimas «afectan a algunas trayectorias o a ciertas fases de la vida y pueden quedar realizadas, en algunos casos conclusas, o bien abandonadas, en ocasiones frustradas por agentes exteriores. La forma más débil de vocación es la "afición", que se desdeñarse, lo que no es inteligente. Las aficiones son más importantes de lo que se piensa y responde a la porosidad, el estado de alerta, la avidez de realidad; si son sinceras y conciliables entre sí y con figura total de la vida, se las debe seguir y cultivar; si no se hace, se produce la sequedad, el empobrecimiento, la inmoral pérdida de intensidad del vivir, la aptitud para descubrir y aceptar las verdaderas vocaciones, aquellas en que más propiamente consistimos» (ibid., pp. 164-165).

A propósito de la libertad, el último punto, es un factor capital para realizar una vocación. Imaginamos que el azar nos proporciona algo, y para efectuar una vocación debemos elegir entre aceptar, con alegría y entusiasmo, este algo o rechazarlo. En otras palabras, somos libres de aceptar o rechazar lo que nos propone el azar. Por ejemplo, los doctorandos tienen dos posibilidades: terminar la tesis o abandonarla. El azar brinda al doctorando muchas posibilidades, negativas y positivas, y él tiene que elegir entre ellas. Es que depende de su elección; que es, como hemos dicho anteriormente, un ejercicio de libertad (ibid., p. 163). En breve, el azar, el destino y la libertad son muy esenciales para ejercer una vocación. Por lo cual, es menester

tener en cuenta estos tres factores para hacer o estudiar una determinada vocación.

La vocación no es solo intelectual, existen vocaciones científicas, artísticas, políticas, etc. Lo importante es la fidelidad al proyecto y que, desde el punto de vista moral, brinde ayuda a la sociedad para que mejore y crezca constantemente.

La idea de la circunstancia proviene de la teoría de José Ortega y Gasset. Es el núcleo de su filosofía. Marías, en *Ortega. Circunstancia y vocación,* explica minuciosamente el pensamiento circunstancial de su maestro, afirmando— implícitamente— que la vocación se hace o se realiza a partir de la circunstancia. Entonces, ¿qué es circunstancia? En primer lugar, según El diccionario de la Real Academia Española, la palabra "circunstancia" tiene tres acepciones: 1) "accidente de tiempo, lugar, modo, etc., que está unido a la sustancia de algún hecho o dicho", 2) "calidad o requisito" y 3) "conjunto de lo que está en torno a alguien; el mundo en cuanto mundo de alguien". En segundo lugar, el concepto de circunstancia, en la teoría orteguiana, alude al mundo exterior e interior de las personas. Es decir, todo lo que nos rodea, desde fuera o desde dentro, es circunstancia: religión, identidad, lengua, raza, sexo, etc. De modo similar, "la circunstancia es, por definición, lo que no soy yo, aquello con que me encuentro, el otro término de la dinámica coexistencia en que consiste la vida; pero, a la inversa, solo existe como tal circunstancia en tanto en cuanto es para mí, en cuanto me circunda o rodea. Y la verdad es el descubrimiento del ser de la cosa por mí, el poner de manifiesto, en luz, lo que la cosa es" (Marías, 1948, p. 82). La tercera acepción del Diccionario de la Real Academia Española concuerda, más o menos, con lo que dijo Ortega sobre este concepto. De hecho, podemos afirmar que el hombre siempre es definido por sus circunstancias, porque simplemente están dadas y siempre él está en contacto con ellas. Ciertamente, hay quienes las descubren y las entienden, y otros, por desgracia, para ellos, se quedan borrosas e

invisibles. Eso depende de cada persona y su nivel de entender las cosas.

Por añadidura, la función del hombre en la vida humana es visibilizar su realidad circundante, poniendo en marcha la siguiente fórmula orteguiana: "soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Es decir, el ser tiene que salvar las apariencias, los fenómenos, buscando el sentido de lo que le rodea (citado por Marías, 1983, p. 357).

Otra cosa de suma importancia, el tema de la atención a los proyectos. El intelectual cuando define su vocación y comprende sistemáticamente su circunstancia tiene que elaborar proyectos concretos que evidentemente reflejan su visión. Porque, como dice Marías: «son justamente los proyectos los que humanizan la circunstancia, los que hacen de ella mundo; son ellos los que, al proyectarse sobre las facilidades y dificultades, las convierten en posibilidades— se entiende, mías, de mi vida—; son los proyectos los que llevan a las interpretaciones de lo real, que llamamos "cosas"» (Marías, 1983, p. 122).

Pues, los proyectos de ambos pensadores: Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías son interpretaciones veraces y profundas de sus realidades circundantes. El intelectual concreto es aquel que reabsorbe su circunstancia porque es su destino (ibid.), hay una gran diferencia entre la vida biológica y la vida humana. La primera trata de lugares vacíos, mientras la segunda consiste en la reabsorción de todo lo que está dado, desde fuera, al intelectual. Es más, la vida humana significa efectuar hondamente la fórmula de Ortega: "yo soy yo y mi circunstancia", porque, a conciencia cierta, esta fórmula nos hace considerar "la vida en su efectivo funcionamiento, con sus diversos planos, sus mecanismos, sus procesos internos, su articulación, su diferenciación" (ibid.).

Entonces, la vida humana es atención a los proyectos. Es vocación encontrada y forjada desde una condición amorosa y una

circunstancia bien reabsorbida. Todo esto ayuda a dar una concepción a nuestro vivir. Por ello, debemos tener en cuenta que nuestros proyectos tienen que reflejar nuestras preocupaciones, nuestros deseos; es decir, ser una salida natural hacia el universo y, al mismo tiempo, inspirar a los demás a construir una vida humana plena e intensa.

En fin, Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías pretendieron mediante sus proyectos atenerse a sus circunstancias. Aspiraron a entenderlas y explicarlas al lector. Es cierto, cada uno repensó su cultura según su referencia. El marroquí utilizó la visión averroísta para desnudar las realidades complejas de su mundo, buscando respuestas a muchas cuestiones (tradición, libertad, modernidad, pensamiento, etc.) que perturbaron la vida, especialmente, de su generación: ¿por qué el occidente evoluciona, mientras nosotros retrocedemos? Además de otros problemas tan graves que necesitaban una vocación filosófica potente y sólida a fin de que las pusiera en tela de juicio, como el tema de la religión.

En cuanto al pensador español, el orteguiano, invirtió su vocación para conseguir, a nuestro juicio, dos objetivos. El primero consistió en salvar o, mejor dicho, resucitar todas aquellas grandes figuras, de gran renombre intelectual del olvido. Porque mediante este proyecto de salvación estudiaba profundamente la inteligencia del ser español. El segundo objetivo, quería que España y los españoles fueron inteligibles desde varios puntos de vista, en particular, la condición histórica. De hecho, comprender un pensador debería ser a través de su vocación y su circunstancia. De esta manera, podemos sacar a colación una lectura auténtica a su obra y, al mismo tiempo, ahuyentar la ignorancia que tenemos hacia su mundo, y aquí no nos referimos a lo que no se sabe, que es siempre ilimitado, sino a lo que no se sabe y habría que saber (Marías, 1985, p. 15). Porque “esta ignorancia se convierte en un factor de perturbación, que anula incluso lo que se sabe, lo invalida, porque lo deja incompleto, mutilado, sin

justificación, fuera de contexto, de manera que viene a resultar un error" (ibid.).

5. Cultura como seguridad

¿Qué es cultura?, y ¿por qué la hacemos? Dos preguntas que reflejan verdaderamente los desafíos del intelectual del siglo XXI. Cada pueblo tiene su propia cultura. Es algo muy asombroso vivir en un mundo pluricultural; y realmente nos enriquece la variedad entre los pueblos.

La cultura es el resultado de una actividad mental, y no siempre lo que es refinado se refiere a lo escrito: literatura, filosofía y religión; sino hasta la ropa, la comida y otras cosas que definen la existencia de un pueblo se llama también cultura. Pero, en este capítulo, vamos a concentrarnos en lo que es pensado y escrito en la república de las letras.

En cuanto a la primera pregunta, el concepto de cultura tiene muchas definiciones, pero, en este contexto, la veremos desde la perspectiva de Julián Marías. Para él, la cultura es la aprehensión de las cosas (ibid., p. 442). Es decir, el fin de los intelectuales consiste en aprehender la sustancia de cada cosa y convertirla en algo inteligible, que tiene sentido dentro de la sociedad. Todo lo que es cultural es una creación del ser humano, que aspira a través de su esfuerzo a entender lo que le rodea. Es más, la cultura es una necesidad humana que proporciona al hombre muchas posibilidades, mecanismos, artificios, instrumentos, objetos purificados para volver a las cosas, hacer posible esa vuelta táctica que permitirá dominarlas y poseerlas (ibid., p. 443). En otras palabras, la cultura permite al hombre entender su existencia y su universo; es decir, es el momento en el que comienza a pensar, a probar, a sentir, a predecir y a soñar. En suma, la cultura es lo firme frente a lo vacilante, lo fijo frente a lo huidizo y lo claro frente a lo oscuro (ibid., p. 444). Entonces, podemos afirmar, en palabras de Marías, que la cultura es una forma de seguridad, firmeza y estar en el mundo.

Actualmente, los intelectuales enfrentan muchos desafíos, porque como son considerados los gestores de la cultura tienen que justificar su obra. Nada es arbitrario, porque normalmente, en el ámbito cultural, cada obra debe tener un argumento. Pues ¿por qué los intelectuales hacen cultura? Aquí, se puede subrayar una diversidad de fines, porque cada intelectual, según su ideología, crea cultura para cazar un determinado objetivo. Pero, en el pensamiento de Julián Marías, hacer cultura debe ser para conquistar la seguridad. ¿Qué significa esto? Evidentemente, la cultura, como hemos mencionado antes, es una forma de instalarse en el mundo y, esta instalación permite que las personas se sientan seguras dentro de su sociedad. Porque la cultura, como concepto, busca la claridad. Es decir, el intelectual tiene que crear su obra para esclarecer la imagen de su sociedad; y así, la cultura se convierte en un acto significativo consignado a estudiar, a potenciar y a poseer las cosas. Si el intelectual no da sentido a los entes que forman su entorno quedará inmerso en la inestabilidad, la discontinuidad, el temor y la inseguridad. Por eso, la cultura es su madurez y por medio de ella establece la seguridad.

Como hemos dicho anteriormente, la cultura es seguridad cuando consigue la claridad. Dice Marías, "la forma radical de esa seguridad humana es la claridad en que aparece o se manifiesta, se hace patente, el sentido o *logos* de las cosas, y así éstas quedan dispuestas en contexto, formando parte de una estructura, es decir, dentro del sistema de las realidades, en suma, interpretadas, vistas en escorzo o perspectivamente" (ibid., p. 445). Por ello, los proyectos intelectuales deben aclarar el sentido de la vida humana, porque eso es el mensaje sustancial de la cultura.

En el mundo árabe, todavía no se valora como se debe la posesión de la cultura, siempre está vista como faena segundaria, sin utilidad. No se fija en los proyectos filosóficos que pretenden iluminar tanto la vida moderna como la vida pretérita. Esta falta de interés viene justificada por muchas razones, entre ellas, la ausencia de

curiosidad. Los autores y lectores curiosos avivan, en gran medida, el interés por la cultura; es decir, la convierten en algo inevitable en nuestra vida. Actualmente, a pesar de los avances tecnológicos (el internet) todavía la cultura sigue siendo un campo inútil y de poca efectividad. Entonces, indudablemente, si se sigue plantando, en nuestra sociedad, esta visión negativa sobre la cultura, a conciencia cierta, no habrá ningún desarrollo y cambio en otros ámbitos. Hay que valorar su función.

Es menester poner en marcha las empresas de los grandes pensadores, como, por ejemplo, Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías para cazar dos objetivos: el primero, la cultura como necesidad, es decir, la filosofía y la literatura son importantes para entender lo que es la vida humana. Sin estas dos aéreas ignoraríamos infinitas cosas sobre el hombre y la vida. Por lo cual, son necesarias para el hombre actual. En segundo lugar, hay muchos temas que se circulan hoy en día, pero sin lograr a entenderlos, especialmente, en el mundo árabe. Se consideran temas complejos y necesitan mucho esfuerzo para que sean claros e inteligibles, como el caso de la tradición. El hombre árabe actual se siente muy perturbado y angustioso frente a cuestiones relacionadas con la filosofía, la religión y la historia. Porque afronta dos perspectivas opuestas: una tradicional y otra moderna. La primera niega los avances del presente y considera cualquier metodología ajena invertida para atenerse al pasado como intento de manipulación. Hay muchos intentos de estudiar sistemáticamente el Corán, por ejemplo, pero todas estas interpretaciones están negadas absolutamente porque, según la visión de los tradicionalistas, deforman el mensaje divino, y enfatizan lecturas anteriores muy añejas sin dar ninguna oportunidad a las nuevas interpretaciones. En cuanto a la segunda perspectiva, sus intelectuales piensan que la mejor forma de tener un presente entendido y claro es criticar la tradición mediante las metodologías científica actuales. Porque, así, vamos a tener un pasado inteligible y nos ayudaría a conseguir un desarrollo y cambio en la mentalidad del

hombre árabe. Hay un conflicto entre ambas visiones, entre dos culturas. Unos quieren imitar una vida pretérita y otros quieren fundar una nueva, basándose sobre un pasado bien estudiado y entendido.

En realidad, la idea de la cultura debe entenderse a partir de los principios de la modernidad. Porque si aún seguimos viéndola como la ven los religiosos extremistas, sin duda, perderemos su sentido y su rol. Al respecto, aducimos un ejemplo concreto: tras la participación de la Selección femenina de Marruecos en la copa del mundo 2023, en Australia/ Nueva Zelanda, algunos, de referencia religiosa conservadora, comentaron de modo retrógrado y negativo, afirmando que la mujer marroquí, como es musulmana, no debe jugar al fútbol, por no cubrirse el cuerpo, y eso atrae la atención y puede provocar a los hombres. Se trata de una indignación. Pues, visiones de este tipo circuladas en redes sociales afectan negativamente a muchos jóvenes. Porque luego, en vez de proteger los derechos de la mujer en elegir y hacer cualquier deporte, brotan comportamientos machistas y tradicionales que pretenden, nada más, desvalorar o devaluar su capacidad como participante potente en la sociedad. Por ello, entender la cultura moderna es algo necesario, porque a través de ella nos instalaremos efectivamente en el mundo moderno y nos sentiremos seguros.

En resumidas cuentas, la cultura es una potencia. Hay que tomarla en consideración porque es necesaria para fundar una sociedad libre y en constante evolución. Sin cultura habrá solamente tinieblas, miedo e inseguridad. Es menester producir y enseñar una cultura que cree en el poder de la razón. No hay que permitir a cualquier cultura que sea difundida entre la masa, porque, como sabe todo el mundo, hay culturas basadas en ideologías extremistas y su objetivo es imponer su perspectiva y anular las demás. En oriente como en occidente, indistintamente, existe este tipo de ideologías, totalitarias y xenófobas, que aspiran a acabar con las otras perspectivas. De hecho, es fundamental abogar por las culturas— ideas, pensamientos y visiones— que luchan por la convivencia y la

tolerancia. Hoy en día, los jóvenes necesitan, más que nunca, culturas abiertas y que las animan a convivir con el otro diferente, a fomentar la xenofilia. Porque vivir es abrirse y encontrarse con las diferencias.

6. **Racionalidad**

En filosofía siempre ha habido una confrontación entre la racionalidad y la irracionalidad. En todas las épocas y culturas había filósofos que lucharon forzosamente para que la razón fuera la fuente de contemplación y creación y, otros que desdeñaron su rol, sustituyéndola por el alma. Actualmente, se puede destacar, sobre todo, en el mundo árabe, muchos debates abiertos sobre qué instrumento tenemos que utilizar para atenerse a la realidad humana. Unos quieren que la racionalidad domine el quehacer intelectual; y otros la rechazan, considerándola como algo ajeno, importado del mundo occidental. Pues ¿qué es la razón?, ¿cuál es la diferencia entre la racionalidad y la irracionalidad? Y, por último, ¿según este contexto; cuál es el instrumento adecuado para el hombre árabe actual: la razón o el alma?

El pensador marroquí, en su proyecto intelectual, retoma estas cuestiones, porque, a su juicio, son de sumo interés y a las cuales debemos prestar mucha atención (Al-Yabri, 1991, pp. 241-264). En su libro *La constitución de la razón árabe*, define la razón como "una estructura de normas establecidas y aceptadas en una determinada época histórica, en la cual estuvieron bien valoradas[25]" (Al-Yabri, 1984, p. 15); y según Al-Yabri, la razón se divide en dos tipos: *la razón constituyente* y *la razón constituida*. La primera significa la actividad mental que pretende estudiar, analizar, pensar y enfocar los conceptos y los principios teóricos; mientras la segunda, alude a un conjunto de principios y normas utilizadas para argumentar (ibid.). Desgraciadamente, en el mundo árabe, todavía la razón está marginada como instrumento intelectual para criticar las cosas. Está ausente, casi no la manejamos. Eso se explica por muchas razones, entre ellas, la falta de la audacia y confianza. También— y lo más grave— es la presencia de la irracionalidad como cultura dominante,

[25] Traducción nuestra.

es decir, tanto la élite como la masa creen profundamente en la irracionalidad como fuente de creación y entendimiento de las cosas; mientras la razón se clasifica mayormente en segundo plano.

la existencia y el auge de la irracionalidad no es algo nuevo y específico de la cultura árabe; sino, también, en las culturas antiguas y modernas hallamos este tipo de pensamiento ilusorio que se basa en los logos y margina, por ende, la función de la razón: Platón, los pitagóricos, Demócrito, Heráclito, Avecina, Bergson, etc. Pero, afortunadamente estos movimientos irracionales siempre fueron vencidos por la razón. Porque su función consiste evidentemente en demostrar y segregar lo racional de lo mitológico. Por eso, Al-Yabri llamaba a una racionalidad urgente para crear un discurso racional, capaz de estudiar metódicamente nuestros problemas y analizar nuestras preocupaciones. Es cierto, en el mundo árabe, abona muchas tendencias irracionales, que atacan agresivamente el planteamiento racional considerándolo como un sendero incapaz de conectar con el mundo metafísico. Sin embargo, la racionalidad aspira a ver las cosas tales como son y acabar con todas aquellas ideas mágicas que presumen ver lo invisible, algo fuera y lejos de la dimensión humana. Para Al-Yabri, lo más grave de estas visiones, cuando comienzan a ideologizar al hombre actual, este último pierde el control sobre sí mismo, es decir, debilitan su capacidad de ver y entender racionalmente las cosas (Al-Yabri, 1991, p. 243) y empieza a aceptar muchas mentiras como si fueran verdades.

El motivo principal del retroceso y la hibernación del mundo árabe es el interés y la difusión dados a los movimientos irracionales. Por ejemplo, tanto en occidente como oriente islámico, podemos subrayar muchas cofradías que difunden en la sociedad actual el pensamiento sufí que es una de las formas del pensamiento irracional. Por ello, necesitamos filosofía y racionalidad para salvar al hombre árabe de este abismo de visiones sobrenaturales. Según Al-Yabri, “la

filosofía es la racionalidad"[26] (ibid., p. 246). Porque, en el ámbito filosófico, el filósofo utiliza su razón para atenerse a las cuestiones. Y todos aquellos intentos de amalgamar lo irracional con la filosofía son tentaciones graves que pretenden nada más que deformar el mensaje esencial de la filosofía. Porque la filosofía existió gracias a la razón. En términos de Al-Yabri, "históricamente la filosofía significa la racionalidad, y su mensaje es luchar por la racionalidad[27]" (ibid.).

A continuación, afirma Al-Yabri que el debate abierto actualmente en la sociedad árabe no está relacionado con los temas metafísicos, es decir, la existencia de Dios o el origen del mundo, sino, más bien, se reflexiona sobre cuestiones vinculadas con las vivencias del hombre actual (derechos y deberes); y para entrar en contacto con los desafíos, los obstáculos o el ritmo de la vida moderna es menester que ponga en marcha la racionalidad o, mejor dicho, la razón (ibid., p. 244).

Por haber muchas, ¿qué racionalidad debemos elegir? Al-Yabri asegura que la racionalidad que pretendemos fundamentar en el pensamiento árabe contemporáneo no existe en otras culturas. Quiere decir, no hace falta importar racionalidad ajena, de otros sistemas filosóficos y culturales; al contrario, hay que crear nuestra propia racionalidad que consiste rigurosamente en el espíritu crítico. Este último nos favorece criticar el pensamiento, la razón árabe y seguir criticando (ibid., p. 243).

En el mundo árabe contemporáneo, el discurso renacentista puso en tela de juicio temas políticos, económicos, sociales, históricos incluso anticipó el futuro, pero nunca enfocó la razón con la cual creó la cultura. Es decir, el intelectual árabe intentaba fundar un discurso renacentista a la luz de una razón tradicional, razón de los irracionales. Dicho de otro modo, los intelectuales árabes repetían los mismos conceptos, las mismas estructuras y los mismos métodos de las épocas

[26] Traducción nuestra.
[27] Traducción nuestra.

antiguas (ibid.). De hecho, es menester criticar la razón para inventar una racionalidad capaz de hacernos vivir el presente y que sea también criticada, porque el verdadero pensamiento es aquel se renueva permanentemente.

Otra cosa de suma relevancia, el tema de tratar el legado intelectual árabe, sobre todo, el filosófico. Aquí, es necesario, según Al-Yabri, evitar todas aquellas lecturas tradicionales que solo intentan exhumar tal como es la tradición. Es decir, algunos intelectuales en lugar de racionalizar la tradición (las obras de Al-Fārābī, Al-Kindi, Avecina, Al-Gazali, Abentofail, Avempace, Averroes, Abenjaldún y otros más) se ponen a imitarla sin entrar en contacto directo con sus temas o, a veces, marginan sus obras simplemente porque no reflejan sus ideologías. Por eso, la tradición tiene que ser vista con racionalidad y sin ella, a conciencia cierta, quedaría borrosa e ininteligible. Además, se nota, en nuestra sociedad, el florecimiento de la cultura consumista. Es decir, los intelectuales árabes lo único que hacen es consumir de su pasado y su presente (las producciones del mundo occidental). En cuanto al pasado, hay una ausencia de intentos verdaderos de estudiar la tradición y hacer que sea entendida desde el punto de vista racional. Lo mismo acontece con las producciones intelectuales occidentales, o sea, el intelectual árabe consume, a ciegas, todo lo que crea el hombre occidental sin atreverse a crear su pensamiento. En palabras de Al-Yabri, "el problema es que somos consumidores[28]" (ibid., p. 251). Pues, se trata del mimetismo. En realidad, podríamos convertir todo lo que produce el hombre europeo en nuestro cimiento si produjéramos ciencia, filosofía y pensamiento, pero, desgraciadamente, como no creamos, estamos ahogados en la cultura del otro. Por eso, el consumismo y el mimetismo definen, en gran medida, la mentalidad del hombre árabe actual.

El legado filosófico árabe es un gran ejemplo de una lectura racional a las producciones de los antecesores. Nos brinda, allí, Al-

[28] Traducción nuestra.

Yabri, una oportunidad de encontrar con aquellas figuras sobresalientes de la cultura islámica, es decir, con sus problemáticas, sus ideas y sus deseos. Actualmente, hay rebrotes de unas tendencias religiosas retrógradas que mancillan el poder de la razón, presentando al espectador un pasado lleno de ilusiones, mitologías, mentiras y tergiversaciones; pero *El legado filosófico árabe* y otros libros similares son el bálsamo para curar las heridas de la sociedad contemporánea. Dicho de otro modo, estos libros— frutos de la razón— son nuestra posibilidad de instalarnos en el mundo moderno porque hacen que nuestras elecciones sean adecuadas para construir una sociedad libre y dispuesta a convivir con otras sociedades.

Por último, la filosofía es necesaria para crear la racionalidad, necesidad inevitable del hombre actual a fin de que se conecte con las cuestiones e inquietudes de su sociedad. La misión que debería cumplir el pensamiento contemporáneo es, primero, romper definitivamente con lo irracional y, segundo, liberar al hombre actual de todas aquellas visiones mitológicas que obstaculizan su vivir. Necesitamos inmediatamente una revolución cultural racional para conquistar las verdades. La racionalidad tiene que ser una cultura, porque no se trata de reabsorber, como la entienden algunos, una ideología determinada, sino, al contrario, es una actividad mental y vital que siempre se va renovando con el tiempo a condición de que el hombre piense y sea libre. Porque normalmente la existencia del hombre consiste en descodificar y cambiar su mundo.

7. Pensar como transformación

El legado filosófico árabe y *La filosofía española actual* son una invitación a pensar en torno a todas las cuestiones relacionadas con el hombre y su mundo. Siempre el buen libro brinda al lector la posibilidad de bucear en el mar de las ideas, los conocimientos y los sistemas establecidos. Es más, hace que salga del universo cerrado al universo infinito. Tanto el libro de Mohamed Abed Al-Yabri como de Julián Marías son una salida intelectual libre hacia ese universo complejo llamado vida. Dice Marina Garcés[29], en su libro *Filosofía inacabada*, "pensar es aprender a pensar" (Garcés, 2015, p. 75). Sin ninguna duda, la misión de la filosofía o, en general, la intelectualidad es animar al hombre a conectarse con su mundo, liberarle del miedo; porque pensar es su única forma para conocer y combatir la soledad e ignorancia. Existimos para pensar todo lo que nos contenta y nos molesta.

Es una rareza vivir sin atreverse a pensar en todo aquello que nos define como seres humanos o descubrir los mundos invisibles de la vida, quedándonos cautivados en una inercia total. Por eso, los libros, especialmente los filosóficos, son una aventura clara y directa de meterse en el infierno de las opiniones y las reflexiones de los filósofos, que seguramente es una invitación implícita a pensar. Porque, también, leer es pensar y pensar es aprender a pensar (ibid.). Pues, atenerse profundamente, sin miedo, a un libro filosófico significa el punto de partida de nuestro propio pensar, o sea, nuestra propia transformación.

[29] Marina Garcés nació en 1973 en Barcelona. Es filósofa y trabaja como profesora en la Universidad de Zaragoza. Es autora de los libros *En las prisiones de lo posible* (2002) y *Un mundo común* (2012). Desde 2002, impulsa también el proyecto de pensamiento colectivo Espai en Blanc. Su pensamiento es la declaración de un compromiso con la vida como un problema común. Por eso desarrolla su filosofía como una amplia experimentación con las ideas, el aprendizaje y las formas de intervención en nuestro mundo actual.

Por añadidura, Marina Garcés afirma que pensar es siempre una vuelta a pensar (ibid.). Es decir, enfrentar las mismas ideas, las mismas preocupaciones, los mismos deseos, etc., de los demás intelectuales; pero, la diferencia es el planteamiento y la forma con la cual se ven las cosas. No hay que repetir o imitar, como hemos señalado en los capítulos anteriores, porque el ser humano naturalmente está dotado por todas las posibilidades para que haga una renovación constante y enriquecedora de su vida. Además, pensamos no para ser, literalmente, esclavos de un determinado sistema filosófico o maestro, sino, fundamentalmente— aparte de adquirir conocimientos y competencias— es un desplazamiento que consiste en seguir pensando y comprometerse con la verdad (ibid.). Es más, es difícil pensar desde cero, como dice Al-Yabri: "no existe un pensador que piensa desde cero[30]" (Al-Yabri, 1995, p. 7). Siempre debe haber una referencia o un punto de arranque, porque, según Marina Garcés, siempre los verdaderos intelectuales y educadores nos elevan, nos ayudan a levantar la cabeza y observar el mundo, a empezar a mirar y dejar de obedecer, a descubrir el mundo y abrir sus problemas, adentrándonos en ellos libres de toda servidumbre, sea del tipo que sea (Garcés, 2015, pp. 75-76).

Para empezar a pensar hay que tener en cuenta la siguiente condición: liberarse de la tutela del maestro. Porque la relación que debemos normalmente entablar con los maestros tiene que basar, en términos de Garcés, en la amistad y soledad. Es decir, el maestro tiene que ser nuestro amigo para que comencemos nuestra aventura del pensar, reaprender a ver el mundo, reescribiéndolo con nuestra visión y no una barrera o, mejor dicho, un obstáculo que nos impide pensar. Hay muchos intelectuales no son libres, porque no se atreven a criticar el pensamiento de sus maestros y se quedan encerrados, viendo la vida a través de los anteojos de sus maestros, sin atreverse a crear su propia perspectiva.

[30] Traducción nuestra.

Acto seguido, no solamente los intelectuales que educan a la masa, sino también la universidad, que tiene una función indispensable para educar, seducir, desplazar, mover, arrancar, hacer crecer y hacer saber a los estudiantes. Es una institución de suma relevancia en la que el pensamiento florece y crece con abundancia. Imagínense una sociedad con grandes intelectuales, pero con mediocres universidades. Sería una catástrofe, porque en la universidad brotan las posibilidades de aprender, pensar y crear. De hecho, la existencia de la universidad y su florecimiento es fundamental para el pensamiento, la filosofía, la literatura y todas las ramas del saber. Es menester valorar su posesión y su rol en enseñar a los estudiantes como tratar los sistemas filosóficos y formular las preguntas. De la universidad nacen los verdaderos pensadores, nace la transformación.

Por último, los libros son nuestro refugio. Del libro aprendemos como liberarnos del miedo y transformarnos. Si no cazamos este fin nuestras lecturas perderán su sentido y serán más que una diversión o un pasatiempo. Una verdadera lectura de un libro profundo es el comienzo de la transformación, porque leer tantos libros sin transformarse es una pérdida de tiempo. Es una insignificancia. De hecho, debemos leer para aprender a pensar y definir nuestra existencia y, al mismo tiempo, tener un proyecto con lo cual propondríamos soluciones veraces a los problemas de nuestra sociedad.

8. **Relectura**

El Diccionario de la Real Academia Española define el verbo releer como "leer de nuevo o volver a leer algo". Estudiar el pensamiento de Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías es un proceso de relectura, o sea, una ocasión de volver a tocar sus temas, repensar sus preguntas y poner en duda sus pensamientos. Actualmente, se destacan innumerables trabajos sobre Al-Yabri y Marías; un sinfín de lecturas, interpretaciones y tesis doctorales. Pero, ¿eso es suficiente? O, de otra manera, ¿estas lecturas son finitas? Creemos que, en el mundo de la filosofía y la literatura, ningún autor es finito, acabado o interpretado definitivamente. Por ejemplo, aunque Aristóteles fue muy leído e interpretado todavía algún pensador pudiera sorprendernos por algo que jamás fue señalado o visto en su obra. Quiere decir, en el ámbito filosófico y literario, ningún autor es acabado, leído completamente; siempre hay algo que se puede sacar como novedad según el tiempo y el lugar desde donde lo están mirando.

Varios pensadores fueron ignorados o, literalmente, enterrados, porque se han leído una vez. Se dice que ya se han interpretado y no hace falta seguir hablando de sus libros, porque sería una trivialidad. Creemos que esta afirmación o este horizonte de perspectiva no es conveniente y solamente aboga por aquellos que creen en una sola perspectiva, como dice Julián Marías: "la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única" (Marías, 1948, p. 90). Y, si es así, ¿por qué se sigue releyendo a Cervantes? Últimamente, se han lanzado muchas publicaciones sobre Miguel de Cervantes, como el caso del crítico marroquí Abdelfatah Kilito, en *Abandonar la literatura*[31], en el que ha vuelto a la vocación de Cervantes como uno de los grandes escritores en el mundo, enfatizando su Quijote y su calidad literaria como una de

[31] *Cfr*. Abdelfatah Kilito, *Abandonar la literatura*, Milán, Almutawassit, 2022 (Primera edición).

las novelas vivas, eternas que se renuevan constantemente (Kilito, 2022, pp. 15-28). No solamente Cervantes, sino Jorge Luis Borges, Robinson Crusoe, Abu-l-Ala Al-Maari, Roland Barthes, etc. Eso significa que la vuelta a un escritor es una necesidad, porque una sola interpretación es insuficiente, peligrosa y trampa de "los extremistas[32]", porque siempre está deslindada por sus circunstancias. Es necesario releer, porque en este proceso de relectura quizás nos sorprendan cosas nuevas que serían de gran utilidad al mundo de la filosofía y literatura. Lamentablemente, con frecuencia se habla de leer y se ignora el releer.

A conciencia cierta, la relectura brinda a los lectores la posibilidad de eternizar las obras literarias y filosóficas, porque, desgraciadamente, los libros leídos e interpretados una vez mueren, jamás vuelven a la vida. Es como las personas, algunas se guardan en la memoria eternamente y otras se disfuman como si nunca hubieran existido. Pues, lo mismo pasa con el libro, es alma viva y su eternidad siempre está relacionada con su calidad intelectual y su eventual lector. Afirma Marías: «hay una tendencia a descalificar el libro *ya leído*, y hay una confusa impresión de que volver sobre él es "perder el tiempo"» (Marías, 1998, p. 78). Sinceramente, casi la mayoría leen los libros una vez, es decir, no vuelven a meterse en sus profundidades, creyendo que se ha dicho todo. Es una moda, leer un libro de un tirón y colocarlo en la biblioteca. Lo mismo sucede con las obras de los antecesores, se afirma que ya no hay algo que subrayar. Pero, ¿por qué Al-Yabri y Marías han vuelto a los proyectos filosóficos de sus antecesores, sabiendo de antemano que existen otras lecturas e interpretaciones? Pues, por la simple razón, se trata de releer. Y, en este lugar, la relectura es redescubrir cosas nuevas. Es retomar las cuestiones desde el principio. Es seguir pensando. Nada es definitivo, siempre hay algo que encontrar, como dice Marías: "personalmente soy un gran aficionado a la relectura. Tengo en todos los órdenes de la vida propensión a la fidelidad, y me dolería

[32] En este contexto, nos referimos a las personas de una sola perspectiva.

abandonar a los autores a los que debo ideas, emociones, belleza, diversión. Creo, además, que los libros buenos nunca se terminan de leer, como nunca se cansa uno de contemplar un rostro amado; que se puede viajar interminablemente por ellos, descubriendo cosas nuevas. (…) como soy autor actual de libros recientes, al decir esto voy contra mis intereses, pero no reprocharé a nadie que deje de leer un libro mío para releer a Aristóteles, a Descartes, a Cervantes, a San Juan de la Cruz, a Shakespeare, a Petrarca, a Kant, a Galdós o a Azorín" (ibid., p. 79). Entonces, la relectura es una lucha contra el olvido injustificable. Asimismo, es derrumbar las lecturas hechas y remplazarlas por unas nuevas, que más tarde serían la base de otras más.

Actualmente, es necesario que haya un proyecto de relectura. Es decir, las lecturas hechas sobre, por ejemplo, Abenjaldún no son satisfactorias. Hay que releer su proyecto para encontrar más respuestas sobre su época y su visión. Lo mismo tiene que ser con el discurso contemporáneo árabe, releerlo completamente y ver hasta qué punto refleja los deseos del hombre árabe. Es más, muchos conceptos necesitan más que nunca una relectura profunda y seria como el caso de los siguientes términos: identidad, religión, lengua, panarabismo, hispanismo marroquí, literatura, arte, cine, filosofía, ética, hombre, postmodernidad, ciencia, política, etc. Son conceptos importantes que seguramente mediante una relectura hecha con admiración y responsabilidad nos haría entenderlos como se debe.

Ambos pensadores, Al-Yabri y Marías, son una llamada a releer la tradición. El marroquí nos invita a reflexionar, precisamente en *El legado filosófico árabe*, las dos importantes escuelas filosóficas en la civilización arabo-islámica: la filosofía oriental y la filosofía del Magreb y Al-Ándalus. Son dos visiones diferentes y que constituyen la razón árabe, lo cual entender la mentalidad actual del hombre árabe sería a partir de una relectura a todos los proyectos de sus filósofos. Mientras el español Julián Marías, valora, por excelencia, el releer considerándolo como un quehacer inevitable que todos los intelectuales deben hacer para redescubrir nuevos proyectos. Porque

sencillamente el hombre actual siempre se alimenta de los trabajos de sus antecesores, que seguro es el fruto de una relectura responsable.

Finalmente, “el número de los autores que merecen ser releídos es enorme” (ibid., p. 79). Solo hay que tener confianza y entusiasmo para vincularse con todas las obras, tanto las actuales como las antiguas. Porque el fin de la relectura es combatir la única perspectiva y el único entendimiento, no solamente en el mundo de la filosofía y literatura, sino también en otros ámbitos como el caso de la religión y la política. El verdadero autor— que también es un lector— no tiene que releer de manera azarosa o solamente un fragmento de un libro o de un texto, sino debe estar siempre estimulado a coger un libro del estante antes de dormir y ponerse a leer para redescubrir lo que el autor de este libro o texto ha ocultado de sus lectores (ibid.). Por ello, las auténticas relecturas indudablemente nos hacen corregir nuestros errores cometidos en las primeras lecturas. Tal vez la relectura es nuestra salvación frente al tedio y la banalidad que están actualmente abonando el terreno. Terminamos esta parte, haciendo nuestras estas palabras del crítico marroquí Abdelfatah Kilito: “leer significa malinterpretar, es ver en el texto lo que no ha dicho el autor o con la intención de corregir lo que se ha dicho allí” (Kilito, 2015, p. 68).

SEGUNDA PARTE

Al-Yabri y la filosofía arabo—islámica

1. Una lectura contemporánea en la filosofía político-religiosa del-Fārābī

1.1 Visión holística

"Entre nosotros y nuestro pasado media un verdadero abismo", así, Mohamed Abed Al-Yabri describe en su ensayo *El legado filosófico árabe*[33], nuestra relación con el patrimonio cultural de nuestros antepasados. Una relación, sinceramente, caracterizada por la angostura, la irracionalidad, la superchería y el desconocimiento. El filósofo Abū Naser Muhammad Ibn Muhammad Al Fārābī (872 — 950 d.C) es uno de estos pilares de la tradición árabe; y atender bien a su obra implica, más que nunca, tener el deseo de estudiarla. Porque, desde luego, raciocinar Al-Fārābī, sin alguna duda, es volver a reflexionar filosóficamente su pensamiento como una preocupación principal, que, en rigor, aún sigue viva hoy entre muchos intelectuales tanto del *Magreb* como del *Machrek.* Asimismo, renovar los lazos que nos unen a él y (…) profundizar en su comprensión a la luz de la evolución de nuestra conciencia, de nuestros conocimientos y los nuevos avances metodológicos (Al-Yabri, 1980, p. 75).

Lo que atañe a los estudios del *turaz Al-falsafi* (el legado filosófico) encontramos, en apariencia, un abanico de metodologías y de enfoques presentados como armas adoptadas y autorizadas para interpretar y entender sus supuestos. En cambio, Mohamed Abed Al-Yabri, congojado, insatisfecho y sospechoso de sus resultados— que obviamente carecen de objetividad y de visión histórica— las critica todas y las pone aparte, retomando la cuestión desde el principio: ¿cómo debemos leer el legado filosófico árabe, en este caso, la filosofía político-religiosa de Al Fārābī? Al-Yabri nos proporciona

[33] Mohamed Abed Al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, Toledo, Trotta, 2016. Traducción de Manuel Carmelo Feria García.

una fórmula invertida con responsabilidad y madurez, podría enfocar bien el proyecto filosófico farabiano. Propuesta denominada "visión hostílica"; y que consiste, por una parte, en la necesidad de dominar bien el componente epistemológico de Al Fārābī, más aún, conocer desde cerca las vigencias que han definido su sociedad. En palabras de Al-Yabri, tener "una cultura enciclopédica". Y, por otra parte, y tras el análisis y la crítica de su epistemología, la deducción de su contenido ideológico. De esta manera, podemos leer lo que ha leído Al-Fārābī y hasta rastrear el enfoque con el que lo ha interpretado; porque, para Al-Yabri, "la visión hostílica" "es la única que puede darnos una imagen de la filosofía farabiana fiel a su personalidad, a su autenticidad y al lugar que ocupa en la historia de la humanidad" (ibid., p. 79).

La visión hostílica, sin lugar a dudas, facilita el ahondar en el texto farabiano y la crítica de sus temas. Su fin estriba en enlazar las partes con el todo y el todo con las partes, logrando, como fin, un entendimiento veraz y global. Desde el punto de vista del Yabri, esta idea motiva al lector como "amigo de mirar" (Ortega y Gasset, 1969), a atenerse afectiva y efectivamente a la vez a la dicotomía: pensamiento y realidad. Cualquier pensamiento es un reflejo de una determinada realidad y el objetivo fundamental y lógico de estudiar este pensamiento es hacer que se vincule a su realidad social. De hecho, si no se llega a conectar estos dos elementos: pensamiento y realidad (parte y todo) se falla indudablemente en la tarea de sacar la novedad de la idiosincrasia de Al Fārābī, a menos que se vuelva a caer en las mismas trampas, es decir, en la perspectiva parceladora, aislante y acientífica; o, por decirlo de otra manera, ahogarse en los estudios que no darán los frutos deseados ni contribuirán a profundizar en sus bases originales. Es inevitable partir de la perspectiva global que seguramente ensamblaría a diferentes partes del texto farabiano en el conjunto al que pertenecen y, al mismo tiempo, procuraría, en la medida de lo posible, vincularlo con su circunstancia (p. 80).

En definitiva, "jamás alcanzaremos a comprender de forma correcta y auténtica un solo aspecto [no solo de Al-Fārābī] [sino, generalmente] de la filosofía en el mundo islámico, ni (…) las cuestiones que interesaron a nuestros filósofos, mientras nuestros planteamientos no se sitúen en el contexto de la problemática intelectual general en torno a la cual giraron sus reflexiones, y mientras no integremos esa problemática en la realidad cultural que la genero y le otorgo su idiosincrasia" (ibid.). Por ello, es necesario manejar, con provecho, la *visión hostílica* y, al mismo tiempo, tener en cuenta *la problemática general* para hacer hincapié en estudios profundos, correctos sobre los fundamentos filosóficos, la circunstancia intelectual y social de nuestros antepasados. Y eso ciertamente lo que ha hecho Al-Yabri con la filosofía político-religiosa de Al-Fārābī: penetrar su estructura intrínseca, asomarse a sus horizontes y esforzarse por vivir, tanto afectiva como intelectualmente, la problemática que vivió.

1.2 Cuestión de conciliación

Lo que marca la época de Al-Fārābī es la inclinación de un gran número de intelectuales hacia la traducción y la interpretación de la filosofía griega, además de sus intentos para ambientarla en su cultura, a pesar de la discrepancia que había entre su estructura y la del mundo griego.

La filosofía desde el principio, en la sociedad musulmana, ha sido malinterpretada, minusvalorada y siempre atacada "*radicalmente"* por los teólogos extremistas. Justifican sus ataques o, mejor dicho, su rechazo agresivo por la falsificación y la incapacidad del discurso filosófico para comprender varios temas especialmente: *la independencia de la razón* y *el problema de Dios*. Esta problemática— la esencia y la posición de la filosofía— ha espoliado

el maestro Al-Fārābī a versar, con agudeza, su realidad y la madurez de la mentalidad de sus contemporáneos. Además, reflexionar sobre el valor y la fertilidad de las producciones de la filosofía helénica, sobre todo, las manifestaciones del divino Platón y del sabio Aristóteles, haciéndolas, primero, comprensibles e inteligibles para la élite y; segundo, buscar en su sistema intelectual soluciones evidentes con las cual se puede evitar y suplantar las represalias, la vulnerabilidad que abonaban las controversias de los intelectuales (los progresistas y los teólogos) de aquella época. Pues, ¿qué ha sugerido Al-Fārābī como "*solución intelectual"* para resolver el conflicto entre el bando de la filosofía y el bando de la religión y animarlos al diálogo? Según la lectura del aperturista Al-Yabri, el segundo maestro Al-Fārābī ha preferido elegir el camino de *la conciliación*. Ha querido fundir y entremezclar los principios de la filosofía en la estructura de la religión y viceversa; porque, a su juicio, la integración y la conciliación de ambas estructuras acabarían o, mejor dicho, aflojarían la tensión del conflicto entre ambos bandos. En *El legado filosófico árabe*, observamos que Al-Yabri tampoco se interesa por la operación del traspaso-combinación; sino, más bien, dirige su mera atención a la función ideológica que desempeñaba para calmar los nervios que ahogaban el espíritu vital de aquella sociedad.

Pues bien, ¿cuáles son las causas y la finalidad de esta operación intelectual? Al-Yabri, en primer lugar, asegura que esta operación no ha sido por azar, e insiste que los filósofos musulmanes —como el caso del segundo maestro— sabían perfectamente los verdaderos motivos que los han orientado hacia las fuentes del saber griego e incluso los han impuesto a optar por el camino de la combinación y la conciliación de estos dos modos diferentes de ver la vida: *filosofía y religión*. Sabían que se trataba de razones puramente políticas, culturales y sociales que les han conducido a contribuir conscientemente en la empresa de la absorción y la aclimatación del conocimiento filosófico y las teorías científicas griegas en su propia cultura. En segundo lugar, la finalidad de conciliar entre Platón y

Aristóteles es, evidentemente, para "unificar los pareceres de sus contemporáneos y no solo de los dos sabios. Su esfuerzo estaba destinado a unificar las opiniones [de los intelectuales de su cultura] respecto a la religión, la filosofía, la política y la sociedad. En otras palabras, quería despejar las dudas y apagar las sospechas, logrando una acción común de los individuos y los grupos sociales" (ibid., p. 85). Es más, buscaba extirpar el conflicto y las confrontaciones sociales, culturales que oscurecían su sociedad y hacer que se esfumaran definitivamente en su Ciudad ideal: espacio idóneo y perfecto donde existe la posibilidad de la convivencia y la transmigración entre todas las divergencias ideológicas y humanas. Esta Ciudad ideal, según la perspectiva yaberiana, garantiza al ser humano vivir plenamente su diversidad étnica, cultural, intelectual y social sin sentir ninguna opresión ni exclusión (Al-Yabri, 1985, p. 63); al contrario, le estimula a ser efectico y activo, invitándole a participar en el desarrollo, la evolución y la felicidad de su "medina". La conciliación nace solo en la ciudad ideal, porque esta última favorece la unión y la unanimidad entre todas las clases sociales por medio de una visión que engloba la religión, la filosofía y la política.

La combinación de la estructura del pensamiento griego en la estructura del pensamiento islámico no ha sido una labor intelectual fácil, sino, al contrario, una operación muy intrincada e ininteligible. Porque, como es sabido, los principios de cada estructura son diferentes y muy opuestas; la griega parte del principio: "nada surge de la nada", mientras la islámica parte de "crear de la nada". De hecho, para esclarecer la borrosidad y evitar las fronteras entre ambos sistemas, Al-Fārābī tenía que fundir la filosofía en la religión y viceversa, argumentando que la filosofía no se difiere de la religión y que ambos son iguales en su finalidad. Porque lo que se consigue a través del *intelecto agente* es lo mismo con *el ángel de la revelación*: el primero (el filósofo) lo conquista y lo goza mediante el conocimiento y la experiencia y, el segundo (el profeta) interpone la

voluntad divina y hace que emane la sabiduría en él. Los dos aspiran a gozar la felicidad.

Entonces, borrar el oscurantismo entre la filosofía y la religión sería, sin duda, a partir de tomar en consideración, como los ha sintetizado Al-Yabri, los siguientes seis puntos:

1. "La religión islámica es la cristiana una vez enmendada y transferida al pueblo árabe.
2. La religión cristiana es una derivación de la filosofía práctica y especulativa de los griegos destinada a instruir al vulgo.
3. La filosofía transferida a los árabes es la filosofía griega, origen del cristianismo y, por consiguiente, también del islam.
4. En el mundo islámico el conflicto entre los hombres de religión_ en especial los suníes_ y los filósofos podría solucionarse si todos comprendieran que los contenidos de la religión no son sino símiles de los contenidos de la filosofía.
5. Los filósofos musulmanes (Al-Fārābī, concretamente) han comprendido que el contenido de la religión es un mero símil del de la filosofía, por lo que no se oponen a la religión en cuanto tal. Los hombres de paso de la primacía e influencia de los filósofos en las cuestiones teóricas y prácticas: es decir, en el aspecto doctrinal y práctico de la religión_; así como en los asuntos políticos.
6. Por todo ello, el cometido de los filósofos (especialmente de Al-Fārābī) consiste en convencer a los hombres de religión de que el islam no es contrario a la filosofía, haciéndoles comprender que los contenidos de la primera no son sino símiles de los segundos" (ibid., p. 94).

En suma, los de la religión no deben negar la anterioridad y la prioridad, lógica y cronológicamente, de la filosofía; y tampoco los

de la filosofía tienen que atreverse a negar que el islam ha formado y ha corregido el cristianismo (ibid.). Pues, ambas y juntas (la filosofía y la religión) aspiran a conseguir lo mismo: la verdad y la felicidad. La única diferencia es que cada una tiene su propia visión, su propio camino y sus propios principios. De ahí se entiende que cada persona que habita este cosmos tiene absolutamente la razón en cuanto a su creencia, a la manera de vivir su vida; pero justamente cuando logra cultivar y madurar su mentalidad (el entendimiento adquirido) para que acepte y entienda el tema de ser distinto porque, queramos o no, la discrepancia es la que verdaderamente define y embellece este planeta. Es una realidad a la que deben atenerse los intelectuales de nuestro siglo, sobre todo, cuando quieren acercarse al tema de la identidad. En este sentido, sobresalen las palabras de Saïd Al Kadaoui Moussaoui[34], cuando llamaba a pensar inmediatamente a partir de una identidad polifónica. Porque somos muchos y somos de todo, lo que nos falta es enriquecernos y mejorar el lado humano que habita dentro de nosotros.

1.3 ¿Por qué ciudad ideal?

No vamos a sumergir en la teoría de la emanación ni discutir detalladamente los componentes epistemológicos de la ciudad ideal de Al Fārābī; sino, muy al contrario, intentaremos, en gran medida, señalar y deslindar su función ideológica según la perspectiva yaberiana.

Como es bien sabido, la ciudad ideal es el resultado del proyecto de fusionar la filosofía y la religión o, más bien, se trata de

[34] Saïd El Kadaoui Moussaoui nació en Nador (Marruecos) en 1975 y vive en Cataluña desde los 7 años. Licenciado en Psicología y máster en Psicopatología y Psicoterapia psicoanalítica trabaja como psicólogo en el Hospital de Día de adolescentes de Gavá. Los principales ejes de su investigación: salud mental en contextos de migración e identidad, adolescencia y migración, etc. Entre sus publicaciones destacamos *Límites y fronteras* (2008) y *Radicales* (2020).

"la propuesta" que Al-Fārābī ha creado a fin de que todas las divergencias (el bando de los progresistas y el bando de los tradicionalistas) se familiarizasen entre sí, "instaurando un estado fuerte y centralizado" (ibid., p. 106). Al-Fārābī pretendía hacer mediante su "ciudad ideal" un puente entre todos los grupos intelectuales de su época, fundiendo todas sus ideas y sus contradicciones en una sola perspectiva que posiblemente les conduciría a la unicidad. En términos yaberianos, su objetivo ideológico era crear vínculos entre ambas fuerzas con la esperanza de eliminar y suplantar los peligros que amenazaban la convivencia y la cooperación entre ellas (ibid., p. 105).

Para Al-Yabri, es importante tener en cuenta el significado de la palabra "medina". Porque en el contexto farabiano no alude a lo que nosotros entendemos actualmente por "medina". Hoy, entre muchas acepciones, el término "medina" se refiere al espacio urbanístico; no obstante, la perspectiva farabiana lo define como los diferentes géneros de asociación humana y vínculo social e intelectual que dividen a los hombres en grupos, facciones, estados y emiratos (ibid., p. 109). Por lo cual, fundar la ciudad virtuosa sería a través de depurar y humanizar las relaciones entre sus habitantes cuyo objetivo es alcanzar una evolución política, económica y social, sobre todo, gozar la fruición de la humanidad. Porque sin la perfección de las relaciones humanas el espacio urbanístico no tendría sentido, y seguramente no se mejoraría y, eso se nota en muchas ciudades actuales, especialmente en los países del tercer mundo, que están en plena decadencia. Nos atrevemos a designarlas, en palabras del Fārābī, como ciudades de ignorantes.

En la filosofía de Al Fārābī, la ciudad ideal es un prototipo de ciudad avanzada, en la que el hombre asume la responsabilidad de su educación, efectividad y dinamismo; contribuyendo, de forma continuada e ininterrumpida, en su mejoraría, en función de la creación del conocimiento como medida para entenderse y entender su existencia. Esta idealidad está considerada como un *espacio fecundo*

en la que la razón ocupa una posición importante para dirigir y gestionar sus asuntos culturales, políticos, económicos, sociales y militares. Por tanto, fundar una ciudad ideal significa desbordar los límites de la ignorancia y estimular la huida hacia el saber para salvarse. Esta cuestión de *aniquilar la ciudad de los ignorantes* ha sido el desafío principal de la filosofía farabiana, y sigue siendo también de muchos pensadores contemporáneos, entre ellos Mohamed Abed Al-Yabri, Abdelah Laroui, Abdelkabir Al Khattebi, Taha Abderahman, Mohamed Arkoun, Gorge Tarabichi, etc.

A grandes rasgos, la ciudad ideal se alcanza y se preserva únicamente por el hombre sabio, capaz de garantizar la concordia, la libertad, la justicia, los derechos y el diálogo entre todas las facciones que la constituyen. Desde la perspectiva farabiana, este hombre sabio es el filósofo—profeta que, a través de su razón completa y madura, podrá solucionar todos los problemas y acoger todas las aspiraciones socioculturales.

En este sentido, Al-Yabri valora el esfuerzo de Al-Fārābī para animar las fuerzas intelectuales de su época en la participación activa, positiva y continúa en el desarrollo y el progreso de su sociedad, evitando los conflictos tribales, partidistas y doctrinales. ¿Podríamos decir que Al-Fārābī soñó la ciudad ideal para nosotros, en palabras de Fátima Mernissi? (Mernissi, 1992, p. 57) y ¿por la actualidad hay algún intelectual que puede vencer su egoísmo, su petulancia y asumir la misma responsabilidad que tenía Al-Fārābī para acoger todas las opiniones intelectuales que brotan en nuestra sociedad?

1.4 Pensamiento y realidad

Mohamed Abed Al-Yabri, a lo largo de su trayectoria, ha insistido en la necesidad de enlazar el pensamiento con su realidad. En todos sus ensayos, sobre todo, *El legado filosófico árabe*, aparece esa

voluntad y ese deseo de relacionar las manifestaciones culturales con sus circunstancias. Al-Yabri confirma que para comprender *al turaz*, en este caso, el patrimonio filosófico, es menester crear un vínculo entre las ideas de la figura estudiada y su contexto sociocultural. Es casi difícil entender perfectamente el pensamiento de un tal filósofo sin vincularlo con su realidad. Esta cuestión intelectual evidentemente nos lleva a pensar en dos preguntas: ¿por qué el intelectual crea el pensamiento? Y ¿qué significa el pensamiento para su creador? "La novedad" que pretendemos cazar, con anhelo, reside en desmontar y entender profundamente la relación que engloba el pensamiento y su imagen social. Como es sabido, el intelectual mediante su creación quiere cambiar su vida, conocer su existencia, aflojar su angustia, conquistar su mundo tanto el interior como el exterior o, por decirlo así, hacer que todas las cosas agobiantes, intrincadas sean claras e inteligibles. Mientras, el pensamiento o la cultura es el espejo del intelectual, según lo cual refleja su postura, su verdad, sus sueños, sus contradicciones y su poder. Es su testimonio sobre la realidad "donde" o "con quien" vive o se ha vivido. En otros términos, el pensamiento es el reflejo de las cosas (Ortega y Gasset, 1969, p. 146) y de las personas. Nadie piensa y escribe sin contemplar su mundo, sin demostrar patente o latentemente su actitud en torno a lo que ocurre en su sociedad. De hecho, es necesario tomar en consideración esta ambigua y maravillosa relación_ *pensamiento y realidad*_ a la hora de estudiar metódicamente una determinada figura intelectual.

A nuestro juicio, la preocupación de Al-Fārābi coincide mucho con lo que viven hoy algunos pensadores tanto del *Magreb* como del *Machrek*. Ellos también sufren la congoja, el pesimismo frente a su espacio social repleto de opiniones y de doctrinas unas de este tiempo y otras muy retrógradas, antañas del presente. Es decir, hoy en el terreno intelectual emanan muchas meditaciones de distinto orden y diversas metodologías, cada una defiende y consagra su interpretación. Estos pensadores viven la misma inquietud de Al-Fārābī. Quieren amalgamar esas diferencias (los modernistas y los

salafistas), creando un mundo en el que todas estas ideologías tengan cabida y estén presentes en su gestión y su gestación. No intentan convencer a nadie, solo quieren dialogar y (siguiendo inconscientemente los pasos de Al-Fārābī) edificar una sociedad fraterna, igual, libre, justa y racional. Todos estos valores juegan un papel importante en la germinación y la garantía de la paz y la felicidad, no solo entre las ideologías, sino entre todos los pueblos y las culturas de este inmenso planeta. Hay que tener en cuenta el bando de los ortodoxos que solo luchan para acabar con los puentes del amor y de la hermandad entre los seres humanos.

Por último, si, de verdad, los del sur quieren salir con lecturas ricas, potentes a su presente, su pasado y no prejuicios prefabricados que solo echan caña al fuego; o sea, les meten en un cajón sin salida y les convierten en víctimas de la hipocresía del mundo norteño deben, más que nunca, atenerse a esta cuestión de pensamiento y realidad. Entender el pensamiento según su realidad es una urgencia inmediata. No hay que seguir perdiendo tiempo, porque ya hemos perdido lo suficiente.

2. Avicena, el filósofo del alma

2.1 Lectura indirecta

El segundo capítulo de *El legado filosófico árabe*, "Avicena y su filosofía oriental. Arqueología de la filosofía árabo—islámica oriental", Mohamed Abed Al-Yabri invita a sus lectores a adoptar una forma metódica con la cual es posible enfocar el proyecto filosófico de Avicena. Esta propuesta yaberiana tiene como objetivo familiarizar el lector con los textos de Avicena. Porque, como es bien sabido, estudiar la obra de este último no es una tarea fácil. La mayoría de los investigadores contemporáneos reconocen la dificultad del texto aviceniano y los obstáculos que involucran su interpretación. De hecho, es evidente tomar en consideración el tipo de lectura que tiene que ser invertida para atenerse a los contenidos de su filosofía y, al mismo tiempo, aclarar la borrosidad de su contexto socio—cultural.

Según Al-Yabri, penetrar perfectamente el pensamiento del jeque supremo se alcanza solo mediante "una lectura indirecta" (Al-Yabri, 1980, p. 120). ¿Qué es, entonces, una lectura indirecta? En el ámbito de la investigación especulativa, algunos investigadores cuando quieren emprender un estudio en torno a un filósofo, suelen contentarse con una lectura directa; es decir, se quedan atados únicamente a lo que dice su texto. Esto es insuficiente. No hay que apoyarse únicamente en los textos, sino es recomendable desbordar esta frontera, romper esta relación monótona que hay entre "el lector y el texto", y atreverse a forjar una aventura a través de una lectura indirecta que ofrece al lector más espacio y libertad de reflexionar y de descubrir. En este contexto, en vez de someter a Avicena a una interpretación de sus antecesores que es, nada menos, un resultado o, mejor dicho, una consecuencia de una lectura directa, es indispensable cambiar el rumbo tomando la empresa aviceniana al revés; o sea, desde la óptica del posterior. Aquí, sin ninguna duda, es el primer maestro: Al-Fārābī.

"Leer a Avicena a través de Al-Fārābī, o viceversa, no es menos errado o peligroso" (ibid., p. 118); al contrario, las ideas de Al-Fārābī explican, precisan y delimitan el sistema filosófico de Avicena. Por ello, hay que partir de lo que ha dicho Al-Fārābī en torno al alma, a la razón, al cuerpo, a las diez inteligencias, al intelecto, a la teoría de la emanación, a la religión, a la filosofía griega, a la política; o, por decirlo de otra manera, a la relación intrínseca y extrínseca que vincula todas estas cuestiones filosóficas que efectivamente ayudan a comprender la idiosincrasia de Avicena.

Notable es la vehemencia con que Al-Yabri defiende la importancia de la lectura indirecta en la comprensión de la idiosincrasia de Avicena, porque brinda al lector del siglo XXI la oportunidad de descubrir lo que todavía no ha sido descubierto o históricamente ha pasado desapercibido. Es más, él considera este tipo de lectura como una "lectura proyectiva que se vincula a través de otra (…) sin someterse a ella ni verse limitada por sus condiciones" (ibid., p. 119). Dicho de otra manera, se trata de una lectura libre, de carácter futurizo: un viaje por los alrededores y contornos de la obra aviceniana para sacar a colación lo auténtico y lo novedoso que todavía habita en la profundidad de sus libros.

Algunos investigadores, magrebíes y árabes, se limitan solo a las conclusiones sacadas directamente del texto estudiado e ignoran u olvidan, en gran medida, lo que se ha dicho en otros textos cronológicamente escritos antes de éste. Por desconocimiento, inmadurez o falta de atención no se valora el querer decir del posterior a la hora de revelar los secretos de su anterior. Pues, aquí, Al-Yabri asevera, por excelencia, la necesidad de estudiar el anterior por su posterior y no quedarse impresionado, enjaulado por sus textos; porque seguramente esta vinculación indirecta visibiliza, identifica y rastrea lo que nunca ha sido visibilizado, identificado o rastreado, haciendo que el lector disfrutara y sintiera la fruición de estos descubrimientos. Por eso, "no se puede leer a Avicena sin leer a Al-Fārābī" (ibid.).

Además, es necesario comprometerse con la objetividad para esquivar las tergiversaciones y los prejuicios prefabricados. El objetivo principal de la lectura indirecta es mostrar la verdadera cara de la filosofía de Avicena, porque los jóvenes del siglo XXI desconocen quién es, cómo ha forjado su llamada "filosofía oriental" y quién es el destinatario de su obra.

En definitiva, "leer consiste en interrogar" (p. 120). Y comprender la perspectiva de Avicena sería a partir de plantear dos preguntas esenciales: ¿Por qué ha creado la filosofía oriental? Y ¿qué es lo que se entiende por la "irracionalidad ilusoria"?

2.2 Filosofía oriental

El marbete "filosofía oriental" no alude a Oriente como zona geográfica, sino a la producción filosófica de Avicena. Ha querido mediante esta expresión definir su fin filosófico o, por decirlo de otra manera, el horizonte de expectativa de su pensamiento. Actualmente, como hemos dicho antes, Avicena sigue siendo uno de los filósofos muy intrincados de entender. Su obra plantea muchísimos problemas cognitivos y hasta dificulta al lector de hoy localizar su proyecto filosófico. Al-Yabri presenta a su público una nueva interpretación del pensamiento aviceniano, una lectura opuesta totalmente a todas las lecturas lanzadas antes sobre el legado de Avicena, motivando a sus lectores esquivar la autoría o, mejor dicho, la censura del jeque: ¿Es necesario temer los antiguos? ¿Por qué esconden sus verdaderas identidades? Y ¿cómo hay que escenificar estas caras para que tengamos una idea clara sobre sus empresas?

El pensador marroquí, desde el principio, en el segundo capítulo, considera a Avicena como el verdadero iniciador de la decadencia y anquilosamiento de la civilización árabo—islámica. Porque su pensamiento ha sido el motivo principal del oscurecimiento

de la sociedad de aquella época, encubriendo definitivamente su belleza. Es más, es quien ha minimizado el poder de "la razón" en la comprensión de la vida y la creación del conocimiento. En su tesis, valora, por excelencia, el alma como fuente de gestación y germinación del saber. Lo que esencialmente debe hacerse es no temer su grandeza y su magnitud; en cambio, hay que echarse a quitar las bambalinas que cubren sus libros, e intentar descifrar el papel ideológico de sus ideas dentro de su contexto socio—político, y luego visibilizar cómo ha sido capaz de hacer mella en las mentes más sobresalientes de la civilización árabo— islámica como es el caso del Al-Gazali y Sihab Din Al-Suhrawardi.

En la mayoría de sus libros, Avicena solo condensa ideológicamente los siguientes conceptos: el alma, la felicidad y los cuerpos celestes. Son los pilares de su tesis. Él considera estos conceptos como los motores esenciales que brindan al hombre la posibilidad de gozar el saber y le dotan de una capacidad intelectual muy enorme que le facilita el encuentro consigo mismo. En suma, la filosofía de Avicena es una filosofía del alma, estriba en la orientación del hombre al camino de la paz, del viaje interior, de la dulzura, de la revelación y de la felicidad. Dicho con otras palabras, defiende vehemente "la espiritualidad" como perspectiva filosófica para entrañar el hombre y la vida.

Desde luego, Al-Yabri renuncia absolutamente a lo que ha dicho Avicena en cuanto al alma y otras inquietudes que han sido los enclaves de su filosofía. No se interesa por su componente cognitivo, porque, a su juicio, no sirve para nada o, mejor dicho, es un error histórico. Es mejor dirigir la atención al contenido ideológico de estos conceptos, relacionándolos con la llamada filosofía oriental (ibid., p. 129) para entender la visión filosófica de Avecina.

¿Cuáles son los orígenes de la filosofía oriental? Y ¿cuál es su función ideológica? En primer lugar, no es un sistema filosófico sólido, coherente y estructurado. Sin embargo, es más que

consideraciones o señales que aparecen desordenadamente en distintos libros— ponemos el caso *Kitab al-Sifa* (*Libro de curación*), *Kitab al-Nafs* (*Libro del alma*) y otros— en los cual Avicena pretende abogar por la filosofía oriental como filosofía única: verdad de las verdades. Al-Yabri, después de analizar y criticar sus contenidos, demuestra que "la filosofía oriental" es, nada menos, que una nueva lectura a la teoría emanantista de Al-Fārābī con pequeñas rectificaciones y orientaciones. Es decir, Avicena tampoco ha hecho gran cosa, menos invertir de nuevo todo el pensamiento farabiano para fundamentar su propia filosofía. Él mismo reconoce la capacidad intelectual de Al-Fārābī en relación con la comprensión y la exposición del saber griego, especialmente, la filosofía de Platón y la de Aristóteles. Declaraba, en varias ocasiones, que, gracias a sus explicaciones y sus resultados, ha comprendido la esencia de la filosofía griega. De hecho, entendemos que Avicena no le ha hecho sombra ni ha superado su visión o su entendimiento a las cuestiones filosóficas, y para tapar su "debilidad" o su "astucia" ha preferido ocuparse de la reproducción "consciente" de las ideas de su posterior, y convertirlas en el cimiento de su filosofía oriental.

Por otra parte, en la teoría emanantista, encontramos la idea de la combinación entre el mundo físico y el mundo metafísico, entre el cuerpo y el alma, entre la religión y la filosofía o entre la fe y la razón. Al-Fārābī buscaba la unión y quería establecer puentes entre lo filosófico y lo profético, afirmando que son iguales en lo que respecta al fin. A través de esta teoría, Al-Fārābī justificaba la existencia de la Causa Primera partiendo de los seres accidentales o existencia posible. Asimismo, deseaba fundar la ciudad virtuosa, en la que los virtuosos son quienes gestionan la vida, tanto la espiritual como la social, con plena libertad, madurez y conciencia a fin de que todos los ciudadanos gozaran de la felicidad. ¿Cómo Avicena, entonces, ha orientado el contenido cognitivo de la teoría emanantista de Al-Fārābī?

"Todos los seres terrestres se componen de materia y forma. El ser humano es uno de ellos: su materia es el cuerpo y su forma el alma" (ibid., p. 136). Según el prisma de Al-Yabri, Al-Fārābī indudablemente subraya la importancia del alma en relación con su cuerpo, en el entendimiento de sí misma y del mundo donde vive; porque está dotada de potencias o facultades (potencia del crecimiento, apetitiva y perspectiva) que les favorece descubrir su existencia y simultáneamente la de su universo. En este contexto farabiano, la madurez del alma solo se alcanza mediante la facultad racional. Porque el alma racional es capaz de "abstraer *las quididades* de todos los existentes y sus formas" (ibid., p. 137), y si el filósofo llega a apoderar de su alma "racional" probablemente empezaría a recibir a partir del Intelecto agente todo tipo de conocimiento (revelaciones) que le permite entender cualquier materia, especialmente, gozar de la felicidad que, sin ninguna duda, es el deseo de cada hombre. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que ni la felicidad ni el alma racional se consiguen mientras no haya ciudades virtuosas. Es necesario perfeccionar el entorno social, hacer desaparecer sus males, crear la coordinación, la armonía, la unidad y el orden entre todos sus elementos para que el ser humano encuentre la anhelada felicidad.

Al-Fārābī pone en tela de juicio la unidad entre el hombre y el universo; sin embargo, el filósofo Avicena traslada el foco de su interés a desmontar esta dualidad: cuerpo y alma; mundo celeste y mundo sublunar. A su juicio, es obligatorio diferenciar entre estos dos entes y estudiar cada uno por separado. Porque Avicena apoya la afirmación de la independencia de cada ente. Por ejemplo, el alma no se comprende mientras esté presionada en su cuerpo; al contrario, es necesario liberarla, porque son dos cosas diferentes. El cuerpo es más que continente, mientras el alma es de carácter espiritual, o sea, es capaz de viajar hacia los mundos visibles e invisibles y solventar sus sentidos. Avicena enlaza el alma con el mundo celestial, porque el poder de los cuerpos celestes ofrece al alma posibilidades de sentir e

imaginar. Si Al-Fārābī considera el alma una potencia del cuerpo; Avicena la percibe como una sustancia independiente del cuerpo. Es decir, basándose en el flujo emanativo trivalente (Necesario per se, contingente per se y necesario por otro, contingente), "los cuerpos celestes sienten, imaginan y disciernen: sienten e imaginan porque a cada uno le corresponde un alma independiente y sustanciada en si misma; y disciernen porque, frente a toda el alma y cuerpo celeste, existe una inteligencia celeste independiente y sustanciada en sí misma" (ibid., p. 144). En vista de ello, Al-Yabri quiere demostrar que el alma es la que utiliza el cuerpo como máquina para perfeccionar su esencia y regresar a la presencia divina a fin de disfrutar de una felicidad eterna (ibid., p. 146).

Resumiendo, Mohamed Abed Al-Yabri, por un lado, subraya cómo Al-Fārābī se esforzaba por usar su teoría a función de crear una ciudad virtuosa sobre la faz de la tierra, cuyo objetivo, como hemos dicho antes, armonizar las ideas diferentes y establecer paz entre todos los grupos intelectuales. Y, por otro lado, cómo Avicena ha tomado este sistema farabiano ignorando por completo esa ciudad ideal humana, encerrándose en una perspectiva muy limitada que solo aboga por los asuntos particulares del hombre: sus ingresos, gastos, familia, hijos y servideros (ibid., p. 147) hasta aspiraba a mostrar a la gente el camino de la curación y la salvación de sus almas atormentadas en sus celdas corporales. En otras palabras, Avicena solo se inclinaba a estimular la gente que hiciera este viaje a través del sueño eterno, fuera del tiempo y del espacio, hacia el mundo de las almas para gozar de la felicidad inextinguible, las almas de los cuerpos celestiales que rodean la presencia divina (ibid.)

En cuanto a los filósofos de Al Ándalus, especialmente, Averroes (*Destrucción de la destrucción*) y Abentofail (*El filósofo autodidacta*) han lanzado fuertes críticas al pensamiento de Avicena, considerándolo como pensamiento oscuro, débil, compuesto de leyendas y mitología; o sea, un discurso incapaz de demostrar la existencia del Primer principio. Según la escuela del Magreb y Al-

Ándalus, Avicena con la integración de la filosofía en la religión y viceversa ha difamado, primero, la esencia de estos dos discursos; y segundo, ha creado una perspectiva borrosa y mitológica: filosofía oriental. Porque, esta última, más que "filosofía religiosa" (ibid., p. 156), se ocupa de la felicidad: "la felicidad de las almas descarnadas que gozan de la existencia junto a las almas celestiales, siempre en contacto con el Intelecto agente, consagradas a contemplar al Ser de existencia necesaria y a alabar Su belleza y esplendor" (ibid., p. 164). Por esta razón, Avicena ha fracasado en la comprensión del mundo y del hombre, porque es muy difícil explicar lo inteligible con ininteligible (ibid., p. 194).

La idea de la felicidad, de los cuerpos celestes, de la adoración de los astros y la eternidad del mundo, un cúmulo de conceptos que Avicena lleva prestado de la escuela de Harrán, que, desde luego, ha sido la cuna de su formación intelectual. Esta escuela consideraba la religión como la filosofía y la filosofía como la religión (ibid., p. 187). Para Al-Yabri, lo que defendía Avicena, en sus libros, eran más que ideas de los espiritualistas sabeos, y estos últimos tenían una relación muy estrecha con la corriente del neoplatonismo que ha ejercido, en gran medida, una enorme influencia en su perspectiva, porque los sabeos solían declarar claramente en sus Epístolas que lo que querían hacer es concordar el camino profético—islámico con la devoción filosófica-teológica (ibid., p. 167). Cabe mencionar que Avicena vivía en una sociedad repleta de ideologías, sobre todo, él sufría la angostura cuando intentaba enfrentarse a los graves ataques de los ulemas suníes. Este conflicto que existía entre los filósofos y los religiosos extremistas refleja evidentemente la huida de Avicena a la exhumación de un pensamiento que le garantizaba la posibilidad de crear una filosofía religiosa en la que se amalgamaba toda esa diversidad (cultural, política, étnica y religiosa).

A fin de cuentas, el oficio del filósofo consiste en traspasar las barreras; y Avecina, sin ninguna duda, ha logrado traspasar las barreras (el miedo y el odio) que imponía su sociedad. Este traspaso lo

ha conseguido a partir de la inversión ideológica de las filosofías posteriores. Según Al-Yabri, este tipo de filósofos eran muy peligrosos porque su labor se concentraba solo en la reproducción de las ideologías pretéritas en lugar de crear otras nuevas, y que, al mismo tiempo, pretendía presentarlas como una concepción abstracta (verdad absoluta) del universo y del hombre (ibid., p. 190). Filósofos de esta índole ciertamente no reflejan los problemas sociales de su contorno. En vez de guiar el público e impulsarlo a la creación y al descubrimiento, se echa a convertirse en unos filósofos peligrosos que solo se interesaban por reutilizar estas ideologías "muertas" o "extinguidas" en un nuevo contexto social. Dicho esto, las ideologías pretéritas resucitadas son los principales motivos que seguramente acabarán con el progreso, la evolución, la filosofía, la religión, el hombre… y automáticamente dan luz al retroceso y la decadencia (ibid., p. 191).

2.3 Irracionalidad ilusoria

"Lo importante no es exactamente lo que dice el filósofo, sino el contexto intelectual general en el que lo dice y la función concreta que le otorga" (ibid., p. 196). Nuestra preocupación consiste, cuando nos atenemos a una figura intelectual (actual o pretérita), en poner en tela de juicio su contexto y su contenido cultural. Porque como afirma Julián Marías, en su libro *Introducción a la filosofía*, que la circunstancia es la que delimita la perspectiva del intelectual (Marías, 1947, pp. 1-16). Por ello, Mohamed Abed Al-Yabri se ha interesado, a lo largo de su trayectoria, sobre todo, en su ensayo *El legado filosófico árabe,* solamente por enfatizar el contexto social, cultural y político en el que la élite árabo-islámica ha forjado sus empresas; porque, de esta manera, se lograría entender sus ideas y descubrir nuevas realidades.

En lo que se refiere al término irracionalidad, es un concepto que apela evidentemente a todo tipo de pensamiento que opone la razón en cuanto a la interpretación de la vida y del hombre. Desde el punto de vista de Al-Yabri, Avicena no racionalizaba o no ponía en marcha la razón para desmontar las sustancias del hombre y del universo, ni siquiera se fijaba en el racionalismo de Aristóteles. Por el contrario, en sus escritos, ha menguado la razón, lo cual justifica que no ha sido filósofo de la razón, sino, más bien, filósofo del alma (Al-Yabri, 1980, p. 210).

Avicena ha sido víctima de las consideraciones del neoplatonismo; una corriente que enfatizaba el papel del alma como motor que incitaba al hombre a buscar el conocimiento, a y la felicidad. Pero ¿es verdad que la irracionalidad (la espiritualidad aviceniana) puede hacernos entender quiénes somos y escenificar la relación que mantenemos con nuestra circunstancia? Sin lugar a dudas, la irracionalidad no ofrece esta posibilidad; porque, en palabras de Al-Yabri, es más que ocultismo, oscurantismo y mitología (ibid., p. 196). Actualmente, y en este contexto, si seguimos valorando el alma para acabar con la razón, nos meteremos en un callejón sin salida que solo conduce a la decadencia, al espasmo y al marasmo. Y eso es lo que ocurrió desgraciadamente desde la época de Avicena hasta el nacimiento de la escuela de la racionalidad en El-Magreb y Al-Ándalus. Es más, estas briznas de la irracionalidad todavía aparecen hoy en día con estas cofradías que creen ver lo que no se puede ver con los ojos (Tijaniya, Bouchichiya, Ragraguia y otras más); súmele aquellas ideologías islamistas radicales y retrogradas como el caso del Wahabismo que, de cierto modo, aflojan con su concepción encerrada el poder de la razón para crear el conocimiento y entender el universo.

Evidentemente, el oscurantismo de Avicena es un gran ejemplo que explica el retroceso de la comunidad islámica, lo cual alerta detectar estos "pseudointelectuales" que siguen sembrando, en nuestra sociedad, este tipo de mentalidad retrograda. Si repetimos la misma experiencia de Avicena está claro que vamos a reedificar y

ambientar de nuevo en nuestro contorno social más borrosidad, chabacanería, petulancia, ignorancia, sumisión, odio; y otros valores negativos que llevan, en gran medida, a la angustia.

En resumidas cuentas, es necesario adoptar el racionalismo (sin marginar los principios de la modernidad) como perspectiva intelectual cuyo objetivo es visibilizar la realidad o la verdadera cara de estas ideologías rigoristas que solo pretenden acabar con la libertad del hombre en cuanto a la búsqueda de la verdad. Es menester liberar nuestra razón y paralelamente madurarla con el objetivo de pensar rigurosamente nuestras preocupaciones con agudeza y "perfección". Es cierto, vivimos en una época en la que brotan muchas preguntas o, mejor dicho, incertidumbres hacia la herencia de nuestros antepasados y sus maneras de entender la vida. Debemos dudar en todo lo que hemos heredado con miras a despertarnos de nuestra modorra y secular hibernación.

Después de desvelar la verdadera cara de Avicena, Al-Yabri insiste en tratar racionalmente cualquier tipo de pensamiento, que sea presente o pasado; asimismo, ver y comentar con objetividad cualquier falsedad o error inculcados en nuestros cerebros como verdad absoluta. Además, es evidente salvarnos de estos "prestigios" ideados y forjados por unas minorías para no convertirnos en víctimas u objetivos, en palabras de Julián Marías (Marías, 1947, p. 62). Pues, para terminar, si aspiramos a descubrir más secretos de nuestro "ser" es importante tomar, sin miedo y vacilación, el camino de la racionalidad como han hecho nuestros antecesores: los filósofos de la escuela del Magreb y Al-Ándalus.

3. Avempace, el hombre solitario

3.1 Génesis de la escuela científico —demostrativa

Antes del proyecto de Mohamed Abed Al-Yabri, la mayoría de los intelectuales árabes consideraban la filosofía del Magreb y Al-Ándalus una prolongación cultural de la filosofía oriental. Esta concepción, lamentablemente, justifica el desconocimiento de esos pensadores a la esencia de la filosofía andalusí. Porque lo que se elaboró en Al-Ándalus era diferente y opuesto a los planteamientos de Al-Fārābī, Avicena, Al-Kindi y otros filósofos orientales. Por lo cual, en este contexto, hay que retomar la cuestión desde el principio y, al mismo tiempo, tener en cuenta esa discrepancia o esa oposición para entender perfectamente estos dos modos del filosofar en la civilización islámica.

En primer lugar, la génesis de la escuela científico—demostrativa, como señala Al-Yabri en el tercer capítulo de "El nacimiento de la filosofía en el Magreb y Al-Ándalus. Avempace y el régimen solitario", aparece como una nueva etapa en el mundo árabo—islámico. Sus fundadores han puesto en tela de juicio todas las vías de sus antecesores. Por decirlo de otra forma, han soltado las riendas de su pensamiento, sospechando en todas las ramas del saber: la lingüística, la religión, la gramática, la política, la filosofía, etc. En realidad, el estímulo y la voluntad de descubrir la verdad les empujó a crear un nuevo pensamiento que después delimitaría y definiría tanto su circunstancia como su horizonte de expectativa.

En segundo lugar, esta escuela reprochó en definitiva las ideas orientales, lo que ha bautizado Al-Yabri como ruptura epistemológica, que evidentemente alude a una nueva forma de plantear y abordar los temas. Los filósofos andalusíes insistían en el abandono completo a las visiones y los tratamientos esotéricos de la escuela oriental, sustituyéndolos por una visión puramente racional; o

sea, basada en la razón. Aquí, es interesante subrayar el concepto "ruptura", porque Al-Yabri demuestra, con pelos y señales, que lo que han versado en el Magreb es completamente diverso y opuesto de lo que se solía hacer en Oriente. Por ello, es obligatorio, antes que nada, romper con los pensamientos irracionales y apostar por el camino de la libertad, la laicidad y la racionalidad, que fundamentalmente fueron los principios de la labor filosófica de la escuela del Magreb y Al-Ándalus.

En el norte de África, en tiempos del estado fatimí, se hablaba de la escuela iluminativa oriental fundada por Ibn Massara en la ciudad tunecina Kairawan. El fervor de esta escuela esotérica influyó incluso en la sociedad del Al-Ándalus; y muchos de sus intelectuales acudían a escondidas a las clases sobre los secretos de las doctrinas del neoempedoclismo, orfismo e innatismo hindú (Al-Yabri, 1980, p. 218) como es el caso de Ibn Arabí, Ibn Sabiin, Abu Ubayd Muslim Ibn Ahmd el Valenciano, etc. Según Al-Yabri, desde el punto de vista epistemológico, la filosofía iluminativa solventaba únicamente los problemas de la creación, el profetismo, la purificación espiritual, la felicidad y la inmortalidad del espíritu (ibid., p. 214). Se atuvieron, nada más, a las ideas como la ciencia divina, la resurrección, el matrimonio temporal, el azaque o la obediencia. Todo este conjunto de temas, sin ninguna duda, está ligado a la escuela de Oriente (Al-Fārābī, Avicena y Al-Kindi) y, al mismo tiempo, a la escuela iluminativa del Magreb y Al-Ándalus que no es sino su prolongación. Es decir, la irracionalidad fue la fuente de su inspiración y de su teorización.

No obstante, eran esas actitudes irracionales que se defendían y se difundían a ciegas en aquel periodo la causa principal y la razón del nacimiento de la escuela racionalista del Magreb y Al-Ándalus.

La reforma la encabezó Avempace; y luego la continuaron Abentofail, el ilustre Averroes y otros más. Todos estos maestros, a conciencia cierta, criticaban rigurosamente el pensamiento esotérico-

iluminativo, demostrando, en gran medida, su borrosidad, su bazofia, su falacia y su peligrosidad.

Normalmente, el desarrollo y la evolución culturales siempre están ligados al temple político. Los políticos son quienes mejoran o empeoran la cultura. Los filósofos andalusíes—al principio de su trayectoria— tuvieron mucha suerte, porque disfrutaban de los máximos remedios y el apoyo político del gobierno almohade para llevar a cabo el proyecto de la revolución intelectual, en su reinterpretación de todos los entes de la cultura islámica. Cabe señalar que Ibn Tomart fue quien inició esa revolución cuando llamó inmediatamente a la vuelta a los principios, lo que, afortunadamente, abrió cauces a Avempace y otros filósofos para reflexionar libremente sobre muchas cuestiones, entre ellas, el problema de la conciliación entre el recurso de la religión y él de la filosofía y otras más muy intrincadas de la civilización árabo—islámica.

En aquella época, los ulemas rigoristas atacaban violentamente la filosofía y la consideraban como un ámbito prohibido; y cualquier persona que se atrevía a manejar sus principios, le acusaban de incredulidad (الكفـر) (Aown, 1961). Para resolver este problema, la escuela científico—demostrativa tenía que crear, primero, un espacio libre. Segundo, abandonar el argumento de la autoridad, volviendo a las fuentes. Aquí, la fuente de la filosofía es la cultura griega (Platón y Aristóteles); y la religión es el Corán y los hadices del profeta. Releer ambos discursos les brindaba la oportunidad de diagnosticar los errores de sus anteriores hasta superar sus indagaciones y sus reflexiones extremistas que, por excelencia, empeoraron la mentalidad de los musulmanes por mucho tiempo y les hicieron perder "la verdad". A raíz de estos motivos, la escuela andalusí creó un nuevo discurso originalmente filosófico a base de la racionalidad y la laicidad. Estos dos principios eran importantes para esclarecer muchos puntos borrosos de la cultura arabo—islámica. "La escuela andalusí se erigió sobre la base de la ciencia, la lógica y las matemáticas" (Al-Yabri, 1980, p. 221), lo cual tenía toda la legitimidad para lanzar una

nueva interpretación, diferente y contradictoria de las lecturas precedentes, o sea, fueron directamente a cuestionar los orígenes: filosofía y religión.

La innovación requiere huir de las ataduras políticas y doctrinales. Pues, el objetivo primordial de la escuela científico—demostrativa era liberarse de la censura política e intelectual mediante un pensamiento riguroso que seguramente le permitió desarrollar, evolucionar y existir. Por ejemplo, la producción de Avempace pretendía liberar la teología y la filosofía de los obstáculos epistemológicos (apologetismo, gnostismo y neoplatonismo) que las instrumentalizaron (ibid., p. 226); porque, a su parecer, la ciencia no se podía concordar con los principios de la religión y viceversa. No se podían amalgamar. Si fundimos ambos discursos tendremos que enfrentar graves resultados, como, por ejemplo, dejar la minoría selecta y la masa confundir entre lo válido y lo inválido, lo conocido y lo desconocido. En otras palabras, los filósofos de la escuela científico—demostrativa tenían que aclarar los conceptos, las metodologías para que fueran fáciles de comprender entre la élite. Por lo cual, habría que separar las dos perspectivas y analizarlas profundamente y por separado. De esta forma, no se tergiversarían las dos visiones.

En cuanto al pensamiento irracional oriental, como hemos señalado en el capítulo sobre Avicena, fue causa de retroceso de la mentalidad de los musulmanes y, cierto, les condujo hacia el espasmo y el marasmo. Por lo tanto, la escuela científico—demostrativa, después de descubrir la verdadera cara de esta filosofía irracional, optó por desprender la razón de la concepción ilusoria o, generalmente, la filosofía de la religión. Por ejemplo, Avempace cuando se atenía a la filosofía de Aristóteles no se quedaba enjaulado en las lecturas de Al-Fārābī o de Avicena; sino iba conectando directamente con los propios textos del maestro griego. Es decir, leer a Aristóteles por Aristóteles y evitar terceras intervenciones (ibid., p. 227), teniendo en cuenta que todas las exposiciones hechas por otros filósofos no son más que

desviaciones, aberraciones, malinterpretaciones y opiniones personales; y eso, de cierto modo, deformaba el entendimiento y encerraba el lector en un callejón sin salida. Por ello, si pretendiera acercarse a un determinado filósofo tendría que ser a través de sus propias ideas, a fin de cazar una lectura inédita y contundente.

En suma, Al-Yabri valora el deseo y la voluntad de los filósofos andalusíes en cuanto a la revolución contra la censura y las ataduras de sus antecesores; incluso subraya, por ende, la capacidad de superar sus pensamientos. Enfatiza, en este sentido, su oposición a todas aquellas hipótesis irracionales heredadas (Ptolomeo y Al-Fārābī) y asevera que es una gran señal al hombre actual si, en realidad, quiere vivir hondamente el presente a partir de su circunstancia. Es recomendable aplicar la misma estrategia de la escuela del Magreb y Al-Ándalus, no para repetir sus ideas, sino más bien para renovar su espíritu. Podemos tomarlo como una brizna de luz que iluminaría nuestro camino y nos ayudaría a crear el saber. Es necesario invertir este espíritu para criticar la tradición y la modernidad, y asimismo vivir desde dentro y desde fuera todas las preocupaciones que la vida nos depara.

3.2 Ruptura epistemológica

La expresión “ruptura epistemológica” aparece en el pensamiento de Mohamed Abed Al-Yabri como un principio metodológico para indicar la discrepancia que existe entre dos modos del filosofar en la civilización árabo—islámica. Como se sabe, en el Machrek los intelectuales solían abogar y abordar un pensamiento ilusorio irracional, basado sobre el alma motriz que es el núcleo de la creación del saber. Sin embargo, en el Magreb y Al-Ándalus apareció un nuevo tipo de filosofía, totalmente diferente en cuanto al fin y al contenido de lo que filosofaban los orientales. Por eso, según Al-

Yabri, es menester desunir epistemológicamente ambas filosofías para entender la esencia de cada una.

En relación con lo que hemos dicho anteriormente, Al-Yabri utiliza el marbete "ruptura epistemológica" para separar las dos producciones filosóficas y, sobre todo, para rechazar definitivamente la filosofía irracional oriental. Este reproche tiene que ser solamente a nivel epistemológico, porque, a su juicio, la filosofía oriental no puede ser materia prima para comprender y analizar intelectualmente nuestro presente. Cabe subrayar que Al-Yabri no está excluyendo el *Machrek*, y su visión no es separatista. En cambio, siempre defendía el panarabismo y en La razón política y otros ensayos llama a la unión política, social, económica y cultural entre oriente y occidente. Pero, por lo que se refiere a la filosofía oriental, según su punto de vista, es importante abandonarla porque es uno de los motivos principales de la hibernación de la razón árabe y su borrosidad.

Algunos pensadores árabes creían que la filosofía de Avicena, Al-Fārābī y otros puede salvar nuestra sociedad actual de la decadencia y la desesperación. Es menester evitar este tipo de entendimientos, porque el renacimiento verdadero que busca el hombre actual no se halla en la filosofía oriental. Porque la esperanza o, mejor dicho, el espíritu viviente reside solamente en la filosofía científico—demostrativa del Magreb y Al-Ándalus. El hombre actual necesita un camino racional y no enseñanzas ilusorias, oscuras, retrogradas que únicamente reflejan el espasmo y el marasmo o literalmente edifican la ignorancia y el odio en nuestra comunidad.

Avempace, Abentofail y Averroes son quienes han arrancado esta empresa, basada en la crítica racional y libre de la tradición. Asimismo, el pensamiento de estos filósofos se percibe como una nueva etapa en la cultura islámica, debido a los instrumentos científicos utilizados para enfocar cualquier problemática.

Por último, la ruptura epistemológica y la razón científica son indispensables en cuanto al entendimiento y al análisis del legado

cultural. Entonces, debemos, más que nunca, tener en cuenta este elemento metodológico y, asimismo, la efectividad de la razón a la hora de versar la perspectiva yaberiana cuyo objetivo es comprender adecuadamente el querer decir del pensador marroquí en relación con los escritos de nuestros antecesores.

3.3 El régimen del solitario

Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sa´ig ibn Bayya (Avempace) nacido en Zaragoza 1085 y fallecido en 1138 en Fez, la ciudad espiritual de Marruecos, se considera el filósofo más preponderante de la civilización islámica. Además de su labor filosófica, era matemático, poeta, compositor, visir e historiador. Tenía una cultura enciclopédica que le permitía pensar y escribir sobre cualquier asunto. Su pensamiento se configura en torno a muchas cuestiones, entre ellas, el fin del hombre, la unión con Dios, el brote, el intelecto agente, el intelecto adquirido, la conciliación entre la filosofía y la religión y otras más que esbozan implícitamente su obra. A la hora de atenerse a sus textos, se nota la presencia de una doble dimensión: cognoscitivo—intelectual y mística, que a través de ella escenificaba sus preocupaciones como filósofo audaz. En relación con sus obras, son destacables: *La carta de adiós*, *El tratado de la unión del intelecto con el hombre* y *El régimen del solitario.*

El egregio marroquí Mohamed Abed Al-Yabri valora todos los escritos de Avempace. No obstante, en *El legado filosófico árabe*, en el tercer capítulo, vemos que ha dedicado mucha atención al *Régimen del solitario*, considerándolo como uno de sus libros más sobresalientes que todavía sigue atesorando secretos, y para sacarlos a colación merece una lectura real y madura. Al-Yabri no margina los otros libros; en cambio, los pone en tela de juicio a fin de que logre entender el temple filosófico de Avempace.

La originalidad de Avempace se encuentra reflejada en *El régimen solitario* (ibid., p. 229). Quiere decir que este tratado es el libro más relevante de toda su producción filosófica; hasta su coetáneo el filósofo cordobés Averroes testimonia que es una obra sin precedentes en Al-Fārābī, en Platón e incluso en (…) el estagirita (ibid., p. 230). De hecho, escenificar su autenticidad y su fecundidad es a partir de penetrar su estructura, tanto la interna como la externa. Pues, ¿qué filosofa Avempace en este tratado?

a. Estructura

El tratado de *Régimen del solitario* se divide en tres capítulos: sobre el significado del término "Régimen", "Las acciones humanas" y "Las formas espirituales" (ibid., p. 233). Versar el texto avempaciano requiere, antes que nada, repensar sus contenidos subyacentes, y no reducirse solamente al método filológico que consiste en descarriar las ideas del conjunto en el que se enmarcan y buscarles un original u originales. Porque, según Al-Yabri, hasta el filósofo Avempace no tenía el menor empacho y se ponía a citar todas las fuentes de donde se nutrió únicamente para facilitar a sus lectores la tarea de la comprensión (ibid.). Por lo cual, la visión filológica es superficial y, es evidente evitarla definitivamente para que no nos enjaule en su laberinto. Porque solo pretende vincular las partes con el todo y viceversa (ibid.). Eso es insuficiente. Aquí, es recomendable la valentía y la aventura, que, en realidad, ambas harían que el lector a través de su cultura previa contundente ahondara libremente en las profundidades del pensamiento avempaciano.

A la luz de la estructura interna, Avempace define la palabra "régimen" como una ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto (ibid., p. 234). Al-Yabri asevera que "ordenación", "actos" y "fin propuesto" son tres elementos que componen

generalmente *El régimen solitario*. Esta definición resume la idea esencial del tratado y nos pone delante de una preocupación que aún sigue angustiando al hombre actual: ¿Cuáles son la esencia y el fin del hombre?

El primer capítulo de *El régimen del solitario* se divide en cuatro apartados:

- "El régimen o gobierno de Dios" con respecto al mundo o al sentido general.
- "El régimen o gobierno de las ciudades", o sea, alude a todas las cuestiones relacionadas con la política y su efecto en la creación y la gestación de las ciudades y estados. Aquí, Avempace se alimenta directamente de la filosofía de Platón.
- "El régimen de la casa", donde el filósofo zaragozano considera la casa parte de la ciudad. Porque hablar de la casa es referirse automáticamente a las disquisiciones acerca de la política con la cual el hombre gestiona sus asuntos dentro de su ciudad. También, se trata de opiniones de carácter retórico, es decir, de literatura, y eso de poca importancia para nuestro filósofo porque no deseaba literaturizar.
- En el último punto, Avempace reflexiona sobre el hombre como individuo, aislado de su comunidad; y subraya, por excelencia, la noción de brote, que terminológicamente procede de la filosofía farabiana. Cuando Avempace utiliza el término "brote" es, en cierta medida, para referirse a la persona perfecta que vive en una ciudad imperfecta y no como lo explica el contexto farabiano. Además, habla del fin del hombre solitario que normalmente tiene que basarse sobre el bosquejo de la felicidad a pesar de los espinos que angustian e involucran su vivir. En las antípodas de la concepción farabiana, Avempace insiste en la presencia de los hombres perfectos para fundar la ciudad virtuosa. Es decir, es necesario la existencia del hombre perfecto, humanizado, culto para que brotara lo que se llamaba la ciudad virtuosa. Porque lógicamente el hombre es el

responsable de su vida, o sea, es quien crea y afecta positiva o negativamente en su espacio social y no al revés. En otras palabras, es quien gestiona, germina, evoluciona o empeora, retrocede y destruye su sociedad.

Por lo que se refiere al segundo capítulo, se trata de las acciones humanas y sus tipos. El ser humano es cuerpo, percepción y razón. Su fin consiste en generar acciones con las cual identifica su existencia. Estas acciones, con o sin voluntad, proceden de dos fuentes: razón o espíritu; y según Avempace, el ser humano debe ser racional para encontrarse. Porque la razón es una de las potencias del alma (ibid., p. 236), lo cual hay que tenerla en cuenta, precisamente, cuando se produzcan las acciones.

El último capítulo gira en torno a las formas espirituales. Avempace considera que el espíritu y el alma son la misma cosa, aunque esta última no se entiende como alma, sino alma motriz (ibid.) O sea, el motor en la concepción aristotélica. El filósofo zaragozano afirma que las formas espirituales son los conceptos o las ideas que conmueven al hombre a la acción, y no el cuerpo en movimiento como perciben algunos. Porque las acciones nacen de la reflexión y la capacidad de decidir. Por ello, el fin del ser humano debe consistir en alcanzar su noble existencia y su perfección intelectual (ibid., p. 236).

De ahí entendemos que los cuatro capítulos *El Régimen del solitario* abogan, en exclusiva, por la madurez y la felicidad. Son preocupaciones esenciales. Ambas se podrían cazar a través de la razón humana (el sensorio común, los inteligibles materiales, el intelecto agente y el intelecto adquirido) y no fuera de ella como pretendían hacer los emanatistas. Porque la razón es la que define la existencia del ser humano.

b. Contenido filosófico

El pensamiento filosófico de Avempace se concentra en la disyunción entre religión y filosofía. El filósofo andalusí manifiesta científica y laicamente la falacia del temple de la conciliación: filosofía y religión son dos vías diferentes y no tienen que combinarse. Fundir estos dos modos de ver el mundo fue una equivocación. De hecho, el tratamiento de la escuela andalusí, en aquella época, se consideraba nuevo en la civilización islámica, que, originalmente, se inspiró del pensamiento de Aristóteles.

Por otra parte, Avempace negó absolutamente el sufismo y lo consideró una invitación para estar en las tinieblas. Como sabe todo el mundo, el sufismo es un ejercicio espiritual o una experiencia deleitosa, que brinda al sufí un momento de subir a la Presencia Divina. Pero, Avempace desacuerda con estos intelectuales confirmando que el sufismo no puede crear un conocimiento científico. Las enseñanzas y las prácticas irracionales solo garantizan que el ser humano goce de la revelación (الكشف). Esta última no debe ser entendida como un fenómeno extraordinario, sino que simplemente como un momento de éxtasis; es decir, cuando el alma palpa la existencia de las cosas visibles empieza a percibir poéticamente el mundo.

Es sabido que los sufíes buscan, principalmente, la tranquilidad, la fruición y el silencio delante de La Presencia Divina. Por el contrario, Avempace aboga, en cambio, por el poder de la razón en la comprensión de los entes y la creación del conocimiento. Afirma que con poner en marcha la razón se alcanzan ambas metas: la sabiduría y la felicidad. El sufismo es una visión retrograda y oscura, como bien explica el pensador libanés Mikael Aown en su libro *Nuestra tradición filosófica*, publicado en 1961.

Finalmente, los orientales hablaban de la teoría del profetismo y cada uno lo explica según su referencia. Avempace consideraba el profetismo un fenómeno inexplicable, racional y espiritualmente, por ser un conocimiento que rebasa la naturaleza

humana, y cualquier lectura no es más que una opinión personal. Y las opiniones personales metafísicas, religiosas o hasta científicas no podrán ofrecernos al cien por cien la verdad. Todo es relativo.

c. Fin

Vivimos para alcanzar la felicidad. Cada uno de nosotros la persigue según sus inclinaciones, su pensamiento y su educación. Todos queremos ser felices y eternizar estos momentos. Hay personas que creen en el amor, en el dinero, en el sexo, en el conocimiento, en la religión, etc. De este cúmulo, el hombre selecciona cuál es el motor o la fuente de su felicidad. Pero, ¿qué tipo de felicidad vive el hombre actual? En este contexto, debemos obviamente diferenciar entre lo caduco y lo permanente, entre lo visible y lo invisible, entre lo vivo y lo muerto.

Sin duda, el hombre actual es consumista. Es una víctima de una ideología inhumana (capitalismo) que solo pretende convertirlo en un simple consumidor. La sociedad actual impone una serie de normas y criterios para que la función del hombre consista en consumir; haciendo que no lea, no piense y no escriba. Le proporciona una felicidad ilusoria. Algunos intelectuales anticapitalistas piensan que se trata de una nueva esclavitud, una trampa que solo aspira a acabar con la sustancia del ser humano. Esta filosofía capitalista margina la sabiduría y convierte cualquier cosa en un producto. Percibe el ser humano como un número, un alguien extraño, sin capacidades ni competencias para comprender lo que está ocurriendo en derredor. Este tipo de felicidad que está brotando últimamente en nuestra sociedad no es más que una ilusión. Su objetivo es esclavizar al ser humano. De hecho, es necesario saber cómo cazar la verdadera felicidad que ciertamente define y escenifica el lado humano que lleva dentro el hombre.

La vuelta al pensamiento filosófico de Avempace es una necesidad. Seguramente, nos ayudaría a reflexionar sobre nuestra existencia y a evitar ser víctimas de las morbosidades del siglo XXI. De esta manera, salvaremos nuestra identidad humana y hasta la tierra, que desgraciadamente cada día la destrozamos con el crecimiento brutal y la dominación salvaje de sus riquezas.

Pues, aplicar actualmente la filosofía de Avempace, criticada y modernizada, tal vez ofrezca al hombre una nueva mirada sobre su trágica vida.

3.4 De la soledad a la felicidad

Aristóteles afirma en su libro Ética de nicomáqueo: "el hombre perfecto debe esforzarse por ser eterno y, en la medida de sus fuerzas, hacer realidad esa vida divina, pues solo esta es la vida que garantiza la felicidad perfecta" (citado por Al-Yabri, 1980, pp. 247-248). Según Al-Yabri, este fragmento parece que inspiró Avempace a escribir *El régimen del solitario*, sobre todo, cuando reflexionaba sobre la idea de la felicidad. Al-Gazali consideraba que el retiro a la soledad ayuda a contemplar cosas divinas y grandes deleites espirituales (citado por Al-Yabri, pp. 248-249); en cambio, Avempace niega que la felicidad fuera entendida como placer. No son la misma cosa. Porque, a su modo de ver, el placer siempre está conducido por un fin. Es decir, "los placeres naturales como el deleite que se siente por las cosas tangibles o por los manjares, o de aquellos otros placeres ligados a "los inteligibles y los que son al modo de estos", tales como los que nacen de los sentidos, de la imaginación, se trata siempre de placeres discontinuos, placeres perecederos que son interrumpidos por sensaciones opuestas__ como la sensación de hambre que sucede a la de saciedad__ porque simplemente cesan por el olvido o por dejar de existir su sujeto (ibid., p. 249). En realidad, lo que el hombre debe

buscar no es un placer gozado y terminado, sino un fin eterno que solo se caza a través de la ciencia última o el hecho de concebir el intelecto.

Al-Yabri demuestra que Avempace insistió en la búsqueda del conocimiento mediante el intelecto adquirido que seguramente es una vía para alcanzar la unión con "lo continuo", o sea, aquello que es siempre eterno. Se refiere al eterno por sí mismo y no por el tiempo. ¿Cuáles son las etapas de la felicidad o unión con lo continuo, según el punto de vista de Avempace?

Los intelectuales son grados. El primer grado engloba a los hombres vulgares. Son aquellos que están solamente ligados con las formas materiales. Los conocen desde ellas, con ellas y por ellas. Es decir, sienten las formas espirituales en cuanto a percepciones de objetos sensibles (citado por Al-Yabri, p. 251). El segundo grado recoge a los teóricos de la física, "los cual sienten las formas espirituales, no en cuanto percepciones de los cuerpos, sino en cuanto inteligibles dotados en sí mismos de existencia" (ibid.) En el último grado, aparecen los afortunados o, mejor dicho, los verdaderos filósofos. Se trata de aquellos hombres que ven la cosa en sí misma. Cuando un intelectual logra adquirir un inteligible y lo hace objeto de su reflexión, en este momento, habría alcanzado el grado de intelecto adquirido y le sería posible la unión con el intelecto agente. Esta unión permite que el intelecto agente y el intelecto adquirido convertir en la misma cosa (ibid.)

Avempace consideró que la mirada intelectual o especulativa__ hecha por el intelecto agente y el intelecto adquirido__ constituye forzosamente la vida y la felicidad del hombre solitario. En otras palabras, si el hombre quiere cazar la verdadera felicidad, a pesar de los infortunios que oscurecen su presente y hacen que su vida sea cada día más difícil, deberá recurrir al camino avempaciano; convirtiéndose en aquella persona que sale al aire libre y ve la luz en sí misma, despojada de colores y de sombras, en palabras de Al-Yabri

(Al-Yabri, 1980). Si no es así, el oficio del intelecto no tendría ningún sentido. Hay que transmigrar de la soledad a la felicidad. Este traslado no verá la luz sin una sabiduría previa, realizada a través de la unión entre el intelecto agente y el intelecto adquirido.

Huelga decir que los únicos que pueden afectar positivamente en la sociedad son los afortunados o los verdaderos filósofos. Porque, como hemos dicho anteriormente, ven la cosa en sí misma. Estos hombres tienen el poder de construir la "ciudad virtuosa". Están dotados de toda capacidad y todo conocimiento a fin de convertir la ciudad en un espacio libre, democrático, fértil, perfecto y feliz. Aquí, estamos hablando de la condición política. Entonces, ¿cómo se puede crear una sociedad perfecta a través de esta unidad del intelecto? Al-Yabri explica que Avempace tomó en consideración el concepto "ciudad", sabiendo que era un espacio en el que emanaban muchas acciones humanas y de diferentes perspectivas, pareceres, múltiples orígenes y fines. Pero, él se interesaba más por aquellas acciones humanas producidas desde una perspectiva personal, o sea, producto de la reflexión y la convicción individuales. Se parte de una disyunción entre la razón y la ciudad (entre el régimen solitario y la ciencia política) y se llega a unirlos, sabiendo que "la ciudad perfecta es la ciudad de los filósofos cuyo entendimiento [alcanza] el intelecto adquirido, y el mismo intelecto adquirido no puede sino realizarse en el seno de la ciudad perfecta y por medio de ella" (p. 256).

Ahora bien, Al-Yabri defiende la idea de vivir trágicamente la soledad "intelectual" para lograr una felicidad eterna. Esta última nos ayudaría implícita y explícitamente a desnudarse, encontrarse; y crear la ciudad perfecta. Normalmente, la meta de cualquier intelectual tiene que ser, antes que nada, fundar la ciudad perfecta que, al fin y al cabo, es la ciudad de la razón colectiva y universal. Actualmente, la mayoría de las experiencias intelectuales no llegan a ser afectivas ni activas. Cada intelectual está encerrado en sí mismo, muy apartado de lo que ocurre en su sociedad. En otros términos, se nota la ausencia de su

participación en la gestión política de su sociedad. Lo propio acontece en los países tercermundistas.

Al fin y al cabo, el intelectual debe implicar una verdadera invitación al público para reaccionar positivamente en torno a diversos temas. Porque sin esta finalidad la sociedad se empeoraría y se convertiría en un abismo, un lugar abarrotado por espinos que traumatizan el vivir. El público tiene que ser educado sobre la reflexión, la imaginación, la actuación activa mediante el conocimiento de, según Avempace, los afortunados que su función obviamente es contagiar y despertar la modorra de las almas. ¿Nos ayudaría el pensamiento avempaciano a fundar la ciudad perfecta y hacer que el hombre comunique?

4. Averroes, el fundador del racionalismo realista

Desde su racional atalaya, Mohamed Abed Al-Yabri percibe la vocación de uno de los filósofos más importantes de la civilización islámica: Averroes. Al-Yabri, en el cuarto capítulo de su *El legado filosófico árabe*, titulado: "La escuela filosófica del Magreb y Al-Ándalus. Una propuesta de relectura de la filosofía de Averroes", lanza una nueva interpretación, contemporánea y moderna, al pensamiento del filósofo cordobés, cuya finalidad es familiarizar al lector actual con sus ideas, su problemática, su metodología, sus vigencias, etc. Y, al mismo tiempo, invertir el pensamiento averroísta para crear una revolución cultural sólida que pretendiera solucionar los problemas de la sociedad del siglo XXI. Es notable, en este sentido, el interés dedicado por parte de Al-Yabri a esta figura andalusí, bajo el título de *Averroes: vida y pensamiento* (1998), en el que demuestra, pormenorizadamente, su empresa y su vocación.

La aparición de la obra de Averroes, por un lado, ha venido como una ruptura total con todos los planteamientos anteriores, particularmente, con la filosofía de Al-Fārābī, Avicena y Al-Gazali. El filósofo cordobés pertenecía a una escuela que conoció una poderosa influencia del movimiento renovador encabezado por Ibn Tumart, fundador del estado almohade, que, en aquella época, invitaba "la élite" a abandonar el argumento de la autoridad y volver a las fuentes. Averroes fue uno de estos filósofos que se afectaron profundamente por este espíritu revolucionario e incluso se disfrutaba del máximo apoyo político dado por el califa almohade, quien, con gratitud, le pedía a través de Abentofail que comentara la filosofía griega y despejara sus dudas. Entonces, afortunadamente, Averroes tenía todos los remedios para arrancar su aventura en el mundo del intelecto, especialmente, se apoderaba de un alivio único y extraño hacia el saber, lo que más tarde le ayudó a penetrar la filosofía y la religión. Eso podemos destacarlo al atenerse a sus libros, que están muy

abarrotados de una sensación renovadora que todavía sigue seduciendo hasta los pensadores contemporáneos, entre ellos, el marroquí Mohamed Abed Al-Yabri quien invirtió buena parte de su tiempo en el estudio y el análisis de sus libros, buscando algunas chispas que quizá le ayuden a fundamentar un pensamiento riguroso, capaz de definir la vida del hombre actual y que le salve de la decadencia.

Por otro lado, podemos decir que el proyecto de Averroes marca una etapa en la que fue obligatoria una reforma que englobaba todos los ámbitos: la religión, la filosofía, la poesía, la gramática, la política, etc. Se necesitaba inmediatamente repensar todas las cuestiones heredadas para establecer un entendimiento oportuno al presente y conseguir un progreso continuo. Sin ninguna duda, esta idea ha incentivado mucho Al-Yabri. Es decir, no hay que estar quieto, ser un simple receptor mientras las sociedades se están cambiando y evolucionando de manera constante. Por eso, en la sociedad de Averroes, especialmente, la élite después de desvelar el valor de la sabiduría sobre la vida del hombre empezó a cambiar su horizonte de expectativas, partiendo del siguiente principio: los estados y las culturas siempre están evolucionando y jamás se quedan inmutables. Por ello, hay que crear y recrear el conocimiento para fundamentar una sociedad rigurosa y perfecta. Pues, en aquella época, era necesario presentar un nuevo modelo que definía verdaderamente las circunstancias sociales y culturales. Y eso lo que hizo la escuela científica racional de Al-Ándalus. Era la fuente y el refugio de todos aquellos que buscaban el conocimiento, porque se producía de una forma imparable.

Como hemos subrayado en los capítulos anteriores, la filosofía de Avecina fue más que una combinación o una integración del recurso filosófico en el recurso religioso. Averroes no le satisfacía este planteamiento y lo consideró una deformación de la esencia de ambos discursos. Dice Al-Yabri, “su proyecto se basa, por una parte, en separar filosofía y religión a fin de conservar la idiosincrasia de cada

una, establecer sus límites y definir sus respectivas esferas de influencia; y, por otra, en demostrar de manera apodíctica que ambas apuntan al mismo fin" (Al-Yabri, 1980 p. 269). Pues, mediante estas palabras, entendemos perfectamente que Averroes no estaba conforme con las metodologías utilizadas por parte de sus anteriores para reflexionar los fondos intelectuales, sociales y políticos de su época. Por lo cual, para despejar las dudas, Averroes tenía que sumergirse en las profundidades de cada ámbito, por una parte, suplantar todas aquellas lecturas borrosas o interrumpidas que solamente involucran el proceso de entender el pasado; y, por otra, proponer una nueva lectura "al lector", con la cual entraría en contacto con las sustancias de su cultura.

Es menester tomar en consideración que la sociedad de Averroes y de sus anteriores no aceptaban la filosofía a causa de su insolencia. Se consideraba un discurso libre, provocativo y enemigo de la religión. Además, debemos saber que en el campo filosófico no existen los límites o, por decirlo de otra forma, temas impensables. No obstante, la filosofía trata todo lo que constituye la vida. Eso fue el motivo principal del ataque "retrógrado" dirigido por los ulemas extremistas y, más tarde, por los políticos hipócritas que lamentablemente fueron los verdaderos responsables de la ideologización y la orientación del público para que percibiera mal la filosofía e incluso llegara hasta despreciar y marginar todas las producciones filosóficas. Literalmente, se trata de embutir la hostilidad, las represalias en las tripas del público menos formado para que odiara la filosofía. Un ataque previsto. Porque estos políticos hipócritas evidentemente aprovechaban de la ignorancia y del carácter sentimental que caracterizaba la mayor parte de los creyentes musulmanes para mantenerlos bajo su control, su soberanía o, nunca mejor dicho, su tiranía. A veces este rencor a los filósofos se convierte en ira y eso acaba por malas consecuencias, por ejemplo: la

persecución. El caso de Lisan Din Ibn Khatib[35], que le asesinaron y le quemaron muerto inculpándole por incrédulo y blasfemo. Existe una lista larguísima de sabios musulmanes que tuvieron, por desgracia, el mismo destino. Mencionamos a Najib Mahfoud[36] como caso contemporáneo que ha sido pinchado por un arma en el cuello por parte de un barbudo a causa de su novela *Hijos de nuestro barrio* (1967), en la que el novelista intentó literaturizar el tema de la religión. Y otros, corrieron el mismo destino y fueron asesinados por sus ideas: el palestino Gassan Kanafani[37] y el egipcio Faraj Fouda[38].

---

[35] Lisan al-din ibn al-khatib (árabe: لسان الدين ابن الخطيب), nacido el 16 de noviembre 1313, Loja - murió 1374, Fez ; (nombre completo en árabe: محمد بن عبدالله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمدالسلماني Muhammad ibn Abdallah ibn Said ibn Ali ibn Ahmad al-Salmani) fue un poeta , escritor , historiador , filósofo , médico y político árabe andalusí del Emirato de Granada. Su obra más importante destacamos Al-Ihata fi akhbar Gharnata الإحاطة في أخبار غرناطة (La fuente completa sobre la historia de Granada), escrita en 1369, incluye su autobiografía. Durante gran parte de su vida fue visir en la corte del sultán de Granada, Muhammed V. Pasó dos períodos en el exilio en el imperio meriní; (entre 1360 y 1362, y 1371-1374, residió de diversas formas en Ceuta, Tlemcen y Fez). En 1374, fue encarcelado por Zandaqa (herejía). Fue condenado a muerte por asfixia. Historiadores anteriores y modernos han especulado que sus muchas disputas privadas y políticas con los emires de Granada pertenecientes a la dinastía nazarí fueron probablemente los factores principales en su tratamiento y ejecución. Su cuerpo fue quemado antes de ser enterrado en **Bab Mahruq**, una puerta de la ciudad en Fez.

[36] Najib Mahfoud: es autor egipcio, nació en El Cairo, 11 de diciembre de 1911 y falleció el 30 de agosto de 2006. Fue galardonado del premio nobel de literatura en el 1988. Se considera una de las grandes figuras intelectuales en el mundo árabe. Fue atacado en 1994 por unos extremistas islámicos, quienes le infligieron una grave herida en el cuello con arma blanca al considerar su obra como una blasfemia contra la religión musulmana. Esta agresión le dejó graves secuelas que diezmaron su salud provocándole daños en la vista y los oídos, así como la parálisis del brazo derecho, lo que le impidió seguir escribiendo con normalidad. En 1996 fue catalogado por grupos radicales islámicos como "hereje" y sentenciado a muerte. Desde entonces se mantuvo prácticamente recluido en su hogar, con salidas esporádicas y bajo protección policial.

[37] Gassan Kanafani: nació en Akka (San Juan de Acre) Palestina, el 09 de abril de 1936, en el seno de una familia de la clase media. Su Padre era abogado. Más adelante, siendo el aún muy niño, la familia se trasladó a vivir a Haifa, desde donde, como miles de palestinos, tuvo que emprender el camino del exilio a raíz del desastre de 1948 y la consiguiente represión sionista. Fue asesinado por terroristas del estado israelí el día 8 de julio de 1972. Kanafani dejó una considerable obra narrativa. Escribió cincuenta y siete relatos breves, publicados principalmente en colecciones, y que llevan los títulos siguientes: *La tierra de las naranjas tristes* (1962). *Un mundo que no es nuestro* (1965), *Hombres y fusiles* (1968); *Cuatro noveles completas: Hombres en el Sol* (1963), *Lo que os queda* (1966), *Um Sa ad* (1969), *De vuelta en Haifa* (1969), y tres inacabadas; tres obras de teatro; ensayos literarios: *La literatura de la resistencia en la Palestina ocupada* (1966), *La literatura sionista* (1967), *La literatura palestina de resistencia bajo la ocupación* (1968); *ensayos políticos; La resistencia y sus dificultades* (1970), e históricos: *La revolución de 1936-1939 en Palestina* (1972).

[38] Farag Foda: nació 20 de agosto de 1945 y falleció 8 de junio de 1992, fue un destacado profesor, escritor, columnista y activista de derechos humanos egipcio. Fue asesinado el 8 de junio de 1992 por miembros del grupo islamista El Gama'a El Islamya (Grupo Islámico) después de haber sido acusado de blasfemia por un comité de académicos (ulama) en al-Azhar. Farag Foda fue una de las 202 personas asesinadas por "asaltos motivados por islamistas" en

Estos asesinatos y otros explican que el pueblo islámico, tanto el antiguo como el moderno, sigue entendiendo mal la filosofía, la literatura y el arte. Toda esta borrosidad en torno al mundo de la cultura, en general, nace de las falsas ideas y visiones sobre el mundo de la intelectualidad por personas fanáticas, carentes de educación que solo quieren difundir el odio hacia cualquier cosa que es diferente de su naturaleza. Antes, nuestros intelectuales debían tener mucha cautela para hablar de sus ideas y manifestar sus pensamientos. No revelaban todo. En algunas ocasiones, tenían que callarse para proteger su vida.

Fíjense, aunque estamos en el siglo XXI, en el que hay más libertad y más bibliotecas, seguimos teniendo el mismo miedo. El miedo al otro, a la modernidad, a la libertad, al cambio, a la filosofía, a la ciencia como solía decir la socióloga marroquí Fatima Mernissi[39]; hasta el miedo a la vida como lo bien ha sintetizado Said Nachid[40] en su libro *Salam Alaikom: un discurso para los musulmanes* (2022).

Egipto entre marzo de 1992 y septiembre de 1993. En diciembre de 1992, sus obras completas fueron prohibidas. La obra más destacad es La verdad ausente.

[39] Fatima Mernissi: (Fez, 1940-Rabat, 2015) fue una escritora marroquí muy comprometida con cambiar la imagen de la mujer en el Islam, convencida de que las Sagradas Escrituras habían sido malinterpretadas por hombres autoritarios que apoyan su misoginia con argumentos religiosos mal entendidos y explicados. Esta pionera del feminismo musulmán nació en un harén y defendió los derechos de la mujer en el mundo árabe e islámico, convirtiéndose en todo un referente en el mundo musulmán. Afirmaba que el islam no está en contra del cuerpo y que Mahoma fue un hombre casado que disfrutaba de serlo. Mernissi fue una intelectual muy comprometida con la sociedad y el tiempo en el que le tocó vivir. Fundó varias asociaciones que denunciaban el patriarcado en la sociedad musulmana. Todo ello le permitió ser digna merecedora del premio Príncipe de Asturias, que le fue otorgado en 2003. Publicó su primer libro *Sexo, ideología e Islam* en 1975. En 1987 salió a la luz otra de sus obras cumbre, el ensayo *El harén político: el profeta y las mujeres*, donde explicó cómo Mahoma se esforzó en ayudar a las mujeres y cómo fueron manipuladas sus palabras a lo largo de la historia. En 1996 Mernissi publicó Sueños en el umbral: Memorias de una niña del harén, obra que ella misma llamaba "una falsa autobiografía". Otras de sus obras destacadas fueron: *Sultanas olvidadas* (1990); *Marruecos a través de las mujeres* (1991), que reúne una serie de entrevistas a campesinas, videntes, obreras y sirvientas; y *El hilo de Penélope* (2004), donde nos muestra un Marruecos que avanza hacia la modernización, tanto tecnológica como social, sin olvidar sus costumbres ancestrales. *El miedo a la modernidad: islam y democracia* (2007).

[40] Es un pensador marroquí. Tiene publicado *La modernidad y el Corán* en 2015 y otros ensayos de suma importancia. En su proyecto intelectual, intenta tratar la cuestión de la religión y la modernidad en el mundo islámico. Actualmente, se considera uno de los reformistas importantes en el mundo islámico.

Todavía tememos expresarnos con libertad. Siempre ocultamos las ideas que creemos o, en otras palabras, debemos tener en cuenta la existencia de personas mal orientadas y de poca cultura para evitar malas consecuencias. Porque esta categoría de personas se cree que son las guardias del islam. No aceptan la modernidad. Rechazan lo que se llama la diversidad cultural. De hecho, según su perspectiva, el hombre actual, sin conocimiento, está obligado a gastar toda su vida asumiendo la responsabilidad de proteger el islam de sus enemigos: los occidentales. No saben que ellos también son víctimas de unas ideologías frenéticas, inhumanas que solamente fomentan el odio, el aislamiento, el sometimiento, la envidia, la frustración, la hipocresía, la arrogancia, el miedo y la violencia. ¿Por qué prefieren vivir así? ¿Qué significa proteger la religión?

En la sociedad de Averroes, el filosofar, según los extremistas, era estar en contra de los fundamentos del islam. Cualquier acercamiento al ámbito filosófico estaba condenado por la incredulidad. Eso fue una de las razones interesantes que entusiasmó Averroes a zarpar en este mundo para corregir esas falsas miradas que tenían esos extremistas o el público para con la filosofía, demostrando con argumentos científicos que la filosofía y la religión, ambas, conducen al mismo fin: la verdad. ¿Ha logrado Averroes cambiar esta mirada de sospecha hacia la filosofía y los filósofos, aunque él mismo sufrió una grave Nakba[41] viendo sus enemigos quemando sus libros y acabando con su trayectoria?

Ahora bien, poner en telón de fondo el pensamiento de Averroes, sería una ruptura con el pensamiento anterior (Al-Fārābī y Avecina). El uso del concepto "ruptura", en este contexto, tiene que ser percibido como un simple medio que seguramente, como señala Al-Yabri, nos aporta inteligencia y favorece nuestra comunicación con

[41] En 1195, el califa, sucesor de Abu Yusuf Yaqub al-Mansur (1160-1199), cediendo a las presiones de los teólogos y de los canonistas, que veían en las ciencias un peligro para la religión, publicó un decreto y confinó en Lucena a su protegido, que había sufrido el disgusto de ver cómo se quemaban sus obras en la plaza pública. Tres años después, en 1198, el califa volvió a llamar junto a sí a Averroes, que murió pocos meses después en Marrakech.

la dinámica interna del pensamiento de nuestros antepasados. Porque, "sin esta inteligencia y sin esta comunicación nuestro legado cultural continuará muerto como lo ha estado durante siglos; seguirá sin tener sentido y, por ello, no dejará de ser un lastre que nos entorpece el camino hacia adelante" (ibid.).

Por ello, cuestionar de nuevo la obra de Averroes a través de la perspectiva de Al-Yabri es una ocasión para reflexionar sobre las cuestiones más delicadas de nuestra cultura, particularmente, enfrentar desde la visión objetiva el vínculo que hay entre filosofía y religión; sabiendo que por la actualidad la mayoría de los jóvenes todavía no han logrado entender por qué estos dos caminos son opuestos, enemigos y qué camino hay que elegir para cazar la verdad, porque es cierto que esta pérdida aumenta la angustia, eterniza la perturbación y refuerza el miedo. ¿Por qué tenemos que temer la filosofía? Y ¿cómo entender la religión?

4.1 El *modus operandi* de Averroes

Dice Al-Yabri: "lo que más llama la atención en las obras de Averroes, tanto en las generales como en sus comentarios a Aristóteles, es el virulento ataque que dirige contra la teología y su método, por no mencionar el aún más virulento contra Avicena y su vía argumentativa" (pp. 269-270). La labor intelectual de Averroes consistía, por excelencia, en criticar con virulencia las producciones de sus anteriores, porque el método que utilizaban se basaba en una deducción somera que, en cierta medida, no ayudaba a cazar una comprensión real de los entes de la civilización islámica. Avicena se considera también el responsable de sembrar la confusión tanto en la filosofía como en la religión. Su método "lógica trivalente islámica" ha servido, por un lado, a "los sabios musulmanes para construir las ciencias árabo—islámicas, especialmente la gramática, el derecho y la

teología" (ibid., p. 271). Por otro lado, este método ha creado una borrosidad extrema en todas estas ramas. El método que manejaban los sabios musulmanes en todas las ramas comparte el mismo fundamento: el razonamiento analógico, que significa "la constatación de lo visible a partir de lo invisible" (ibid.) Según Al-Yabri, este razonamiento analógico "se reduce a buscar un término puente entre el término in presencia y el término *in absentia*: entre el analogado principal y el secundario, o entre la norma conocida, que se presenta como testimonio, y la desconocida, o que se pretende dilucidar" (ibid.) Ni los gramáticos, ni los juristas, ni los teólogos buscaban esclarecer los entes; sino procuraban deducir un término medio, que desgraciadamente es una solución imperfecta: "la analogía de lo desconocido a lo conocido, al establecer una analogía entre particulares, o entre el todo y la parte, constituye una inducción imperfecta. La inducción no llega a constituir un método científico de investigación si no es a condición de que pueda ser fundamentada y justificada" (ibid.). De allí entendemos que el razonamiento analógico no brindaba los remedios suficientes a los intelectuales árabes para profundizar su realidad cultural y sacar a colación una comprensión oportuna de los entes. Por ejemplo, Al-Gazali quería refutar los filósofos con sus propias armas, subrayando su incapacidad de demostrar las verdades de la religión mediante la filosofía. Sin embargo, él mismo era una víctima de las lecturas y las interpretaciones de Avicena, hechas desde el razonamiento analógico, o sea, basadas en la constatación de lo invisible a partir de lo visible (ibid., p. 275). Mientras la genialidad de Averroes, afirma Al-Yabri, radica en dejar atrás las refutaciones de Al-Gazali, las exposiciones de Avicena y cuestionar directamente el método que utilizaban (ibid.). Es decir, estudiar el texto por el texto. "Averroes rechaza las nociones fundamentales que todos ellos habían utilizado al intentar armonizar religión y filosofía" (ibid.), porque siempre se va a encontrar este tercer término que "Avicena y los teólogos añadieron para hacer puente entre lo conocido y lo desconocido, entre lo visible y lo invisible, o lo que es lo mismo, entre lo que afirman los sentidos y la

razón, por una parte, y lo que afirman la religión y la revelación, por otra" (ibid., p. 276).

Dice Al-Yabri: "Todo sistema de pensamiento refleja una estructura intelectual. Los elementos que componen esa estructura son las nociones sobre las que dicho sistema de pensamiento sustenta su particular visión del mundo" (ibid.), eso significa que Averroes antes de lanzar su visión al mundo tenía, primero, que desmontar y descodificar toda la estructura del pensamiento especulativo oriental. Es decir, poner en tela de juicio sus conceptos y su carácter general. Las nociones que forman este pensamiento filosófico y teológico son las siguientes: producido y eterno, lo infinito y lo finito, lo posible y lo necesario, la ciencia divina y la ciencia humana, lo uno y lo múltiple, la causalidad y el libre albedrío. Al-Yabri indica que el pensamiento oriental especulativo se esforzaba por dar una forma a una nueva estructura intelectual capaz de satisfacer a la razón y a la tradición conjuntamente, o sea, desempeñaba la función de armonizar y fundir los pares de conceptos que hemos señalado antes (ibid., p. 277). No obstante, Averroes rechaza estos conceptos, precisamente, el sentido o los sentidos que los teólogos y los filósofos orientales les dieron en el marco de su sistema de pensamiento. Porque han sido fundamentados en virtud de una lógica trivalente, es decir, la constatación de lo desconocido mediante lo conocido (ibid.). En definitiva, el rechazo de Averroes a la vía de sus anteriores lleva indefectiblemente a rechazar el aparato conceptual que la fundamenta. En otros términos, "rechazar el método y el aparato conceptual implica rechazar la estructura intelectual que esos sustentan" (ibid., p. 276).

a. Producido *versus* eterno

Una de las cuestiones más intrincadas y complejas de la civilización islámica fue si el mundo es producido o eterno. No se

puede esquivar esta cuestión: ¿qué es esta fuerza o esta energía que ha creado el mundo? Y ¿cómo lo ha producido? Son preguntas que no tienen respuestas. Y hasta, en este contexto, se encuentra varias interpretaciones que al fin y al cabo son diferentes y opuestas. En el mundo islámico, se destaca la perspectiva religiosa. Es la más dominante. Casi no se habla de otras visiones que estudian La Primera Existencia lejos del ángulo religioso. Eso no significa que no había producciones o polémicas que han intentado atenerse a esta cuestión.

Pues, para resolver el problema de "Dios" es evidente que recurrimos, en función de la creencia de cada cual, a dos interpretaciones: una religiosa y otra científica. Cuando consultamos los libros de nuestros antecesores encontramos una serie de disputas, indagaciones, reflexiones y una serie de refutaciones religiosas y científicas sobre este tema. Nuestros antepasados fueron conscientes de esta problemática, y querían hallar respuestas para definir la vida o eso que llamamos el origen del planeta Tierra: "la casa de todos los seres vivos". Pero, por desgracia, a este tipo de entes no se puede resolver fácilmente, sobre todo, cuando se trata de una sociedad muy dominada por la religión.

Al-Yabri nos invita a atenernos a la visión del filósofo cordobés, sabiendo que es una las importantes aportaciones destacadas históricamente para estudiar la cuestión del Ser Primero. Averroes critica el método que utilizaban Avicena y los teólogos para meditar en torno a la idea de la temporalidad y la eternidad del mundo. Porque los anteriores trataban este tema desde el planteamiento de la producción. Es decir, la cosa se produce en el tiempo y después de la nada. Para Averroes, es una concepción errónea, porque se puede aplicarse a las cosas del mundo, pero no como un todo (ibid., p. 277). "La producción temporal que se atribuye al mundo en cuanto un todo es en realidad la creación atribuida a Dios. Y no conviene en modo alguno vincular la acción que proviene de Dios al tiempo, ya que el acto de Aquel cuya existencia no puede medirse temporalmente limitada ni medida mediante un tiempo definido" (ibid.). Eso quiere

decir que el hombre no puede interpretar algo fuera de su dimensión humana, lejos de sus fuerzas, sus poderes y sus posibilidades. Hay un límite al que debemos respetar. Averroes, en este contexto, propone que el mundo en cuanto un todo debe ser descrito en continua producción temporal o, sea, el mundo siempre está produciendo. Esta idea la podemos entender mejor, precisamente, en el campo de la física y la biología. De hecho, no hay que descender a Dios al nivel del hombre ni elevar el hombre al nivel de Dios. Porque evidentemente la razón humana es muy limitada, especialmente, cuando se trata de temas metafísicos. Y es una rareza lanzar interpretaciones o imaginaciones lejos de nuestra dimensión humana y de nuestra lógica, porque sería más que una afirmación poética, como dice Averroes en su famoso tratado Destrucción de la destrucción (citado por Al-Yabri, p. 278).

b. Finito *versus* infinito

Desde el punto de vista del Al-Yabri, la teoría de la producción temporal continúa de Averroes es una aportación original y fecunda. Pero, los teólogos no la han admitido porque, para ellos, plantea el problema de lo finito y lo infinito. O sea, si el mundo está en una producción consecutiva, esto significa que no tiene fin o afirma la existencia del átomo. De hecho, hablar de una producción temporal continúa es evidentemente afirmar la infinitud del mundo (ibid., p. 278).

En cuanto a Averroes, lo que hace que los teólogos no entienden bien esta teoría es su incapacidad de comprender bien lo infinito en acto y la generación del paralelismo analógico que establecen entre lo desconocido y lo conocido o, por decirlo de otra manera, entre la ciencia de Dios y la ciencia del hombre (ibid.). Por eso, la ciencia y la religión son diferentes en cuanto a la interpretación

del mundo, sobre todo, en temas de esta categoría. En la ciencia, no se subraya la intervención del Dios; sino, al contrario, es una labor que consiste en deducciones, análisis y métodos científicos que se invierten para lograr una solución de un determinante ente. Mientras en la religión hay que recurrir al texto sagrado para sacar una afirmación con la cual se pretende interpretar y comprender aquel ente. En sentido más amplio de la palabra, la ciencia otorga más libertad a la razón para que saque razonamientos, análisis y nuevos resultados. Aquí, se valora el carácter continúo de la ciencia. Sin embargo, la religión encasilla la libertad del investigador y lo ata con lo que dice el texto. Tampoco, a veces, el texto religioso dice algo relacionado con el objeto que quiere estudiar el investigador. Pues, hay una gran diferencia, tanto en planteamientos como en resultados, entre la ciencia y la religión. Es mejor no fundir las dos perspectivas porque sus fundamentos y objetivos son muy opuestos y diferentes.

Al hilo de lo que hemos dicho antes, Al-Yabri enfatiza el carácter matemático y racionalista de Averroes para solucionar la cuestión de lo infinito y lo finito. Aquí, se enfatiza, por excelencia, el trabajo de la ciencia que de la religión.

c. Posible *versus* necesario

Avecina, para justificar la existencia de Dios y el carácter temporal del mundo, recurrió a tres elementos importantes: lo necesario per se (Dios), lo posible per se (las diferentes cosas que hay en el mundo) y lo posible per se y necesario por otro (el mundo como un todo). Averroes ataca y rechaza esta concepción trivalente y la considera errónea y superflua (ibid., p. 280). Porque este tercer valor "lo posible per se y necesario por otro" es contradictorio en sí mismo, ya que lo posible no puede transformarse en necesario, ni per si ni por otro, a menos que la naturaleza de lo posible se transforme en la de lo

necesario; de igual modo que lo necesario no puede transformarse en posible, puesto que entre los caracteres naturales de la necesidad no existe modo alguno de posibilidad, ya se trata de una necesidad per se o por otro" (ibid., pp. 280-281).

d. Problema de la multiplicidad (de lo uno surge lo múltiple)

La teoría de la emanación oriental, a juicio de Averroes, es un puro cuento y unas opiniones con menos fundamento, que este último se atribuye a la analogía entre el mundo visible e invisible (ibid.). Avicena y sus discípulos creen que del Ser Primero surge la multiplicidad. Averroes critica este planteamiento, porque los emanantistas, para salir del atolladero, utilizaron la emanación y el encadenamiento sucesivo para confirmar la multiplicidad del uno. Fue un error metodológico, porque el agente único (lo visible) no debe compararse con el Agente Primero (lo invisible). Simplemente, el primero es relativo y el segundo es absoluto. Es equívoco entender que del Ser Primero deriva la homonimia; en cambio, del Agente Absoluto solo se puede generar una acción absoluta (ibid., pp. 281-282). Para Averroes, "el Dios se transforma en una fuerza espiritual que se difunde por el mundo en su conjunto, integra sus partes y mantiene su existencia" (ibid.).

Entonces, no se puede relacionar todas las cosas a la Causa Primera, como el caso del surgimiento del uno una multiplicidad. Como afirmamos antes, Dios genera la acción absoluta, pero otras cosas se generan mediante otras relaciones que solo se puede explicar científicamente. Por ejemplo, Dios mantiene la continuidad de la vida, mientras el ser humano es quien se ocupa, literalmente, de sus detalles.

¿Es verdad que Averroes defiende la teoría del Alma Universal?, se pregunta Al-Yabri. No lo cree, porque el filósofo

cordobés utiliza la comparación a veces en su discurso para explicar su visión, sobre todo, en este contexto, compara el mundo con la ciudad y Dios con el gobernante. Para él, las directrices o los mandatos del gobernante se difunden en el resto de las partes de la ciudad y no solo en su entorno. De tal manera, la voluntad divina se difunde por todas las partes que componen el mundo (ibid.). ¿Era panteísta Averroes, según esta concepción?

e. Ciencia divina *versus* ciencia humana

Uno de los temas más controvertidos, especialmente, en la época de nuestros antecesores es la idea de si Dios conoce los particulares o únicamente los universales. Al acercarse a este problema, encontramos dos visiones: por una parte, los teólogos, especialmente los acharéis, defienden que el Ser Primero conoce los particulares y eso conduce a afirmar que el conocimiento de Dios es mudable y, por consiguiente, que también lo es su esencia (ibid., pp. 283). Por otra parte, los filósofos (Al-Fārābī) perciben que Dios conoce los universales y este entendimiento nos hace suprimir el premio y el castigo a las acciones humanas. Es más, hallamos la tercera interpretación de Avecina que para superar este problema y cazar un puente (tercer valor) dice que Dios conoce los particulares de un modo universal (ibid.).

Todas estas interpretaciones son falsas y superfluas para Averroes. Porque este entendimiento borroso se deriva de la analogía establecida entre lo desconocido (Dios) y lo conocido (el hombre). Es un error adoptar aspectos de semejanza y analogía entre mundos diferentes: Dios y el hombre.

Al-Yabri explica: “según Averroes, el origen del problema radica en que los filósofos y los teólogos orientales entienden la “ciencia” en el sentido vulgar del término. Para ellos, la ciencia

consiste en comprender las cosas una tras otra, cuando la ciencia es, en verdad, la comprensión del orden y la armonía de las cosas. Y "el orden y la armonía del mundo tienen (…) su razón de ser en el orden y la armonía de la inteligencia divina, mientras que el orden y la armonía de nuestro intelecto lo tienen en el orden y la armonía de la naturaleza" (ibid.). Debemos saber que la ciencia del ser humano es imperfecta y la de Dios es perfecta, lo cual es una rareza y una pérdida de tiempo seguir comparando entre dos entes diferentes en todo. Y es necesario dejar de afirmar que Dios conoce los particulares o los universales, porque él es "la fuente de la que mana todo el orden del Universo" (ibid.). Al-Yabri dice que, en otro lugar, Averroes rechaza que Dios sea el atuendo y el motor de lo existente y porque eso obviamente nos llevaría a negar la idea de causa-efecto. Para el pensador marroquí, no se comprendería perfectamente este asunto sin analizar la causalidad dentro del marco de su teoría (ibid.).

f. Causalidad *versus* libre albedrío

En cuanto al tema de la causalidad y el libre albedrío, Averroes parte desde la censura que lanzó Al-Gazali sobre los filósofos. Según este sufí, defender la existencia de las causas significa, por una parte, poner límites a la voluntad y a la libertad de Dios; y, por otra parte, negar la existencia de los milagros (ibid., p. 284).

A propósito de esta cuestión, Averroes responde a Al-Gazali, en diversas obras, demostrando su incapacidad de entender la esencia del concepto "causalidad". Desde el punto de vista del filósofo cordobés, este concepto tiene que ser visto desde dos temples: el gnoseológico y el ontológico.

Gnoseológicamente, para Averroes, "el conocimiento se basa en la causalidad" (ibid.); es decir, "el conocimiento de los efectos solo puede ser completo a partir del conocimiento de las causas, de modo

que negar esto equivale a invalidar y negar la ciencia" (ibid.) Luego, una vez establecida la regla gnoseológica, Averroes pasa directamente a poner en tela de juicio el término "costumbre" de los acharéis. ¿Qué es costumbre? ¿Es Dios?

El concepto de "costumbre" se refiere a algo que se repite, o sea, un hábito adquirido por repetición. Eso es imposible, porque Dios no puede estar repitiendo todos los entes o todas las acciones que suceden en nuestro entorno o que nos forman interiormente como criaturas (animas e inanimadas). De hecho, explica Al-Yabri: "el Dios está libre de ello" (ibid.). La costumbre solo puede vincularse con los seres animados, porque simplemente es debido a su carácter natural, que consiste en el movimiento. Por lo tanto, Averroes prefiere hablar de la causalidad en lugar de costumbre, pasando del plano gnoseológico al ontológico, porque sustancialmente las cosas no se entienden aisladas o, mejor dicho, "las cosas solo pueden existir en conjunción" (ibid.). Según la visión ontológica, Averroes "considera que el universo todo no es sino un conjunto de causas y efectos. La casualidad es la que explica el orden y la armonía que observamos en el mundo y que tienen su razón de ser. En palabras de Al-Yabri, "el orden y la armonía son los fundamentos de la inteligencia divina" (ibid.).

Al-Yabri asegura que la causalidad es un argumento de la existencia divina y no la niega como la entienden algunos (ibid.). Si el hombre comprendiera "causa-efecto" sería capaz de cazar conclusiones que luego se podrían convertir en una base científica de un nuevo conocimiento racional de los entes.

Entonces, alcanzar la ciencia y el conocimiento es debido principalmente al enfoque desde el cual tratamos los entes, que normalmente tiene que emanar de un conocimiento completo de la causalidad.

Averroes vuelve al tema de los milagros. Según Al-Gazali, validar la teoría de la causalidad es negar la existencia del milagro. Al

respecto, Averroes responde: “los milagros no demuestran la existencia de la profecía, sino que son una señal de ella. Por tanto, es preciso aceptar de antemano la existencia de la profecía, y es preciso que exista quien nos la anuncie, para a continuación poderle pedir una señal, una acción extraordinaria que apoye su anuncio” (ibid., p. 285).

En relación con lo que hemos dicho anteriormente, no hay que sacrificarse por la causalidad. Sería un acto innecesario. Si la negamos nos llevaría inexorablemente a negar la Causa Primera, como afirma Averroes “quien niega la necesidad de un orden de causas y efectos en este mundo, está negando al Hacedor Sapientísimo” (ibid.). Paralelamente, si negamos la causalidad no tendría sentido lo que se llama el “libre albedrío”. El hombre es capaz de gestionar su vida, tomar decisiones, elegir lo que le conviene para hacer y entender su vida, por lo tanto, es libre. No puede conseguir este sentimiento sin la sabiduría, como dice Al-Yabri: “cuanto mayor es la ciencia del hombre, mayor es también su libertad y en mayor medida se realizan sus deseos” (ibid., p. 286).

4.2 Romper con todo lo precedente

Entender el presente requiere cuestionar la historia. Es decir, desnudar las realidades históricas y descubrir, por medio de la filosofía, sus verdaderos contenidos epistemológicos. En realidad, el presente— tanto de occidente (Magreb) como de oriente (Machrek)— es oscuro, complejo e insignificante. Todo es borroso, debido a las grietas que conlleva la cultura islámica; y, al mismo tiempo, a la escasez de verdaderos intentos de investigación. La mayor parte de estos trabajos no presentan ninguna aportación científica al lector actual. Sufren de la nonada. Son muy descriptivos y no le ayudan a afrontar las tensiones culturales, sociales, económicas y políticas de su entorno. De un modo opuesto, le causan angustia y perturbación.

Además, no le animan a entrar en contacto con su pasado, que todavía sigue siendo para él una borrosidad. De modo que son necesario, en este sentido, trabajos científicos rigurosos que le hacen atreverse a analizar su pasado y deducir nuevas lecturas.

Al-Yabri propone, en su proyecto intelectual, la razón como mecanismo para tratar científicamente la historia; y frenar el rebrote de los movimientos islámicos radicales que, por desgracia, se afanan a encerrar nuestra vida, nuestros deseos y menguar, en gran medida, nuestra eficacia; acabando con todo lo que es humano en nuestra civilización. ¿Cómo han surgido estos movimientos radicales? ¿Cómo es actualmente nuestra cultura? ¿Cómo enfocamos historia? Y ¿cuál es la solución?

Según Al-Yabri, el gran ejemplo, para contestar a estas preguntas y salir de este atolladero, es la escuela científica racional de Al Ándalus, especialmente, la filosofía de Averroes. ¿Por qué precisamente esta escuela? Y ¿por qué Averroes? En primer lugar, esta escuela es una ruptura total con todo lo que fue creado antes. Es decir, una revolución intelectual y científica contra todo lo retrógrado y oscuro en nuestra civilización, que aspira a brindar una nueva concepción a la vida y al hombre. En definitiva, un triunfo de la razón enfrente a la razón teológica y gnoseológica. Es la validez de la filosofía ante la religión. En segundo lugar, Averroes nos enseña cómo hay que tratar científica y metodológicamente cualquier objeto religioso o filosófico. En aquella época, la mayoría de sus coetáneos en el mundo cristiano (Europa) se contagiaron por su pensamiento, que más tarde fue uno de los motivos del movimiento renacentista. Destacable es, en este sentido, la laicidad de Averroes, como concepto muy suyo y fruto de su pensamiento.

Seguro que antes del filósofo cordobés no se hablaba de "laicidad" o, por decirlo de otra manera, no lo mencionaba literalmente en sus escritos; sino, es fruto de un esfuerzo personal de lectura y relectura llevado por muchos filósofos posteriores a su obra.

Eso significa que el pensamiento filosófico averroísta tenía mucha importancia y mucho peso. Pues, gracias a estas interpretaciones dirigidas a su obra, hoy en día se habla de muchos conceptos que se relacionan obviamente con su pensamiento. De hecho, es necesario seguir leyendo a Averroes, a través de los mecanismos contemporáneos, para escenificar lo que todavía sigue vivo, y aplicarlo a la hora de tratar las cuestiones intelectuales presentes. ¿No necesitamos la laicidad? ¿Por qué rechazamos este concepto? ¿Los estados del mundo islámico no son implícitamente laicos?

La masa debe entender que la laicidad no es enemiga de la religión. Al contrario, la protege de las manipulaciones de la política. La laicidad es un instrumento que separa la política de la religión y viceversa. Podemos ver cómo los musulmanes actuales, en países laicos, practican su religión sin ningún problema. Se sienten libres de ir a la mezquita y rezar, incluso de expresar sus ideas. ¿Por qué no se puede hacer lo mismo en "nuestro mundo"? Creemos que esta labor es de los intelectuales que deben explicar y simplificar las nociones a la masa para que esta última entienda sus sustancias y aporte su grano de arena, sobre todo, sentir la comodidad delante de los cambios que afectan constantemente el mundo moderno.

Averroes, para resolver el problema de la conciliación y la combinación entre el recurso de la religión y él de la filosofía del pensamiento especulativo oriental, recurrió a la separación o la desvinculación de los dos discursos. ¿No es laicidad? Según la visión averroísta, ambos discursos son diferentes y opuestos entre sí; por lo cual, se debe tomar en consideración (por separado) la estructura y la función de cada uno. La religión es el ámbito de la fe, de la creencia o, mejor dicho, del corazón; en cambio, la filosofía es el reino de la razón. Esta última no cree en los límites o las fronteras prohibidas, sin alguna duda, se apodera de una libertad absoluta para que desnude científicamente cualquier sustancia intelectual. En palabras de Al-Yabri, el discurso filosófico es la insolencia (Al-Yabri, 1995, p. 9); y

su misión consiste, evidentemente, en provocar, pensar, analizar, criticar y crear.

Ahora bien, ¿por qué la mayor parte de la sociedad cree, a ciegas, en el contenido de las tendencias religiosas muy retrógradas e inhumanas, y no se atiene a proyectos intelectuales de envergadura como él de Averroes, Abenjaldún, por ejemplo? Simplemente, es el miedo y la falta de la lectura. Si enseñáramos al hombre la importancia de la lectura y le explicáramos qué es un acto vital e interesante para comprender su existencia y, al mismo tiempo, como un acto de resistencia frente a la ignorancia, al odio, a la violencia… sería fácil acabar con cualquier pensamiento inhumano que penosamente, por la actualidad, obstaculiza mucho su vivir.

Entonces, la lectura ayuda a liberarse del miedo y dar mucha fuerza para seguir creciendo, enriqueciendo y aportando energía positiva dentro de la sociedad, que últimamente está como un solar abandonado. Es obligatorio que los especialistas den a conocer figuras intelectuales de envergadura si, de veras, queremos fundamentar una sociedad sana, libre y capaz de ir progresando y cambiando con el tiempo. ¿Podemos hacer una revolución cultural para detener la evolución del pensamiento tradicional retrógrado? Es muy difícil si no votamos por la cultura. Casi una ilusión sin pensadores comprometidos, sin bibliotecas, sin librerías, sin universidades, sin escuelas y sin la voluntad del Estado. Hay que estimular la masa a leer y aportar su granito de arena. De esta forma, ciertamente habrá un cambio a todos los niveles.

Por último, estamos delante de un gran desafío, y eso impide el conocimiento y la voluntad. Para penetrar adecuadamente las vigencias actuales de nuestra sociedad, entre ella: la cuestión de la historia, es necesario retornar al pasado y poner en tela de juicio—desde el punto de vista genético—estructural y socio—histórico— la lengua, la religión, las razas, las doctrinas religiosas, las manifestaciones culturales, las ideologías políticas de cada periodo

histórico de la civilización islámica. Sin este retorno consciente, el presente seguiría oscuro e ininteligible.

4.3 La doctrina decisiva

La filosofía averroísta no se limita a criticar el pensamiento especulativo oriental, sino que esboza un método, mediante el cual se puede tratar cuestiones intelectuales de interés, como puede ser la relación entre filosofía y religión. Averroes cuando aborda esta relación entre ambos discursos parte de un principio: "la verdad no contradice la verdad" (citado por Al-Yabri, 1980, p. 299). Es decir, para establecer puentes entre estos dos mundos tan diferentes es menester una previa concepción de la estructura interior de cada discurso. Hay que tener en cuenta la evidencia y la validez de ambos.

Como hemos señalado varias veces, Averroes critica los ataques de los teólogos y, paralelamente, el pensamiento de Avecina. Ambos considerados por él como el resultado de un "mal intento" de concordar y armonizar filosofía y religión, y viceversa. El método de Averroes es una nueva propuesta que arranca de dos puntos esenciales:

Primero, el filósofo cordobés extrae del Corán la idea de "el esfuerzo intelectual personal". Porque es sabido que, en el islam, se permite el esfuerzo personal (además de la analogía) cuando se interpreta el texto sagrado. Un esfuerzo que suele generar nuevas interpretaciones. Por eso, Averroes toma este principio y lo aplica para reforzar su método.

El segundo punto lo acapara la disyunción, como una considerable aportación del filósofo cordobés; porque, como hemos mencionado antes, el pensamiento oriental amalgamaba filosofía y religión, buscando una total concordia entre estos dos mundos. Según

Averroes, hay que separar el mundo físico y el mundo metafísico, el mundo desconocido y el mundo conocido; porque, evidentemente, cada uno tiene su propia naturaleza y sus propias sustancias. Son muy diferentes en cuanto al sistema (ibid., pp. 300-301).

A la luz de lo anterior, abordar la relación entre religión y filosofía sería a partir de una disyunción radical. Es normal que no sacrifiquemos los principios de ambas estructuras; al contrario, debemos protegerlas de las tergiversaciones y del ocultismo. Dice Al-Yabri: "Averroes considera que la religión tiene sus propios principios, como la filosofía tiene los suyos. El edificio de la religión será, indefectiblemente, diferente al de la filosofía. Por ello, no es legítimo integrar las partes de uno de esos edificios en el otro, o leerlas a través de las del otro. Hacerlo así ocasionará— Averroes insiste en ello una y mil veces— la deformación del sentido de dichas partes y la introducción de confusiones en ambos edificios. Del mismo modo, tampoco será legitimo someter a discusión la religión, u oponerse a ella, utilizando la filosofía, o viceversa. Una discusión de esa índole no haría sino poner a prueba una conclusión aislada de las premisas que la sostienen y del sistema en el que éstas se enmarcan. Nuestro filósofo (Averroes) insiste en la necesidad de interpretar la religión y la filosofía desde dentro de la filosofía" (ibid.). Es más, "Averroes considera la religión y la filosofía dos estructuras axiomáticas e hipotético—deductivas diferentes, cuya veracidad debe buscarse dentro, y no fuera, de cada una de ellas" (ibid.). Lo que debe buscarse es la veracidad del razonamiento y no los principios y las premisas. Actualmente, el diálogo besugo que se entabla entre los teólogos y los filósofos es consecuencia de los intentos que pretendían atenerse a la religión a través de la filosofía y viceversa. Un diálogo mal planteado crea confusión y perturbación en la masa, lo cual debemos retomar el método de Averroes para evitar estos choques que existen hoy en día entre ambos bandos. Indudablemente, el objetivo es respetar los principios de cada discurso y no afanarse a oponerse, negarlos o invalidarlos (ibid., p. 302).

Entonces, la doctrina decisiva de Averroes es un método científico eficaz para versar la relación entre la religión y la filosofía. Es decir, es una tendencia que ayuda los lectores a estudiar el texto sagrado por el texto sagrado y lo mismo pasa con la filosofía: el texto filosófico debe ser leído a la luz del texto filosófico. Así, a conciencia cierta, evitaremos las deformaciones y las malinterpretaciones que tal vez podamos someter a los dos mundos. El gran ejemplo es la obra de Al-Yabri, en la que aparece esta tendencia. Ha estudiado Averroes por Averroes; o sea, dentro de su circunstancia y a partir de sus ideas. Lo que nos ha hecho entender adecuadamente— desde la visión racional— el pensamiento de Averroes.

Finalmente, ¿cómo aprovechar el método de Averroes para estudiar nuestra realidad?; y si ¿está aún vigente para las cuestiones actuales? Al-Yabri exige modernizar la tradición para crear una sociedad sólida, clara; y contemporánea, en continuo movimiento y progreso. Eso no puede ocurrir, sino desde la tradición; y, según Al-Yabri, el espíritu averroísta (la doctrina decisiva) aún puede cambiar el destino de nuestro mundo. Todavía podemos dar una nueva dirección (nuevo giro) a nuestra vida si se aprovechan racionalmente las aportaciones del filósofo cordobés.

4.4 La hermenéutica sacra

En el mundo islámico, se solía discutir las formas de la interpretación y el análisis del discurso religioso. Averroes, según Al-Yabri, ha proporcionado la hermenéutica sacra como una teoría válida para enfocar el texto sagrado: el Corán. Pero es necesario, para poner en marcha esta teoría, tomar en consideración tres principios fundamentales:

1. El primer principio afirma que el Corán es un discurso racional, y en ningún momento ha contradicho la razón.

Porque, sencillamente, una vez sometido a la interpretación se requiere por excelencia su intervención. Equivocados son aquellos que apartan o mancillan el papel de la razón en la interpretación del discurso religioso. "El discurso religioso es destinado a todo el mundo, tanto a los ilustrados como a los no ilustrados" (ibid., p. 307), asegura Al-Yabri; además, este discurso es demostrativo, dialéctico y retórico (ibid.), así que la función primordial de la hermenéutica sacra consiste en transformarlo de un discurso dialéctico, retórico a un discurso demostrativo; para luego implementar un discurso de la razón pura (ibid.). Por decirlo de otra manera, Averroes, por un lado, margina o, mejor dicho, suplanta definitivamente las visiones irracionales; y, por otro, enfatiza el poder y la efectividad de la razón para atenerse al texto sagrado.

2. El segundo principio, según Al-Yabri, consiste en las vivas exhortaciones e instancias averroístas en que el texto sagrado debe ser interpretado en su conjunto. En su totalidad, y dentro de su marco general. Porque sus partes se explican entre sí. "Cuando encontramos una aleya cuyo sentido literal no concuerda con lo demostrativo racionalmente, necesariamente habrá de existir otra cuyo tenor literal dé testimonio del verdadero sentido de la primera, es decir, del sentido concordante con la razón" (ibid.). Pues, por lo general, "la hermenéutica sacra consiste en reconstruir desde la visión racional el discurso religioso respetando su unidad interna (ibid.).
3. El tercer principio, lo acapara la dificultad hermenéutica: lo que se puede interpretar y lo que no. Desde el punto de vista de Al-Yabri, "Averroes afirma que la religión se sostiene en tres pilares básicos que no puede nunca ser objeto de interpretación: a) la existencia de Dios, b) la profecía y el juicio final (ibid.). En otras palabras, no se puede interpretar los entes relacionados con la fe. Porque la razón no tiene el

> poder de cuestionar metafísicas; no obstante, caeremos en la trampa de enfocar el mundo físico según el mundo metafísico. Eso es imposible y erróneo. Por ello, hay que evitar el raciocinio de estos temas para evitar conclusiones tergiversadas y contradictorias.

El análisis del discurso coránico, según Averroes, tiene que ser a partir de tres perspectivas: la del significante, la del significado y la de la relación entre premisas y conclusiones (ibid., p. 308). Es imprescindible tener en cuenta estas tres perspectivas para sacar a colación un tratamiento y un entendimiento eficaces al texto coránico. Profundizar más en este tema se recomiende consultar el cuarto capítulo de *El legado filosófico árabe*.

Lo dicho subraya el carácter vertebral de estas clasificaciones que hemos visto hasta ahora, y que forman interiormente lo que se llama la teoría de la hermenéutica sacra que nos hace comprender, según Al-Yabri, el arte de la interpretación. Difícil es interpretar, más todavía si no sabemos las técnicas de semejante ejercicio. Por lo tanto, desde el punto de vista de Averroes, interpretar no se entiende como el descubrimiento de la verdad de lo que contiene— implícita y explícitamente— el discurso religioso; sino, al contario, interpretar es desvelar el vínculo entre premisas y conclusiones en el discurso religioso (ibid., p. 309). Hay que tomar en consideración esta definición, porque lamentablemente seguimos teniendo problemas con el acto de la interpretación. No sabemos cómo y según qué interpretamos el texto religioso. Por lo cual, es evidente tener en cuenta lo que ha dicho Averroes sobre la hermenéutica sacra para estudiar el texto coránico. Es más, la interpretación exige un buen dominio de la lengua, sobre todo, la lingüística. Cuando leemos un texto hay que buscar en sus expresiones metafóricas y los símiles sensoriales lo que está oculto o todavía no dicho. En otras palabras, es ir de un sentido directo a un sentido figurado, y este último para cazarlo impide el uso de la hermenéutica sacra que al fin y al cabo es el arte de la interpretación.

Así pues, Averroes mediante la hermenéutica sacra quiere permitir al filósofo comprender la religión desde dentro, especialmente que ambos discursos— el filosófico y el religioso— son perfectamente acordes en cuanto al fin. Porque lo que aspiran ambos es la virtud, y esta se puede conseguir a través de muchos caminos. Lo importante, aquí, es el fin y no el medio. Y como solía decir Averroes: "la filosofía es compañera y hermana de leche de la ley divina" (citado por Al-Yabri, p. 310) y "la verdad no puede contradecir la verdad" (citado por Al-Yabri p. 299). Cabe señalar, según Al-Yabri, en la filosofía de Averroes se habla de dos tipos de seres. Tenemos el culto y el vulgo. La élite no debe circular su conocimiento en la masa, porque el vulgo no tiene la capacidad o, mejor dicho, no está bien formado para percibir y entender su evidencia. Eso le provocaría la congoja. Por ello, hay que elegir lo que debe saber el vulgo y lo que no. No cualquiera es capaz de desvelar el contenido de estas ideas y a estas alturas.

Entonces, es una pena que sigamos prohibiendo la filosofía o marginando su labor. El lector debe, en calidad de intelectual, practicar el ejercicio filosófico para cuestionar y "poner en duda" lo circundante.

4.5 Racionalismo realista y su apertura

El carácter racional de la filosofía de Averroes se considera una de las grandes aportaciones de la civilización islámica. La racionalidad del filósofo cordobés viene para romper con cualquier tipo de pensamiento místico y gnóstico que se elaboraban en oriente. De hecho, esta ruptura es a nivel epistemológico y no geográfico, como entienden algunos.

Los filósofos del Magreb y Al-Ándalus iniciaron una nueva etapa muy opuesta a la del oriente islámico, cuando dieron más valor a

la vida y al hombre a través de la razón. Es decir, fomentaban una racionalidad realista con la cual pretendían filosofar y penetrar sus problemas sociales, culturales, económicos y políticos. Y cualquier idea hecha fuera de este marco racional no era aceptable, porque simplemente no se conformaba con el horizonte de expectativa de la escuela científica racional del Magreb y Al-Ándalus.

La racionalidad realista de Averroes basa en seis rasgos fundamentales:

1. "Separación de religión y filosofía, considerando que cada una de ellas tiene su propia esfera de competencias y su propia vía, así como tratamiento axiomático de las diferentes cuestiones que conforman sus sistemas. Tratamiento que, de continuo, procura poner los elementos particulares en relación con sus sistemas intelectuales originales.
2. Afirmación del principio de causalidad tanto en lo que se refiere al mundo físico como al metafísico, así como comprensión se la libertad humana dentro del marco de la necesidad causal, ligándola al conocimiento de las causas.
3. Tendencia a un cierto panteísmo de corte racionalista que considera la divinidad una potencia unificadora de las diferentes partes que componen el mundo; una potencia espiritual que, aun siendo más sublime que el universo, se integran en él.
4. Agudo sentido de la especificidad de los discursos religioso y filosófico, así como de la pesada carga que cae sobre el filósofo en una sociedad cuyos miembros se encuentran mayoritariamente excluidos de la ciencia y la enseñanza, lo que obliga a las personas cultivadas a tomar la palabra.
5. Pleno convencimiento de la dificultad de alcanzar la verdad, incluso de la imposibilidad de poseerla por entero, ya sea en la esfera de la religión o de la filosofía.

6. Conciencia de los peligros que acechan a quien se aventura a revelar la verdad a personas que no se encuentran capacitadas para asimilar, y, por consiguiente, conciencia del carácter revolucionario de la verdad" (ibid., p. 314).

Ahora bien, ¿estos rasgos generales de la filosofía de Averroes todavía pueden servir el hombre actual para enfocar su realidad? Desde el punto de vista de Al-Yabri, creemos que sí. Porque si logramos a entender que el racionalismo es una capacidad del intelecto ilimitada, que consiste en establecer relaciones científicas entre las causas y los efectos; especialmente en el mundo de la naturaleza (la filosofía) y en el mundo de la ley divina (la religión) podremos sacar nuevas lecturas a nuestra realidad. Mediante este sendero intelectual, es seguro que conseguiremos avances incuestionables y cazaremos nuevos descubrimientos que ciertamente mejorarían nuestro existir.

Es importante creer en el poder de la razón. La desconfianza en su efectividad y su misión mengua nuestros deseos, acaba con la fecundad de nuestra existencia y hasta nos hace fuera de lo que está aconteciendo en el mundo. Y si analizamos la situación actual del mundo islámico vamos a sacar muchas conclusiones, entre ellas, un mundo complejo, que no quiere pensar racionalmente para resolver sus problemas. Un mundo que desde el Ándalus sigue con una mentalidad desactivada. Muy estable. Incluso no aspira a cambiarse para que dé sentido a su existir. Se trata de un mundo que está muy atado a unos principios, caduco en nuestra era.

La filosofía de Averroes resulta un aliciente para ver la vida a través de la razón. Solamente falta liberarla de las celdas místicas, teológicas y gnósticas. Es la única filosofía de nuestra tradición que nos hace sentir que somos personas contemporáneas, vivas y siempre entusiasmadas a predecir el futuro. Es necesario retomarla y ponerla

en marcha después de criticarla racionalmente. Volver al raciocinio de Averroes significa exhumar su espíritu racional, definir nuestra existencia y marcar una nueva etapa en la cual se podría establecer y ambientar la modernidad, la democracia y la libertad.

¿Cómo entiende Al-Yabri la filosofía de Averroes? Primero, si fijamos en los problemas— que brotan hoy en día y desde hace siglos— encontramos que la religión, el islam, domina todos los sectores vitales de la sociedad. Hay una tanta religiosidad innecesaria. En otras palabras, el hombre actual no diferencia entre aplicar religión, es decir, rezar, ayunar el ramadán etc. y vivir la vida a través de los principios de la modernidad. A veces lo que el religioso pretende hacer es llevar los principios religiosos a todos los sitios que algunos de estos no son adecues con ellos y olvida creer en sus habilidades, en su libertad como ser dotado por capacidades que pueden, en gran medida, ayudarle para vivir bien. Por ejemplo, las relaciones sexuales. Algunos conservadores no permiten a sus hijos que tengan una relación sexual fuera del matrimonio, porque simplemente es prohibido y profano. Hasta que se afanan a intervenir hostilmente en la libertad personal de otras personas, justificando que estos comportamientos son extraños, de occidente, que solo quieren destruir nuestra tradición y nuestra religión, lo cual es obligatorio pugnar contra estas personas, quitándoles su derecho de expresar sus emociones y sus ideas. Este ejemplo uno de estas pocas contradicciones e hipocresía que está plantando agresivamente en nuestra sociedad.

A veces la religión se queda corta al no llegar a contestar a todas nuestras preguntas y/o satisfacer nuestras curiosidades, lo cual aludimos al esfuerzo intelectual personal. En este contexto, manejar la razón suele ser posible cuando recurrimos a la filosofía; una panacea que anula el "predominio" de la religión. Sin embargo, cuando los modernistas abogan por su protección del mal uso; el bando tradicional aspira a utilizar el contenido religioso para fomentar el odio y la violencia (los movimientos yihadistas) e incluso amargar y

complicar el vivir del hombre actual, haciéndole entender que la vida real no está aquí sino en el otro mundo. ¿Qué significaría vivir, entonces, sin obrar? ¿Cómo anticiparíamos un buen futuro si el presente fuera un infierno total?

Segundo, Al-Yabri quiere subrayar la necesidad del racionalismo. Sin ello, casi es imposible entrar en contacto con las circunstancias del presente. Aquí, Al-Yabri, sin ninguna duda, invita a renacer la racionalidad de la escuela del Magreb y Al-Ándalus, particularmente, la de Averroes, porque es todavía compatible con el pensamiento moderno occidental. Es más, es una racionalidad proyectada desde dentro de nuestra cultura. No es ajena ni ambigua. Por lo cual, no hace falta importar algo fuera de nuestro contexto cultural que no nos identifique. Pues, menester sería revivir el pensamiento de este filósofo andalusí.

En su proyecto intelectual, Al-Yabri reparaba, continuamente, en que una racionalidad original nos llevaría a crear nuestra propia modernidad. No queremos imitar a ningún sistema intelectual; al contrario, a partir de nuestra tradición, criticada desde el punto de vista racional, es seguro que podemos innovar sistemas intelectuales propios— rigurosos y profundos— que, a conciencia cierta, despejan nuestras dudas y nos hacen muy presentes y vivos en la sociedad actual.

5. Abenjaldún, historiador de las ciencias

La imagen del filósofo andalusí, Abenjaldún, está muy presente en todos los trabajos científicos de los pensadores actuales del mundo islámico. No se puede esquivar su *Moqqadima* que inevitablemente es una de las grandes creaciones filosóficas. Cuando se trata de retornar a la historia, especialmente, a la civilización árabo—islámica es necesario partir de su perspectiva, porque, en gran medida, es el cimiento que ayuda a descifrar sus códigos históricos ambiguos que todavía obstaculizan el vivir del hombre contemporáneo.

Mohamed Abed Al-Yabri, en su empresa intelectual, ha dedicado buena parte de sus trabajos en torno a la figura de Abenjaldún[42], incluso su tesis doctoral ha sido sobre su filosofía. Eso, por una parte, explica la admiración que tenía hacia este filósofo; y, por otra, la importancia y la necesidad de recurrir a sus ideas para solucionar los problemas culturales que están deteriorando la sociedad islámica actual. En este capítulo, intentaremos abrir zanjas encima de la perspectiva jalduniana, según el anteojo de Mohamed Abed Al-Yabri, a fin de sacar a colación una lectura viva e inédita a su sistema filosófico.

5.1 Fin epistemológico de Abenjaldún

Es una falta de conocimiento decir que Abenjaldún no ha sido estudiado lo suficiente en el mundo islámico. En cambio, se destacan innumerables trabajos de alta calidad. La mayoría de los pensadores árabes contemporáneos han atenido, por excelencia, a su teoría, sobre

[42] *Cfr*. Mohammed Abed Al-Yabri, *El pensamiento de Abenjaldún: Assabiya y el estado*, Beirut, Centro de Estudios la Unión Árabe, 1971.

todo, los historiadores. Citamos, como ejemplo, el pensador y el historiador marroquí Abdellah Laroui, que también se interesó profundamente por la ciencia histórica de Abenjaldún. Tiene un ensayo titulado *El concepto de historia* publicado en 1997; en el que insiste, por ende, en la exhumación del método histórico jalduniano para estudiar el pasado. Por ello, Al-Yabri, Laroui y otros más llaman a atenerse a la obra de Abenjaldún cuyo fin es subrayar los aspectos metodológicos que todavía no se han leído y, al mismo tiempo, cazar nuevos resultados que podrían dejar abierto el horizonte de expectativa para las futuras generaciones.

Mohamed Abed Al-Yabri, como hemos mencionado antes, se considera uno de los admiradores de Abenjaldún, debido a la tesis doctoral que ha elaborado sobre su empresa bajo título "*El pensamiento de Abenjaldún: Al-Assabia y el estado*", que más tarde fue publicada en el año 1992 como uno de los importantes ensayos filosóficos que tratan detallada y minuciosamente el tema de la visión histórica del filósofo Abenjaldún. Es más, resaltan a la vista otros libros como el último *titulado La historia y los historiadores en el Magreb contemporáneo*, publicado después de su fallecimiento, con la edición del historiador marroquí Khalid Thatah en 2021, en el que Al-Yabri cuestiona esencialmente las formas metodológicas que deben ser invertidas por parte del historiador para penetrar los senderos de la historia o; por decirlo de otra forma, habla de la labor y la función del historiador ante la historia misma y las explica desde el ángulo jalduniano.

Ahora bien, ¿qué ha visto Al-Yabri como inédito en la Introducción a la historia universal? Por cierto, lo que llama la atención del pensador marroquí, en relación con el problema epistemológico del proyecto jalduniano, es la ausencia de trabajos que abordan en detalle sus ideas que se refieren a los saberes y las ciencias. Es decir, cómo ha analizado Abenjaldún los tipos de saberes y ciencias, ateniendo a sus principios, sus aplicaciones, sus resultados,

sus géneros, sus fundamentos y sus logros objetivos (Al-Yabri, 1980, p. 330).

Abenjaldún, en su teoría, parte de la misma problemática de sus antecesores: Avempace, Abentofail y Averroes. Enfoca fundamentalmente— después de aclarar en su *Moqqadima* los principios y los presupuestos de las ciencias y los géneros que se manejaban en su época, y que de manera evidente fueron frutos de sus antepasados— la relación entre la tradición y la razón, entre la filosofía y la religión. No pudo huir de esta problemática. Por el contrario, tenía que continuar el mismo trabajo científico de los filósofos de la escuela del Magreb y Al-Ándalus, pensando en una solución científica a este problema, que le permite entender los aspectos espirituales e intelectuales de la civilización tanto la islámica como la humana. Sinceramente, lo que hizo Abenjaldún a través de su *Introducción a la historia universal* fue lanzar un estudio teórico o epistemológico a cualquier obra, intentando, en gran medida, concebir su tema o su ciencia y ver, desde cerca, hasta qué punto es válido para la comunidad del intelecto.

La pregunta que plantea Al-Yabri es ¿por qué Abenjaldún ha vuelto a la historia? Y ¿cuál es el fin científico de dirigir la mirada al pasado? En cuanto a la primera pregunta, Abenjaldún tras una mala experiencia en el ámbito político tomó la decisión de abandonarlo definitivamente y dedicar su vida al intelecto. Este fracaso político le incitó a averiguar los verdaderos problemas que han hecho que la civilización islámica cayera en la decadencia, siempre retrocediendo; e incluso hoy en día, lamentablemente, sigue enjaulada en las celdas del espasmo, el marasmo y la insignificancia. Pues, entender este destino doloroso (el declive) fue el motivo principal para que Abenjaldún eligiera cuestionar la historia. En otras palabras, ya es el momento de aprender de las derrotas y reconstruir un nuevo camino. Lo que entendemos de esto, volver al pasado es muy necesario para vivir el presente y futurizar el futuro. Es imposible tener un presente claro y futuro adivinado sin esclarecer las cuestiones históricas. Como hemos

visto en los anteriores capítulos de esta tesis, el mundo islámico era un desastre tanto a nivel político como a nivel cultural a pesar de algunos intentos intelectuales para salvarlo del declive y conseguir una sociedad abierta constantemente a cualquier cambio que le refuerce y le modernice. Los musulmanes no pudieron liberarse de la mentalidad teológica, mística que lamentablemente en aquellos siglos regía en todos los ámbitos. Deshacerse en definitiva de esta visión religiosa retrógrada era un atrevimiento que pocos asumían. Antes de la época de Abenjaldún no existía ningún filosofo que trató directamente la cuestión de la historia, por lo cual se considera el primero y el fundador de esta ciencia. Dice Al-Yabri: "*Introducción a la Historia Universal* se distingue de todas las demás (obras), por tanto, en que no pretende fundamentar un punto de vista parcial o exponer un método. Se trata de fundar una ciencia nueva de hacer que la historia pase a ser un arte a convertir en una verdadera disciplina científica" (ibid.., p. 333). En este sentido, lo que se circulaba antes entre los historiadores eran libros de crónicas y de viajes, en los que solo se narran al pie de la letra los acontecimientos históricos sin una visión crítica; o sea, obras carentes de cientificidad. Sin embargo, Abenjaldún, en su obra, propone algo novedoso. Se afanó en [debe evitarse, según el Panhispánico el uso de "a"] hacer una introducción teórica, epistemológica y metodológica destinada a conseguir que la historia deje de ser un arte y convertirse en ciencia (ibid.).

Todo lo dicho anteriormente, nos hace pensar en la siguiente cuestión: ¿cuál es el fin científico de volver al pasado? O, dicho de otra forma, ¿qué significa historiar? Lejos de las definiciones dadas por los diccionarios, para el filósofo Abenjaldún "historiar" es examinar, verificar e investigar las causas que explican el nacimiento y la desaparición de los Estados, las naciones, las artes, las ciencias... (ibid.). Quiere decir, cuando se acerca a la historia es para pasar de la narración de los sucesos históricos o seguir el curso cronológico de los acontecimientos y relatar sus pormenores al análisis científico. En otras palabras, todo lo que heredamos de los antecesores es evidente

ponerlo en tela de juicio cuyo objetivo es entender su esencia, y así, podremos escenificar su verdad histórica. Es más, como afirma Al-Yabri, la historia exige un examen más amplio y profundo para descubrir lo que todavía está tapado en sus entrañas, que seguramente nos relacionaría con la sociedad humana que es la civilización del mundo. Hay que dejar de ver la historia desde una óptica cerrada e ideológica que solo consagra el "Yo" en vez del "Nosotros", una historia que hace crecer el egocentrismo y la arrogancia. Porque, al fin y al cabo, somos la misma creatura; y normalmente recurrir a la historia tiene que ser para corregir los errores del pasado y reforzar más el lado humano que llevamos dentro para no repetir las mismas rupturas que vivían nuestros antecesores. En el sentido más amplio de la palabra, cuando retornamos al pasado lo que nos enfrenta, desde el punto de vista del pensador español Julián Marías, son vigencias (Marías, 1995 pp. 51-58); o desde el punto de vista de Al-Yabri, la vida de grupos pequeños y grandes, diferentes formas de solidaridad, diversos modos de dominación que los hombres se imponen unos a otros y las formas de poder de ellos derivados; los estados y sus categorías, las actividades a las que los hombres consagran sus esfuerzos, tales como los oficios de subsistencia, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; y, en fin todo el devenir y todas las mutaciones que, por naturaleza, puedan operarse en las civilizaciones (Al-Yabri, 1980, pp. 333-334). De ahí entendemos que cuestionar la historia debe tener como fin epistemológico entender objetivamente todos los sucesos históricos fundamentales: manifestaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Todo este conjunto ha de ser repensado a través de un método científico independiente de cualquier ideología a fin de que saquemos una lectura real a la historia, que, sin ninguna duda, es nuestro respaldo de lo que no se ignora jamás. Por ejemplo, la historia de los países tercermundistas, en particular, del norte de África, es muy compleja; tanto la antigua como la moderna se desconoce la mayor parte de su esencia. Y los libros que circulan, en este campo, sinceramente carecen de un método histórico. Al-Yabri afirma implícitamente en su ensayo titulado "La historia y los

historiadores en el Magreb contemporáneo" que los historiadores, sobre todo, los marroquíes aún les falta la audacia para entrar en pleno contacto con su historia. Sus trabajos se caracterizan por la redundancia y la narración mítica.

De hecho, Al-Yabri, aquí, invita la élite a consultar el pensamiento de Abenjaldún porque, según su punto vista, es la referencia exacta para aprender cómo historiar. De su filosofía se puede, sin duda alguna, cazar lecturas que ayudarían a fundar un método histórico veraz, con lo cual se atendría a la historia, en particular, la marroquí que lamentablemente sigue muy ambigua e ininteligible debido a muchos factores. En fin, necesitamos más que nunca la filosofía de Abenjaldún para estudiar y analizar con objetividad la historia y eso evidentemente es el fin epistemológico de Al -Yabri en la empresa jalduniana.

5.2 Intelecto y alma

Se solía preguntar mucho sobre las fuentes del conocimiento en la civilización árabo—islámica; es decir, según qué los intelectuales musulmanes empezaban a fundar sus teorías. Desde el primer intento en la gestación y la formación de lo que se llamaba la cultura o la civilización en el mundo islámico existió dos dimensiones: el intelecto y el alma. Esta idea nos hace recordar el conflicto que hubo entre los intelectuales tanto en la época de la escuela oriental como en la época de la escuela científico-demostrativa del Magreb y Al-Ándalus. Antes había una borrosidad y enfrentamiento riguroso entre los intelectuales sobre la vía más real y válida para crear el conocimiento. Un conflicto a veces a nivel cultural, y otras veces a nivel político entre quien está a favor del alma como los sufíes y quien defiende el poder del intelecto como los filósofos para entender todas las cuestiones intelectuales del hombre. Esta confrontación es uno de

los problemas subrayados en la civilización árabo-islámica que por lástima también se puede marcar hasta en la sociedad actual. O sea, tanto en el mundo antiguo como en el mundo moderno esboza la misma problemática, incluso el pensador marroquí Mohamed Abed Al-Yabri, por esta razón, vuelve a la tradición a fin de comprender bien esta realidad que aún frena mucho nuestra evolución y nos deja fuera del marco de los progresos científicos de la nueva era. Además de esto, Al-Yabri repiensa la teoría jalduniana, primero, para simplificar sus ideas entre la masa; y segundo, invitar la élite a abrir un debate real y sincero sobre la posición de la ciencia histórica de Abenjaldún.

En lo que se refiere a la dualidad intelecto—alma, Al-Yabri toma en consideración que ambos constituyen los fundamentos de todo el pensamiento antiguo y medieval (p. 336), e incluso de nuestra época. Eso significa que todo lo que se hereda está hecho de estos dos temples, por lo cual analizar cualquier idiosincrasia tendría que ser inevitablemente dentro de este marco epistemológico. ¿Cómo define Abenjaldún estas dos dimensiones: intelecto y alma? En primero lugar, el intelecto es "una potencia que, sustentada en los sentidos externos y la experiencia, apunta hacia el exterior del sujeto e indaga el orden de los sucesos a fin de conocer sus causas y condiciones" (citado por Al-Yabri, p. 336); o, en otros términos, es "la razón empírica" (ibid.). En segundo lugar, el alma es "una esencia espiritual naturalmente predispuesta a despojarse de la naturaleza humana y a revestirse con la angelical para devenir en acto, durante un instante, de la categoría de los ángeles, con lo que, de algún modo, se obtienen las nociones del mundo invisible" (ibid.). Cada dimensión es distinta de la otra, refiriéndose a sus resultados. Entonces, en resumen, tanto en la sociedad antigua como la moderna, encontramos dos tipos de conocimiento: uno se basa en el intelecto, y ello incumbe a los filósofos racionalistas; y el otro a través del alma que es el campo del sufismo, en el que se cree únicamente en el alma como medio de la creación del saber.

¿Cuál es la postura de Abenjaldún? ¿Cómo creó su conocimiento, a través del intelecto o del alma? Al-Yabri dice que "Abenjaldún presenta una concepción del universo, sencilla y armónica, que se sustenta en la común distinción desde Platón entre dos mundos diferentes: un mundo material, sensible, y otro espiritual, suprasensible. A su juicio, el universo, con sus dos mundos, conforma una cadena cuyos eslabones se hallan unidos y en contacto: de los minerales a las plantas, de éstas a los animales, de los animales al ser humano, y del ser humano a los ángeles y a la Corte Celestial. Los seres que conforman cada uno de estos eslabones (tienen una disposición natural para transformarse en el elemento que les es inmediatamente superior o inferior […]. Tratando de las diversas categorías de los seres, el vocablo "unión" o "contacto" se emplea para indicar cada clase es de una disposición excepcional para confundirse con el comienzo de la contigua). Así, el límite superior del reino mineral se halla en contacto con el límite inferior del vegetal y predispuesto a devenir parte de éste. De igual modo, el límite superior del reino vegetal se halla en contacto con el límite superior del reino animal lo está con la especie humana y predispuesto a transformarse en él. El hombre, a su vez, y aquí está el quid de la cuestión, se halla en contacto con el mundo espiritual y disfruta de una predisposición natural que le permite en ciertas ocasiones, si concurren una serie de requisitos especiales, desprenderse de su naturaleza humana y pasar de hecho a formar parte de la categoría de los ángeles, durante apenas un instante, adquiriendo <nociones de lo invisible>, tanto universales como particulares" (ibid.., p. 337). Y prosigue explicando, "el ser humano, por tanto, se encuentra ubicado en el centro mismo del universo, en contacto con el mundo material, en virtud de su cuerpo y sus sentidos externos, y con el mundo espiritual, por medio del espíritu y alma. Y puesto que todo el eslabón de la cadena del ser se encuentra sometido al influjo y acción del inmediatamente superior a él, y ejerce a su vez el suyo sobre el que se halla por debajo, el ser humano influirá sobre los seres inferiores, empleándolos en su beneficio, al tiempo que se encontrará sometido al

de las potencias de los grados superiores del ser. En términos generales, estando el mundo sublunar sometido al influjo del mundo superior, y en tanto que el hombre se encuentra entre los dos (puesto que aquí parte del primero y allí del segundo), podrá, en cierta forma, conducir a la dirección del influjo" (ibid.).

En efecto, el filósofo Abenjaldún adoptó una posición intermedia. Está de acuerdo con que el intelectual pueda, a la vez, crear un conocimiento mediante el intelecto y, al mismo tiempo, el alma. Las dos vías, para él, son importantes y no hay que ningunearlas. En cambio, reconocerlas, validarlas, examinarlas; porque, el ser humano está dotado de muchas posibilidades para zanjar cualquier tema. Hay temas que necesitan la razón empírica, pero otros evidentemente tienen que ser vistos por medio del alma. Y como dice Al-Yabri, es una posición muy privilegiada que permite al hombre adquirir nociones de ambas direcciones, especialmente, conectar los dos lados: el lado superior con el lado inferior o, en otros términos, el mundo material con el mundo espiritual. Pero, actualmente, ¿con qué dimensión deberíamos vivir la vida? O ¿en qué ámbito se encuentra la verdad?

5.3 Ciencias transmitidas y ciencias especulativas

Abenjaldún divide el alma humana en tres tipos: alma sensorial (de los filósofos), alma divina (de los profetas) y alma espiritual (de los sufíes). Según su óptica, cree que a partir de estas tres almas el hombre crearía tres tipos de conocimiento: conocimiento intelectual, cuyo origen se encuentra en los sentidos externos y la experiencia, conocimiento anímico cuyo, origen se encuentra en la revelación y, por último, conocimiento anímico, cuyo origen se encuentra en el ejercicio y la adquisición. De esta división tripartita, en la civilización árabo-islámica, sugiere lo que se llama "los géneros científicos". En el

primer bloque, se destacan las ciencias transmitidas, un ámbito formado por la mística, la ciencia de la interpretación de los sueños, el Corán y los hadices del profeta. En segundo bloque, Abenjaldún habla de las ciencias especulativas, un terreno que incluye la filosofía, la astrología y la alquimia. Mientras el último, trata las ciencias adicionales o complementarias; es decir, la lexicografía, la literatura, la gramática y la lengua. Pues, lo que pretende enfocar Abenjaldún, en este contexto, son los límites y la función del intelecto y del alma tanto en las ciencias transmitidas como en las ciencias especulativas. ¿Cuáles son, entonces, estos límites y estas funciones?

a. El papel del intelecto en las ciencias transmitidas (la teología)

Las ciencias coránicas, es decir, la hermenéutica sacra, la ciencia de las lecciones coránicas, el dibujo (manunscripción del texto sagrado), las ciencias del hadiz, las ciencias jurídicas y la teología; todo este conjunto engloba lo que se llama las ciencias transmitidas y, Abenjaldún, en su proyecto intelectual, quería saber el papel del intelecto en este terreno. Según él, el papel del intelecto en este ámbito consiste solamente en "restituir a sus fundamentos teóricos las derivaciones prácticas de su dominio" (citado por Al-Yabri, p. 342), o sea, en palabras de Al-Yabri, "se trata de una analogía entre las particulares, que desde un punto de vista estrictamente lógico es débil. (…) solo persigue restituir los casos particulares a los principios generales, esta analogía también será tradicional, ya que en ella no cabe sino demostrar la prescripción religiosa en el fundamento teórico" (ibid.) Entonces, el papel del intelecto en las ciencias transmitidas es muy escaso. Su labor es complementaria. Lo que se entiende de esto que el intelecto en las ciencias transmitidas es muy limitado y de poca efectividad y eficacia. Como ha afirmado Al-Yabri, "es un simple auxiliar del que se puede prescindir por completo"

(ibid.). En las ciencias tradicionales o transmitidas no se busca renovar los fundamentos teóricos; sino mantener los mismos fundamentos y hasta no es permitido criticarlos o modificarlos. Se llaman ciencias transmitidas porque simplemente se traspasan de generación a generación sin afectar en absoluto su estructura interior. Los expertos de este tipo de ciencias sacralizan ciegamente todo lo que se hereda, considerándolo como algo divino que no se puede ser revaluado o recreado. Eso lo que vemos, sobre todo, en los hadices y el Corán, la mayoría de los teólogos aún siguen trabajando con interpretaciones hechas en épocas muy remotas sin permitir a nadie dudar en ellas o atreverse a cuestionarlas. Pues, aquí, se desmitifica, por ultranza, el papel del intelecto haciendo que sea un simple medio. ¿Por qué mancillar el intelecto para que no desempeñe su labor que esencialmente consiste en cuestionar con libertad todos los entes? Y ¿por qué debilitar el intelecto si es el medio adecuado para conseguir la verdad?

Uno de los campos en el que es obligado entender la función del intelecto es la teología, que, hoy en día, plantea grandes desafíos para la sociedad moderna. Siempre nos topamos con enfrentamientos entre el bando tradicional y el bando modernista sobre cuestiones relacionadas evidentemente con la vida del hombre actual, por ejemplo, el tema del aborto.

La teología está presente en cualquier debate cultural, social, jurídico, económico y político. No se esquiva de su presencia. Al-Yabri, partiendo de la visión jalduniana, nos pone frente a estas dos cuestiones: ¿qué es teología? Y ¿cómo se maneja el intelecto en el ámbito teológico? Primero, Abenjaldún define la teología como "ciencia que suministra los medios para probar las creencias religiosas mediante argumentos racionales y refutar las innovaciones que se apartan de la doctrina seguida por los primeros musulmanes y los observantes de la Sunna" (citado por Al-Yabri, pp. 343-344). Quiere decir, según esta definición asharí, entre otras de otros movimientos teológicos que aparecieron en aquella época, la teología solo busca

amparar la religión de cualquier interpretación basada en el análisis racional, porque la teología solo permite al observante leer al hilo de lo que se ha leído antes. En otros términos, aplicar al pie de la letra los principios de los primeros días del islam.

En teología, la renovación no tiene cabida. En cambio, toma otro sentido. Renovar teológicamente significa ser fiel a todo lo que se ha dicho desde la época del profeta Muhammad [para evitar críticas] hasta hoy en día. Por lo tanto, no se permite utilizar el intelecto libremente para no tergiversar, a modo de ver los teólogos, la sustancia de la ley divina o, en general, el islam. Cualquier intento que traspasa los límites o el canon edificado por los antecesores (el profeta y sus compañeros) se considera una blasfemia o un conato de deformar la esencia de la religión. De hecho, no se nota ninguna evolución en esta ciencia. Es muy estancada, porque el investigador está muy obligado a acatar sus reglas y sus principios, respetando los límites del intelecto. Según este ángulo, la religión siempre está a salvo de la razón, sobre todo, cuando protege la afirmación continua de la unidad divina. El objetivo de la teología, como ha dicho Abenjaldún, es confesar la incapacidad humana para conocer las causas de las cosas y su modo de operar, delegando la comprensión de ello en su creador, cuya inteligencia los abarca por completo (citado por Al-Yabri, p. 344). ¿Es verdad que el ser humano es incapaz de revelar los secretos del universo? ¿La ciencia exacta y especulativa despejarían las dudas que tenemos en torno a nuestra existencia? Creemos que sí, porque varias preguntas han sido contestadas gracias a la razón científica y especulativa. Al contrario, la teología no ha contestado suficientemente a ninguna, y ni siquiera ha satisfecho nuestras dudas, eso debido a la debilidad de su método y su falta de libertad. Actualmente, todos los teólogos solo se esfuerzan a machihembrar entre lo que existe ahora en la sociedad y lo que se obró en otros tiempos remotos, justificando que todo lo que se forjó en la época del profeta y sus compañeros es el modelo perfecto para entender la vida y el hombre. ¿Si se ausentara o se disminuyera el

papel del intelecto en la teología se sacaría a colación lecturas inéditas y vivas o, en cambio, solamente se trataría de renacer lecturas añejas que solo refuerzan y siembran más la decadencia en el mundo islámico?

A propósito de esto, los teólogos no manejan el intelecto. Tienen todo preparado previamente. Porque, para ellos, el intelecto es más que un puente. Las conclusiones y los resultados ya están claros desde el principio. Por ejemplo, el islam permite que el hombre se case con cuatro mujeres mientras la mentalidad actual rechaza este tipo de matrimonios. Desde el punto de vista de la modernidad, no se respeta ni se protege, así, la dignidad de la mujer especialmente, su propia elección en el casamiento. Sinceramente, esta mirada tradicional ve la mujer como una concubina que solo está hecha para formar la institución del harim, en palabras de la socióloga marroquí Fátima Mernissi[43]. Sin embargo, los teólogos se enorgullecen de esto hasta que insisten, por ultranza, en que el varón debe casarse con cuatro mujeres, porque eso lo dice el Corán, es decir, el Creador. En este sentido, no hay que olvidar que los tradicionalistas siempre llaman a aplicar ciegamente, sin criticar ni dudar en su sustancia, los hechos y los dichos del profeta Muhammad. Para resumir, "la teología es la ciencia de la abogacía. Si no hay causa, nada justifica la presencia del abogado" (ibid., p. 348). En fin, es imposible innovar en el campo de la teología si todavía se margina la eficacia y la potencia del intelecto en la comprensión de las cosas. Debemos dejar de percibir el intelecto como puente entre el pasado y el presente y convertirlo en un instrumento principal para enfocar científicamente cualquier cuestión. Tanto en la teología como en la mística, el intelecto no tiene cabida; ambos exigen la sumisión porque son un terreno del alma. En los dos campos se afana a la visión extática; o sea, según Al-Yabri, "se entra en contacto directo con la Realidad Esencial al de Dios" (ibid., p. 346).

[43] *Cfr.* Fatima Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Del oriente y del mediterráneo, 2010. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell.

b. El papel del alma en las ciencias transmitidas (la mística y la interpretación del sueño)

Sin ninguna duda, la cultura del mundo islámico es fundada sobre la mística, es decir, el alma. Desde la época del profeta hasta hoy en día el alma ha tenido un privilegio enorme en la creación del saber que el intelecto. El alma es que orienta, en gran medida, el pensar o el conocimiento islámico menos si apartamos la escuela científica del Magreb y Al-Ándalus, quienes sus filósofos votaron esencialmente por la razón que el alma en la gestación del conocimiento.

El pensador marroquí, Al-Yabri, lanza críticas agudas a quienes abogan por la posición del alma a costa del intelecto. A su modo de ver, la razón es muy importante para crear el conocimiento y gestionar la vida; porque, simplemente, con el alma lo que se pretende lograr es la fruición o la percepción esencial de las cosas. Es decir, lo que se aspira del alma es alcanzar la visión extática (ibid., p. 348). Debemos reconocer que la razón siempre fracasa ante los temas metafísicos. No es capaz de transferir al mundo físico lo que se contempla a través del alma. Por lo cual, todos aquellos conatos racionales serían más que fallos repetibles para explicar cuestiones imposibles e inentendibles. Consúltense todos los trabajos de los míticos islámicos, sobre todo, los más conocidos, como el caso de Ibn Arabí, van a encontrar mucha dificultad para penetrar su pensamiento. Se nota mucha borrosidad en su estructura interior y exterior, debido a su lenguaje simbólico. La idiosincrasia mística se basa en dos conceptos relevantes: la sumisión y el desvelamiento. El primero, significa que el sufí tiene que someterse a las predicaciones y las orientaciones de su maestro para que disfrute de un deleite divino que mana de su corazón; y, el segundo concepto es el desvelamiento que se refiere a los logros invisibles que se descubren después de la

sumisión y vienen como dones divinos, surgen con empeños y voluntad individual. El sufí no sabe de antemano si tendrá suerte de desvelar la verdad de lo que se contempla; al contrario, viene como un regalo de Dios y, sin duda, a partir de la intervención implícita de su maestro para que goce de una revelación divina.

Poniendo en tela de juicio el pensamiento místico, lo que de veras se logra, en este ámbito, es más que placer o, mejor dicho, una sensación gustativa inefable. Se trata solamente de una experiencia espiritual que ayuda el hombre a crear un equilibrio psicológico frente a las calamidades que perturban su existencia. Lo que se transmite a través del alma son destellos espirituales que vienen desde lo más hondo del ser humano cuando está viviendo una embriaguez total. Esta experiencia la podemos detectar en todas las culturas y no solo en la civilización arabo- islámica.

El grave problema del pensamiento místico es que sus creadores se creen aptos para palpar la verdad a partir del alma; y lo que contemplan es algo real que proviene de la Causa Primera. Algunos van más allá y consideran los sufíes como personas benditas o elegidas, se privilegian de un contacto espiritual con Dios, el que se encarga de revelar en sus almas las verdades y las vincula eternamente con el mundo suprasensible. Eso, en nuestra opinión, es ilusión y mentira. En lo que concierne esta idea, Abenjaldún criticó mucho los sufíes. Afirmó que ellos no podrían revelar o desvelar algo relacionado con la Causa Primera. Lo que se llama la inmanencia de Dios en su creatura es más que una ilusión. No es real. Hay que entender que la mística es una simple experiencia que todo el mundo la viviría según los principios de su cultura. De hecho, las teorías que circulan, en este contexto, y abogan por lo que hemos subrayado antes son completamente falsas (ibid., p. 350). Confirma Al-Yabri que las palabras del místico no se deben tomar en consideración porque evidentemente reflejan un estado de anormalidad en lo que está sumergido, lo que hay que excusarle y pasar por alto (ibid., p. 351). Toda la mística es una experiencia subjetiva y basa en un

conocimiento religioso intransferible e inefable. Por decirlo de otra forma, es una experiencia inmediata y gustativa, solo eso. (ibid.).

Cuando el intelectual, el místico, utiliza su alma es porque pretende visibilizar lo invisible, abrir las celdas de su corazón y hacer que hable. En gran medida, lo que averigua es la percepción de las cosas invisibles que vienen como fantasías, sueños e imaginaciones. El sufí cree que mediante algunos códigos puede gozar de destellos divinos, pero, en realidad, lo que ocurre es estar metido completamente en la intuición y, este estado lo disfrutan todos los intelectuales, en particular, los poetas.

Por lo general, la mística y la interpretación de los sueños se apoyan en el alma porque simplemente son conocimientos intransferibles, un ejercicio práctico, una vía con la cual se acerca a Dios. Ahora bien, ¿qué necesita nuestra sociedad como medio para crear el saber: el intelecto o el alma? ¿Cuál es la vía idónea para entender el mundo en su totalidad y garantizar una evolución constante? Las respuestas las hallamos en el proyecto del pensador marroquí Mohamed Abed Al-Yabri, la mística es un arte que solo conduce a vivir una experiencia gustativa; mientras el intelecto que tiene mucha importancia y efectividad sirve para desnudar todas las realidades y hace que estemos permanentemente en contacto con ellas. Por eso, la racionalidad debe ser nuestro camino para saber obrar y, en este contexto, no nos referimos a la racionalidad europea o de otra cultura, más bien, la nuestra que consiste en la necesidad y el valor de la ejercitación del intelecto en la comprensión de Dios, del hombre y de la vida.

5.4 Ciencias especulativas

Mohamed Abed Al-Yabri señala, en el ámbito de las ciencias especulativas, según Abenjaldún, la invalidación y los límites de

algunas ciencias y disciplinas especulativas, como el caso de la lógica, la filosofía, la astrología y la alquimia. En este eje, vamos a enfocar solamente el tema de la invalidación del discurso filosófico, debido a su importancia y la necesidad del hombre actual a filosofar para enfrentar los problemas de la nueva era.

La filosofía fue uno de los campos rechazados en nuestra cultura. Había y sigue existiendo una rabia y unos recelos inexplicables en torno a los filósofos por motivo de sus ideas que resultaban (y resultan) hostiles para la masa, como insolencia hacia la palabra de Dios. Eso hace que los alfaquíes y los teólogos trabajen enormemente para difamar y deformar todo lo que se crea en el terreno de la filosofía, porque simplemente son "antifilosóficos" (ibid., p. 356). Desde el Oriente islámico hasta el Magreb, la filosofía no ha sido bien entendida a pesar de la existencia de grandes filósofos como Avempace, Abentofail y Averroes, que fueron lastimados o, a veces, asesinados por practicar algo prohibido. Imagínense solo por el tema de sumergir en el mundo de la filosofía podría ser un motivo de incredulidad y asesinato. Al-Yabri, en varias ocasiones, ha cuestionado históricamente la posición y la percepción de la filosofía en nuestra sociedad. Se afanaba en saber si la filosofía era necesaria para fundar una sociedad fuerte, moderna y abierta siempre al progreso; o hay que dejarla, marginar su valor y hacer que los lectores se agobien de sus principios. Cuando se acerca a este punto lo que se halla es el odio y el rechazo invisibles hacia todo lo que constituye el mundo filosófico. De hecho, tanto en antiguas sociedades como en las modernas, la filosofía sufre un posicionamiento negativo que trata de cubrir su verdadera esencia y hace que nos encuentre fuera de su bosque. Comenta Al-Yabri: "la filosofía ha sido criticada y atacada por un gran número de pensadores musulmanes. En primer lugar, por los alfaquíes, que siempre mantuvieron una postura abiertamente hostil ante el pensamiento filosófico. Para ellos, la filosofía conduce a la impiedad, si no es en sí misma impía. Junto a los alfaquíes se alinearon muchos teólogos que trataban de refutar a los filósofos en

aquellas cuestiones en las que, a su parecer, contradecían la religión. Entre ellos destaca Al-Gazali y su destrucción de los filósofos. En esta obra, Al-Gazali pretende demostrar que las tesis metafísicas defendidas por los filósofos son falsas tanto desde un punto de vista religioso como lógico. Los filósofos (se refiere fundamentalmente a Avicena) no cumplen en sus obras de metafísica las condiciones impuestas por la lógica: sus ideas, consecuentemente, son refutables, débiles y carentes de argumentos válidos (ibid., pp. 355-356).

Ahora bien, ¿cómo concibe Abenjaldún la filosofía? Según Al-Yabri, Abenjaldún "toma ante la filosofía una postura diferente, innovadora y original, que, desde el punto de vista lógico y claramente positivista, pone en duda los fundamentos epistemológicos sobre los que los filósofos erigen sus sistemas metafísicos. Abenjaldún no rechaza la filosofía en su conjunto al modo del alfaquí rigorista, ni tampoco una parte de la misma desde un determinado punto de vista filosófico o teológico. Lo que él pretende es, nada más y nada menos, que pulverizar su fundamento epistemológico, poniendo de manifiesto la falsedad de sus tesis metafísicas primeras y fundamentales" (ibid.). Y en su crítica epistemológica a la filosofía, pone en tela de juicio tres cuestiones principales:

a) "Mediante la especulación y la deducción se puede alcanzar a comprender tanto el ser sensible como el suprasensible, así como a conocer la esencia real del ser, sus circunstancias y sus causas directas e indirectas.

b) Esta forma de comprensión de la existencia permite al filósofo unirse al intelecto agente, y tal Unión constituye la felicidad misma. De ahí que el objetivo de la filosofía sea la consecución de la felicidad.

c) Existe una norma por la que se guía el entendimiento para distinguir lo verdadero de lo falso. Ajustarse a esa norma permite a los filósofos lograr su objetivo, esto es, comprender la existencia tal cual es y, por consiguiente, alcanzar la Unión con el intelecto.

En fin, el objetivo científico de cuestionar estos principios es "demostrar que los filósofos han violado los límites del intelecto y sus condiciones lógicas de validez" (ibid., p. 357). Es decir, hicieron que el intelecto explicara algo que es fuera de su dimensión y de su naturaleza. Normalmente, la lógica es un terreno de lograr resultados controvertibles y también es un instrumento que ayuda al intelecto a distinguir lo cierto de lo falso. Sin embargo, la lógica no es una garantía suficiente para demostrar que los juicios generales que genera sean realmente conformes a la realidad individual. La mayor parte de la obra de los filósofos antiguos basa en el concepto "abstracción". Quiere decir, buscaban una compatibilidad entre lo abstracto y lo real, entre la idea y la realidad. Eso fue un grave error. Porque el intelecto cuando supera su función, sus límites y su naturaleza empieza a tergiversar o, por decirlo de otro modo, a defender algo que es puramente inmaterial, ilógico sin justificaciones ni argumentos (ibid., p. 358).

Es necesario que los filósofos respeten los límites y la función del intelecto para que sus ideas se concuerden con la realidad e intentar alejarse de la abstracción cuyo objetivo no caer en la trampa de la equivalencia o, mejor dicho, en el discurso metafórico. Sería imposible establecer un puente o una conformidad entre lo que se deduce como algo abstracto y la realidad estudiada; y eso es el desafío de la ciencia contemporánea. Pues, todo lo que se ha constituido sobre la abstracción tiene que ser pasado al juicio para ver su validez. ¿Por qué los filósofos tienen que filosofar entes imposibles? Y ¿la abstracción no deforma el mensaje divino de la filosofía? "Todas las teorías metafísicas son una pura conjetura" (ibid., p. 360), dice Al-Yabri. Con estas palabras se refiere a todos aquellos trabajos y esfuerzos primeros hechos en el campo de la filosofía basados sobre la observación y el juicio antes de la aparición de lo que se llama actualmente "la razón científica", fruto de la prueba y la indagación. Aquí, podemos volver a todas aquellas explicaciones y anotaciones lanzadas en la época griega sobre el origen de la tierra; cuando las

posibles respuestas y que se daban en aquellas épocas como verdades eran: aire, fuego, agua y tierra. Pues, estos principios, en aquel momento, persuadían al espectador; sin embargo, en la actualidad, la razón científica los clasifica como ambiguas conjeturas y los considera frutos de una perspectiva abstracta. Efectivamente, lo que busca el hombre actual es la certeza y nada más. Ahora bien, ¿son ciertos todos los logros del intelecto científico de nuestra época?

En la civilización árabo—islámica, particularmente, en el periodo de Al-Fārābī y Avecina, circulaban teorías abstractas como él de la felicidad. Se intentaba fundar perspectivas sobre cómo el alma alanzaría la unión espiritual a través del intelecto agente que permite al filósofo gozar de unas emanaciones interminables, que luego se convierten en un cimiento filosófico para abordar la vida, el hombre y Dios. Todo esto, para Abenjaldún, es falso y no tiene existencia y, generalmente, estos sistemas de pensamientos son un simple gozo de la percepción de los entes. En efecto, lejos de lo que hemos subrayado hasta ahora, nos preguntamos: ¿Cómo nos atenemos a la filosofía? Y ¿cómo la percibe la sociedad actual?

5.5 Estado y ciencia

¿Cómo percibe el Estado la filosofía? ¿Existe una filosofía independiente del Estado? Y ¿existen estados sin filosofía? Varias preguntas se plantean a la hora de abordar esta relación tan intrínseca entre Estado y filosofía. El pensador marroquí Mohamed Abed Al-Yabri enfoca esta cuestión queriendo saber qué tipo de estados políticos teníamos antes y cuál era el papel o la posición de la filosofía, sobre todo, subrayar aquellos primeros intentos de sembrar y ambientar el pensamiento filosófico en la sociedad árabe. Antes, la constitución del estado era absolutamente religiosa, lo que significa los estados políticos, como afirma Abdelah Laroui en su ensayo *El*

concepto de Estado publicado en 1981, eran estados del sultán. Por decirlo de otra forma, los Estados, en aquel periodo, se formaban en base de la religión del islam; y el gobernador es quien tiene totalmente el poder para gestionar todos los asuntos del pueblo. Se llamaba la sombra de Dios en la tierra. En relación con la filosofía, los teólogos y los alfaquíes la rechazaban, en definitiva, porque la consideraban como una mercancía extranjera, que no debe ser sembrada en la sociedad.

¿Cómo analiza Al-Yabri este tema en virtud de lo que dijo el filósofo Abenjaldún? Afirma, al respecto, que "el nacimiento y la evolución de las ciencias están condicionado por el desarrollo de la sociedad, la naturaleza del poder y la ideología dominante" (ibid., p. 370). Es decir, cualquier desarrollo que se pretende lograr tendría que ser en vista de estos tres factores principales: el nivel cultural, la condición política y la ideología. El primer punto, cuando una sociedad es mediocre cultura, económica y socialmente es cierto que no podrá conseguir ningún desarrollo, sobre todo, conectarse positivamente con los progresos y los cambios que afectan a otras sociedades. Por ejemplo, por la actualidad, se dice que las sociedades árabes no forman parte del marco general de la modernidad, porque simplemente todavía son tradicionales y retrógradas; mientras el mundo occidental está viviendo plenamente lo que se llama "la postmodernidad". Eso significa, por un lado, que hay una gran diferencia en las visiones de ver el mundo; y, por otro lado, tenemos graves problemas de integración en la sociedad humana o, a veces, es nuestra propia elección de estar aislados. No queremos conectarnos con el otro diferente porque sentimos miedo de perder nuestro ser. Además, en el tercer mundo aún se discute con frecuencia temas relacionados con el siglo XV, es decir, estamos al margen de la evolución humana, de los desafíos actuales sin atrevernos a aportar algo en los campos científicos, culturales, sociales, políticos, etc. Estamos muy paralizados. El segundo punto, se refiere a la condición política. Por supuesto, todo se puede realizar y salir a la luz si se lo

bendice la política. La filosofía apareció en la sociedad árabe gracias a la condición política del califa Abd el Mamoun, quien ordenó a los traductores verter todo lo que está vinculado con la filosofía griega al mundo islámico. Por ello, el Estado es el que gestiona la cultura. Cuando quiere votar a la filosofía lo hace porque la necesita para conseguir logros políticos, y cuando se convierte en peligro la margina y la deforma como si fuera una vela que se apaga fácilmente por los soplos de los vientos políticos. El último punto, trata de la ideología dominante y, aquí, repensamos lo que ocurrió a muchos intelectuales, particularmente, Ibn Khatib y Avempace: ¿por qué fueron asesinados? Pues, en aquella época, la sociedad era absolutamente musulmana y no aceptaba otra confesión que no fuera el islam. Y, además, la mayoría eran analfabetos y cualquier persona, según su modo de ver, que se atrevía a dañar la esencia del islam debiera ser ejecutado. No olvidamos el papel que juega aquí el teólogo en la ideologización de la masa para atacar los filósofos. Este conflicto sigue presente incluso en nuestra sociedad, y citamos el horroroso ataque que tuvo el autor británico de origen hindú Salman Ruschdie el 12 de agosto de 2022 en un evento cultural en Nueva York. El autor tras la publicación de la novela *Los versos satánicos* se vio obligado a esconderse durante casi diez años porque fue perseguido por los fundamentalistas islámicos que querían asesinarle, porque el gobierno de Irán de Jomeini lanzó una recompensa a quien pudiera activar la fatua de asesinar este escritor. Pues, un joven desesperado llamado Hadi Matar, de 24 años, intentó matar a sangre fría Salman Ruschdie causándole la pérdida de un ojo e inmovilidad de una mano.

Entonces, es evidente tener en cuenta la mentalidad y la ideología que se circula dentro de la sociedad ya sabemos, desde cerca, que la mayoría del espectador tiene mucho rencor y odio para con la filosofía y sigue clasificándola como terreno de incrédulos; lo cual debemos buscar formas evidentes para poder ambientar el discurso filosófico y simplificar sus principios para que el espectador actúe de manera activa y constructiva con este tipo de pensamientos.

No solo hacia la filosofía sino hacia todo lo que es diferente. El Estado debe proteger la libertad de pensamiento y garantizar la seguridad entre los ciudadanos a través de proyectos de culturización lanzados por instituciones independientes que quieren enseñar a la masa los principios de la nueva era y, así, tendríamos una ciudad "perfecta" en la que todo se discute y se entiende. Y si el Estado sigue aprovechando negativamente de la filosofía o de cualquier ciencia es seguro que podamos ver más accidentes semejantes de terrorismo que, en cierta medida, van en contra los principios de la vida moderna.

5.6 Vuelta al pasado

Uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la sociedad árabe actual es el pasado. Todavía se comentan las metodologías adecuadas para estudiarlo. El proyecto de Mohamed Abed Al-Yabri es uno de los caminos que, por cierto, nos lleva a cuestionar la tradición, intentando familiarizarnos objetivamente con sus contenidos para entender lo que sucede en el presente. Por ello, todo está relacionado entre sí; el pasado, el presente y el futuro. Volver a la historia, dice Al-Yabri, tiene que servir de guía segura, poniendo en duda todos sus acontecimientos para que nos ayude a comprender el presente y resolver sus enigmas. De hecho, hay que dejar de tratar la historia como una agenda de soluciones preparadas; al contrario, consultarla para comprender todos sus contenidos tal como se fueron creados en su realidad (ibid., p. 377). De este modo, es seguro que sacaríamos una visión intelectual para saber enfocar los problemas del presente.

Lo que nos interesa del pasado son las figuras intelectuales, estas personas que crearon el saber y cambiaron el rumbo de la historia mediante sus ideas. Abenjaldún es uno de estos filósofos que todavía nos alimentamos de su pensamiento. Para nosotros, es una figura de envergadura, lo que se debería valorar su obra. Era "un

historiador de la ciencia, en el pleno sentido de la palabra, interesado por el objeto, los principales aspectos, el nacimiento, las etapas de la evolución y los más destacados autores y obras de cada ciencia. Pero, encima de todo, [era] un crítico epistemológico, perspicaz y bien informado, que analiza en profundidad los principios de todas y cada una de las ciencias y somete a discusión sus premisas y métodos. Un epistemólogo, además, empeñado en mostrar la sólida relación existente entre el conocimiento y la sociedad; entre la evolución de las ciencias y la del cuerpo social en su conjunto" (ibid., pp. 375-376). En otras palabras, atenerse al pasado es resucitar las empresas intelectuales y estudiarlas para quedarnos con lo vivo, lo que puede ayudarnos para interpretar nuestra vida y seguir creando proyectos culturales que podrían convertirse en una chispa de un verdadero cambio dentro de nuestra sociedad. Recurrir a figuras antiguas no es para imitarlas, sino para innovar nuestro propio camino en la comunidad del intelecto.

Los pensadores que aun toman la historia islámica como un relato legendario que incesantemente se alimenta de habladurías solo presentan al público una historia muerta, desordenada e incierta. Es obligatorio que dejemos de contar y narrar la historia como si fuéramos simples cuentistas que solo brindan un deleite a un espectador ignorante en busca de entretenimiento. Por el contrario, hemos de publicar trabajos históricos veraces que serían un verdadero cimiento a nuestra sociedad. Sin un pasado estudiado objetivamente quedaríamos como unos ciegos que solo desempeñan un rol complementario, y desgraciadamente, eso es lo que pasa al mundo islámico. Está muy parado y asombrado por los logros que se siguen cazando permanentemente en el mundo occidental; y aquí, recordamos las palabras tristes, llenas de agonía de Abenjaldún cuando vio las nubes de la frustración y la decadencia conquistando el cielo del mundo islámico mientras la orilla del norte estaban encendiendo velas del renacimiento: "los vientos de la civilización dejaron de soplar en esas regiones, y el detrimento de los conocimientos científicos siguió

al de la civilización, entrando las ciencias en una crisis tal que apenas quedó una huella de su existencia entre algunos raros individuos […] el periplo de las ciencias intelectuales no se detuve aquí. Tras abandonar Al-Ándalus, los vientos de la civilización se mudaron a las tierras de los francos, a Europa, donde, comenzando por Italia, se vivía el amanecer de su renacimiento" (citado por Al-Yabri, p. 373). Comenta estas palabras para unirlas con las siguientes preguntas, que necesitan reformulación.

Por último, ¿qué significa tener una historia desordenada? Y ¿para qué sirve una historia si el intelecto árabe, en términos del Yabri, tiene problemas en la concepción y la contemplación de los contenidos tanto históricos como actuales?

5.7 Perspectiva histórica jalduniana

Después de este recorrido, hecho a través de la visión del pensador Mohamed Abed Al-Yabri, sobre la perspectiva histórica de Abenjaldún, hemos descubierto que esta última no tendrá lugar si no se basa en este pilar fundamental: el historiador debe adoptar un criterio con el cual pueda ciertamente distinguir entre lo verdadero y lo falso (ibid., p. 377). Es decir, la labor del historiador ha de consistir en dos puntos esencial: observación y adecuación. Cuando se relata un acontecimiento histórico debemos ponerlo en tela de juicio para saber su validez, o sea, extraer sus fundamentos que definen su existencia como ente y, eso en la cultura islámica, se solía hacer mediante dos temples: la lógica de los filósofos y los textos y el espíritu de la ley divina de los alfaquíes (ibid.). Mientras, la adecuación es cómo hacer que estos fundamentos y estas interpretaciones— conseguidas por la observación, el análisis y la crítica— sean compatibles y adecues con la realidad; es decir, con el presente. Sin duda alguna, como hemos señalado varias veces, volvemos a la historia con el fin de iluminar el

presente. Sin embargo, el problema que enfrenta el historiador es el temple. ¿Cuál es el temple válido para sumergirse en la historia: la lógica de los filósofos o la analogía de los alfaquíes?

Los filósofos en su tratamiento de la historia se concentran solamente en la razón por sí misma; en cambio, los alfaquíes enfatizan el fallo del legislador para estudiar los relatos históricos. Abenjaldún desacuerda con ambos temples y considera que el objetivo principal de abordar la historia es ver hasta cuándo estas leyes y principios históricos reflejan la vida social en los que fueron forjados. Asimismo, sacar su naturaleza y su esencia inmutable. "La forma de discernir en los relatos lo verdadero de lo falso se fundamentará en la apreciación de lo posible y lo imposible, y consistirá en examinar la sociedad humana, es decir, la civilización; en distinguir lo inherente a su esencia y naturaleza, lo accidental y despreciable, y lo rotundamente inadmisible" (citado por Al-Yabri, p. 378). De este modo, se podría ciertamente acercarse a los hechos históricos, teniendo en consideración discernir "entre lo que es inherente a su esencia y naturaleza y lo que es accidental y efímero, aquello que no forma parte de la vida social (ibid.). Porque, para Al-Yabri, cuando se dedujera lo que es constante y lo que es variable de la civilización arabo—islámica se podría esclarecer sus acontecimientos históricos los que más tarde serían un verdadero cimiento para comprender el presente.

A propósito de lo dicho anteriormente, o sea, lo de las ciencias, tanto las transmitidas como las especulativas, hay que tener mucha atención a la hora de atenerse a sus contenidos. Se nota, sobre todo, en el campo de la teología una forma de adecuar algunos principios añejos que su realidad pertenece a épocas antiguas, sin ningún estudio crítico que demuestre su validez, presentándolos como soluciones reales a problemas actuales. No todo lo que se ha pensado antes sirve para resolver las cuestiones de la sociedad moderna. No obstante, hay que tomar los modos del pensamiento antiguo como experiencias que evidentemente deben pasarlas al juicio, sacando de ellas lo que es válido, algo que puede ser de gran utilidad para el mundo moderno.

Ahora bien, ¿qué se aprende de la experiencia del filósofo Abenjaldún? Cuestionar el pasado es una necesidad. Es nuestro respaldo, sin él no podemos reaccionar frente a los cambios que afectan con frecuencia nuestra sociedad. Lo que se debe criticar obviamente no son las narraciones históricas, sino los proyectos intelectuales. Por supuesto, de las figuras intelectuales se puede sacar una visión histórica clara en torno a lo que se hacía antes e incluso entender el marco general de una determinada época.

Se comenta que los intelectuales cuando huyen del presente, es porque están desesperanzados ante el futuro y por eso dirigen su mirada hacia el pasado, como el caso del filósofo Abenjaldún (ibid., p. 382). Según nuestro punto de vista, teniendo en cuenta la experiencia de los pensadores europeos desde el Renacimiento hasta la postmodernidad, refugiarse en el pasado no es una frustración, no obstante, es una oportunidad para detectar los "errores" que obstaculizan el desarrollo y la evolución de las sociedades. El mundo islámico es un mundo muy retrógrado, no ha marcado ningún progreso cierto. Está al margen de las otras sociedades. El primer mundo lo considera como un mercado fértil. Este presente tan doloroso es causa de la falta de no entrar en pleno contacto con la historia, que desgraciadamente es muy borrosa y compleja. Ordenar el pasado es una obligación para proteger nuestro ser y, simultáneamente, ser cómplices en lo que está creando hoy en día en todos los terrenos. Terminando en palabras de Al-Yabri, si, de veraz, pretendiéramos cazar una visión epistemológica positivista a lo racional y, al mismo tiempo, a lo irracional debería ser través de liberar la razón de lo que es ajeno y simbólico (ibid., p. 384).

Pues, la perspectiva jalduniana discurre por el mismo camino de la escuela del Magreb y Al-Ándalus. Es decir, el objetivo inmediato de los filósofos era reconstruir la filosofía (Aristóteles) y devolverle su identidad original; mientras lo de Abenjaldún era reconstruir la ciencia y la historia.

TERCERA PARTE

Julián Marías ante sus maestros

1. Miguel de Unamuno, pensador azorante

1.1 Vestigios de filosofía

Miguel de Unamuno es la figura más rara y controvertida en el pensamiento español. Su obra hace que el lector esté perdido, emocionado, confundido, entusiasmado e inquietante; en palabras de Marías, "cuando se lee a Unamuno, sobre todo, cuando se recorren, uno tras otro, varios libros, se siente una impresión extraña y desazonante. En cada página se encuentran visiones llenas de agudeza y precisión, que encienden nuestro afán de conocimiento y nos despiertan una apasionada curiosidad. Entramos en la lectura de Unamuno con el ánimo tenso y alerta, al acecho de hondas y entrañables verdades; a cada instante nos parece hallar lo que vamos buscando, o al menos la promesa de su presencia inminente; tal vez ninguna página nos defrauda; pero al doblar la última del volumen sentimos que nos invade la perplejidad. Al acabar la lectura, con el libro cerrado entre las manos, diríamos que de repente se nos ha vuelto ajeno; sentimos que no le hemos leído bien, que su contenido se escapa, que tal vez fuera menester volver a empezar" (Marías, 1943, p. 33). Es imposible leer a Unamuno sin contar con su presencia; porque es un ingrediente esencial en cuanto a la lectura y la interpretación de sus ideas (Marías, 1948, p. 46).

Sin exageración, Unamuno azora su lector no por los temas que repiensa, sino por el estilo sembrado en su obra. Quiere decir, a leer una novela suya, un ensayo, una obra de teatro o un poema de sus impresionados poemas es seguro que el lector estaría asombroso, atraído por la magia de las palabras y perdido en la excentricidad unamuniana; la cual, sin duda alguna, obstaculiza la comprensión adecuada de su pensamiento. En este caso, tal vez la valentía y el entusiasmo sean las herramientas útiles para embarcar en su obra y; al mismo tiempo, tomar en consideración el contexto cultural en el que se ha constituido su mente.

En cuanto a sus estudios, Unamuno obtuvo su bachillerato en el instituto Vizcaíno en 1880. Luego en 1884 se matriculó en la Universidad de Madrid para estudiar Filosofía y Letras. Después de pasar muchas oposiciones de diversas cátedras, logró, en 1891, la cátedra de griego de la Universidad de Salamanca con Menéndez Pelayo y Valera en el tribunal. Su vida de escritor empezó a los treinta años, y más tarde se convirtió en uno de los pilares importantes de la generación del 98. Estos hombres que se resumieran, para Marías, en una sola expresión: la aceptación de la realidad. Quiere decir, "[estos autores van a tomar posesión de España]. (…) Van a ser inventores de un paisaje, los creadores de una castilla literaria más real que la otra, y desde ella de una España entera; van a recorrer España de punta a punta, van a subrayar y recoger hasta la última de sus miserias, hasta el más hondo de sus encantos; van a leer, releer, vivificar sus clásicos; van a descubrir, indagar y repensar su historia; van, sobre todo, a soñarla, es decir, a tomar posesión de su más profunda y esencial realidad: la que tiene de proyecto o programa" (Marías, 1983, p. 67). Algunos especialistas de la literatura española, según Marías, lo excluyen de esta generación y lo incorporan en la siguiente debido a la conexión fuerte que tenía con sus jóvenes (Marías, 1948, p. 46).

La mayoría de los estudiosos de la obra unamuniana están de acuerdo, entre ellos el pensador español Julián Marías, que Miguel de Unamuno a lo largo de su trayectoria no ha hecho filosofía y, ni siquiera ha tenido vocación filosófica, es decir, el propósito de fundar una teoría. Porque él mismo, desde el principio, no se interesó tanto por la sistematización del pensamiento. Marías ha dado en el clavo que la obra de Unamuno "no es filosofía, pero tiene algo que decir a la filosofía" (Marías, 1943, p. 190); por decirlo de otro modo, en toda su obra, especialmente sus ensayos como el caso de *Del sentimiento trágico de la vida* publicado en 1912, brotan emociones filosóficas, se perciben anormalidades extrañas, una serie de indicios que explican, con pelos y señales, su acercamiento al mundo de la filosofía; y eso, desde luego, se justifica por la formación y el contacto que tuvo con

los grandes filósofos de su época. Miguel de Unamuno solía leer, hablar y citar frecuentemente, en sus escritos, las ideas de las grandes figuras de la filosofía europea moderna, cuya finalidad era reforzar su temple intelectual como el caso de Kant, Kierkegaard, Heidegger, Dilthey, Spencer, Renan, Marx, Wundt, Haeckel, Charcot, Brentano, Lange, Liebmann, Cohen, Avenarius, Eduardo Von Hartaman, Nietzche; y también forjar su propia aventura en el mundo del intelecto a pesar de la discrepancia que había entre estas tendencias intelectuales europeas de aquella época: el positivismo, el neotomismo, el neokantismo, el marxismo, el filisteísmo, el agnosticismo, el existencialismo, el idealismo, la novela posromántica, la ciencia, la novela realista…, que seguramente le gravitaron y le impulsaron a *meditatio*.

Todo lo que escribió Unamuno, sobre todo, el género ensayístico, fue un esfuerzo enorme para vivir plenamente con filosofía o, de otra manera, conseguir, al menos, un conocimiento que tiene raíces filosóficas (ibid.). Pero, de verdad, ¿filosofó? En muchas ocasiones, Unamuno advertía su lector que lo que da no es acaso más que poesía, fantasmagoría y mitología (Marías, 1956, p. 197). Nunca pretendió "ser filósofo, ni pensador, ni erudito, ni filólogo, [solo] le preciaba ser un buen catedrático, un sentidor y un poeta" (Marías, 1988, p. 149). Eso significa, a conciencia cierta, que la obra de Unamuno no es filosofía ni él mismo fue filósofo. Lo único que se destaca, en este contexto, es su querencia, su admiración y su refugio al mundo de la filosofía arrojando mucha luz sobre el sentido de su vida personal y trazando su propia experiencia intelectual.

Cabe precisar que hay una gran diferencia entre ser filósofo y vivir la vida con filosofía. Porque, ser filósofo implica tener plenamente una teoría sólida, un pensamiento estructurado, absoluto y cerrado. En palabras de José Ortega y Gasset, la teoría es "un sistema de unificar los problemas, las opiniones" (Ortega y Gasset, 1908, pp. 111-115), eso, desde luego, no lo tuvo Unamuno; mientras vivir con filosofía, según nuestro punto de vista, es meditar las sustancias de la

vida o cualquier ente apoyándose sesgadamente en otros sistemas filosóficos. Es como si se tratara de un mono que salta de rama en rama, discutiendo la belleza interna de su bosque y ateniendo a su evidencia, pero no va a ninguna parte. De hecho, lo que solía hacer Unamuno es alimentarse de estos filósofos que tenían un pensar sistematizado e invertirlo como cimiento para reflexionar sobre "los secretos" de su vida. Aquí, no estamos menguando la capacidad y la inteligencia de Miguel de Unamuno ni cuestionando su talento intelectual, porque lógicamente no tiene pie ni cabeza; pero, en realidad, buscamos poner en tela de juicio su trayectoria para que disfrutemos la fruición de sus escritos.

Unamuno buscó ser anormal, raro, extraño e inclasificable; porque simplemente quiso conocer, ser y existir. Necesitó el conocimiento para satisfacer su curiosidad y forjar su propia aventura en el mundo de la intelectualidad. Y eso fue uno de los factores primordiales que le empujaron a refugiarse en la filosofía, considerándola un modo de vida, la honradez del pensador; es más, hacerla consistir principalmente en opinar (Marías, 1943, p. 196). En ningún momento, Unamuno quiso divertir a sus lectores, ni instruirlos, ni hacerlos sabios, ni siquiera convencerlos; quiso simplemente dos cosas: existir para ellos, ser irreemplazable, inolvidable y perdurar en su memoria (Marías, 1956, p. 42). Normalmente, antes de emprender un viaje en el mundo del intelecto, el intelectual debe deslindar su horizonte de perspectiva. Hay algunos escritores, muy preocupados por su realidad, escriben para instruir y divertir a sus lectores; mientras otros tienen un anhelo por su interioridad, su intimidad o, mejor dicho, su mapa del mundo personal. Es decir, se trata de intelectuales entusiasmados por la revelación de los secretos que componen su cuerpo, su existencia, su vida, su alma y su entorno. Entonces, un tipo que lucha vehemente por la verdad a través de la literatura, del arte, de la filosofía, etc. Miguel de Unamuno pertenece a este grupo de intelectuales obsesionados por lo que viven, lo que sueñan, lo que piensan y lo que adivinan; hasta aplicar el mismo

método de los filósofos de la antigüedad clásica: reflexionar sobre todas las cosas que tiene alrededor y analizar su existencia. En otras palabras, utilizó la filosofía como instrumento para racionalizar la vida (Marías, 1943, p. 192), porque evidentemente sin la razón es difícil entender rigurosamente la vida y, además, sin la vida es imposible razonar.

Unamuno comenzó su trayectoria reflexionando sobre el tema del hombre que evidentemente fue su preocupación principal: ¿qué es el hombre? ¿Por qué vive? ¿A dónde va cuando muere? ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? En suma, su fin intelectual fue "el hombre en su integridad, que va de su nacimiento a su muerte, con su carne, su vida, su personalidad y, sobre todo, su afán de no morirse nunca" (ibid., p. 46). Luego, pasó poniendo a pensar una serie de temas importantes vinculados con el hombre como la españolidad, la ciencia, la sustancia, la inmortalidad del alma, la fe, la creencia, el dolor, Dios y la existencia. Todas estas cuestiones, según Marías, han sido abordadas con filosofía. De este revuelo de temas unamunianos, lo que nos llama la atención, por excelencia, es la cuestión de la existencia. ¿Por qué existimos? Es una pregunta importante, viva y complicada. La planteamos cuando sentimos una asfixia hacia nuestro entorno y, al mismo tiempo, cuando nos atrevemos a enfocar nuestra existencia como cuerpo—alma y todos los otros entes tanto los mutables como los inmutables. De esta pregunta, parten normalmente los filósofos existencialistas intentando decodificar las relaciones que hay entre el hombre y la vida.

En consecuencia, existimos porque tenemos vida. Somos personas vivientes. Si no hay vida no podremos existir. Es más, existir es "ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos" (ibid.). En otras palabras, la existencia del hombre se define a partir de la vida. El hombre y la vida son dos cosas inseparables, complementarias y pegadas entre sí. El hombre depende de la vida, porque esta última se hace visible mediante la existencia

del hombre. Son dos elementos muy conectados entre sí. A nuestro juicio, el hombre se entiende cuando toma en consideración su entorno. O sea, cuando adopta un medio intelectual para llevar a cabo un entendimiento y una definición veraces a las cosas que forman su mundo. Mientras en la vida se definen estas entidades. Es decir, su entorno. Nos atrevemos a afirmar, precisamente, en este contexto, sin desviarnos demasiado, que se trata de contenido y continente: la vida es el continente y el hombre es el contenido. Pues, en pocas palabras, existir significa dos cosas: ser y obrar.

Así que, sin el conocimiento es muy difícil poner en marcha, concretamente, lo que llamamos vida. Porque este acontecer temporal se entiende y se hace, sin duda, cuando apelamos al conocimiento. Sin este último, es imposible soñarlo y narrarlo (Marías, 1956, p. 62). El hombre gasta, quiera o no, sus días contados, pero siempre depende de sus circunstancias. Por eso, el hombre comprometido tiene que gastar su vida con conciencia, creando proyectos inolvidables. En definitiva, el influjo de las ideas de Kierkegaard, Heidegger y otros más en la pretensión de Miguel de Unamuno pudieron orientarle hacia la meditación, abogando sus temas, aunque desde fuera, con filosofía. Aferrarse al ámbito filosófico fue su elección, le proporcionó junto a otros ámbitos intelectuales casi todos los remedios para actuar activamente e ir con pies de plomo buscando respuestas a sus raras preguntas: ¿quién soy? Y ¿por qué vivo? Y esa es la evidencia, lisa y llanamente, que convirtió Unamuno en un pensador azorante.

1.2 Ser único

Pocos intelectuales de la cultura española aspiraron mediante sus libros a ser reales y únicos. Miguel de Unamuno es uno de estos autores que se afanaban a la unicidad, tener una trayectoria original, distinguirse de todos los demás y resultar inclasificable. Pues, para

atender bien esta cuestión, es obligatorio que denotemos primariamente el binomio "ser único". El diccionario de la Real Academia Española define la palabra "ser" como esencia, naturaleza o cosa dotada de vida y así se ha echado a llamar al hombre por la expresión "ser humano"; mientras el adjetivo "único" se refiere, según el mismo diccionario, a lo que es solo y sin otra especie, es decir, lo singular, extraordinario y excelente. De hecho, el marbete "ser único" significa, en relación con lo que pretendemos decir, aquel hombre que debe aspirar, con vehemencia, a conquistar su vida y vivirla como una aventura divina. Por lo tanto, es importante para ser distinguido de los demás poner de relieve las vigencias, los vectores que nos brinda el contorno sociocultural. Se trata de ser rebelde, anormal y paradójico como don Miguel de Unamuno, y claro no hasta el punto de perdernos, sino efectivamente por el motivo de esclarecer y explicar las cosas ininteligibles. Cabe subrayar, en este contexto, que la expresión "ser único" no hay que vincularla con la arrogancia, la pedantería, el egoísmo; en cambio, debería ser percibida, por antonomasia, como impulso o voluntad con la cual se podría crear proyectos vitales nuevos y únicos.

Julián Marías afirma en su ensayo *El método histórico de las generaciones*, publicado en 1949, que la vida no está dada hecha, por lo cual como seres humanos hemos de buscar las posibilidades y los métodos para hacerla. Cuando el hombre empieza a percibir la vida como proyecto significa que está consciente de su existencia, tiene sus propias ideas, su propio mundo y es capaz de aportar algo nuevo y útil a su comunidad. Porque la vida esencialmente es para tomar y no dejar. En relación con lo dicho antes, Unamuno tuvo este afán de ser único e inolvidable y por eso logró hacer su propia vida: inmortalizar su obra. Algunos podrían decir ¿qué importancia tiene la unicidad de Unamuno si cada uno tiene que inventar la suya? Sí, generalmente, no tiene mucha importancia; pero, para que pongamos en marcha la viveza de un proyecto es menester, ante todo, aprender de las demás personas, especialmente, aprender algo que nos ayudaría a entablar

una conversación profunda con la realidad y la figura a la que leemos, crear una línea de reciprocidad, porque los proyectos son, queramos o no, el punto de arranque de cualquier verdadera creación. En todos los campos, cuando un intelectual quiere crear algo es evidente partir de otro trabajo. Porque es imposible crear de la nada, lo cual hay que entrar en contacto con las ideas, los métodos de otras personas, vivir el contagio y ponerse en abismo para que desnude su alma. De esta forma, tendría ciertamente la posibilidad de forjar su vocación. De hecho, en este contexto, es menester tomar en serio la personalidad, la rareza y la unicidad de Unamuno, claro no para imitarle, sino más bien, para ir con pies de plomo; y como ha dicho Marías en uno de sus ensayos más destacados: *Ortega. Circunstancia y vocación* "los intelectuales no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los bíceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir (Marías, 1983, p. 154). Desgraciadamente, en la sociedad actual, algunos intelectuales, en realidad, son más que juglares. Lo único que comparten con sus lectores es su egoísmo y su pedantería. Podría parecer esto a algunos una exageración, sin embargo, es una realidad muy dura, que desdeña mucho la esencia del mundo de la intelectualidad y al que francamente se debería enfrentar con críticas y análisis objetivos.

Respecto al término "individualidad", se considera uno de los temas muy tratados con más acierto en todas las filosofías tanto las antiguas como las modernas. Dice María Zambrano, reteniendo y subrayando la importancia de este hecho: "cada individuo se siente como una perspectiva infinita abierta sobre el mundo que le rodea y encuentra, por tanto, legítimo lanzarse a escribir (…) manifestar sus opiniones (…) [aspirando a conseguir su] talento individual, esto significa poseer la reserva, el tesoro, que el individuo lleva encerrado dentro sí, cuyo objetivo es precisarlo y pulirlo" (Zambrano, 2015, p. 41). Según esta perspectiva y otras, si la persona no zarpa hacia su lado íntimo y personal no podrá entender su "Yo" ni vivir, por ende,

su vida. La individualidad, cuando estamos bien preparados, nos brinda la oportunidad de conocernos, es decir, subrayar nuestra corporeidad, intimidad, espiritualidad, etc. Todo lo que forma nuestro mundo interior y además nos suscita a familiarizarnos con el mundo exterior. No obstante, la tribulación forma parte de este relevante magma interno. Porque naturalmente nada se consigue sin sentir la angustia o la congoja, dicho de otra manera, la individualidad se hace visible, palpable cuando vivimos el sentimiento trágico de la vida. Sin dolor no se descubren los verdaderos secretos de la vida.

En suma, es obligatorio poner en marcha todos los remedios que están al alcance para hacer la vida. No hay que dejar a nadie encasillarnos o convertirnos en simples receptores, carentes de sentido vital. Debemos alimentarnos de figuras que tienen el poder de provocarnos, impresionarnos e impulsarnos a arrojar el bastón de la ceguera. Es más, el conocimiento lo necesitamos a torrentes, a diluvios para enmollecernos. Por ello, de Miguel de Unamuno es segurísimo que aprendemos, de pasada, muchas cosas, sobre todo, vivir plenamente la borrosidad, la vacuidad y la enajenación del entorno. En términos del filósofo griego Aristóteles “el hombre nace de otro hombre” (Citado por Zambrano, p. 73).

1.3. Pretensión de Unamuno

Cuando arrancamos la lectura de los libros de Unamuno, emana imperiosamente en nuestra alma el deseo de querer saber. ¿Cuál ha sido el motivo que impulsó Unamuno a escribir? Pues, sencillamente, hizo literatura y pensamiento solo para eternizar su conciencia. Es decir, como hemos señalado antes, no quiso instruir ni divertir a nadie, su preocupación fue ser inolvidable, evitando que lo echaran en el cajón de los autores muertos. Por eso, sus escritos se distinguen de los demás autores, tienen una particularidad propia

porque, de cierto modo, están hechos para perdurar en las almas de sus lectores y hacerles vivir inquietos y anhelantes.

Marías ha versado la temática de la pretensión de Unamuno en conformidad con las profundísimas proposiciones de Spinoza. Cuando leemos por ejemplo *Del sentimiento trágico de la vida* vemos que Unamuno cita frecuentemente las ideas de Spinoza que más tarde se las apropió y las convirtió en el cimiento de su obra. En la filosofía de Spinoza encontramos que "toda cosa, en cuanto es, tiende a perseverar en su ser, y ese conato, que no es sino la esencia actual de la cosa, envuelve un tiempo indefinido; el hombre, ese es consciente; no solo tiende el hombre a perseverar en su ser, sino que lo sabe; ese apetito consciente se llama deseo— *cupiditas*— [es más, lo considera la esencia del hombre]" (citado por Marías, 1948, p. 39). En suma, de esta idea Spinoziana, Unamuno recogió su pretensión que justamente se resume en pocas palabras: "perseverar en su ser indefinidamente, no morirse nunca del todo, eternizarse" (ibid., p. 40). En realidad, el hombre tiene que perdurar en su propio ser; o sea, seguir existiendo, siendo quien se es, y para ello es menester, antes que nada, saber a qué atenerse respecto a la inmortalidad. La vida no tendría sentido si no la imaginamos, la deseamos y la adivinamos. El hombre existe para eternizar su obra y esta última se consigue por el deseo: ¿El deseo no es uno de estos motivos que nos mueve para hacer la vida? Pues, ciertamente, el deseo cuando está descubierto y bien sentido se podría utilizar como magia para hacer la vida y comprender al hombre, pero siempre teniendo en cuenta el papel de la razón. En líneas generales, los trozos de la perspectiva unamuniana están sacados evidentemente de la teoría de Spinoza.

Julián Marías ha propuesto tres razones que justifican la actividad de Unamuno como uno de los grandes escritores de la cultura española. En primer lugar, Unamuno se preocupó por la perduración de su renombre. Deseó anidar en la memoria de la gente, estando siempre vivo y presente en sus almas. En segundo lugar, lo que tiene que ser verdaderamente salvado no es el nombre sino el

espíritu. Porque, desgraciadamente, existen aquellos que escriben solo por la fama y olvidan el papel divino del quehacer intelectual, en vez de ser escritores comprometidos se convierten en "escribanos", y de estos hay muchos en la sociedad actual. Por ello, Unamuno llamaba a lo largo de su trayectoria a la salvación del espíritu y no solo del nombre:

"Cuando me creáis más muerto

retemblaré en vuestras manos.

Aquí os dejo mi alma_ libro,

hombre_, mundo verdadero

cuando vibres todo entero

soy yo, lector, en tu vibro[44]"

En tercer lugar, Unamuno negó ser unipersonal. Porque el hombre no vive solo; a la inversa, siempre está acompañado y rodeado de personas. Por lo tanto, hay que exigir una actuación sobre y para con los demás, movida por el amor como condición necesaria a fin de entablar una convivencia fecunda y mutua entre todos los individuos de la sociedad. Además de evitar aislarse o ser unipersonal. Porque el encerramiento, en definitiva, no ayuda a llevar a cabo una solidaridad fuerte y un diálogo comprometido.

Por último, Unamuno escribió a fin de saber y conocer la vida humana y el sentido de la muerte. Saber si ha de morir del todo o no; nunca le satisfizo la razón y poco le sirvió entender su contorno. Por eso, a veces, se refugió en otros ámbitos como la ciencia, buscando claridad y entendimiento a unas cuestiones que le resultaron borrosas o aterradoras, sin olvidar actuar sobre los demás, sentirse en compañía de sus lectores (ibid., p. 45). Generalmente, la interpretación

[44] *Cfr.* Julián Marías, *La filosofía española actual*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.

de Unamuno a las realidades humanas fue fundada y elaborada encima de una idea que luego la designó como la tradición eterna o la intrahistoria (Marías, 1983, p. 131). Pues, ¿qué sabemos de la intrahistoria?

1.4 Dispersión y unidad

"Se ha dicho que todo en Unamuno son ensayos: las novelas, el teatro, la poesía; se ha dicho también que todo en él es poesía; por su parte, el propio Unamuno se consideraba como novelas todas sus obras, y no pocas de las ajenas, desde la Ilíada hasta Hegel" (Marías, 1948, p. 46). Resulta muy difícil determinar la identidad textual de los escritos de Miguel de Unamuno. El lector enfrenta una borrosidad enorme cuando se atiene al texto unamuniano. No sabe si lo que lee es filosofía, poesía, novela o teatro. En él, los géneros parecen mezclados entre sí, lo que hace el lector estar muy perdido y confundido ante su texto. Marías subraya esta dificultad y la considera como una aportación singular del egregio español don Miguel de Unamuno. Porque su obra brinda una mezcla extraordinaria de dispersión y unidad (ibid.). Es evidente que algunos la toman como un desafío que, en gran medida, involucra el proceso de la lectura y el entendimiento de las ideas unamunianas; sin embargo, este carácter peculiar, por un lado, tiene que ser visto en su totalidad, relacionándolo con la personalidad y la mentalidad del escritor. Y, por otro lado, el lector debe integrarse en su mundo y vivir a fondo la causa unamuniana para comprender su perspectiva intelectual.

A propósito de esta confusión plasmada en el texto unamuniano, ¿qué significa escribir en todos los géneros literarios? El alma de Miguel de Unamuno aparece en los cuatros géneros capitales de la literatura. Fue una persona muy peculiar debido a su capacidad prodigiosa de producir en cuatro terrenos. Eso nos hace pensar en la

cantidad de libros que leyó y, paralelamente, el tiempo que invirtió para ensayar, novelizar, poetizar y teatralizar. Por eso, esta característica nos estimula a navegar en sus escritos, a partir de la visión de Julián Marías, buscando las razones intrínsecas que han dado a luz a muchos textos suyos.

En aquella época, no se ensayaba mucho. "No era un género demasiado frecuente en España, ni siquiera el nombre era muy usado. Se prefería hablar de disertaciones, estudios críticos, etc.; es decir, eran más eruditos o escolares (ibid., p. 47). Unamuno solía escribir "ensayos breves o largos, de marcado carácter literario. Quiere decir, no son obras didácticas; sino totalmente, al contrario, están compuestas con cierto propósito de belleza y, a la vez con pretensión de conocimiento" (ibid.). Lo que señala, aquí, Marías, es la naturaleza de los ensayos de Unamuno, que obviamente, a su parecer, son rigurosamente personales. Por decirlo de otra manera, "están escritos en primera persona, y que el Yo que dice no es puro sujeto gramatical, ni siquiera lógico, sino un yo concreto, individual y personal, que es Unamuno" (ibid.). Este dato es importante, y se debe tomarlo en consideración a la hora de vincularse con el mundo (realidad) unamuniano. El raciocinio de Unamuno emana de una actitud personal, independiente de cualquier ideología o sistema filosófico. Nos atrevemos a afirmar, a la luz de lo dicho anteriormente, que Unamuno disfrutaba de una máxima libertad. Otra cosa, se suele decir que es posible leer un texto sin pensar en quién lo ha escrito; no obstante, con Unamuno es muy obligatorio que esté presente: "un texto inteligible aparte de su autor, aunque se ignore quien es éste; en el caso de Unamuno, el autor es un ingrediente esencial de su propio texto, y éste no solo está enunciado o dicho por él, sino apoyado y sustentado por el propio Unamuno: toda su consistencia depende del autor" (ibid., pp. 47-48). De hecho, entender el pensamiento ensayístico de Unamuno significa estar siempre en contacto con su consistencia.

Es lógico que cualquier escrito ensayístico delimita siempre un área de realidad sobre la cual versa. Pero, con Unamuno tropezamos con una realidad muy especial. Normalmente los autores escriben porque tienen algo que decir al mundo. Escriben para cambiar su vida. Escriben para compartir sus sensaciones y vibraciones invisibles con sus lectores. Escriben porque creen en el poder de la palabra en la construcción de un mundo justo, humano, libre y democrático. A la inversa, Unamuno tenía otro camino y otro fin. Pensaba diferente y se ponía a escribir solamente para salvar su alma. Se esforzaba a meterse en las profundidades de su espíritu cuya finalidad era entenderlo o esclarecerlo. En ningún momento se declaraba la docencia sobre los demás, o más bien, se pugnaba intensificamente consigo mismo y siempre quería que sus libros fueran un verdadero soporte para despertar ideas humildes en sus lectores. Para él, eso era suficiente y es un gran logro.

Los libros tienen dos destinos: desaparecer definitivamente o eternizarse. Pero, el tiempo solo guarda las verdaderas ideas y las eterniza en los cerebros de los seres humanos; lo cual la labor principal del ensayista consiste en no dar clases magistrales a sus lectores y fingirse como aquel profesor que solo quiere protagonizar su aula mancillando la presencia de sus estudiantes. La misión verdadera del ensayista es incitar el público a leer, a aprender, a escribir, a soñar y a seguir pensando constantemente. Los mejores ensayos son aquellos que transforman el lector.

En cuanto al saber, es necesario que se perciba como algo que se vive y no se consagra. Las reflexiones no son constantes ni parecidas. Cada persona tiene su propia forma de pensar y sentir. En vez de rechazar una idea por motivo de que es simple y diversa hay que vivirla y comprender su realidad. No hay autores perfectos ni saber perfecto. Todo depende de la circunstancia. El objetivo primordial del autor consiste en incorporar el lector al drama para que pueda vivirlo, revivirlo y convivirlo. En otros términos, “nada es verdad si no está siendo verdad” (ibid., p. 51). Acercarse a los ensayos

de Unamuno nos hace ser anormales y eternamente impulsados a ahogarnos en su mar, gozando su fruición intelectual. En suma, Unamuno atosigado, colmado de contradicciones y alivios; insatisfecho del género ensayístico se puso a cavar respuestas racionales e irracionales en otro terreno: la novela.

En el terreno de la novela, Unamuno criticó las formas narrativas de la generación de Galdós, Pardo Bazán y Valera e insistió en que las novelas de esta generación fueron escritas desde la perspectiva naturalista y lo único que brindaban al lector fue la diversión. Unamuno no le agradaba la idea de que la misión de la novela es divertir al lector. Para escribir novelas no es suficiente basar en la observación que lamentablemente limita el autor con su realidad social, siendo enjaulado en un realismo más franco que no promete más de lo que es. Es necesario salvar el hombre de estos criterios y proponerle una novela capaz de hacerle imaginar, conocer, saber, observar y pensar los hechos tanto los interiores como los exteriores. Además de esto, hay que crear una novela con la cual el hombre tenga la oportunidad de vivir descubriendo su vida. Otro dato importante, la novela debe ser un instrumento de promover el conocimiento. Porque, en gran medida, por qué escribimos la novela si no es para poner en tela de juicio la esencia del hombre, un mecanismo de desnudar su verdadera realidad. Por lo cual, la novela no tiene que ser hecha para entretener; en cambio, debe ser un espacio para conjeturar y reflexionar todo lo que está relacionado con Dios, la vida y el hombre. El novelista está obligado a inventar personajes que tienen la capacidad de penetrar cualquier sustancia, por ejemplo, los actos psíquicos, los sueños, las formas de imaginaciones, los acontecimientos temporales, generalmente, todo lo que constituye la vida humana. Una verdadera novela debe ofrecer al lector la posibilidad de imaginar. Porque ciertamente “la imaginación es el instrumento que permite penetrar en la sustancia de la realidad viviente misma, saber a qué atenerse respecto a la vida humana, llegar al hondón del alma, el fondo de la persona, y anticipar

imaginativamente la muerte, pervivirla, para intentar así develar su secreto y ponerse, figurativamente, en la situación de la muerte consumada" (ibid., p. 62). Por ello, es fundamental tomar la novela como intento de aprehensión de la realidad humana (ibid.).

Julián Marías clasifica la novela de Unamuno como una novela personal, que es, para él, un método eficaz de conocimiento, una base para una posible indagación filosófica acerca de la vida y la persona humana (ibid.). La novela personal de Unamuno se distingue mucho de otras novelas que se creaban en su época. Tiene rasgos muy peculiares. En primer lugar, Marías destaca la brevedad. Es un dato cuantitativo, no desdeñable, lo cual nos empuja a pensar en las técnicas invertidas para enfocar la realidad del hombre. Se puede contar una historia larguísima en pocas páginas, porque cuando el número de las páginas son más de trecientas lamentablemente provocan el tedio en el lector. Hoy en día el lector prefiere novelas cortas, novelas de bolsillo. En este contexto, refutando la idea de Marías, es recomendable consultar un ensayo del crítico italiano Ítalo Calvino titulado *Seis propuestas para el próximo milenio* publicado en 1998, en el que precisa más la necesidad de ser breves en la creación literaria.

En segundo lugar, Marías habla de la desnudez del relato. Quiere decir, el personaje de la novela de Unamuno es un personaje colectivo, representa toda la sociedad, por decirlo de otra forma, es un personaje que asume la responsabilidad de visibilizar los problemas compartidos que a veces cuesta revelarlos o plantearlos. Se considera la voz de la sociedad. Normalmente, si el personaje no logra desnudar su realidad significa que carece de libertad, está enjaulado por razones sociales o políticas, lo cual el personaje de Unamuno goza de una máxima libertad que le haga entender e interpretar tanto su mundo interior como el exterior.

En tercer lugar, en la novela de Unamuno se esboza una perspectiva de la narración. O sea, Unamuno utiliza dos técnicas para

relatar su historia: a) el autor narra lo que acontece a los personajes; b) uno de estos refiere en primera persona lo que le sucede en su convivencia con los demás (ibid., p. 69). Ambas técnicas conectan los personajes y los fuerza a vivir el drama plasmado por el autor. En palabras de Marías, "la novela de Unamuno es cinematográfica, se caracteriza de la multiplicación de los puntos de vista mediante el movimiento y la sucesión temporal" (ibid.).

En cuarto lugar, el discípulo de Ortega versa la intervención de relatos mínimos que se enlazan con los puntos de vista principales y pueblan de vidas humanas el mundo novelesco (ibid.) y que causan la opacidad en los personajes de Unamuno. Afirma que sus personajes son opacos, cerrados sobre sí mismos, replegados sobre sus últimos secretos, llenos de problematicidad. Al intentar analizar la naturaleza de estos personajes se topa con la ausencia de la transparencia, porque él sabía muy bien que la persona humana no es nunca íntegramente poseída, ni aun por ella misma, sino que envuelve un inescrutable arcano.

Marías resume su análisis indicando que la novela de Unamuno merece llamarse rigurosamente una novela personal (ibid.). La visión de Marías arroja luz directamente sobre el papel de la novela en la sociedad. Si el novelista no invita a su lector a repensar su cultura, criticándola desde dentro y desde fuera, en vano sería escribir una historia y bautizarla "novela". Efectivamente, el novelista debe tomar en consideración que el género novelístico a pesar de ser un aérea de entretenimiento es un camino veraz hacia la verdad, es decir, ayuda a comprender las circunstancias sociales, psíquicas, políticas, culturales y económicas. En otros términos, a partir de una narración profunda, consciente y artística se podría penetrar y saturar la vida humana.

En lo que concierne el teatro de Unamuno, Julián Marías subraya solamente el término "semejanza" que emana de su producción dramática. En Unamuno, no se distingue entre el teatro y

la novela. Son muy parecidos en cuanto a la estructura. Porque las novelas, como hemos indicado anteriormente, contienen el diálogo que es una dimensión puramente teatral, la relativa impenetrabilidad y la autonomía de los personajes, sus cualidades que conviven admirablemente a la creación dramática (ibid., p. 66). Por eso, Marías reflexiona sobre el tema de la perplejidad, que es algo muy unamuniano lo que hace que la novela y el teatro se parecen mucho. Marías dice: "una novela es algo que hace el autor, es creación integra suya, y su realidad no requiere más que una adecuada actitud del lector; en el teatro, por el contrario, el autor no es más que un ingrediente; el teatro es un espectáculo, montado con pretexto de algo que ha escrito un señor; la importancia de este señor es tan grande como se quiera, pero es parcial; el escenario, las decoraciones, los actores y el público son ingredientes esenciales de la obra teatral, y lo que solemos entender bajo este nombre, el escrito del autor, no es más que extracto o abstracto de la realidad teatral entera" (ibid., p. 67). Aquí, Marías repiensa las formas de la percepción del teatro. Lo relevante de este género no es el autor, sino más bien, la obra, o sea, como ha sido representada. Sin olvidar, en este contexto, el espectador quien valora el contenido y la profesionalidad de los actores. Es decir, su corporeidad, su representación escénica y su plenitud. Tiene un papel fundamental en el teatro. Finalmente, sumergirse en el teatro de Unamuno sería obviamente a través de conectarse espiritualmente con la realidad dramática que él plasmó en su obra.

El egregio español Miguel de Unamuno vivía con una pretensión triple, siempre orientada al ser, al conocer y al obrar (ibid., p. 68). El género literario en el que se topa con esta pretensión radical es la poesía. Desde el punto de vista de Marías, Unamuno era un poeta por interna necesidad, un poeta auténtico (ibid.). Cobijarse en los versos, para Unamuno, no fue algo insignificante ni gratuito; en cambio, poetizar fue una necesidad de comunicarse con su mundo personal, con su Yo; hacer que su intimidad saltara para fuera y se vinculara con las intimidades de otras personas. Su fin de atenerse a la

poesía fue salvar su memoria. En otros términos, si los lectores leyeran con admiración sus poemas seguramente podrían palpar su alma y así estaría eternamente salvado. El problema actual de todos los intelectuales, sobre todo, los poetas es la perseverancia de sus nombres o, mejor dicho, de sus escritos. Pocos se guardan en la memoria y muchos pasan a ser fantasmas y mortales. Se olvidan como si nunca existieran. No obstante, crear para eternizarse fue la intención de Miguel de Unamuno: poetizar para vibrar en las manos de sus lectores. Estar siempre vivo y recordado.

Escribir la poesía necesita una condición de suma importancia: la libertad. Es evidente que el poema revela lo más hondo del poeta, es decir, lo que es y lo que quiere ser. Sus versos deberían ser hijos de la libertad, una manifestación de lo más íntimo, hondo e ignorado de su ser. Otro punto, es imprescindible la imaginación, es una facultad sustancial, con ella se crea la poesía. Marías afirma que Unamuno no solo trataba de poner en versos algo que se piensa, se siente o se quiere decir, al contrario, el modo de escribir ciertas realidades poéticas es el ritmo. De hecho, enfatizaba, por excelencia, la forma rítmica porque es el fruto de un verdadero poeta que evidentemente sabe jugar con una máxima libertad por la imaginación.

En resumidas cuentas, Julián Marías siempre, en sus libros, subrayaba la importancia de la literatura. Hablaba de su posesión y de su poder para cambiar no solo a las personas sino el mundo entero. Dice en su ensayo titulado *Ortega. Circunstancia y vocación* que "la literatura no es una broma sino una esencial posibilidad— y necesidad—humana" (Marías, 1983, p. 70). Por desgracia, estos hombres que desdeñan, hoy, el papel de la literatura y trabajan para encasillarla y hacerla sin valor son hombres carentes de espíritu, insignificantes y escaseados de conocimiento. Es verdad que vivimos en una época muy diferente y extraña, en la que todo se está digitalizando y, cada cosa adopta una nueva percepción. Pero, a pesar de estos tremendos cambios, hay que valorar la función de la literatura en la sociedad para construir y formar mentes brillantes que solo creen

en el poder de la palabra. Los autores son necesarios como los médicos, los herreros, los sastres, los policías, los militares, etc. Porque la misión de la literatura basa en unir las discrepancias y hacer que todo tenga sentido. Sin el libro quedaríamos ciegos toda la vida y nunca tendríamos la oportunidad de sentir y pensar todo lo que nos rodea y nos forma. Por su parte, los autores actuales deben asumir la responsabilidad de su quehacer intelectual, es decir, no deben dejar la literatura que sea una broma, un simple medio de entretenimiento o un espejo insignificante que poco representa o nada; al contrario, tienen que contagiar la masa a través de creaciones reales hechas únicamente para invitarla al abismo o, por decirlo de otro modo, a la actuación activa. Queramos o no, la literatura nos salva de ser víctimas que solo juegan un papel segundario en este mundo gobernado por idiotas. ¿Cómo evitar las guerras? ¿Cómo humanizar el ser humano? ¿Cómo entender las discrepancias? ¿Cómo hay que ver la historia? ¿Cómo es nuestra individualidad? ¿Cómo aceptar al otro? ¿Cómo obramos? Y ¿cómo gestionamos la cultura? Todas estas preguntas y otras más las podemos versar mediante la literatura que es, a conciencia cierta, un medio eficaz para aprender e innovar. De hecho, Julián Marías nos enseña que un creador como Unamuno, y muchos otros más de su talla, bien leído y sentido, nos estimularía, sin duda, a inventar nuestra trayectoria en el mundo de la intelectualidad, única manera para que seamos activos, productores e inmortales.

2. El pensamiento circunstancial de José Ortega y Gasset

Cuando se habla de la filosofía española, se concentra únicamente en la obra de José Ortega y Gasset, considerado como uno de los grandes e importantes pensadores españoles; cuando incluso a veces se perfila como el único filósofo en toda la historia del pensamiento español. Pertenece a la generación del 14, que fue un grupo puramente de ensayistas (no como la generación del 98, que cultivaba todos los géneros literarios) y eso debido a la necesidad y la curiosidad que tenían hacia el terreno del pensamiento y de la filosofía.

Desde la Edad Media hasta la generación del 14, en España, no se solía hablar de filosofía. Porque cuando se retornaba a la historia con el fin de buscar y clasificar algo que tuviera raíz con la filosofía española lo que se encontraba era una ausencia aterradora de creaciones verdaderamente filosóficas. Los intelectuales españoles, de aquella época, no eran clasificados como filósofos, sino más bien, nombrados como pensadores. Porque, a nuestro juicio, el filósofo es quien crea sistemas, y no como el pensador que su oficio normalmente está muy limitado y consiste en repensar estos sistemas, sopesar su validez y ver hasta qué punto pueden participar en fortalecer la actividad reflexiva.

En España, sin duda, había pensadores innumerables y de alta calidad. Elaboraron trayectorias intelectuales únicas, con las cuales intentaron, en gran medida, reflexionar sobre la realidad española o, dicho de otra manera, integrar las ideas de los grandes filósofos de la historia humana en la cultura española. Sin embargo, en este lugar, es muy difícil afirmar que los españoles hicieron filosofía. Este tema se considera un atroz silencio, al que todavía no lo han dedicado suficientemente trabajo. Por eso, debemos tener mucha audacia para

enfocar este punto en la cultura española. No es una exageración, al contrario, se trata de un bosquejo responsable y una lectura viva, consciente de la historia de España a fin de que se entienda lo que se cultivaba antes e incluso ahora.

Todo el pensamiento español originalmente se basa sobre alguna teoría filosófica extranjera. Por ejemplo, en la época de José Ortega y Gasset había una influencia enorme del pensamiento francés y alemán y, lo que se producía en España no se igualaba con los trabajos filosóficos de los alemanes, los ingleses y los franceses. Por esta razón, se debe reconocer la supremacía o la influencia tórrida ejercida por estos filósofos sobre los intelectuales españoles. Todas sus creaciones, especialmente en el ámbito del pensamiento, tenían raíces de estas tres culturas que acabamos de mencionar, sin olvidar las huellas del legado filosófico del Ándalus.

Julián Marías, en su trayectoria, pretendía salvar a muchas figuras españolas del olvido a través de exhumar sus proyectos y avivar sus ideas. Una de estas figuras a la que dedicó la mayor parte de su vida es su maestro: José Ortega y Gasset. Publicó muchos ensayos en torno a su pensamiento, por ejemplo: *Ortega. Circunstancia y vocación* en 1983, *Ortega. Las trayectorias* en 1983 y *Acerca de Ortega* en 1991. Esencialmente, estos tres ensayos enfocan el meollo de la empresa de su maestro, resumen todo su pensar y, por cierto, brindan al lector, más o menos, un Ortega claro, aunque interpretado desde una perspectiva de un discípulo que adoraba mucho el camino de su maestro.

Helio Carpintero, discípulo de Marías, dice, en su ensayo titulado *Julián Marías. Una vida en la verdad* publicado en 2008, que José Ortega y Gasset, sin duda, es "el primer y más claro de los maestros de Marías, por la hondura de su impacto sobre su vida y su pensamiento" (Carpintero, 2008, p. 37). Es imposible eludir esta relación tan intrínseca que tenía Marías con Ortega. Todo el proyecto

intelectual suyo, principalmente, se basa en la perspectiva orteguiana. Valoraba a fondo la trayectoria de su maestro:

«En 1955 murió Ortega, en Madrid, tras regresar allí unos años antes, después de vivir la tragedia de un exilio que le había llevado por Francia, Argentina y Portugal, en busca de un lugar donde rehacer la vida que la Guerra Civil Española le había desbaratado. Había nacido en Madrid en 1883, y tras ganar su cátedra de metafísica en la universidad de Madrid, había llegado a convertirse en la primera figura intelectual del país. Su magisterio era también reconocido en gran medida en el mundo latinoamericano. Su libro sobre la rebelión de las masas (1930) le proporcionó una sólida fama internacional. Hondamente insatisfecho con el desarrollo de la monarquía en el reinado Alfonso XIII, apoyaba con energía la llegada de la Segunda República en abril de 1931, donde su posesión liberal iba a resultar desbordada por los grupos políticos más activos y extremosos.

Su regreso había hecho posible una puesta al día de su labor intelectual. En 1946 dio a la imprenta sus obras completas, ahora en seis volúmenes, que ofrecían una imagen bastante cabal del desarrollo y crecimiento de su pensamiento. Su decisión de permanecer alejado de la España oficial del gobierno franquista, tras la guerra, y singularmente de su universidad y su cátedra, fue acompañada de una actividad limitada a ciertas esferas de la vida cultural, entre las que se encuentra su creación de un *Instituto de Humanidades*, en Madrid (1948), al que antes nos hemos referido. En él, durante un par de años, cobró existencia pública un grupo de investigadores e intelectuales que se posicionaron alrededor de su magisterio (Zamora, 2002, 470 y sigs.). Al organizarlo, incorporó como codirector a su joven discípulo Julián Marías, treinta años más joven que él, en quien había encontrado continuidad intelectual, amistad, colaboración, y una absoluta independencia respecto al régimen político.

Ya vimos su relación discipular con él en la Facultad de Madrid entre 1932 y 1936. Allí era este catedrático de metafísica,

desde 1911. Al recordar aquel encuentro en su primer día de curso, comenta: "Nunca dudé— escribió— que en muchos sentidos empezaba allí una etapa de mi vida". Y ello por una razón bien simple: "en aquel pensamiento me iba la vida: la vida intelectual, claro es, que cuando es auténtica no se distingue de la otra" (O, V, 378). Hay múltiples testimonios que ilustran acerca de aquella amistad personal y filosófica que iba a durar veintitrés años, y que luego perduraría en forma de discipulado y recuerdo hasta el final de sus días (2005). Ortega encontró en él un discípulo que había llegado al fondo de su propio pensamiento, y que se esforzaba por mantener vivas todas las tradiciones liberales ahora se hallaban en peligro» (ibid., pp. 37-39).

Por estos motivos, Julián Marías había encontrado en José Ortega y Gasset hondura, pasión, amor y un amplio saber. Quería acercar su pensamiento al público para que gozaran su fruición y, al mismo tiempo, fuera un punto de arranque para futuras creaciones amenas y profundas en torno a la realidad española. Lo que le preocupaba demasiado es la falta de lectores o, dicho de otro modo, que Ortega no sea leído o bien valorado por las nuevas generaciones y que tal vez lo pongan en el cajón de los olvidados. Cualquier autor teme este destino horrible y ciertamente estaría satisfecho de su proyecto intelectual si los lectores leyeran después de su muerte sus ideas.

Entonces, ¿cuál es la teoría de José Ortega y Gasset? ¿Qué es "vida" según la perspectiva orteguiana? ¿Qué quiere decir Ortega por cazador—pieza? Y ¿qué significa pensar en vista de las circunstancias? Todas estas preguntas y otras más las plantea, por ende, Julián Marías en el segundo capítulo de su ensayo titulado *La filosofía española actual*, publicado en 1948, y dedicado al pensamiento circunstancial de su maestro.

2.1 El concepto "vida"

La filosofía siempre asume la responsabilidad de entender los entes tanto los concretos como los abstractos, o tanto los físicos como los metafísicos. Su función consiste en desnudar la realidad de cualquier "cosa" o "sustancia", incitar los lectores a preguntar, romper el silencio hacia los tabúes, saber a qué atenerse y hacer que todo sea claro e inteligible. La filosofía es un atrevimiento a estudiar sistemáticamente la vida y hacer que el hombre entienda el fin de su vivir. Es más, como ha dicho el pensador marroquí Mohamed Abed Al-Yabri, la filosofía es una insolencia (Al-Yabri, 1995).

Candente es el tema de la vida para el hombre actual. Es un concepto controvertido. No le resulta fácil entender y definir su vida o cómo tiene que vivirla, incluso le cuesta entender por qué vive. Ante él se esboza una borrosidad enorme a la hora de enfocar la idea de la vida. Desde la antigüedad clásica hasta la filosofía moderna, la cuestión de la vida ha sido, y sigue siendo, el núcleo de todos los sistemas filosóficos. A pesar de las diferencias entre sus perspectivas comparten el mismo objetivo científico: atenerse al concepto "vida" y esclarecer su esencia; además del hombre y la divinidad.

Una de estas filosofías que han racionalizado fundamentalmente el concepto "vida" fue el existencialismo. Los existencialistas, en su teoría, afirman que su objeto único es el hombre existente (Marías, 1948, p. 73). Es decir, el ser como problema filosófico. Heidegger, en su ensayo *El ser y el tiempo*, lo que hacía fue buscar un sentido filosófico al hombre en relación con su entorno (citado por Marías, 1948, ibid.). Pues, en este contexto, aparece el pensamiento de José Ortega y Gasset, que precisamente la génesis de algunas ideas, capitales de su pensamiento constituyen el núcleo germinal de la filosofía existencialista, sobre todo, en su fase de madurez, en palabras de Marías (ibid., p. 74).

Julián Marías precisa que las ideas existencialistas aparecen en el ensayo póstumo de Ortega, trece años antes que *El ser y el tiempo* del filósofo Heidegger; porque, en *Meditaciones del Quijote*,

publicado en 1914, su maestro pone en tela de juicio muchos temas vinculados con el existencialismo como el ser, la circunstancia y el tiempo (ibid.). Asimismo, afirma que "la teoría de la circunstancia aparece en las *Meditaciones del Quijote*" (Marías, 1983, p. 365) y conviene tener en cuenta este dato, porque si no se estudiara en este lugar donde apareció por la primera vez, nunca se entendería bien la idea de la circunstancia o lo que pretendió decir Ortega por el concepto "circunstancia". En rigor, cuando se repiensa el tema de la circunstancia evidentemente lo que llama la atención es la persona. Es el centro del pensamiento circunstancial de Ortega. Porque la persona es quien hace la vida, crea la cultura y la perspectiva, y su salida al mundo es importante para identificar su existencia.

La fórmula "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" viene a explicar que la persona desempeña un papel indispensable para salvar todo lo que le rodea, que esencialmente es su circunstancia. Esta última siempre está dada, pero la persona es quien tiene que encontrarla o, mejor dicho, redescubrirla y buscar su sentido. De hecho, no podemos entender la circunstancia sin la persona, ni la persona sin la circunstancia.

Realmente, el sentido de la circunstancia quedaría insuficientemente determinado si no se tomara en consideración el sentido del yo (ibid., p. 358). Porque el objetivo de determinar el yo y la circunstancia es evidentemente para entender el carácter de la vida humana (ibid.).

Según Marías, "se ha dicho que la fórmula yo soy yo y mi circunstancia es una afirmación de pasada, incidental, sin propósito de establecer una tesis metafísica" (ibid., pp. 73-75): "se trataría de una mera ocurrencia, cuya coincidencia verbal y formal con algunas doctrinas filosóficas posteriores habría sido aprovechada para proyectar sobre ella a posteriori un contenido filosófico inexistente" (ibid.). Esta fórmula, es un descubrimiento filosófico veraz (ibid.) que, en gran medida, nos hace reflexionar sobre la existencia del hombre o,

mejor dicho, el hombre en relación con su entorno. En otros términos, el hombre y su circunstancia. No obstante, los españoles no han aprovechado perfectamente esta fórmula para proyectar sobre ella nuevos trabajos que podrían tener un contenido filosófico veraz. Lamentablemente ha sido muy mancillada y desinteresada (ibid.).

Es más, Marías explica que la circunstancia es un ingrediente importantísimo para estudiar filosóficamente la vida, sin ella es casi imposible comprender las acciones vitales del hombre actual: "el hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo" (citado por Marías, 1948, p. 75). Pero, hay que tener en cuenta que no existe solo una circunstancia, sino hay muchas y diferentes entre sí. Cada cultura tiene sus propias circunstancias, pueden ser parecidas en cuanto a la forma, pero los contenidos son muy desiguales. Aunque estamos hablando del hombre en el sentido amplio de la palabra; en cambio, es menester tomar en consideración que cada zona geográfica adopta una serie de contenidos culturales, sociales, políticos, religiosos e históricos muy diversos entre sí. Por ejemplo, el hombre occidental no es como el hombre oriental. Dos enfoques opuestos. Aquí, nos referimos, por excelencia, a los métodos filosóficos de interpretar la vida. Las circunstancias de ambos hombres son distintas y cada uno interpreta la vida a la luz de sus circunstancias.

Dice Marías: "Ortega entiende por circunstancia la limitación, la peculiaridad y el lugar en el que el hombre desarrolla su perspectiva" (ibid.). Es decir, la misión del hombre culto, principalmente, consiste en la reabsorción de su circunstancia que seguro es su destino concreto (ibid.). Porque la vida, particularmente, la individual no se conquistaría sin este esfuerzo de desmontar sus valores, sus principios o sus vigencias. Es necesario, para atenerse a la vida, entrar en contacto con todo lo que nos rodea, no solo con lo que es actual y presente, sino incluso lo que se hereda y se proyecta.

Normalmente, en el pensamiento circunstancial, el fin de estudiar desde el temple filosófico la vida, o sea, analizar profundamente sus entes es sacar a colación una perspectiva, que, a consciencia cierta, sería el bastón que guiaría el hombre en su sociedad. En filosofía, jamás se habla de un ser sin perspectiva. Porque la filosofía no son ideas desordenadas o sueltas; sino, por el contrario, una visión estructurada que hace del hombre un ser consciente de lo que está haciendo y siempre dispuesto a renovarla porque, como sabe todo el mundo, en el terreno de la filosofía y el pensamiento no existen visiones sagradas o eternas. No obstante, todo se cambia, se rectifica y se renueva. Ése es el vivir. Vivimos para alcanzar ciertos fines, sobre todo, una renovación continua y constante. De hecho, el pensamiento circunstancial es una invitación clara y directa a estar en conexión permanente con las circunstancias, e innovar perspectivas.

¿Qué se entiende por circunstancia?; y ¿qué es vida? La primera cuestión, ancestral, supone todo lo que nos rodea, lo que está a nuestro alrededor y nos circunda; e implica, para Ortega, una salida natural hacia el universo (citado por Marías, p. 76). En otras palabras, el hombre debe abrirse al mundo tanto el interior como el exterior, gozar las emociones y las vibraciones de la vida, penetrar las realidades, dudar en todos los contenidos heredados, pensar constantemente y crear visiones sólidas. Si no actuara de este modo, a conciencia cierta, no entendería su circunstancia e incluso la fórmula "yo soy yo y mi circunstancia" perdería su sentido y quedaría inactiva. Las circunstancias, como hemos explicado antes, pueden ser físicas, geográficas y hasta personales. Por ello, es evidente que el hombre actual tiene en cuenta la sensibilidad y la insensibilidad de su vida para lograr un entendimiento auténtico y oportuno a su existencia. En términos de Julián Marías, "vivir es lo que hacemos y nos pasa. Pero, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello" (Marías, 1983, p. 306).

En lo que se refiere a la segunda pregunta, según el pensamiento circunstancial, la vida se constituye por medio de la circunstancia. Es un elemento esencial. Todo lo que se da y se hace se llama circunstancia que luego se convierte en vida. Es difícil interpretar la vida de un ser humano o hasta un ser animal sin mencionar las circunstancias en la que se está formando. El amor, el dolor, el sufrimiento, la felicidad y otros conceptos abstractos y también concretos— como el lugar y el otro— son el núcleo de la vida. Por lo tanto, indudablemente, no se comprendería la vida sin la circunstancia ni la circunstancia sin la vida. Son dos conceptos muy entrelazados entre sí. Porque, según el punto de vista de José Ortega y Gasset, "la circunstancia no es solo, por tanto, lo inmediato; es lo que rodea o circunda al hombre, incluso más allá de su alcance; pero no sólo lo físico; también las realidades de otro orden, lo histórico, lo espiritual (citado por Marías, p. 77).

El concepto "vida" es uno de los más amplios que pueden ser vistos desde distintas perspectivas. Marías repiensa la esencia de este término dentro del marco general del pensamiento de su maestro, pero concentrándose, en su ensayo *La filosofía española actual*, solamente sobre la idea de la vida individual humana, que lógicamente es algo distinto de la vida social. En este contexto, lo más interesante es la persona y su actitud hacia su entorno, porque "vivir es encontrarse en el mundo" (Marías, 1983, p. 306). Dice Marías: "¿de qué vida se trata? Se trata de mi vida, de la vida de cada cual, que le pasa en un aquí y un ahora insustituible: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual" (Marías, 1948, p. 78). De esta afirmación, parafraseando a Ortega, la vida también es coexistencia. Porque vivir significa "convivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse" (citado por Marías, 1948, ibid.). Sustancialmente, la vida no se hace plena lejos de otros seres humanos; al contrario, la existencia del otro es fundamental para

que tenga valor y sentido. Además, el vivir es una tragedia o un drama que el hombre hace en relación con los demás, que también actúan de la misma forma (ibid., p. 79). Se trata de una relación mutua y recíproca.

A continuación, Marías acaba tocando el tema del bosque en el pensamiento de su maestro, con el objetivo de precisar y esclarecer más la idea de la vida humana. En el pensamiento orteguiano, la vida es como un bosque y los árboles son las casas. Esta metáfora filosófica sirve mucho para entender el concepto "vida". Naturalmente, los árboles no nos dejan ver el bosque en su totalidad y lo mismo acontece con las casas. Entonces, bosque y árbol desorientan y confunden al hombre en su búsqueda urbana. Aquí, Marías cuestiona el binomio "profundidad" y "superficie": estar fuera del bosque encubre a la vista sus sustancias y sus tesoros. Nuestra visión, cuando se trunca, se convierte en mediocre, mutilada y superficial del bosque[45]. Sin embargo, si profundizáramos el bosque nos conectaríamos fácilmente con todo lo que constituye su esencia. Por esta razón, es difícil crear una perspectiva sobre sus elementos interiores sin estar a fondo. Pues, de la misma manera, la vida no tiene que ser solo estudiada o vista desde fuera, es decir, mediante las casas (lo material), sino más bien, hay que meterse en su interioridad

[45] "¿Con cuántos árboles se hace una selva? ¿Con cuántas casas una ciudad? Según cantaba el labriego de Poitiers, La hauteur des maisons empêche de voir la ville, y el adagio germánico afirma que los árboles no dejan ver el bosque. Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse. Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible — por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio. Yo puedo ahora levantarme y tomar uno de estos vagos senderos por donde veo cruzar a los mirlos. Los árboles que antes veía serán sustituidos por otros análogos. Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de los ojos". Con estas palabras inicia Ortega, en 1914, su método de la razón vital. Una descripción vital que representa una innovación metódica esencial, primera muestra de lo que va a ser el núcleo mismo de la filosofía de Ortega. *Cfr*. *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 99- 106.

analizando sus vigencias, todo lo que pasa dentro. Porque la vida está dentro del hombre y no fuera, es algo invisible y se hace visible cuando mantengamos el contacto con su mundo personal. De ahí que es necesario el conocimiento. Este último es como el martillo. Su función es romper todo lo que obstaculiza nuestra comprensión de la vida. En otras palabras, el conocimiento es obligatorio para criticar libre y objetivamente todo lo oculto y lo distante, lo patente y lo latente.

Desde luego, sin el hombre no hay vida. Quiere decir, el hombre es quien hace la vida. Por ello, está obligado a aprender como desear, obrar y crear para que su existencia sea visible. Si se quedara con lo superficial jamás gozaría los sentidos ocultos, la delicia que está guardada dentro, no alcanzaría los descubrimientos o, mejor dicho, la luz interior que podría definirlo. Esta luz interior es la cultura. Porque esta última juega un papel importante para que él medite, pruebe, cuente, desee, prediga y sueñe. Mediante la cultura lo oscuro empieza a ser claro. Como dice Marías, la cultura asegura nuestra existencia (ibid., p. 82) o es el momento de seguridad, de firmeza, de claridad (ibid., p. 83). Por supuesto, la cultura no es la vida, pero es un instrumento para asegurarla (ibid.). De hecho, cuando pretendemos atenernos a una determinada sociedad, lo que nos llama la atención primariamente es la cultura; es decir, lo que los hombres han creado, lo que han escrito y los métodos utilizados para encontrarse con los temas y las grandes ideas.

En conclusión, “la vida parece ya como un hacerse, como algo que no es cosa, sino pura actividad, pero que sólo se hace con las cosas, y con ellas se realiza, se va convirtiendo en vida ya hecha, cosificada (res=cosa), vida pretérita, que ya no es la vida presente que ahora vive” (ibid., p. 84). Es menester enseñar al hombre actual cómo vivir. Porque, sin ninguna duda, sería un desastre (eso es lo que se nota actualmente). El hombre actual pierde muchos años en el ocio, sin forjar aventuras, de otro modo, vive en la nada. Es muy inactivo y eso se explica por muchos motivos, entre ellos, la desvaloración del

vivir, del tiempo y la incultura. Estamos muy conscientes y seguros de la posición de la filosofía y de su rol que normalmente debieran ofrecer al hombre un camino con lo cual pueda vivir con mucha efectividad y eficacia, o sea, tratarse con el mundo, actuar en él, dirigirse a él, ocuparse de él (ibid., p. 85). Porque, al fin y al cabo, lo que se toma en consideración es el trato vital o la ocupación del hombre dentro de su vida, que efectivamente es lo que define su vivir y hace que sea inteligible. Por eso, es menester entender la vida a través de la circunstancia.

2.2 La razón vital

Cada filósofo adopta una perspectiva hacia la vida. Es un elemento fundamental en la teorización de las realidades. El egregio español José Ortega y Gasset creyó una perspectiva suya y la denominó "razón vital". Es un modo mental para acceder a la realidad viviente, distinto de otros métodos filosóficos, viene como un resumen de las filosofías anteriores: las de Nietzsche, Bergson, Dilthey, etc.

Desde el principio, Ortega se opone al racionalismo. Porque la razón no debe presionar la vida. Es muy difícil entenderla con la razón. Una oposición que Ortega hace desde la razón y no fuera (ibid., p. 86). Aboga a favor del vitalismo y rechaza absolutamente el "racionalismo". Normalmente, "la razón no puede, no tiene que aspirar a substituir la vida" (ibid., p. 87), porque la función de la razón, según el pensamiento orteguiano, consiste en vitalizar, palpar y ver. A pesar de los intentos de no amalgamar la vida y la razón, en este contexto, es necesario tomar en consideración que son dos elementos inseparables. Por ello, la fórmula "razón vital" (es decir, la razón y la vida juntas) es un instrumento intelectual idóneo para percibir y apresar las cosas.

Según Marías, lo que ha pretendido hacer Ortega, en su teoría, es acercar la razón a la vida y la vida a la razón. Históricamente, la mayoría de los métodos filosóficos anteriores fueron abstractos y era muy difícil aplicar o, mejor dicho, ambientar estos sistemas a la vida real. Había una falta de conformidad entre lo abstracto y lo concreto, entre lo vital y lo racional. De hecho, el horizonte de perspectiva de Ortega era destronar la razón y cuidarla en su lugar (ibid., p. 87). Cuenta Marías en *La filosofía española actual* que Ortega, en su ensayo *Verdad y Perspectiva*, ha contrapuesto entre dos actitudes filosóficas que le parecían erróneas: escepticismo y racionalismo. "El primero parte de que no hay más punto de vista que el individual, y por ello niega que exista la verdad; el segundo afirma la existencia de ésta, y, en vista de ello, postula un punto de vista sobre—individual. Pero, para Ortega el punto de vista individual es el único "desde el cual puede mirarse al mundo en su verdad". "La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el Universo. Aquella y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad tampoco puede fingirse el punto de vista". Es decir, precisamente por ser real y no ficticia, la realidad solo se muestra el ojo que la mira desde alguna parte; esta visión difiere necesariamente de la ajena, justamente por ser las dos verdaderas. Las visiones distintas no se excluyen, sino al contrario: han de integrarse; ninguna agota la realidad; cada una de ellas es insustituible" (ibid., p. 88). Es más, "la razón vital es la vida misma, y una misma cosa con vivir. ¿Qué significa esto? Su sentido se revela si consideramos esta otra frase: vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Como la vida no está hecha, sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre posibilidades que nuestra situación nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de ésta en su integridad; y esto es razón. El hombre, pues, por no tener un ser ya hecho, no puede vivir sin orientarse, es decir, sin pensar, sin razonar. La vida es, en su misma sustancia, razón. Pero vistas las cosas por el otro lado, entender es saber a qué atenerse respecto a la situación en que se está, es decir, algo es entendido cuando funciona dentro de mi

vida en su concreción circunstancial. Por tanto, la razón—el órgano de comprensión de la realidad— nos es otra cosa que la vida. Esto es lo que quiere decir razón vital: la razón de la vida; con más precisión aún, la razón que es la vida. la expresión razón viviente, usada también por Ortega, aclara más esta radical complicación de la razón y la vida humana. Es la vida en su efectivo movimiento, en su vivir biográfico, la que hace entender, la que da razón" (Marías, 1949, pp. 83-84). Para entender la relación que hay entre razón y vida Marías pone el ejemplo del "vaso de agua": "entender lo que es la mínima y humilde realidad, por ejemplo, la de lo que solemos llamar "un vaso de agua", es hacerla funcionar dentro de mi vida, como algo sobre el que pueden recaer diversos actos míos, que le hacen asumir distintas funciones y, por tanto, realidades. Llamo un vaso a ese algo, porque lo que suelo hacer es beber en él; pero podría ponerlo en el platillo de una balanza y convertirlo en pesa, arrojarla a la cabeza de un enemigo y trocarlo en proyectil, venderlo y conferirle un ser de mercancía, romperlo y servirme de sus trozos como de un instrumento cortante, o tal vez profetizar el porvenir buscándolo en sus reflejos, como solía hacer el conde de Cagliostro. De esa realidad aparentemente única llamamos— con alguna precipitación, ¿no es cierto? — "un vaso de agua" han empezado a proliferar otras muchas, solo inteligibles en la medida en que da razón de ellas mi vida" (ibid.).

Por consiguiente, la perspectiva de Ortega y Gasset se desarrolló dentro del marco general de la interpretación circunstancial de la realidad. "Circunstancia y perspectiva se corresponden", afirma Julián Marías (Marías, 1948, p. 88); porque la razón vital funciona cuando el hombre mantiene una conexión fuerte y rigurosa con todas las circunstancias que le rodean. Y, además, el fin filosófico de esta perspectiva es someter la razón que es una forma y función de la vida a la vitalidad (ibid., p. 89). Por decirlo de otra manera, si la razón no aspirara a entender la vida en su totalidad seguramente fallaría en comprender su esencia. Porque la vida es historia, cambio y peculiaridad, en términos orteguianos (ibid.).

Dice Ortega: “cada vida es un punto de vista sobre el Universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra, cada individuo—persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad (citado por Marías, p. 90). En la razón vital lo que se valora, por excelencia, es el esfuerzo de cada individuo. No podemos tener interpretaciones únicas al mundo o, mejor dicho, a la vida. Porque cada cultura presenta una interpretación vital distinta de la otra. Por eso, la razón y la vida son inseparables, van juntas y constituyen un instrumento filosófico eficaz para penetrar las realidades que crea o que las encuentra el hombre.

Finalmente, la misión del discípulo evidentemente consiste en facilitar y simplificar las ideas de su maestro. Marías, en este ensayo y otros más, intentaba leer profundamente el pensamiento de Ortega y hacerle que sea claro para los lectores tanto de su generación como los venideros. Si los españoles volvieran a Ortega o, por decirlo de otro modo, aplicaran apasionadamente la razón vital en sus lecturas a las realidades vivientes, seguramente tendrían resultados fascinantes y sorprendentes. Una lectura atenta, amena y un uso responsable de esta perspectiva haría que entendiéramos todo lo que aun obstaculiza nuestro vivir. Es menester exhumar esta visión intelectual porque lo que necesita el hombre actual es un camino que le incite a entrar en contacto directo con la vida real y no seguir encarcelado eternamente por las ideas abstractas y metafísicas. Es un problema gravísimo presentar al público métodos mentales difíciles de adecuarlos a la vida real. De hecho, la razón vital tal vez pudiera ser de gran utilidad a condición de criticarla desde dentro y desde fuera.

2.3 Pensar en vista de las circunstancias

Lo que aprendemos de las obras de Julián Marías o hasta de su maestro, el fundador del pensamiento circunstancial, es la idea de

pensar en vista de las circunstancias. Este punto es el núcleo de la teoría orteguiana y, posiblemente, a nuestro juicio, podría ayudarnos a entender estos cambios muy tremendos que últimamente han conquistado nuestra vida después de la pandemia COVID—19. Nos preguntamos ¿seguimos siendo las mismas personas o la pandemia nos ha transformado? O, de otra manera, ¿cómo son las circunstancias culturales, sociales, individuales, etc. del hombre actual? Estamos seguros que nuestra vida ha cambiado mucho, y los remedios vitales ya no son los mismos. Se nota una diferencia brutal entre lo que fuimos antes de la pandemia y lo que somos ahora. Hay un cambio en todos los niveles: económico, político, social y cultural. De hecho, es menester tomar en consideración estos cambios para que podamos definir nuestra vida actual o, mejor dicho, nuestra circunstancia actual.

Marías afirma: "pensar es precisamente afincarse en la circunstancia, hundirse en ella, usarla como instrumento para salvar nuestra propia realidad y así escapar a lo que esa misma circunstancia tiene de limitación y opresión. Sólo se libra uno de su propia circunstancia aceptándola, haciéndola funcionar como tal, convirtiéndola, de prisión que era, en recurso de liberación" (Marías, 1983, p. 178). Al respecto opinamos que el pensamiento circunstancial, en este lugar, podría ser eficaz si volviéramos a plantearlo de nuevo, es decir, con nueva visión; hacerlo que nos vincule con todas las realidades actuales. Porque el objetivo primordial de utilizar esta perspectiva es conseguir nuevas lecturas que seguramente nos ayudarían a comprender nuestra existencia, o sea, lo que somos hoy.

En realidad, pensar en vista de las circunstancias es mantener una conexión viva y rigurosa con la movilidad de la vida y, al mismo tiempo, actualizar nuestro entendimiento hacia todas las cosas que forman nuestro mundo tanto el interior como el exterior. Evidentemente, se trata de una invitación a revalorar y reutilizar la fórmula orteguiana: "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Es decir, pasar de la compresión a la acción.

Porque, a conciencia cierta, esa es la finalidad de cualquier pensamiento, pasar de una compresión profunda de un tal sistema a la acción activa; si no es así, no sería sino un trabajo de abstracción. De hecho, vemos que las ideas circunstanciales podrían brindar conclusiones sorprendentes que luego se convertirían en una base de una nueva teoría filosófica que probablemente contestará, más o menos, a las preguntas y las dudas que todavía siguen inquietando el hombre del siglo XXI.

En fin, cuando decimos que es menester pensar en vista de las circunstancias, ello significa ver y palpar la existencia humana. Dicho de otro modo, subrayar los sueños del hombre actual, analizar la influencia negativa y positiva de las redes social o, mejor dicho, la virtualidad en la que se ha metido, definir el papel de la cultura, estudiar la función de la política, de la universidad, del intelectual; repensar las relaciones sociales, la religión, la filosofía, etc. Pues, se trata de poner en tela de juicio todo lo que hace el hombre actual y lo que le ocurre y afecta su vida. Esto es pensar en vista de las circunstancias.

2.4 A los veinte seis años

En la filosofía, el tema de la edad es muy importante. Julián Marías, en la mayoría de sus trabajos sobre la obra de su maestro José Ortega y Gasset, solía subrayar la idea de la edad, especialmente, a los veintiséis años. Tanto en *El sistema histórico de las generaciones* como en *La filosofía española actual* o *Ortega. Circunstancia y vocación* Marías repiensa la posición de su maestro sobre esta edad: los veintiséis años, que meramente es una de las aportaciones más interesantes en el campo del pensamiento español.

Dice Marías: “Entre las ideas arraigadas que Ortega tenía acerca de las edades de la vida humana se contaba la de que los

veintiséis años eran, aproximadamente, el momento en que el intelectual tiene la primera intuición de lo que va a ser su tema o su idea capital" (Marías, 1983, p. 319). Por cierto, últimamente, se deja pasar desapercibido la cuestión de la edad, particularmente, desde el punto de vista filosófico. Desde luego, se había tratado implícitamente la idea de la edad en las épocas anteriores, o sea, en los trabajos, desde Abenjaldún hasta la generación de Dilthey, se encuentran raíces o aproximaciones sobre esta cuestión. Pero, esas consideraciones no son suficientes, especialmente, cuando nos ponemos a analizar las circunstancias actuales nos topamos agresivamente con una realidad muy diferente y dura: el hombre actual no se da cuenta de su vida; es decir, no valora como se debe el tiempo. Está muy perdido y toda su vida es insignificante. No toma su vida como proyecto y no piensa en aportar algo a su sociedad. Todo lo que le interesa es consumir. Podemos afirmar que este hombre se queda inactivo y no despierta sus emociones para crear sus trayectorias. Vive la vida como si fuera un fantasma, sin rol positivo.

Realmente, es una pena vivir años sin vocación ni proyectos. Percibir la vida como si fuera un viaje normal en el que no se descubre sus verdaderos secretos. Porque, a nuestro juicio, tener una vida real es innovar, que principalmente consiste en influir de manera positiva en el resto de la comunidad. En palabras de Julián Marías, "el hombre necesita tapar y rellenar esos huecos y aderezar ese mundo en que tiene que vivir" (Marías, 1949, p. 96). Por ello, el vivir empieza forzosamente cuando valoramos el tiempo y saber gestionarlo para lograr una vida digna de contar y transmitir.

El pensador español Julián Marías en su ensayo *El método histórico de las generaciones* divide la edad humana en cinco etapas: "a) los primeros quince años: niñez. No hay actuación histórica, ni apenas tiene ese carácter lo que se recibe del mundo, de ahí que el mundo del niño cambie, de una época a otra, mundo menos que el del adulto en fechas análogas. b) de los quince a los treinta: juventud. Se recibe del contorno; se ve, se oye, se lee, se aprende; el hombre se deja

penetrar por el mundo ya existente y que él no ha hecho; época de información y pasividad. c) De los treinta a los cuarenta y cinco: iniciación. El hombre empieza a actuar, a tratar de modificar el mundo recibido e imponerle su propia innovación; es la época de gestación, en que se lucha con la generación anterior y se intenta desplazarla del poder. d) De los cuarenta y cinco a los setenta; predominio. Se ha impuesto y ha logrado vigencia el mundo que se trataba de innovar en la edad anterior. Los hombres de esta edad "están en el poder" en todos los órdenes de la vida; es la época de gestión; y a la vez que se lucha para defender ese mundo frente a una nueva innovación postulada por la generación más joven. e) De los sesenta a los setenta y cinco, o más, en los casos de longevidad: vejez. Es la época de supervivencia histórica. Esto tiene, por lo pronto, un sentido cuantitativo: hay muchos menos hombres de esta edad que de los grupos anteriores. Los ancianos— dice Ortega— están 'fuera de la vida', y ese es su papel: el de testigos de un mundo anterior, que aportan su experiencia y están más allá de las luchas actuales: es la función de las gerusías o senados (…) hoy empieza a haber muchos más hombres de más de sesenta años que en las épocas pasadas, y además se mantienen en gran parte en plena eficacia; los médicos, además, acaban de inventar la <geriatría>, pareja a la pediatría, y todo hace esperar que en un futuro próximo se altere más aun el esquema de las edades y la ancianidad quede confinada a los dos últimos decenios del siglo" (ibid., pp. 100-101).

Aquí, lo que nos interesa obviamente es la edad con la cual el intelectual comienza a hacer su trayectoria. En el pensamiento circunstancial, la edad de los veintiséis es decisiva; por decirlo de otra manera, "es la fecha que suele ser decisiva en la vida del pensador" (Marías, 1983, p. 319). Si una persona quiere crear su propia empresa dentro del mundo de la intelectualidad tiene que arrancarla a los veintiséis años. Porque, en palabras de Marías, "es el momento en el que el hombre— me refiero al filósofo— comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a

actuar su espontaneidad" (ibid.). Por eso, es tan importante, desde la perspectiva circunstancial, hacer la vida a esta edad. Pero, la pregunta que planteamos en este contexto es: ¿cómo el hombre tiene que ser consciente de su vida? Primero, es fundamental la participación de la familia y de la escuela. Si el hombre actual tiene acceso a la educación y, en general, a la cultura es seguro que actuará con mucha efectividad y eficacia en su sociedad; en cambio, si está mal formado y mal orientado seguirá inactivo y sin emociones. Por eso, es menester una previa formación y educación que le permita una buena y sostenible entrega al mundo de la intelectualidad.

Segundo, el deseo. O, este propósito de descubrir. Es el motor principal que conmueve las personas hacia el conocimiento. El deseo despierta la curiosidad y alimenta el amor; porque, al fin y al cabo, el intelectual crea su vocación según la condición amorosa. Aquí, es recomendable volver a cuestionar el proyecto filosófico de Spinoza y también las consideraciones de Unamuno sobre este concepto. En fin, el filósofo o, generalmente, el intelectual hace su vida humana cuando empieza a influir responsable y positivamente en la sociedad, es decir, cuando adopta una actitud sólida con la cual pretende estudiar la vida. ¿Cómo se educa al hombre actual? Y ¿cómo es? Estas preguntas y otras más emanan inevitablemente a la hora de reflexionar sobre el tema de la edad. Debemos saber que es una cuestión muy acuciante y a la que, sin ninguna duda, tenemos que dedicar mucha atención.

Para entender bien el tema de las edades, sobre todo, a los veintiséis años, Marías invita tanto a la élite como a los lectores a buscar "en la bibliografía de los pensadores, porque allí seguramente hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los motivos intelectuales que van a ser más tarde su obra original" (ibid.). Por ejemplo, José Ortega y Gasset empezó su vocación a los veintiséis años e hizo una de las grandes trayectorias intelectuales en la historia de España. Con veintiséis años cada persona culta puede, según el pensamiento circunstancial, arrancar su proyecto intelectual y

aportar nuevas ideas, que seguro afectarían positivamente en la evolución y el desarrollo de la sociedad. Lamentablemente, el hombre actual no lee mucho en comparación con las anteriores generaciones. Carece de curiosidad. Es muy receptivo. Siempre adopta un discurso aprendido con lo cual intenta defenderse, y que más tarde lo convierte en una víctima, tal vez de unas determinadas ideologías retrógradas. Eso lo que se nota, en la actualidad, en el mundo islámico: una mentalidad deformada, incapaz de avanzar. Por ello, cuando un pueblo deja de leer también deja de crear e innovar. Porque la lectura es el cimiento de cualquier producción. Leer es tomar la vida como un proyecto, con lo cual el hombre define su existencia.

Por último, a los veintiséis años, es posible una entrega al mundo de la intelectualidad en una relación muy intrínseca con el conocimiento. Conocimiento como cimiento del pensamiento y la creación, apoyado en profundas lecturas. Porque con la lectura aprendemos y nos preparamos para toda producción.

2.5 Cazador—pieza

La caza es uno de estos temas que han sido enfocados desde la perspectiva de la razón vital. Es una actividad de entretenimiento que ejerce el hombre desde muchísimos años. Se trata de una tradición muy antigua y que todavía es viva debido a la diversión que ofrece al hombre actual. El ser humano caza los animales solamente para divertirse. Sin embargo, en este contexto, lo que nos interesa del tema de la caza no es la caza en sí misma; sino lo que se esconde detrás de esta actividad. Es decir, lo latente. Porque la caza, en el pensamiento circunstancial, no solo alude a la diversión; sino más bien, si pensamos un poco nos topamos directamente con la siguiente pregunta: ¿por qué vive?

Esta pregunta nos hace alejarse de la idea primaria de la caza y nos conecta con lo que pretende decir Ortega. Si la vida no está dada, debemos hacerla para definir nuestra existencia. Necesitamos tener una ocupación en la vida humana (ibid., p. 99). En términos orteguianos, "la vida que nos es dada, tiene sus minutos contados y, además, nos es dada vacía. Queremos o no, tenemos que ocuparla— de este u otro modo— por ello la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones" (citado por Marías, 1943, p. 99), por lo cual, la vida evidentemente es una caza y el hombre está obligado a obrar para construir su vida. Tiene que inventar sus quehaceres o, en palabras de Marías, "escoger un programa de existencia" (ibid.).

En la vida, debemos forzosamente contestar a estas dos preguntas: ¿por qué vivimos? Y ¿para qué? Eso quiere decir que el hombre actual tiene que forjar su vocación para que dé existencia a su vida, y la existencia se define a través de las trayectorias. La relación que hay entre cazador y pieza, en este contexto, no solamente se refiere a la caza de los animales, aunque esboza una pequeña semejanza, pero lo que se pretende demostrar es que el hombre debe tomar su vida como un proyecto. Tiene que dejar una huella en su sociedad, cazando su pieza que evidentemente sería su aportación a ella. No hay que estar inactivo y que los demás siempre se preocuparán de él. En cambio, su vida comienza a ser una vida real cuando él caza sus propias ideas mediante las cual ilumina su existencia y el universo entero.

Ser cazador no es una tarea fácil y dada. En cambio, implica un conocimiento, unas habilidades, una voluntad y una ilusión. Como dice Julián María: "cuando yo trato de conocer algo— de conocerlo en su radicalidad—, lo primero es tenerlo presente, con presencia física o puramente mental" (ibid., p. 102). Es decir, el punto de partida en la caza es percibir o pensar la cosa. Luego, empieza la fase de analizar y criticar las circunstancias tanto internas como externas para tener una visión general sobre la cosa, cuyo objetivo es evitar la confusión y la borrosidad. Después de estas dos etapas, pasamos directamente a la

interpretación que forzosamente es encontrarse en la cosa, porque se trata de buscar su pureza, en qué consiste. Esta búsqueda filosófica, ciertamente hecha desde la perspectiva circunstancial, brinda al cazador dos normas muy importantes: primero, tener presente el contexto de la cosa y, segundo distinguirla de las demás cosas (ibid., p. 103). Por decirlo de otra manera, cazar significa conseguir un entendimiento veraz a lo que se caza. Porque esta pieza conseguida por el cazador es la que da significación a nuestra vida.

En fin, es menester entender, aquí, la caza como un proyecto que nos entrega al mundo. Porque este mismo mundo se está transformando rápidamente por lo cual hay que crear un nuevo pensamiento que nos ayude a entendernos y entender la realidad humana que nos define. De hecho, evidentemente el intelectual tiene que ser un verdadero cazador de ideas, o sea, cazar su vocación con la cual verá el mundo. En palabras de Marías, "vida es siempre, eso que tenemos que hacer aquí y ahora; la vida no está hecha y acabada, es siempre problema no resuelto" (ibid., p. 118).

2.6 ¿Quién era Ortega para Marías?

Como hemos mencionado al principio de este capítulo, la labor de Julián Marías era resucitar el proyecto de su maestro. En cada libro o artículo se afanaba, en primer lugar, a entender la visión de Ortega, y, en segundo lugar, simplificar y hacer accesible su pensamiento a los lectores para que pudieran conectarse con sus ideas.

En sus lecturas a Ortega, Marías partía siempre de la intuición. Según su punto de vista, da la convivencia, muy próxima y estrecha, con la intimidad personal e intelectual y hasta con el conocimiento minucioso de sus escritos, de sus palabras durante veintitrés años, desde su cátedra universitaria hasta su muerte (Marías, 1983, p. 502). Afirma Marías: «a pesar de tan amplio y estrecho conocimiento, he

tenido que usar sobre todo la imaginación, sin la cual no se entiende nada humano. He tenido que entender durante todos los años de nuestra convivencia, más aún después— adivinar quién era Ortega— cuál era en cada momento su pretensión, en qué medida se iba realizando o frustrando (o aplazando, extraña categoría que habría que incluir en la antropología y que en Ortega tenía singular relieve). Ortega me dijo innumerables cosas, pero no todo se puede decir, y hay que ejercer la imaginación para suplir lo que se calla. Con una condición: que el resultado de la imaginación soporte el contraste con lo que se sabe, son lo que está "probado"» (ibid.).

La imaginación es fundamental para comprender un tal pensamiento. El maestro no puede revelar todo, por lo cual el quehacer del discípulo consiste en intuir e imaginar para que tenga un panorama intelectual inteligible. La intuición imaginativa no es algo dado, sino es un esfuerzo enorme que implica una gran energía y voluntad. Por ejemplo "se puede tener una larga convivencia inerte con una persona— en la amistad, en la familia, hasta el matrimonio—; muchos hijos no tienen idea, ni aproximada, de quiénes son o fueron sus padres, y hay padres incapaces de imaginar a hijos, y matrimonios rutinarios que desconocen quién es el otro. No se puede entender una persona sin adivinar imaginativamente adónde va, qué espera, dónde tiene puesta su ilusión en cada momento" (ibid.). Por ello, es necesario, a la hora, de leer una empresa de un determinado filósofo tener esta facultad— que seguro es el resultado de una condición amorosa— para comprender su perspectiva.

Para Marías, Ortega es, en el máximo rigor de la palabra, "un filósofo. [Porque] su vida entera estuvo definida, configurada, dirigida por la filosofía. En ella tuvo su esperanza, su ilusión, sus desilusiones, sus temores, su confianza". Y añade: "es el hilo conductor que permite comprender la biografía de Ortega, las vicisitudes de sus múltiples trayectorias, sus balances vitales. Sólo desde una perspectiva intrínsecamente filosófica es posible comprender a un filósofo, y Ortega lo era en grado eminente y con una proximidad única entre

filosofía y biografía. Si no se ha asistido a la génesis de esa filosofía, si no se la ha compartido filosóficamente, es muy difícil saber quién era Ortega" (ibid.).

Indudable es la "felicidad real" que persigue cualquier filósofo y pensador; y Ortega fue uno de esos filósofos que se preguntaban mucho por su felicidad. "Ortega necesitaba imperiosamente la felicidad" (ibid.) y ¿qué es vida sino felicidad?

De hecho, acercarse a las ideas de José Ortega y Gasset significa buscar y alcanzar la felicidad por medio del conocimiento y eso es el objetivo del trabajo intelectual de Julián Marías. Ha encontrado plenamente en su proyecto una alta pretensión (tensión) de la felicidad. Eso es importante. Leemos para ser felices y escribimos para contagiar a las demás personas, haciéndoles vivir lo mismo y pensar constantemente. Si no es así, ningún trabajo intelectual alcanzaría la eternidad.

En resumidas cuentas, Marías insiste que, para entrar en contacto riguroso con la obra de Ortega, es necesario que sea desde la óptica de la renovación y la continuidad. No se trata de imitar a Ortega ni de consagrar su pensamiento. Porque "la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única" (Marías, 1943, p. 90). Sin embargo, hay que revivir su pensamiento, repensarlo, incorporarlo a la vida. Dice Marías: "lo que puede asegurarse es que el que quiera puede ver lo que ha sido la obra de Ortega, articulada con el conjunto de sus trayectorias, y que está allí, ya nuestra, para el que quiera participar de ella, poseerla y seguir adelante" (Marías, 1983, p. 506). Pues, ciertamente, el intento de repetirla de manera inerte es la forma más refinada de infidelidad, de deslealtad (ibid.). También, incluso aquellos que afirman que Ortega es concluso y terminado, según el punto de vista de Marías, es "una absoluta impiedad" (ibid.). Si la filosofía consiste en seguir filosofando, por cierto, de Ortega todavía podremos aprender muchísimas cosas, sobre todo, "llegar a ser plenamente quien debe ser" (ibid.).

3. Manuel García Morente, traductor

Manuel García Morente nace en Arjonillo (Jaén) el 22 de abril de 1886 y fallece en Madrid el 7 de septiembre de 1942. El 23 de mayo de 1912, con veinticuatro años, gana la cátedra de Ética de la Universidad Central, ante un tribunal formado por Gumersindo de Azcárate, José Ortega y Gasset, Adolfo Bonilla y San Martín, José de Castro Castro, y José de Caso. Destacado como uno de los importantes profesores y traductores de filosofía en su época. Julián Marías era uno de sus alumnos, junto con Manuel Granell y Carlos Alonso del Real, que disfrutaba plenamente la vocación de un profesor que adoraba mucho la filosofía.

En los años de su formación académica, Morente se desplazó a Alemania (Marburgo, Berlín y Múnich) gracias a una pensión de la junta para ampliación de Estudios. En ese curso, coincidió con otros pensionados como Ortega, Besteiro y Pérez de Ayala. Luego, regresó a Madrid para trabajar como profesor en la institución Libre de enseñanza. En 1926, Manuel García Morente ocupó el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central.

Tal y como hemos mencionado anteriormente, Morente era muy conocido como profesor y traductor de filosofía. Tradujo varios ensayos de grandes filósofos europeos, especialmente, a los alemanes como el ilustre Manuel Kant; y esta labor ejercida con mucha responsabilidad explica evidentemente la ausencia y la carencia de su propia producción, salvo algunos destacados comentarios, conferencias o artículos, publicados en la Revista de Occidente.

El egregio español Julián Marías, en su ensayo *La filosofía española actual*, dedicó el tercer capítulo a la herencia filosófica de Morente. Quiso, en pocas páginas, en comparación con otras figuras como Unamuno y Ortega, subrayar su trayectoria y su rol intelectual en la integración y la ambientación de la filosofía en la cultura

española. Julián Marías lo conoció en 1931 y tuvo con él una larga amistad hasta su muerte. Escribió sobre él en varias ocasiones, por ejemplo: en 1953 un artículo titulado "Dios y el Cesar (unas palabras sobre Morente)", en 1967 "El sacrificio de Morente"; y, finalmente, precisó su trayectoria en el primer tomo: "Una vida presente. Memorias" (Marías, 1996). Sinceramente, Marías, en su proyecto intelectual, no se ocupó tanto de Morente como se acostumbraba hacer normalmente con otros intelectuales de España y Hispanoamérica: Cervantes, Unamuno, Pedro Salinas, Antonio y Manuel Machado, Rubén Darío, Benito Pérez Galdós, Jovellanos, etc. Cuando decimos "tanto", aquí, nos referimos a libros completos, que pretenden escudriñar profundamente sus ideas. Pero, a pesar de esto, se interesaba de su visión con la cual veía la realidad española; porque, realmente, es un intelectual necesario para atenerse a la imagen de la sociedad española del pasado siglo.

El tercer capítulo de *La filosofía española actual* titulado "El legado filosófico de Morente" evoca, entre otras, preguntas esenciales en torno a la aportación y la lectura del legado de Morente. Por ahora, cuando un autor muere algunos lectores lo único que valoran, por excelencia, es su última obra. Al respecto Marías considera esto un error (Marías, 1948, p. 123) y una inadecuada forma de tratar intelectualmente el pensamiento, sobre todo, si este autor pertenece al campo de la filosofía. Lamentablemente, eso lo que ha sucedido a Manuel García Morente tras la edición de sus lecciones pronunciadas entre 1937 y 1938 en la Universidad argentina de Tucumán por la casa editorial Encuentro. Sus discípulos sacralizaron demasiado este libro, intentando, en gran medida, mantener vivas sus ideas e incluso ser fieles a lo dicho en este libro. No cabe la menor duda de que Morente tuvo una docencia universitaria única; sin embargo, tratarlo de este modo sería una exageración. Porque, en el ámbito filosófico, no se admite consagrar ninguna obra a costa de otra o, en general, ningún pensamiento a expensas de otro. Todo se estudia y se analiza. No hay

espacio para ideas o libros únicos y sagrados. Por lo cual, la mejor forma de exhumar Morente es leer objetivamente todo su quehacer.

Además, para entender un tal pensador es evidente tomar en consideración toda su producción intelectual, toda su circunstancia. No hay que apartar ni mancillar nada de su trayectoria. Porque si marginámaramos un libro o un dato relacionado con su vocación, nuestro entendimiento sería mediocre y nuestra visión quedaría confusa. Hay que estudiarlo en su conjunto. Es decir, hay que reflexionar toda su producción y las circunstancias que le han formado como intelectual, eso incluye también estudiar detenidamente los aspectos principales o segundarios que quizás aclararan los puntos oscuros e ininteligibles de su vocación y, al mismo tiempo, escenificaran y deslindaran su perspectiva. Como es sabido, enfocar un autor significa sacar a colación su visión con la cual ha visto el mundo. Eso lo que importa más en la cultura. De hecho, es menester acercarse a Morente a través de este ángulo cuyo objetivo comprender bien su labor intelectual.

Ahora bien, ¿quién es Morente? ¿Cuál es su pretensión intelectual? En primer lugar, según el punto de vista de Marías, "Morente no fue— ni pretendió ser— un filósofo original, creador de un sistema propio. Sin embargo, tampoco fue un mero erudito, un sabedor de filosofía" (ibid., p. 124). Estamos ante una figura que jamás ha pensado en fundamentar un sistema filosófico. No obstante, tuvo una vocación puramente filosófica. Es decir, su trabajo como traductor le hacía estar siempre vinculado con el mundo de la filosofía, pero sin llegar a sistematizar su pensamiento. Debido a su labor traductora, ha vertido a la cultura española profundos libros filosóficos europeos, en particular, los de alemanes. Tradujo a Kant, Renato Descartes, Heinrich Rickert, Oswaldo Spengler, Franz Brentano, Hermann Leininger, David Katz, etc. No es un oficio fácil. Como es bien conocido, la traducción de la filosofía se distingue de los otros géneros literarios; porque requiere evidentemente un gran dominio del lenguaje filosófico o, además de un conocimiento enorme y enciclopédico de los proyectos filosóficos; incluso el traductor tiene

que apoderarse de unas habilidades filosóficas para elaborar una traducción amena, sana y fiel al texto original. Aquí, ponemos el caso del pensador marroquí Abdellah Laroui, uno de los pilares importantes del pensamiento árabe moderno y, asimismo, un traductor inigualable. A veces cuando no le satisfacían algunas traducciones, se echa él mismo a traducir estos ensayos; en concreto, su libro *La ideología árabe contemporánea*, o *La profesión de fe del vicario Saboyano* de Jean-Jacques Rousseau, *Tratado político* de Baruch Spinoza etc. Porque algunos traductores como no son obviamente pensadores (no tienen proyectos filosóficos propios) sus reproducciones no convencen tanto, especialmente, si se trata de libros de filosofía. En este contexto, no estamos acusando a nadie ni generalizando; pero queremos mostrar que el kid de la cuestión es la calidad de las traducciones. Normalmente, como afirma el crítico marroquí Abdelfattah Kilito, el traductor ejerce el pensamiento y no solo busca equivalentes. Es un creador. Toda su labor está llena de riesgos, lo cual hay que ir con cuidado a la hora de traducir (Kilito, 2015, pp. 75-80). Eso significa que la traducción no es un ámbito de diversión sino, más bien, un terreno en el que el traductor (en todos los géneros literarios) debe asumir la responsabilidad de lo que está vertiendo a la otra lengua. Debe entender y conservar el mensaje original y no tiene el derecho de deformarlo. Por decirlo de otra manera, en relación con lo dicho antes, el traductor tiene que ser un filósofo para que pueda traducir libros de filosofía[46]. En términos de Mohamed Abed Al-Yabri, "la traducción de la filosofía es la más difícil. Es un ejercicio que solo puede llevarlo a cabo el filósofo; porque el filósofo es quien dialoga con otros filósofos. Cuando traduzco a Hegel lo hago a una persona que puede dialogar con Kant, Aristóteles, Spinoza… Si no tomáramos en consideración esto no podríamos comprender las expresiones de Hegel y su contexto; y lo mismo acontece con Kant y Bertrand Russell[47]" (Al-Yabri, 1991, p. 254). Morente fue capaz y responsable de su quehacer. Filosofaba traduciendo. Sus traducciones influyeron mucho

[46] *Cfr*. Abdesslam Benabdelali, *Bricolaje*, Milán, Almutawassit, 2023.
[47] Traducción nuestra.

en los españoles de su época, porque a través de ellas tuvieron un contacto directo con lo que se creaba en el ámbito de la filosofía. Por esta razón, la traducción desempeña un papel muy relevante en reforzar la comunicación, el impacto y el diálogo entre las culturas. Es un campo de interculturalidad, un soporte primordial para tender puentes de intercambio con el otro diferente. Para ilustrar bien la idea, la traducción hecha a la filosofía griega, en la época del califa abasí Abdel Momeen por los judíos y los musulmanes, fue la razón principal de fundamentar la civilización islámica que duró muchos siglos y que más tarde esa misma civilización se convirtió en el cimiento (mediante la traducción) de los movimientos filosóficos de mucha relevancia en Europa: el renacimiento (Al-Yabri, 1980). Es decir, la traducción siempre ha creado vínculos y ha sido uno de los motivos principales de la creación. En términos de Abdelfattah Kilito, simplificando la idea de Ernest Renan sobre la traducción, un libro logra un éxito cuando aparece en su lengua de origen, después tiene que ser traducido para que se difunda (Kilito, 2022, pp. 39-43). Porque las ideas desarrolladas y construidas a partir de culturas ajenas nos contagian y nos entusiasman a innovar. Recuérdense la vocación de Averroes y su admiración absoluta a Aristóteles. En definitiva, Morente fue muy consciente de su trabajo como traductor e intentó, como hemos dicho antes, acercar la filosofía alemana, la más desarrollada en aquella época, a los españoles.

Desgraciadamente, en raras ocasiones, se valora la posición y la función del traductor. Tiene un papel secundario en la sociedad, incluso a veces marginado. Pero, según nuestro punto de vista, el traductor juega un rol indispensable en la aculturación. Es quién nos ayuda a abrir nuestros ojos sobre los avances de los demás. Y para entender bien esta idea, imagínense la intelectualidad sin traductores, es cierto que habría una desconexión brutal entre los pueblos y el mundo sería muy confuso, absolutamente incomunicable. Por ello, Morente, aunque no ha hecho filosofía, sin embargo, sembró— por medio de la traducción— las grandes ideas y los profundos sistemas

de la filosofía moderna en España. No ha escrito muchos libros, en cambio, ha traducido innumerables ensayos de filosofía, por ejemplo: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. *Filosofía moral* de Manuel Kant, *El mundo de las sensaciones táctiles* de David Katz, *El origen del conocimiento moral* de Franz Brentano, *Cartas biológicas a una dama* de Jakob Von Ueskuull, *La esencia del estilo gótico* de Guillermo Worringer, etc. Por lo tanto, a pesar de este listón de traducciones, a Morente le ha correspondido un puesto secundario en la historia de los estudios filosóficos en España (Marías, 1948, p. 124), debido a que él no se afanaba en fundar su propio sistema. O sea, se limitaba a buscar informaciones o aplicaciones filosóficas en el saber metafísico (ibid.). Hasta el indiscutible maestro del pensamiento español contemporáneo Pedro Laín Entralgo no lo mencionó en su libro *Más de cien españoles*[48], en el que hace semblanzas intelectuales, respetando al orden cronológico, a los grandes pensadores y artistas de España desde Benito Pérez Galdós hasta su propia generación.

En segundo lugar, Marías afirma que la pretensión de Morente "fue otra: la de ser maestro de filosofía, en la forma concreta en que esto era posible y necesaria española en que le tocó vivir" (ibid.). Esta afirmación nos hace pensar en la cuestión de la enseñanza de la filosofía, o sea, cómo los profesores la enseñan actualmente. Si, de veras, tienen la vocación necesaria de hacer que los estudiantes viajen a través de su imaginación en los sistemas filosóficos desde la antigüedad clásica hasta la filosofía moderna. Además de esto, si son capaces de contagiar sus estudiantes.

Hoy en día, especialmente en el mundo islámico, se subraya el desinterés otorgado a la filosofía. No es una exageración o un delirio, al contrario, una realidad aterradora. Los estudiantes no están muy entusiasmados a estudiar filosofía. Los motivos son muy diferentes y variados. Por una parte, son sociales, cuando la filosofía se ha

[48] *Cfr*. Pedro Laín Entralgo, *Más de cien españoles*, 1981, Editorial Planeta, Barcelona, 1981 (Primera edición).

convertido en "una carrera de desempleados". Quien vota por la filosofía vota por la pobreza. Casi la mayoría de los diplomados de esta carrera sufren del paro. Por otra parte, el motivo es pedagógico. En otras palabras, algunos estudiantes afrontan una dificultad lingüística y semántica a la hora de estudiar el texto filosófico. Se trata de su incapacidad para leer y analizar los contenidos filosóficos de una determinada época. Se suele escuchar entre los estudiantes: "el libro de tal filósofo tiene un lenguaje muy complicado y es difícil de entenderlo. Me aburre". Esta afirmación, aunque algunos la van a clasificar como una excusa imperdonable o una reflexión vaga, pero evidentemente es el mayor problema que hace que los estudiantes se agobien ante el texto filosófico, lo que les empuja a abandonar definitivamente la filosofía. Si no reconocemos estas barreras y otras más entre el texto filosófico y el estudiante actual no podremos salvar ni avivar la filosofía. Es menester que los profesores ilusionen sus estudiantes para que gocen su delicia. Cabe señalar también que en nuestra sociedad (el mundo islámico) la filosofía todavía sigue mal vista, para corresponderle una posición secundaria, incluso innecesaria. Aun se nota una percepción negativa a todo lo que es filosófico, lo tratan con ojos sospechosos, por ser un campo de los paganos. Consúltense todos los libros del pensador marroquí Said Nachid quien explica detallada y minuciosamente la idea de la percepción, la posición y el uso de la filosofía en el mundo islámico[49].

Sin duda alguna, la filosofía es inevitable. Es el punto de partida para lograr cualquier tipo de desarrollo, cambio, madurez y diálogo. La filosofía ayuda a pensar. Como hemos mencionado varias veces, la filosofía está presente en todos los ámbitos y no podremos esquivarnos de ella o ignorar su validez. Por eso, salvar la filosofía tiene que ser a través de profesores potentes y profundos, de gran vocación filosófica y capaces de contagiar sus estudiantes, como dice Marías: "la función del profesor es pensar con los estudiantes, pensar ante ellos, en diálogo con ellos". (Marías, 2016, p. 106). Por ello,

[49] *Cfr*. Said Nachid, *La modernidad y el Corán*, Túnez, Dar-altanweer, 2015.

muchos pensadores crearon sus empresas intelectuales a partir de preguntas sensatas de sus propios estudiantes, como el caso del pensador Mohamed Abed Al-Yabri, quien reconoce evidentemente que al principio no tenía pensado ni planeado ningún proyecto intelectual. Todo vino después de una pregunta muy concienzuda de un estudiante suyo: ¿cómo leemos nuestra tradición? (Al-Yabri, 1991, p. 9).

Para Marías, la filosofía se profesa y se cultiva, la que se ha repensado en su integridad, es propia, no ya ajena, aunque sus líneas generales hayan sido descubiertas y trazadas por otros pensadores (Marías, 1948, p. 127). En este contexto, no era forzoso que Morente tuviera una filosofía con su nombre o que se llevara un sufijo en "ismo" para decir que había hecho filosofía. Eso es un error muy grave. Porque Morente vivía y convivía con grandes filósofos y siempre meditaba desde sus filosofías la realidad española. Muchos pensadores hacían lo mismo y Julián Marías insiste que en la historia de la filosofía está llena de figuras sin empresas filosóficas (ibid.) y; eso no es nada vergonzoso, al revés filosofar la vida según ideas de otros filósofos es una experiencia placentera.

En suma, hay una gran diferencia entre vivir con filosofía y hacer filosofía. Morente fue uno de estos que vivieron profundamente con filosofía, aunque no tuviera proyectos propios. Fue fiel a la filosofía. Cuando decimos fiel a la filosofía no nos referimos a las perspectivas o los sistemas de algunos filósofos, sino más bien, a la labor prodigiosa del filosofar, que consiste obviamente en buscar la verdad. Morente enseñaba filosofía con mucho amor e inspiración y esa es una gran muestra de que él vivía plenamente con filosofía. Porque él también le preocupaban muchos temas como: el hombre, el universo y la divinidad. Con todo lo anterior, ¿cuáles son sus huellas filosóficas?

Desde el punto de vista de Marías, "Morente había llegado a ella (la filosofía) por etapas, por sus pasos contados. Su primera

formación filosófica, francesa y alemana, en los primeros años del siglo, lo puso en contacto con el pensamiento filosófico vigente en Europa por aquellas calendas: sobre todo, el noekantismo de Cohen y Natorp, junto con las influencias kantianas, entra en su aérea intelectual el bergsonismo, con toda la profunda renovación que esta filosofía llevaba consigo. Los libros de Morente reflejan estas sucesivas influencias, que se van integrando en su mentalidad. Mas adelante, la fenomenología y la teoría de los valores le dan un nuevo método y una región de objetos del máximo interés, sobre todo para los estudios de su disciplina de cátedra, de ética. Pero todas estas decisivas aportaciones de la filosofía europea contemporánea le dejan una última insatisfacción: su deficiencia metafísica. Por esto, Morente solo hallará una filosofía a la cual pueda adherir cuando el método fenomenología se utilice para la construcción de una efectiva y rigurosa ontología. Esto acontece en España y en Alemania, por obra, principalmente, de dos filósofos: Ortega y Heidegger. Ambos determinan en buena medida la fase de madurez de Morente tal como se expone en los últimos capítulos de su libro; pero, por razones muy concretas y diversa índole, la filosofía de éste constituyó la base general sobre la que se insertó la labor personal de Morente" (ibid., pp. 128-129).

Para finalizar, "Morente no fue lo que suele llamarse un "creador", ni pretendió serlo. Dominaba a Morente el interés por la verdad, más que por la originalidad –rasgo decisivo del auténtico pensador–. Su mente receptiva y llena de curiosidad intentaba comprender las doctrinas ajenas, apoderarse de ellas y asimilarlas" (Marías, 1996). A veces lo que nos preocupa cuando leemos tantos libros e iniciamos infinitas investigaciones es el tema de la verdad. Deseamos demasiado encontrar respuestas a un sinfín de preguntas agobiantes y perturbadoras. En rigor, el fin de cada trabajo intelectual consiste en encontrar paz, transformación y entendimiento en relación con lo que nos pasa diariamente. No creemos que el verdadero deseo del investigador, sea quien sea, se base únicamente en publicar

muchos libros y conseguir una fama en la intelectualidad. Porque sería, en términos del pensador marroquí Abdesslam Benabdelali, una idiotez (Benabdelali, 2012, pp. 12-14). Crear es ir a contracorriente, buscar la verdad de su vivir. Es encontrarse y echar una mano a aquellos que están intentando hallar vehemente un sentido a su vida. Es muy raro vivir más de cincuenta años sin atreverse a pasar por la angustia; o sea, sin preguntar de dónde venimos y a dónde vamos, sin cuestionar la tradición, sin dudar en la historia, sin repensar y sin futurizar. Ridículo sería acercarse al mundo del intelecto únicamente para conseguir la notoriedad. Porque de esta categoría hay un listón que lamentablemente no aporta nada a su sociedad más que trabajos comerciales, mediocres, llenos de petulancia y arrogancia, etc. Por lo cual, Manuel García Morente ha sido fiel a su trayectoria y a su vocación. Es un ejemplo. Tenía una preocupación. No es una llamada a imitar Morente, sino a tomarlo como referente, o sea, ver nuestra vida como un proyecto intelectual que aspira a desnudar las realidades y, paralelamente, nos abre un nuevo horizonte de perspectiva. Marías dice: "no podré olvidar su manera de entrar en la Ética de Aristóteles, en la de Spinoza, en la de Kant, en la de Scheler, con miradas perspicaces a derecha e izquierda, a Descartes o a Leibniz, y siempre, hacia adelante, a Ortega" (Marías, 1996). Desde luego, siempre los proyectos intelectuales nacen cuando nos contagian textos de los demás escritores que, a conciencia cierta, fueron forjados con mucho amor y admiración. Morente ha sido uno de estos pensadores que animaron Marías a crear su empresa dentro de la cultura española, y quizás también una fuente de inspiración para otros pensadores. De hecho, lo que buscamos en los trabajos intelectuales son la vocación y el poder para transformarnos y hacernos entender qué es vivir.

4. Xavier Zubiri, el oráculo délfico

Atenerse a la vocación y la trayectoria de Julián Marías es repensar la influencia y la gravitación de sus maestros: Unamuno, Ortega; y, particularmente, Xavier Zubiri. Le dedicó — en *La filosofía española actual*, el cuarto capítulo titulado "Zubiri o la presencia de la filosofía"— un estudio calificado como una semblanza intelectual que resume, más o menos, su proyecto filosófico.

"Xavier Zubiri nació en San Sebastián en 1898. Hizo estudios de Filosofía y Teología en Madrid, Lovaina y Roma; se doctoró en la primera de estas Facultades en Madrid, con una tesis sobre Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, y en la segunda en Roma; hizo también estudios científicos y filosóficos en Alemania; en 1926 fue catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid; ausente de España desde principios de 1936 hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, fue profesor en la Universidad de Barcelona de 1940 a 1942. Desde entonces ha residido en Madrid, fuera de la enseñanza oficial, y ha dado una serie de cursos privados, de gran resonancia, o de cursillos de conferencias, desde 1945" (Marías, 1958, pp. 450-451). El discípulo de Marías, Helio Carpintero, en su libro titulado *Julián Marías. Una vida en la verdad*, publicado en 2008, cuenta: "Marías siempre vio a Xavier Zubiri como maestro suyo, a quien debía una gran parte de su formación y del impulso juvenil, que le había llevado a la filosofía" (Carpintero, 2008, p. 45). Además de esto, Marías afirma en "El joven Zubiri", artículo publicado en ABC, en el año 1998: "[Xabier Zubiri es] mi primer maestro, mi amigo de tantos años" (Marías, 1998). Sin ninguna duda, Julián Marías tenía una relación muy única con su maestro, desde la primera clase fue cautivado por su vocación y, también fue la razón principal que le hizo elegir la filosofía como carrera universitaria: «cuando yo entré en su cátedra, Zubiri había dado una clase. Me senté al lado de una floreciente muchacha que había oído la lección anterior, y le pregunté

en voz baja: "qué tal?" Me contestó con animosa seguridad: "Estupendo, no se entiende una palabra". Los dos términos de su respuesta tenían para ella igual evidencia, y traducían con inmejorable concisión la "sentencia común" de sus alumnos. Al acabar la clase, confronté mi impresión con la de mi compañera: yo también estaba de acuerdo con la primera parte; pero había entendido algunas palabras— no muchas— y confiaba en entenderlas todas: a los diecisiete años no se arredra uno por nada» (Marías, 1948, p. 134).

Los cursos de Xabier Zubiri— estaban llenos de sorpresas, de tensiones y de fluctuaciones— impartidos sin demostrar respeto ninguno a las artes tradicionales de la pedagogía; es decir, sin preparación previa, ni insinuación, ni el intento de poner las cosas fáciles (ibid.). Al respecto Marías explica: "el oyente se encontraba inmerso, sin previo aviso, en el problematismo filosófico, y no tenía más remedio que hacer un esfuerzo desesperado para nadar y resignarse a perecer" (ibid.). Zubiri era uno de estos profesores caracterizados por un estilo muy denso, riguroso y si el oyente tuviera una carencia de supuestos necesarios y una dificultad intrínseca de comprender los entes filosóficos no podría conectarse fácilmente con lo que decía. Porque en ese profesor latía la presencia de algo casi tangible, nuevo, desconocido y tremendo. Algo que se definiría simplemente por una palabra: filosofía (ibid., p. 134).

Por añadidura, Julián Marías, a los diecisiete años, fue muy impresionado por el carácter, la cultura y el poder cognoscitivo de Zubiri. Le impactaban sus consideraciones lanzadas sobre los sistemas filosóficos tanto de la antigüedad clásica como la medieval. A pesar de los obstáculos que le enfrentaban ante lo que decía Zubiri se sentía muy inmerso completamente en el mundo filosófico de su maestro. Porque, evidentemente, esa era su intención: dejar al estudiante que sufra gozando ante las problemáticas del texto filosófico. Marías denomina este estilo como "el baño de impresiones" (ibid., p. 135). A saber, en sus cursos, Zubiri se afanaba en impresionar a los estudiantes para que se metieran en el abismo de la filosofía.

Ciertamente, sin este infierno de ideas, nadie pudiera entretener ni vivir hondamente la aventura filosófica. Marías impregnado en el mundo filosófico, sabiendo que nunca pudiera abandonarlo, se dirigió a su maestro pidiéndole orientación: "cuando se lo dije a Zubiri y le pedí orientación concreta para mi trabajo, me encontré con la más sincera y eficaz atención, un inquisitivo examen de mis múltiples ignorancias y un programa de trabajo para aquel verano que aún recuerdo con divertido espanto… y que no me atreví a no cumplir. Para el siguiente curso me señaló dos preposiciones absolutas: Ortega y el griego. Y desde entonces tuve, simplemente, su amistad, en el sentido que para él tiene esta palabra y que le hace repetir con Aristóteles: <<es lo más necesario de la vida>>" (ibid., p. 136).

Según Marías, también, lo más necesario de la vida era reconocer el esfuerzo y la obra de los maestros. Xavier Zubiri "durante años, ha sido una realidad filosófica de primer orden, en la vida cotidiana de la Facultad de Filosofía, para unos pocos; para la gran mayoría de los españoles, Zubiri ha sido no más que una x; si quiere, una X y una Z, las de sus iniciales, que encubrían una incógnita de valor desconocido" (ibid., p. 137). De hecho, es evidente hacer un proyecto de exhumación de estas figuras intelectuales, ya que, en términos de Marías, muchos verdaderos españoles se han olvidado definitivamente. Buena parte de la nueva generación no conoce sus trabajos y ni siquiera tiene la curiosidad de volver a cuestionar su aportación. Eso no solo ocurre en España, sino en todo el mundo. La generación del siglo XXI desconoce muchas cosas relacionadas con su pasado, sobre todo, la cultura. Por lo tanto, Xavier Zubiri merece ser resucitado para que sus ideas vuelvan a lucir entre los jóvenes de hoy en día. Es cierto que el mundo de Zubiri resulta incomprensible para la mayoría de sus discípulos y sus lectores; pero, dentro de esta borrosidad, sin ninguna duda, se puede descubrir— si se lee minuciosa y amorosamente— su claridad (ibid.).

Más aun, Zubiri no era solamente un profesor profundo, sino también un gran amador de pluma. Cuando comenzó a escribir sus

primeros ensayos publicados en *Cruz y Raya* y en la *Revista de Occidente* sus páginas resultaban maravillosamente muy extrañas (ibid.). Por lo cual, leer sus textos llenos de delicia, sus palabras complacientes y derrumbar los muros levantados ante sus frases implica, en gran medida, tener mucha paciencia. Es decir, hay que leer a Zubiri despacio y volver a leerlo (ibid.), dado que una sola lectura, rápida y somera no puede ser eficiente. Es evidente ahondar en el pensamiento de Zubiri sin temor y con el fin de sacar a colación lo que no quería decir. En otras palabras, lo que guardó solamente a los lectores aventureros que saben leer entre renglones. El pensador nunca dice todo. Hay cosas que las deja allí "inexplicadas" en la profundidad del texto, lo que obliga al lector esforzarse a visibilizarlas. No es una llamada a interpretar lo que no dice el texto, al contrario, es una pista para aquellos aventureros que tienen el afán de ir más allá de lo que dice el texto. Con certeza, si quedamos con lo que es patente o conocido entre los estudiosos o los críticos, evidentemente el texto sufriría un abrasador marasmo.

A propósito de esto, muchos textos de grandes pensadores se han olvidado simplemente por la razón de que algunos lectores se reducen a lo que se ha dicho. Eso es un gran error. Cada texto tiene muchas lecturas, depende del lector, del lugar y del tiempo. Por ejemplo, en la cultura islámica, si tocáramos de nuevo el proyecto filosófico de Averroes— o de cualquier filósofo de la escuela científico-demostrativa del Al-Ándalus, a pesar de las múltiples interpretaciones y lecturas lanzadas sobre el pensamiento de este filósofo— deberíamos creer previamente en que la nuestra sería muy diferente y fruto de nuestro propio esfuerzo. Porque se trata de lo que nosotros pretendemos ver. En este contexto, sacar una nueva lectura fuerza el investigador a respetar la metodología utilizada a fin de que estudie un tal proyecto filosófico.

A continuación, cada lectura es independiente de otras lecturas y forzosamente no tienen que ser similares. Lo único que el lector debe conservar es la esencia del texto. Es decir, no hay que

tergiversar. Porque, a veces, se relaciona a muchos intelectuales algo que nunca han dicho. Esa es una infidelidad y un grave problema. Por ello, ha de haber una ética profesional que oriente y ayude a los lectores para que sepan atenerse intelectualmente a cualquier texto, porque la verdadera voluntad del quehacer intelectual consiste en lograr un entendimiento adecuado. Entonces, si echáramos un vistazo a la empresa de Julián Marías, descubriríamos que su empeño era dar vida a todos aquellos que pretendieron— desde la óptica cultural— entender, salvar, construir y conservar el espíritu de España. De hecho, es necesario hacer lo mismo: leer a los antiguos con la finalidad de entender quiénes somos nosotros.

En cuanto al estilo filosófico del oráculo délfico, Xavier Zubiri, se puede calificarlo como un estilo implícito. En palabras de Marías, "sus páginas están llenas de alusiones; casi nada está dicho con amplitud, nada desarrollado con holgura; todo se apunta y se insinúa con brevedad extrema, que recuerda a Aristóteles" (ibid., p. 138). Sigue explicando: "este carácter de su producción escrita, unido a la índole fragmentaria de los ensayos y a su escasa difusión, ha hecho que durante muchos años la obra filosófica de Zubiri no haya adquirido figura social propia y suficiente en la mente de los españoles" (ibid.). Por eso, es menester leer a Zubiri con mucho cuidado y atrevimiento necesario para redescubrir los motivos que le impulsaron a filosofar. Tal vez Zubiri, influido por Aristóteles, entienda por aprender filosofía ponerse a filosofar. Es decir, sus textos necesitan ese espíritu del rebelde o del buscador de la verdad a fin de ser descodificados. Pues, hay que aplicar la misma estrategia: ponerse a filosofar su pensamiento. Es un pensador, en palabras de Heráclito, "ni dice ni oculta nada, sino indica por signos" (citado por Marías, p. 138). En síntesis, alcanzar una comprensión idónea a los textos de Xabier Zubiri sería a partir de una familiarización total con su inteligencia, su trascendencia, su horizonte de perspectiva y su verdad.

En 1944 publicó Zubiri su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, una espléndida colección de ensayos, un gran volumen de cerca de

seiscientas páginas (ibid.). Algunos intelectuales, al principio, sobre todo los cultivadores del género ensayístico, escriben sus libros de forma separada; o sea, los capítulos que componían sus ensayos los redactan en contextos diferentes. Para ilustrar bien esta idea, ponemos el caso de Mohamed Abed Al-Yabri, quien escribió su libro *El legado filosófico árabe* de forma ocasional. Cada capítulo surgió en un momento particular. Al comienzo de su trayectoria, Al-Yabri no tenía claro escribir un libro completo sobre las cinco figuras más sobresalientes de la civilización arabo-islámica: Al-Fārābī, Avicena, Avempace, Averroes y Abenjaldún. Todo surgió circunstancialmente. Como dice José Ortega y Gasset, "todo decir es circunstancial" (citado por Julián Marías, p. 139). Porque, en términos de Julián Marías: «lo que se dice resulta de lo "dicho" (que solo es una porción abstracta) y la circunstancia total o contexto en que se dice» (ibid.).

Es más, Marías afirma que "el libro no es simplemente un conjunto de pliegos cosidos, ni una mera suma de proposiciones científicas, sino antes que eso una estructura total, una unidad compleja, sometida a leyes internas" (ibid.). Aunque los capítulos del ensayo *Naturaleza, Historia, Dios* fueron escritos en momentos diferentes y ocasionales, componen un libro estructurado y de unidad sólida. Por esta razón, hay que tratar sus capítulos como si fueran escritos de golpe, en el mismo momento, sin pensar que cada capítulo es independiente de otro o fue forjado en una circunstancia distinta de la otra. Porque se los separamos es seguro que la esencia del ensayo sería deformada y, sin ninguna duda, no ayudaría a entender la preocupación fundamental de Xabier Zubiri. De ahí que "*Naturaleza, Historia, Dios* no es una mera colección de ensayos: es un libro a posteriori" (ibid.). Segregar, por ejemplo, sus capítulos ("Nuestra situación intelectual", "La idea de filosofía en Aristóteles" o "El ser sobrenatural") afecta negativamente nuestra lectura; o sea, nuestro tratamiento no tendría sentido y sería más que una tergiversación a la idea esencial del libro. De hecho, cualquier ensayo tiene que ser leído hasta el final. Porque las ideas están relacionadas entre sí.

Acto seguido, Marías cree que "la comprensión es mucho mayor en la visión de conjunto" (ibid., p. 140). Pues, hay que tratar el libro de Zubiri de la misma manera— con una visión de conjunto— porque eso es el mensaje fundamental de la filosofía: leer todo hasta la última página. Al mismo tiempo, esta visión de conjunto hace que consigamos un entendimiento pleno al proyecto del filósofo que pretendemos estudiar. Otra cosa, cada libro es un sistema. Aquí, el sistema es todo lo que ha dicho y ha pensado este filósofo en su libro. Y si apartáramos un pilar de su sistema perderíamos muchas ideas importantes. Es sistema porque todo está vinculado entre sí y este todo tiene que ser evidentemente enfocado en su totalidad. Desde el punto de vista de Marías, "cada página esclarece a la anterior; todas las ya leídas van proyectando su luz, como una lámpara de intensidad creciente, sobre la que en cada instante nos ocupa; y así se van acumulando evidencias, cada vez mejor trabadas, que se potencian y se funden en una visión total del problema filosófico mismo" (ibid.) Por ello, desde la época de Hegel, la filosofía ya es un sistema, si no es así, no se denominará filosofía (citado por Julián Marías, 1948, p. 140). En suma, acercarse al libro de Zubiri nos obliga a tomar en consideración su sistema.

Sin ninguna duda, el lector actual tiene todos los res—medios para familiarizarse con las cuestiones históricas, filosóficas, sociales y culturales a condición de enfocar el libro de Xabier Zubiri desde la perspectiva de la visión de conjunto que la hemos explicado en los párrafos anteriores. Porque, en este libro, "transparece la presencia inmediata de la filosofía en su nuda realidad". A pesar de la dispersión de los temas pensados en el libro, el lector se siente empujado a cogitar. Es decir, el libro de Zubiri es una invitación a reflexionar, a retornar los problemas de la filosofía desde la antigüedad clásica hasta la modernidad, así como a buscar los instrumentos utilizados por los clásicos para filosofar; y, asimismo, saber por qué siempre tenemos que recurrir a ellos. En cuanto a este punto, para Marías, los clásicos— es decir, los filósofos— «son el lugar donde ha acontecido

esa extraña realidad humana que se llama filosofía. Fuera de ellos, ésta no tiene otra existencia que la convencional y académica de los "programas" y los "tratados", cuando no de las "cátedras" e institutos: es decir, ninguna existencia filosófica» (ibid., p. 141). Evidentemente, sin los clásicos no se puede hacer nada. No es una exageración, al contrario, muchos intelectuales fueron elevados a través del pensamiento de sus clásicos. Siempre recurren a sus libros para que se despierte en ellos la chispa de la innovación. Es una realidad inevitable. De hecho, hay que valorar esta admiración por los antepasados o, en general, por los clásicos; porque ellos son quienes nos entusiasman a seguir pensando y creando. Pues, *Naturaleza, Historia, Dios* es un libro que facilita el contacto con los clásicos, ofrece al lector la oportunidad de encontrarse con figuras intelectuales llenas de densidad metafísica y pasión por la filosofía para aprender de ellas. También, Marías lo califica como un libro universitario, porque está compuesto directamente por muchas parcelas de sus cursos pronunciados en diferentes sitios (ibid.). En este libro, podría palparse la voz oral de Xabier Zubiri, su ritmo veloz, su sobriedad e incluso su emoción al mundo de la filosofía.

Otra cuestión importante es que hace tres siglos, en España, no existía algo llamado filosofía. Con la aparición de la *Escuela de Madrid*— una denominación dada por Julián Marías— formada por Unamuno, Ortega, Manuel García Morente, José Gaos, Xabier Zubiri, Joaquín Xirau, Pedro Laín Entralgo, Manuel Granell, José Luis Aranguren, etc., empezó, desde el punto de vista de Marías, a subrayar destellos, reflexiones y producción filosófica, incluso esta escuela hizo una labor excelente para ambientar el pensamiento filosófico en la sociedad española. Consúltense, especialmente, estos tres libros: *Historia de la filosofía, Introducción a la filosofía* y *España Real* de Julián Marías para ver desde cerca el tema de la filosofía en España, si hubo antes filosofía o no y si lo que han cultivado los intelectuales españoles desde la Edad Media hasta la generación de Marías es verdaderamente filosofía, incluso es una ocasión muy sustancial para

repensar el papel intelectual de estos pensadores y ver hasta qué punto su obra tiene raíces filosóficas.

En "Zubiri o la presencia de la filosofía" Marías valora mucho la labor filosófica de Zubiri. Insiste que su quehacer intelectual junto a otros maestros consistía en ejercer profundamente el oficio de la filosofía. No se lograría este fin sin partir de los antepasados que indudablemente son quienes nos elevan. Es decir, nos ayudan a vivir la aventura filosófica que, en gran medida, es un encuentro con las grandes cuestiones. En *Naturaleza, Historia, Dios* aparece la labor filosófica de Zubiri, debido a la estructura del libro. Es decir, "es un libro ocasional; es decir, un libro escrito de 1931 a 1944, con ocasiones múltiples y dispersas: con ocasión de los problemas reales y efectivos— no ficticios y programáticos— que se plantean con fuerza incoercible a la mente filosófica en torno a ellos son las que confieren su apretada unidad a este libro complejo, donde en cada página trasparece una pertinaz identidad de tema y actitud. Y a esta unidad se llama sistema" (ibid., p. 143). Es más, «no se entienda esta frase como una afirmación de que en el libro de Zubiri se expone o al menos su autor posee lo que se suele denominar "un sistema". Tal afirmación sería prematura y aventurada. Me refiero a algo más sencillo y a la vez más profundo e importante. La verdad filosófica es siempre sistemática, por la razón decisiva de que la vida humana lo es. Por eso, dondequiera que haya verdad filosófica, hay sistema, fundado en la estructura misma de la realidad. Por eso decía que la situación viva y real— no ficticia ni anacrónica— de donde brotan los problemas, y el carácter filosófico— no meramente expositivo, suasorio o *ad usum Delphini*— de su tratamiento son los que confieren radical unidad a este libro» (ibid.). En resumen, el libro de Zubiri refleja los problemas de su tiempo, hay que tener en cuenta todo lo que se dice allí e intentar razonarlo y ponerlo en marcha.

En conclusión, es imposible hablar de Julián Marías sin que aflore el nombre de Xabier Zubiri. En la obra de su maestro reside temas grandes como la vida, la filosofía, el ser y la religión, etc. De

hecho, es menester tomar en consideración su pensamiento con lo cual reflexionó la realidad española. También, sin olvidar su influencia en el mundo hispánico; es decir, señalar los intereses y los beneficios a caballo entre él y los intelectuales de América latina.

Helio Carpintero dice: "la muerte de un pensador invita siempre a un esfuerzo de reflexión y evaluación de su obra. La distancia que impone la ausencia hace que emerja con nueva fuerza su figura total, al desaparecer los sesgos prácticos y las urgencias vitales. Quedamos entonces frente a frente con su obra" (Carpintero, 2008, p. 11). No hay que ignorar el proyecto de Zubiri. Intentó repensar todas las cuestiones graves de su sociedad. Su pensamiento filosófico gira obviamente en torno a penetrar el ser español. Es decir, quería saber qué debe hacer el hombre español para esclarecer la imagen de su sociedad y salvarla de la declinación. Entonces, atenerse a Zubiri, por una parte, es una necesidad personal que emana dentro del lector curioso cuyo objetivo es reflexionar todo lo que está relacionado con la persona, la existencia y la fundamentalidad (ibid., p. 51). Por otra parte, hablar de filosofía española es necesario tener en cuenta el nombre de Xabier Zubiri, enfatizando su rol desempeñado en el florecimiento de la filosofía en España. Es decir, aquí, se subraya, por excelencia, la fidelidad a los discípulos: el maestro vuelve a la vida cuando los discípulos conservan su espíritu; lo que significa ciertamente releer toda su obra, criticándola, mejorándola y simplificándola a todos los lectores. Como hemos dicho en otros capítulos, la mejor forma de dar vida a un autor es releer objetivamente su proyecto intelectual. En términos de Julián Marías, "La fidelidad a un maestro, lo que podríamos llamar filiación legítima, no puede ser más que innovación. Por eso, la relación de un pensamiento con el de un maestro podría reducirse a esta fórmula, que es válida para la relación de cualquier filosofía con todo el pasado filosófico: inexplicable sin él, irreductible a él" (Marías, 1998).

CUARTA PARTE

Al-Yabri y Marías: pensamiento y realidad

1. Filosofía como liberación

Tanto Mohamed Abed Al-Yabri como Julián Marías fueron fieles a la filosofía. A través de sus proyectos intelectuales, pretendieron invertirla para atenerse a muchas cuestiones, algunas relacionadas con su presente y otras con su pasado. Para ellos, la filosofía fue como aquel lugar en el que se piensa libremente o, en otras palabras, la filosofía les brindó muchos remedios intelectuales para que pusieron en marcha su razón a propósito de desnudar las realidades complejas vinculadas con su entorno. Pues, ¿qué es filosofía según Al-Yabri y Marías?

En primer lugar, el pensador marroquí, en su ensayo titulado *Cuestiones del pensamiento árabe contemporáneo*, publicado en 1997— en su primer capítulo "Filosofía… arte de enfocar los conceptos"— subraya, por excelencia, la importancia y la necesidad de recurrir a la filosofía para tratar los entes que aún siguen siendo ambiguos, particularmente, en la sociedad árabe. Claro está, en este capítulo, Al-Yabri basa en las ideas de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes, en un artículo compartido, dieron una nueva definición al concepto de filosofía. En este contexto, afirman que la filosofía, actualmente, adopta una nueva función que evidentemente consiste en definir e identificar la esencia de los términos. Es decir, su rol es aclarar y deslindar los límites de los conceptos (Al-Yabri, 1997, pp. 9-10) Pero, ¿qué significa eso para Al-Yabri?

Debemos tener en cuenta que Al-Yabri vivía en una sociedad muy compleja, en la que todavía emana una serie de problemas que obstaculizan el entendimiento de su imagen cultural. Por decirlo de otra forma, todavía en nuestra sociedad circulan muchos conceptos, teorías, ideas muy borrosas e ininteligibles sin ningún pretexto ni— lo más grave— intentos para ponerlos en tela de juicio. Por eso, Al-Yabri recurre a la filosofía porque, por una parte, cree en su poder y, por otra parte, quiere repensar estos términos considerados como

tentaciones en la sociedad árabe. Asimismo, indudablemente, quiere saber, conocer y estudiar todo lo que constituye la imagen cultural de su mundo.

Insolencia es la filosofía, según Al-Yabri (ibid.). Es el terreno de los libres, que creen absolutamente en el poder de la palabra. Es un lugar residido por aquellos que pretenden crear un discurso comprometido. Porque obviamente la filosofía, según este temple, no tiene ni pone límites a ningún tema ni está a favor de nadie, ni de cualquier ideología. Solo aspira mediante sus principios cazar la verdad. Al-Yabri dice: "el estado no democrático no soporta la insolencia de la filosofía y de los filósofos[50]" (ibid.), simplemente porque la insolencia permite a los filósofos penetrar cualquier problemática y plantear cualquier pregunta. No hay miedo de nada ni de nadie. Es más, no toma en consideración ninguna referencia, ni siquiera el Estado. Siempre está dispuesta a repensar su existencia y su fin. A veces, está considerada por el Estado como fuente de molestias; y, otras veces, su salvación. Ello depende de lo que se aspira de ella. Sin embargo, no hay que olvidar que la misión fundamental de la filosofía— y que deben los pensadores de hoy en día tenerla en cuenta— es filosofar libremente con la finalidad de conseguir nuevos entendimientos.

Al-Yabri enfatiza la relación entre filosofía y sociedad. Una cuestión sustancial en el estudio de dos realidades muy entrelazadas. La primera intenta comprender qué es la sociedad y cuáles son sus fines; mientras que la segunda aprovecha— negativa o positivamente— los logros de la filosofía. No puede mancillarla, al contrario, siempre la necesita para resolver sus problemas. Ahora bien, ¿cómo es la posición de la filosofía en la sociedad árabe contemporánea? Sin ninguna duda, tiene una posición muy segundaria frente a otras ideologías como el wahabismo, por ejemplo. Un bando que siempre la ataca, y considera a cualquier persona que se acerca a

[50] Traducción nuestra.

sus principios o utiliza sus instrumentos un incrédulo o un traidor. De hecho, según Al-Yabri, hay que volver a la filosofía, valorar su posición y, sobre todo, otorgar la debida libertad a los pensadores para que filosofen y hallen soluciones veraces a los problemas actuales (p. 16).

El objetivo de volver a la filosofía de los antecesores (Al-Fārābī, Avicena, Avempace, El Kindi, Averroes, Abentofail y Abenjaldún y otros más) es enfatizar la función de la filosofía que tuvo dentro de la civilización arabo—islámica. Es decir, nuestros antecesores supieron de antemano que la filosofía es fundamental para comprender todas las cuestiones culturales, religiosas, sociales y políticas de su época. Era un instrumento eficaz de confrontar cualquier tipo de problemas. Es verdad, en aquel tiempo los que manejaban la filosofía fueron acusados por la incredulidad y hasta algunos de ellos, como Lisan Din Ibn Khatib, Avempace y Hallaj, fueron asesinados. Pero, a pesar de todo ese rencor hacia la filosofía, hoy en día disfrutamos y nos enorgullece leer grandes obras frutos de un quehacer filosófico libre.

En definitiva, según Al-Yabri, hacer filosofía es una nueva oportunidad de reconstruir. Es decir, el mundo árabe necesita, más que nunca, filosofía para enfrentar sus dificultades que todavía frenan su progreso, su desarrollo y su evolución. Filosofar es "ciencia general del amor" (citado por Marías, 1958, p. 56), es recurrir a la sabiduría, es reconocer la opinión del otro, es la participación de todos los ciudadanos en la gestión y la gestación de las cuestiones sociales, económicas, políticas y culturales de su sociedad, es la democracia y la justicia, es repensar los temas como la globalización, la modernidad, la tradición, el choque de las civilizaciones, la ética, la tolerancia, la identidad, el sexo, la historia, la religión, la inteligencia artificial, etc. En resumen, todos estos términos necesitan reflexión para reconstruirlos, saber cómo reutilizarlos; si no es así, sinceramente, será imposible hablar de filosofía. Por lo cual, es menester que tomemos en consideración la perspectiva de Al-Yabri

para comprender profundamente los principios y la misión verdadera de la filosofía.

En segundo lugar, Julián Marías, en su ensayo titulado *El oficio del pensamiento*, en los dos primeros capítulos: "El oficio del pensamiento" y "¿Qué es filosofía?", reflexiona muchas cuestiones vinculadas con el mundo del intelecto. Para él, la preocupación primordial del intelectual consiste en ponerse a pensar. Es decir, el intelectual tiene que dedicar tiempo y atención suficiente a pensar como hace normalmente en otras actividades: "Los intelectuales de nuestro tiempo hacen demasiadas cosas. Tienen cargos públicos, hacen vida social, presiden comisiones, hacen declaraciones a los periodistas, hablan por la radio, aparecen en la televisión, forman parte de innumerables asociaciones, intervienen en la política de su país y de los otros. Temo que les falte en muchos casos tiempo, más aún calma para pensar. El pensamiento supone siempre un repliegue, un retraimiento o retiro a las soledades de uno mismo, a su intimidad silenciosa. Es esencial ese movimiento hacia atrás y hacia adentro; quiero decir que hay que estar en las cosas para poder retraerse de ellas; en ocasiones es necesaria hasta la inmersión en la acción, desde la cual se ejecuta la sutil retirada que pone distancia y deja lo real en la perspectiva justa para ser conocido" (Marías, 1958, p.14).

Además, hablar del intelectual es subrayar cuántas cosas sabe. En términos de Marías, «con frecuencia me sorprende cuantas cosas saben los intelectuales, sobre todo los que son relativamente "tranquilos". De cuantas cosas están enterados, cuantísimas revistas leen, qué tremendas bibliografías exhiben, cuantos libros citan en sus notas al pie de página. Todo eso lleva tiempo, mucho tiempo. Cuando se desea, quizá durante años, un poco de holgura para leer un libro que se tiene al alcance de la mano, en el estante, y que espera su turno, admira, un poco envidiosamente, el increíble número de cosas que tantos saben. Pero a la admiración sucede una inquietud: todo el tiempo que se consume repasando y revisando revistas, huroneando en las bibliotecas, leyendo tantos libros, llenando tantas fichas, son horas

que se restan de las escasas de cada día. El tiempo que en eso se invierte, no se invierte en otra cosa, por ejemplo, en pensar. Hay que elegir; hay que buscar un equilibrio entre la información y el pensamiento, porque nuestros días están contados, y avaramente contadas las horas de cada uno. Los que tanto saben ¿no será que piensan menos? ¿No deberá justificar el intelectual su propio saber, su información, su erudición?» (ibid.). Por cierto, no se crea el pensamiento sin dedicar a esta labor suficiente energía, pasión y, especialmente, tiempo; porque este último es una condición importantísima. De hecho, el pensador antes de escribir algo tiene que pensar profundamente en "este algo", sino sería una víctima del mimetismo, o sea, repetir lo que han dicho otros pensadores. Porque "el saber no ocupa lugar, ocupa tiempo. Y no sólo tiempo, sino atención, energía, dedicación, puesto en la perspectiva vital, capacidad de orientación de nuestra alma. Toda la figura de una mente dedicada a los menesteres intelectuales está condicionada por su *pondus*, por aquello hacia lo que gravita y que es su amor" (ibid.).

Entonces, el pensador debe estar preparado previamente para vivir la aventura del pensar que evidentemente consiste en la innovación. De hecho, en este contexto, Julián Marías valora esencialmente el quehacer del pensar; o sea, el pensador debe entender que su función sustancial se basa en no repetir ideas ajenas o presumir de tener un sinfín de informaciones, porque obviamente su misión es crear nuevas formas de ver la vida que, en gran medida, son muy distintas de los demás y de otras épocas. Muchos fingen tener muchas informaciones, pero sinceramente el intelectual no se define por sus tantas informaciones, sino por su capacidad de pensar, de descodificar las cosas, por su admiración a las novedades y, al mismo tiempo, por su deseo de meterse en el abismo. Desagraciadamente, creemos que la carencia de nuevos proyectos se justifica por la ausencia de intelectuales capaces de dedicar tiempo a pensar.

Por eso, el intelectual necesita, más que nunca, tiempo para pensar. Es una rareza ver tantos congresos, conferencias, etc., en los

que se suele repetir lo mismo; los mismos planteamientos, las mismas ideas, o ideas de otras personas ajenas de nuestro contexto cultural y que no comparten las mismas inquietudes de nuestra sociedad. Se nota, por excelencia, que el intelectual de este siglo le falta audacia para entrar en contacto con su circunstancia. Hay una ausencia aterradora del pensar. Porque si dedicamos tiempo al pensar podremos lograr nuevas verdades que nos conducirían a nuevos senderos intelectuales. Evidentemente, la fruición del pensamiento es cazar nuevas chispas, nuevas direcciones; se trata de revelaciones caídas del cielo que iluminarían nuestro mundo. Sin embargo, si no pensamos rigurosamente todo lo que germinamos será una simple cacofonía, redundancia y falta de originalidad; en palabras de Marías, seremos "como los monos que saltan de rama en rama, pero no van a ninguna parte (p. 19). Pues, es obligatorio invertir el tiempo en pensar y repensar todo lo que se crea y se hereda.

En el segundo capítulo, "¿qué es filosofía?", del libro *El oficio del pensamiento*, Julián Marías retoma la cuestión de hacer filosofía. Según su punta de vista, la filosofía es unir voces, olvidar todo, plantear preguntas estúpidas y abrir los ojos y los oídos (ibid., pp. 25-29). Es decir, en la actualidad, no hay que reducirse a lo que se ha creado en el ámbito filosófico desde la antigüedad clásica hasta Kant. Al contrario, los clásicos inventaron la filosofía porque no la encontraron o, por decirlo de otra manera, no fue dada. Fueron muy curiosos por descubrir los secretos tanto de su mundo interior como de su mundo exterior. Por lo cual nosotros debemos hacer igual, ser también curiosos para crear filosofía— nuestra filosofía— y además porque la tenemos. No hay ninguna excusa que no nos permite filosofar. En rigor, la filosofía no puede ocurrir a todo el mundo, porque, como sabemos, es una actividad que necesita mucha admiración, tiempo y constancia. Es algo que solo sucede a los afortunados. Pero, ¿es difícil hacer filosofía en nuestra sociedad? Circula con frecuencia entre los intelectuales de este siglo de que la filosofía se acabó con Kant, pero ¿hasta qué punto esta afirmación es

cierta? ¿Es posible asegurar que ya no se puede hacer filosofía nueva y diferente de lo que se ha hecho hasta ahora? Para Marías, la filosofía es saber atenerse a las cosas. Es más, según el punto de vista de José Ortega y Gasset, "capturar el Universo, cazar el Unicornio" (Ortega, 1983, p. 330). Aquellas personas que quieren hacer filosofía no tienen que concentrarse solamente en buscar nuevas definiciones al concepto de filosofía porque tampoco es tan interesante, sino hay que valorar profundamente la función que desempeña la filosofía en la vida humana. Cada cosa tiene un sentido, un origen, una justificación; y la labor del filósofo, evidentemente, consiste en escenificarlas.

Marías enfatiza tres puntos esenciales para saber atenerse a las cosas, porque, según su visión, es probable que sean una fuente de alguna creación filosófica: "Cuando las cosas están presentes, el hombre las usa vitalmente de muy diversas maneras. Cuando no están presentes, plantean problemas. Pero, hay que recordar que hay tres maneras bien diferentes de no-presencia:

1. Cuando la cosa que necesito, que me es menester o simplemente deseo no está en el espacio o en el tiempo en que me encuentro. Me acuerdo de cosas de que he podido disponer en otro tiempo, o bien imagino situaciones posibles en las cuales necesitaría disponer de cosas que actualmente no existen. El conjunto de las reacciones humanas a esta forma de no-presencia es lo que se puede llamar técnica.
2. Otra forma de no-disponibilidad de las cosas es el fracaso o el fallo. Empiezo (esto es esencial). Por tener las cosas; después dejo de tenerlas, o bien las tengo de una manera precaria y deficiente, que altera la situación. Iba andando tranquilamente y de repente el suelo me falta debajo de los pies o por lo menos se vuelve inestable; estaba viendo las cosas (instalado sin más en esa visión, sin reparar siquiera en ella), y ahora estoy en la oscuridad, porque el sol se ha puesto o se ha apagado la luz que me alumbraba. El hombre con quien estaba hablando se ha quedado inmóvil, ha

enmudecido, ya no responde, definitivamente. Y yo no sé ya a qué atenerme. Es el thaumázein, el asombro o extrañeza: estoy fuera de mi situación previa, me he vuelto extraño y, como decía Aristóteles, no hago nada. Únicamente, decir esto no es decir bastante: no hago nada porque ya no soy dueño de mi situación, y en lugar de proseguir la acción en la que estaba empeñado, inicio otra (en principio enteramente diferente de la anterior, y por eso puedo decir que no hago nada, se entiende, nada de aquello que estaba haciendo), otra acción consistente en preguntarme qué ha sucedido, cuál es mi nueva situación, cómo es posible que eso le haya sobrevenido a aquella cosa. En otros términos, qué es esa cosa. Dejo de ocuparme de la cosa misma, y me preocupo de su ser, en el sentido de su consistencia. Y éste es el origen de esa forma de pensamiento que llamamos conocimiento o, si se quiere, "ciencia", (a la pre-ocupación acerca del ser corresponde el carácter de pre-cosa que pertenece al ser de la cosa.)

3. Pero hay una tercera forma, más radical, de no-presencia, de "no estar aquí". Es la de lo que está latente. Lo que está latente declara y al mismo tiempo niega su presencia. Estamos en un bosque, es aún de día, vemos con claridad; pero la noche es inminente. ¿Dónde está la noche? En ninguna parte, por supuesto; pero nos acecha, contamos con ella, nos comportamos en vista de ella. Mientras estoy vivo, mi muerte no tiene realidad ninguna, no está en ninguna parte, no puedo hacer nada con ella; pero me aguarda, no sé dónde, no sé cuándo, y cuento con ella. El futuro es lo latente por excelencia, y justamente no tengo más modo de vivir que en vista del futuro, anticipándolo. Y el más allá, y Dios mismo, a quien "nadie ha visto nunca" (*Deum nemo vidit unquam),* pero sin el cual no sé a qué atenerme, quiero decir, no sé a qué atenerme en absoluto si no sé a qué atenerme acerca de él" (ibid., p. 28). Pues, esta forma de no- presencia

> de las cosas podrían ser chispas de alguna filosofía. Solo debemos dedicar tiempo a esta labor y seguramente a través de técnicas y, al mismo tiempo, del amor podemos innovar algo diferente, nuevo y que nos relaciona efectivamente con las preocupaciones presentes de nuestra sociedad. No se piensa ni si filosofa de la nada. Hay que partir de algo, como hemos señalado antes, los tres puntos de no presencia de las cosas quizás fueran el punto de arranque para alguna teoría, concepto, entendimiento, lectura, etc.

Por último, Al-Yabri y Marías coinciden en el punto de que la filosofía es necesaria para cada sociedad. Como dice Ortega y Gasset: "es una cosa inevitable" (Ortega, 1983, p. 317). También, la filosofía no tiene raza, es de nadie, es para todos los pueblos que quieren entender libremente quiénes son y por qué están aquí. Sin ella somos cuerpos sin alma, sin luz y sin objetivo. La filosofía es "una extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad" (ibid., p. 277). En otras palabras, filosofamos para salir del túnel hacia la luz. Por ello, ambos pensadores: Al-Yabri mediante las reflexiones y las consideraciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari cree que la filosofía ayuda a visibilizar las esencias de los conceptos, es decir, "no vale hablar de las cosas por delante de ellas sin entrar en ellas, no vale el *vorbeireden*[51] en que se eluden las cuestiones mismas sobre las cuales precisamente se pretende sentenciar" (ibid., p. 327); y Marías enfatiza la labor del pensar para hacer filosofía. El filósofo debe tener "el don de convertir las cosas en problemas" (ibid., p. 323), porque, de este modo, existe la posibilidad de descubrir lo latente de estas cosas. Si no lográramos estos descubrimientos por medio del pensamiento no crearíamos filosofía, como dice el refrán tudesco: "cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar".

No hay que olvidar que la filosofía es también amor. En relación con este punto, Marías en *La Historia de la filosofía* dice:

[51] Hablar sin entenderse/ hablar del pasado.

«Vamos a ver ahora qué es la filosofía para Platón. ¿Qué se entiende por filosofía y filosofar, en el momento en que ha llegado a esta primera plenitud el pensamiento helénico?

Al comienzo del libro VI de la *República*, Platón cuenta. Como ya hemos visto, en el mito de la caverna, que simboliza, por una parte, la diferencia entre la vida usual y la vida filosófica, y, por otra, los diversos estratos de la realidad dentro de su sistema metafísico.

Por otra parte, dice Platón en el *Banquete*: "Ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque lo es ya; ni ningún otro sabio filosofa ni desea hacerse sabio". Y añade más adelante: "¿Quiénes, pues, son los que filosofan, si no son los sabios ni los ignorantes? Claro es que los intermedios de estos dos".

Esto es definitivo. Para Platón no filosofa ni el que es sabio ni el que es ignorante. Ignorante es el que no sabe, sin más. El intermedio no sabe, pero se da cuenta de ello; sabe que no sabe, y por eso quiere saber: le falta ese saber. Propiamente hablando, ni el sabio ni al ignorante les falta el saber. Yo no tengo ramas, pero no me faltan. Solo filosofa el que echa de menos el saber. Esto va a conducir a dos cosas importantes, que trascienden de Platón: la relación que puedan tener con la filosofía, por una parte, el amor, y por otra, la Divinidad.

En el *Banquete* se trata de hablar "acerca del amor", y también de hacer un elogio del dios Eros, que está en estrecha relación con la filosofía. Para Platón, el amor es un echar de menos, un buscar lo que no se tiene, lo que falta. El amor, que es hijo de Poro y de Penia, según el mito, es todo riqueza, pero al mismo tiempo menesteroso. El amor y también el amante, el erastés, busca lo que le falta, y principalmente la belleza. Sócrates dirá en *el Banquete*, con gran escándalo de todos, que si el amor busca la belleza es porque le falta, y, por tanto, no es dios. ¿Qué es entonces? Un gran demonio o genio, un *metaxy*, un intermedio entre los hombres y los dioses. Y esto mismo le ocurre al filósofo, que es también *metaxy*, intermedio entre

el sabio y el ignorante. La sabiduría lo es de las cosas más bellas, y el amor es amor de lo bello; es necesario, pues, que el amor sea filósofo. Por lo bello se llega a lo verdadero, y así los filósofos son "amigos de mirar a la verdad". Hay una esencial comunidad entre la belleza y la verdad. Debajo de la del bien y de la verdad, objeto de la filosofía, está, muy próxima, la idea de lo bello. Y la belleza, para Platón, es más fácilmente visible que la verdad, se ve y resplandece masa, se impone de un modo más vivo e inmediato; la belleza nos puede llevar a la verdad: por eso el filósofo es un amador, y de la contemplación de la belleza de un cuerpo se eleva a la de los cuerpos, en general, luego a la de las almas y, por último, a la de las ideas mismas. Y entonces es cuando sabe, cuando tiene verdaderamente *sophía*.

Recordemos que belleza se dice en latín forma, lo que es hermoso es *formosus*; se dice también *species*, como *Eidos o idea*, es lo que se ve. Lo que se ve puede ser la belleza y la idea; y lo mismo pasa con la forma, que es lo que constituye la esencia de una cosa, su bien en sentido griego» (Marías, 1958, pp. 54-55).

En suma, Al-Yabri y Marías, en este contexto, tienen dos perspectivas similares, abogan por lo mismo: la importancia de la filosofía en la sociedad. Es evidente que la sociedad actual vota por la filosofía para combatir la idiotez, la banalidad, la ignorancia, el odio, el miedo, etc. Porque la sociedad actual sufre muchos problemas graves y, a través de la filosofía podríamos resolverlos y trazar un nuevo camino que nos salvaría de la hibernación, del marasmo y del espasmo. Con el entusiasmo y la incertidumbre es posible encontrarse con la filosofía, porque ella nace cuando empezamos a dudar en todo lo que nos rodea. Hacer filosofía es buscar nuevas respuestas a preguntas tradicionales, es ahogarse en el infierno de las ideas, es tener audacia y liberarse del miedo. "Filosofar, es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra de las cosas" (ibid., p. 342). "Es ver y poner de manifiesto; si una filosofía no es visual, deja de ser filosofía— o es la filosofía de otros—; pero no basta con ver: hace falta además "dar cuenta" de eso que se ve, dar razón de sus

conexiones (…). La filosofía es una visión responsable" (Marías, 1983, p. 76). En suma, afirmamos, sin exageración, que el destino de la humanidad reside en la filosofía, y para conservar ese lado humano que llevamos dentro debemos conservar su espíritu que sustancialmente consiste en filosofar para que amemos, comprendamos e innovemos. Pues, la filosofía gira en torno al vivir y "vivir es, de cierto modo, tratar con el mundo, dirigirse en él, actuar en él, ocuparse de él" (ibid., p. 311), en palabras de José Ortega y Gasset.

2. ¿Retorno al pasado?

El escritor checo Milán Kundera trata en su novela *La ignorancia* publicada en 2000 el tema del gran retorno o el retorno necesario. Los personajes, Irene y Josef, tras la caída del comunismo en Bohemia, su país natal, deciden volver a reencontrarse con sus familias, con su patria, con su cultura… después de muchos años de ausencia en Francia y en Dinamarca. A primera vista, en esta novela, Kundera engaña a sus lectores por el título, porque ciertamente no alude a la temática real de la novela. Es decir, no habla de la ignorancia tal como reza el título, sino, según el contexto de la novela, la ignorancia significa la nostalgia o la añoranza nacida de un dolor de abandonar el país natal y al volver el inmigrante no se siente ni entregado ni reconocido.

Lo cierto es que por mucho tiempo que estemos en un país de acogida, siempre añoramos abrazar nuestra tierra natal, en la que hemos nacido y con la cual nos relacionamos espiritualmente. Este refugio en culturas ajenas por motivos diversos, aunque sea largo, no suele durar mucho. Siempre hace brotar en nuestra alma la necesidad de retornar a la cultura madre. Es algo ineludible. Pero, lo que nos preocupa, aquí, es la forma de retornar a nuestra cultura, o sea, cómo y según qué criterio. La novela de Kundera nos incita a pensar en estas cuestiones que, al mismo tiempo, las encontramos vivas y presentes en los ensayos tanto de Al-Yabri como de Marías.

La preocupación por el retorno a la cultura madre que evidentemente es el retorno al pasado, como hemos dicho, está muy presente en los proyectos de ambos pensadores. Al-Yabri y Marías llaman implícitamente a volver al pasado, a los antecesores para cuestionar sus problemáticas, aprender de sus trayectorias y tener una visión de conjunto sobre los temas que los inquietaban. Muchos intelectuales, sobre todo árabes, después de pasar mucho tiempo leyendo, releyendo y pensando cuestiones intelectuales ajenas— del

mundo occidental— añoran acercarse a su propia cultura. Es el caso del pensador marroquí Abdelah Laroui, que al principio le acusaban de la alineación[52]. Dicho de otra manera, los intelectuales árabes contemporáneos temían que Laroui se convirtiera en alguien ajeno a sí mismo, desnortado a causa de otra cultura. Pero, Laroui mediante esta enajenación retornó a su cultura y cuestionó todos sus temas. Entonces, a veces la enajenación resulta de gran interés y utilidad para cualquier intelectual a fin de que emane dentro de él el sentimiento de volver al punto de partida, a la cultura madre, a la cual se identifica espiritualmente.

Al-Yabri en *El legado filosófico árabe* vuelve a la historia, a los proyectos filosóficos de sus antecesores y repiensa sus ideas. Pone en tela de juicio todas aquellas problemáticas complejas y las relaciona con su realidad actual. Quería saber por qué se sentía enajenado y lejos de su tradición, uno de los factores principales del declive del mundo islámico en los años sesenta. Su vuelta a Al-Fārābī, a Avicena, a Averroes, a Avempace, a Abenjaldún y otros más era para atenerse a sus ideas, enmendarlas, y ver por qué desde aquella era de esplendor cultural de la civilización árabo—islámica hasta hoy en día no se había cultivado nada filosófico original.

Según nuestra perspectiva, el retorno al pasado es muy importante para, en primero lugar, aprender. Porque los clásicos siempre nos elevan y siempre son la fuente de nuestra inspiración. Y, en segundo lugar, es imposible entender el presente sin regresar a las cuestiones tradicionales. Son el núcleo de lo que estamos viviendo actualmente. Puesto que todavía cuestiones como la filosofía, la religión, la política, el arte, la identidad, la lengua y otras más necesitan estudios filosóficos ciertos y veraces que nos favorecen una integración total con ellas.

[52] *Cfr*. Entrevista con el pensador árabe Abdelah Laroui en "Hadit Al-Arabe". Programa televisivo emitido en la cadena Skay News árabe. [Fecha de emisión: 5 de mayo 2017].

El hombre árabe actual no entiende intelectualmente temas actuales como la modernidad, la postmodernidad, la ciencia exacta, la inteligencia artificial, la laicidad, el ateísmo, la libertad, etc.; porque algunos bandos de ideología religiosa retrógrada han deformado su razón, en términos de Al-Yabri (Al-Yabri, 1980). Pues, la solución que nos propone Al-Yabri es evitar definitivamente estas ideologías religiosas extremistas y volver a criticar todas las producciones tradicionales, incluso la razón con la cual los antecesores pensaban su realidad.

Por su parte, Julián Marías considera, en su proyecto intelectual, que el retorno al pasado es un deber que todos tienen que cumplirlo con conciencia[53]. ¿Qué es España sin Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri y otros intelectuales de envergadura? ¿Es posible entender España sin sus antecesores? Creemos que España perdería su verdadera imagen cultural si no recurrimos a estas figuras que invirtieron un esfuerzo extraordinario para esclarecerla. Sus pensamientos son esenciales para penetrarla, sin ellos es muy difícil saber qué es España desde muchos puntos de vista. Estos cuatro intelectuales (Unamuno, Ortega, Morente y Zubiri), por ende, han creado visiones sólidas sobre España. Querían que fuera inteligible y tuviera una posición cultural potente en el mundo. De hecho, la nueva generación debe tener en cuenta su creación e intentar reinvertirla para asegurar la continuidad.

El fin intelectual de cada retorno al pasado es conseguir la continuidad, que finalmente no significa repetición, sino consolidación. Al-Yabri y Marías coinciden en este propósito. Los dos defienden que los intelectuales no tienen que romper absolutamente con su pasado, porque este último es algo sustancial y sagrado. Sin embargo, el retorno requerido no consiste en imitar lo que hicieron los antecesores, al contrario, separar lo real de lo irreal, vincularse con su espíritu, criticar sus ideas y darlas una nueva función ideológica en la

[53] *Cfr*. Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1967 (la 4ª ed. es de 1949).

sociedad actual. De este modo, el retorno tendría cabida y sentido. En resumen, volvemos al pasado exactamente para iluminar nuestro presente.

Julián Marías, en *Breve tratado de la ilusión*, publicado en 1984, habla del concepto de ilusión según la cultura española. Subraya muchos puntos, pero, lo que nos importa, aquí, es el carácter futurizo del hombre. Dice: "si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atenido a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre. Por eso la ilusión no puede reducirse a alegría o entusiasmo; digo reducirse, no que la alegría o el entusiasmo no puedan o deban ser ingredientes suyos. La ilusión significa la anticipación. Afecta primariamente a los proyectos y, naturalmente, a sus términos" (Marías, 1984, pp. 40-41). Quiere decir que el hombre existe en el universo para que imagine y anticipe su vida. De hecho, su vuelta al pasado es para que sepa cómo vivir su presente y, al mismo tiempo, tenga la capacidad de futurizar. Todo está relacionado entre sí. El retorno al pasado no tiene que ser reducido, nada más, a lo que hicieron los antecesores, sino, asimismo, lanzar perspectivas inéditas hacia el futuro. Al respecto Marías enfatiza la palabra "ilusión" para dar a la vida el carácter futurizo. La imaginación es decisiva para ilusionar el futuro, porque el fin de esa ilusión es la persistencia (pp. 46-48). Por ello, los intelectuales después de entender el pasado deberían empezar a ilusionar su futuro para que su vida tenga un horizonte de perspectiva.

Por último, Kundera hace que sus personajes, Irene y Josef, sientan que la vuelta al país original no es algo simplemente fácil y normal. En cambio, se trata de un retorno hecho de una valentía mezclada de una temeridad profunda. Al principio nos invade el miedo de reencontrarse con lo que nos identifica, pero luego, como es una necesidad comenzamos a ilusionar este reencuentro. Por eso, los pensadores tienen que ser valientes, entusiasmados, alegres de redescubrir su tradición, su pasado o, en general, su cultura. Se trata

de un retorno necesario que seguramente les ayudaría a interpretar y hacer su vida actual. Al-Yabri y Marías abogan rigurosamente por esta idea. Una lectura minuciosa a sus proyectos dilucida fácilmente esta perspectiva. Los dos consideran que el pasado es inevitable para cambiar el presente, innovar, y conseguir la continuidad. Aquellos que rompen definitivamente con su pasado pierden la significación de su vida humana y, al mismo tiempo, la memoria.

3. Tradición y modernidad en el pensamiento de Al-Yabri

La idea general del pensamiento de Mohamed Abed Al-Yabri gira en torno a dos conceptos: tradición y modernidad. En el ensayo *Tradición y modernidad. Estudios y debates*, publicado en 1991 y editado por la casa editorial libanés Centro de Estudios de la Unión Árabe en Beirut, habla detalladamente de la relación que hay entre estas dos visiones. En el primer capítulo, trata el problema de la metodología que se debe aplicar para estudiar tanto la tradición (*al-thurat*) como la modernidad; en el segundo, pone estudios prácticos sobre temas actuales, en los que aparece evidentemente la metodología explicada del anterior capítulo. Y en el último capítulo, se destacan algunos debates entre Al-Yabri y otros pensadores árabes programados por la casa editorial Centro de Estudios de la Unión Árabe para poner en tela de juicio la validez y la eficacia del pensamiento del pensador marroquí.

Ante todo, el concepto de "tradición" todavía sigue siendo uno de los conceptos ambiguos en la sociedad árabe. Porque no se entiende aún qué es tradición o a qué alude cuando pretendemos enfrentar las producciones tradicionales. Al-Yabri explica que la tradición ha sido uno de los conceptos muy tratados desde perspectivas diversas; enfatizando los tres siguientes enfoques: el bando religioso salafista, el orientalista y el marxista.

En rigor, son tres perspectivas diferentes en la metodología y en el fin. Eso depende de lo que cada ideología busca en la tradición. Cada una propone una lectura opuesta de la otra. Al-Yabri, en su proyecto intelectual, las critica todas y considera que estas lecturas lanzadas sobre el legado árabe son ideológicas y solamente deforman su estructura y tergiversan su esencia (Al-Yabri, 1980). Por esta razón, estas perspectivas no estudian el legado para entenderlo, sino buscan

reutilizarlo en otros fines ideológicos muy distintos y lejanos de la finalidad verdadera de la investigación.

Entonces, ¿qué es tradición según Al-Yabri? Y ¿cómo leerla? Son dos preguntas sustanciales en la empresa yaberiana, a las que debemos prestar mucha atención. Primero, en cuanto a la primera pregunta, históricamente, en la civilización islámica, no existía la palabra tradición como la entendemos ahora. Antes no se hablaba de "التـراث", sino de las producciones tradicionales. En aquella época, se usaban denominaciones diferentes y cada intelectual las definía según su circunstancia. Pues, encontramos conceptos o marbetes como:

— فبين انه يجب علينا ان يستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك[54]

— الموروث[55]

—ما افادونا من ثمار فكرهم[56]

— الإرث[57]

Pero, la palabra "tradición" "التـراث" apareció, por primera vez, en el discurso renacentista moderno y contemporáneo árabe. Sus pioneros consideraron que todas las producciones filosóficas, religiosas, literarias, lingüísticas y artísticas antiguas se asignaban como tradición. En términos de Al-Yabri: "la tradición es una producción en una época temporal del pasado, lejana del presente, de la civilización contemporánea que evidentemente es la civilización occidental moderna. Y de ahí la tradición alude a todo lo que se produjo allí, lejos de nuestro presente [58]" (Al-Yabri, 1991, p. 30).

Segundo, el núcleo del proyecto yaberiano se resume en la siguiente pregunta: ¿cómo leer la tradición? En *El legado filosófico árabe*, así como en *La tradición y la modernidad. Estudios y debates*, Al-Yabri precisa profundamente la metodología que debemos seguir

[54] Nos aclara que tenemos que aprovechar la aportación de los antepasados para tratar el tema en cuestión.
[55] Los frutos de pensamiento que nos sirvieron.
[56] El legado.
[57] La herencia.
[58] Traducción nuestra.

para tratar de manera adecuada las producciones tradicionales. Recalcamos dos puntos esenciales en la visión general de Al-Yabri: la objetividad y la continuidad. Es imposible comprender filosóficamente una determinada obra tradicional sin tratarla con objetividad, y eso nos lleva automáticamente a pensar en la forma de vincularnos y desvincularnos con su temática. Es decir, en este contexto, hay que evitar la subjetividad cuando se pretende estudiar un pensamiento tradicional. Evitar que el tema nos afecte y nos haga inmersos en sus circunstancias; al contrario, hay que atenérselo sin subjetividad.

En relación con el problema de la objetividad, Al-Yabri proporciona tres puntos esenciales para saber acercarse objetivamente al texto tradicional:

1. *El tratamiento estructural* que significa estudiar el pensamiento de una determinada figura a través de sus textos. En otras palabras, el investigador debe valorar mucho la estructura interna de los textos. Por ejemplo, en esta tesis, como estamos hablando de Al-Yabri y de Marías, hemos aplicado la misma estrategia: estudiar Al-Yabri por Al-Yabri y Marías por Marías. No hemos quedado solamente con lo que dicen los anunciados, sino hemos intentado leer entre las líneas, sacar lo que no han querido decir para que sus ideas tengan un espíritu contemporáneo y que nos ayuden a integrarse en los principios de nuestra era.
2. El segundo punto, *el análisis histórico*, que consiste evidentemente en relacionar el pensamiento de esta figura con su entorno histórico, es decir, el lugar y el tiempo en que se ha creado. Este paso facilita la lectura entre las líneas, lo que el autor no quiso decir o lo ha dicho de manera invisible, dejándonos la misión de visibilizarlo.
3. En cuanto al último punto, se trata del *contenido ideológico* de las ideas del autor que pretendemos analizar.

> Por cierto, cada pensamiento tiene una función ideológica que la desempeñó en un tal lugar y tal tiempo. De hecho, el investigador está obligado a sacar a colación esta función para que podamos entenderlo y convertirlo en un pensamiento contemporáneo (ibid., pp. 31-32).

Entonces, estos tres puntos son el núcleo del pensamiento de Al-Yabri. Primero, ayudan a tratar objetivamente las producciones tradicionales, y segundo, lograr una lectura contemporánea a la tradición.

A continuación, el fin filosófico de tratar objetivamente la tradición es conseguir la continuidad. Pero, ¿por qué la continuidad?, se pregunta Al-Yabri. "primero, porque se trata de nuestra tradición. Es parte de nuestro ser. La hemos creado desde las profundidades de nuestra alma no para abandonarla allí, lejos de nosotros ni verla patrimonio material como hace el antropólogo o contemplarla como hace el filósofo en los sistemas intelectuales abstractos… sino la enfocamos objetivamente a fin de que la demos una nueva lectura, con nuevas relaciones. Es más, para que la renovemos a nivel de entendimiento y razonabilidad. También, reutilizarla intelectual e ideológicamente, sobre todo, si la función que desempeñaría fuera hecha de un espíritu crítico racional [59] " (ibid., p. 33).

En conclusión, la tradición define nuestra existencia. Hay que valorarla; pero siempre debemos ser conscientes de que nuestro tratamiento tiene que consistir en la racionalidad y las metodologías contemporáneas cuya intención es cumplir las siguientes condiciones, que son inevitables para que florezca el renacimiento: el espíritu crítico y la racionalidad crítica (ibid.). En resumen, la sociedad árabe contemporánea sigue lejos del espíritu renacentista. Es un sueño que no se ha cumplido aún por razones diferentes y complejas. El renacimiento, según Al-Yabri, no se realiza jamás sin una tradición

[59] Traducción nuestra.

criticada, clara e inteligible; y para que los pueblos lograsen hacerla realidad tienen que visibilizar totalmente sus puntos oscuros (ibid.).

Actualmente, en la sociedad árabe, el concepto de modernidad se ve con ojos sospechosos. Lo consideran una cultura extraña, importada del mundo occidental, y cualquier conato de ambientarlo en la cultura árabe se clasifica como una actitud de traidores. Aquellos pensadores que se esfuerzan para que las ideas modernas tengan cabida dentro del pensamiento árabe contemporáneo se acusan directamente por la imitación e incluso por la enajenación. Ese rechazo explica principalmente que todavía la sociedad árabe, en particular su masa, no ha entendido bien qué es modernidad y cuáles son sus objetivos.

Además, el bando religioso rechaza absolutamente los principios de la modernidad, y justifica que la modernidad es un verdadero peligro para el mundo islámico, por lo cual debemos asumir la responsabilidad de combatirlo. Porque simplemente, según la visión de estos religiosos, como el wahabismo y otros movimientos salafistas, la modernidad viene para deformar el mensaje divino, es decir, el islam (Al-Yabri, 1980). De hecho, dichas afirmaciones crean el recelo, el miedo y la extremidad; incluso nos encierran y nos dejan fuera del marco general de la evolución y el progreso de las otras sociedades del mundo occidental. Al-Yabri, sabiendo muy bien el contexto y el fin ideológico de estas afirmaciones, lanzó su proyecto que se basa en precisar el concepto de modernidad y sembrarlo intelectualmente en nuestra sociedad para que esta última pueda estar en contacto con el otro diferente. Para Al-Yabri, "la modernidad no significa rechazar la tradición ni romper con el pasado, sino es mejorar y elevar la forma con la cual tratamos la tradición o, sea, la contemporaneidad. En otras palabras, estar en contacto con la evolución filosófica y científica alcanzada a nivel internacional[60]" (Al-Yabri, 1991, p.16). Pues, el mensaje de la modernidad no es acabar

[60] Traducción nuestra.

con la tradición, en cambio, es una filosofía que aspira a modernizar la tradición, infundirla nueva sangre y nueva vida en el contexto de los principios del siglo XXI. Muchas cosas tradicionales— indumentaria, palabras, actitudes, etc.— ya no tienen cabida en la sociedad actual, pues lo mismo ocurre con las ideas. Por decirlo de otra forma, muchas visiones no concuerdan con los principios de la nueva sociedad, y aquí, la modernidad interviene con la finalidad de criticarlas, modernizarlas y reutilizarlas.

Al-Yabri critica aquellos que intentan aclimatar tal como es el discurso modernista europeo en la sociedad árabe, porque el fin de modernizar la mentalidad del hombre árabe actual no es brindarlo un prototipo ajeno. Totalmente, al contario. Los pensadores deben crear su propia modernidad y no imitar ninguna. Cada sociedad tiene su propia modernidad y, ciertamente, en el mundo existen modernidades (ibid.). Lo que debemos entender es que la modernidad es un resultado de una crítica previa, sincera y racional a la tradición— no es una mercancía de importación— lo cual hace que esa modernidad refleje nuestros deseos, nuestros sueños y nuestros objetivos.

En definitiva, aquellos que rechazan o esquivan la modernidad tienen que tomar en serio que es una necesidad inmediata. Porque su objetivo consiste en modernizar la razón mediante la cual interpretamos la vida. Para ilustrar, dice el narrador de la novela *La ignorancia* de Milán Kundera: "nunca dejamos de criticar aquellos que tergiversan el pasado, lo reinscriben, lo deforman y que dan más importancia a un acontecimiento que otro[61]" (Kundera, 2000, p. 100). De igual manera, hay que luchar contra aquellos que no quieren que despertemos de esa hibernación que lleva muchos siglos. También, luchar para salvar la tradición de aquellos que solo quieren obstaculizar nuestro progreso mediante lecturas ideológicas muertas sin ningún fundamento científico. La modernidad es nuestro destino y

[61] Traducción nuestra.

florecería en nuestra sociedad cuando hubiera racionalidad y democracia (Al-Yabri, 1991, p. 18).

4. En torno al descubrimiento

En todos los libros de Julián Marías, sobre todo aquellos que hablan de literatura y filosofía, se esboza la siguiente pregunta: ¿por qué es necesario leer a los escritores del 98, del 14 y los posteriores? En 1997, Marías publicó un artículo en ABC titulado "Los escritores del 98", en el que dijo: "lo mejor que se puede hacer a un escritor es leerlo" (Marías, 1998, p. 596). Ciertamente, volvemos a los escritores tradicionales o incluso modernos para leerlos. Y leer, en este lugar, significa cuestionar de nuevo su temática, descubrir sus inquietudes y sacar a colación su preocupación intelectual. Es más, leer a un autor debe ser con la intención de redescubrir nuevos vestigios intelectuales que nos guiarían para entender su perspectiva.

Entonces, en relación con lo que hemos dicho anteriormente, ¿cuál es el objetivo de leer a Unamuno, a Ortega, a Morente y a Zubiri? Por una parte, son necesarios. Es decir, representan la imagen cultural de España. No se puede esquivar sus consideraciones sobre la historia, la literatura, el arte y la filosofía, porque simplemente sin ellas no se comprendería ni la circunstancia ni el nivel de sus ideas; y, por cierto, el presente de España quedaría oscuro y perturbado. Por otra parte, hay que leer estos escritores con la finalidad de redescubrirlos. No basta una simple lectura o reducirse a lecturas hechas en una determinada época. Es menester lanzar nuevas lecturas para resucitar sus ideas y redescubrir otras. De hecho, cuestionar los proyectores de estos cuatro pensadores nos hace entrar en contacto con los siguientes temas: la herencia, la continuidad histórica, la restauración, el modernismo, la filosofía, la europeización, la posición de la lengua española, la política, etc.

A continuación, Marías afirma: "cuando en escritor se busca lo que no hay, o en todo caso es marginal y desdeñable, ni se lo entiende ni se lo estima" (ibid., p. 597). Quiere decir, el propósito de la lectura no es deformar la imagen real del escritor, por el contrario, es

defender su valor, escenificar su vocación y conseguir el deslumbramiento sobre su vida humana. Por ello, Julián Marías, en *La filosofía española actual*, invita los lectores a leer, de verdad, estas cuatro figuras indispensables de la intelectualidad española. Porque espera de esta invitación un fabuloso enriquecimiento de la sensibilidad española, de la capacidad de estimación literaria, de las ideas veraces sobre España, su historia, su realidad física, su cultura entera y, claro es, sus posibilidades (ibid., p. 598).

Además de esto, hay un tema que suele pasar desapercibido: el rol de los editores. Si estamos invitando los lectores a leer libros antiguos o contemporáneos, las casas editoriales deberán hacer un examen de conciencia. Es decir, asumir la responsabilidad de imprimir, reimprimir, distribuir y difundir los centenares de libros prodigiosos, que honran a España, a una época y, por supuesto, a una lengua (ibid.). El lector actual no entablaría una conexión con los escritores de estas dos generaciones sin libros bien editados. Normalmente, las bibliotecas deben tener todos los títulos de estos escritores para que el lector no pierda la ocasión de encontrarlos. A veces el malogro, en este contexto, crea el desconocimiento, la ignorancia y la depresión. Sin olvidar que una buena y responsable circulación de los libros sería también un excelente negocio, porque las ventas podrían ser extraordinarias (ibid.).

En definitiva, los escritores de estas dos generaciones: 1898 y 1914, indudablemente, son muy necesarios— sin ignorar las generaciones posteriores— para comprender lo que es la España actual. Son generaciones opuestas, pero son muy conectadas entre sí. Porque cada generación critica y renueva la anterior. Son generaciones cumulativas (Marías, 1998, pp. 512-515). No se puede negar los proyectos ni mancillar las perspectivas de ambas, en cambio, es importante que el lector vuelva sobre estas fechas para nutrirse y cuestionar el nivel de la cultura y la creación que había en esas épocas. Hay que contar con todos sus libros. Porque, en términos de Julián Marías, “si ahora se leyera de verdad a estos autores, hasta es posible

que algunos sintieran curiosidad por averiguar de dónde venían y empezasen a remontar, aguas arriba, hacia el pasado. Tal vez se encontrarían con Galdós, Clarín, Valera, Zorrilla, Bécquer, Larra, y más allá. No es improbable que tropezaran con el siglo XVIII, leyeran a don Ramón de la Cruz, a Moratín, a Jovellanos, a Cadalso, a Feijoo. Y, puestos en el disparadero, a lo mejor entraban en el Siglo de Oro—"decadencia incluida"—, y desde allí medio milenio atrás, en una lengua que es comprensible desde sus comienzos" (ibid., p. 599).

5. ¿Qué es “intelectual”?

Ambos pensadores, Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías, han puesto en duda el término “intelectual”. Mediante sus reflexiones querían subrayar su función, su referencia y sus límites. En el ensayo *Los intelectuales en la civilización árabe*, publicado en 1995, Al-Yabri cuestiona el tema del intelectual dentro del marco general de la cultura árabe, en particular, la tradicional. Mientras, Julián Marías, en su libro *El intelectual y su mundo*, editado en 1956, en Buenos Aires, repiensa la posición y la importancia del intelectual en la república de las letras, tanto en España como en Europa. Pues, nos preguntamos: ¿qué entienden ambos pensadores por el concepto de “intelectual”?

En el mundo árabe, sin alguna duda, es muy preocupante el tema del intelectual. Es decir, nos referimos a la función que desempeña dentro de su sociedad y el nivel de sus ideas. Además de la referencia con que crea y germina su pensamiento. Para Al-Yabri, “el intelectual es una persona que piensa, de una forma u otra, directa o indirecta, por medio de un pensamiento anterior; que lo inspira, lo sigue como referencia, lo repite, lo opone, lo supera, etc.[62]” (Al-Yabri, 1995, p. 7). Pues, en esta definición, el pensador marroquí alude a dos cosas. Por un lado, el intelectual es evidentemente una persona que piensa, siente y crea ideas, proyectos y teorías. Su misión consiste en cuestionar diversos asuntos culturales, sociales, políticos, económicos, religiosos y científicos de su entorno. Por otro lado, es imposible que un intelectual piense desde la nada o desde cero. En palabras de Al-Yabri: “no existe un pensador que piensa desde cero” (ibid.). Siempre se parte de otro pensamiento. Porque el pensar, en este lugar, significa replantear otros conceptos, puntos de vista, temas y acontecimientos de otros intelectuales. Por ejemplo, Al-Yabri reflexiona las problemáticas de los filósofos de la civilización arabo—islámica para crear su propia empresa intelectual. Lo mismo acontece con Julián

[62]Traducción nuestra.

Marías, cuando trata las cuestiones culturales e históricas de sus antecesores.

Otra cuestión de suma importancia es la labor del intelectual en la comunidad del intelecto. Hay algunos intelectuales que solo pretenden simplificar y facilitar los pensamientos y las teorías de otros intelectuales. Dicho de otro modo, se trata de intermediadores que solamente resumen y explican trabajos de los demás (ibid., p. 8). Mientras otros van más allá de las explicaciones y los comentarios. Son aquellos que invierten las teorías ajenas como referencias y se ponen a crear su propio pensamiento o, mejor dicho, su propia teoría. Este tipo siempre está dispuesto a meterse en el abismo de la aventura del pensar, o sea, preparado para pensar hondamente en algo, que, en gran medida, son las ideas (ibid.) y, estas últimas no son suyas, sino de otros intelectuales— antiguos o contemporáneos— lo importante, aquí, es seguir repensándolas.

Es considerable que el término "intelectual" en la cultura árabe contemporánea presenta variedad de acepciones. Porque, en la cultura árabe tradicional, se solía hablar de muchos tipos de intelectuales; incluso actualmente todavía siguen circulando denominaciones diferentes entre sí sobre la persona que trabaja en el ámbito cultural, como, por ejemplo: los teólogos, los traductores, los lingüistas, los alfaquíes, los sufíes, los literatos, los filósofos, los médicos, los músicos, etc. Eso depende de su función y su clase. Ahora bien, ¿quién es el intelectual según los principios de nuestra sociedad actual? Al-Yabri afirma que el intelectual es una persona que ha adquirido mediante el aprendizaje y la práctica constantes un conjunto de conocimientos, que seguramente los ayudaría a crear la cultura y también a reforzar sus poderes racionales (ibid., p. 22). Por eso, si no tenemos en cuenta esta definición no entenderemos perfectamente la labor designada actualmente al intelectual, y eso afectaría, de manera negativa, su imagen y su producción. Por lo tanto, necesitamos intelectuales que aspiran a la verdad a través de los principios científicos actuales.

Pues, en el proyecto de Mohamed Abed Al-Yabri encontramos esta inclinación profunda y única hacia las teorías de los antecesores. Se atuvo a Al-Fārābī, Avecina, Averroes, por ejemplo, con la intención de reflexionar sus ideas y crear su propia lectura al legado de estos filósofos. Según nuestro punto de vista, como hemos dicho en el párrafo anterior, el intelectual no tiene que reducirse, nada más, a brindar explicaciones, sino está obligado forzosamente a lanzar lecturas suyas inéditas sobre los proyectos de los demás intelectuales. Normalmente, el objetivo esencial es entender profundamente sus proyectos. Las explicaciones no son suficientes, sin embargo, hay que pasar a la creación. El intelectual existe para crear. Por eso, desde la perspectiva de Al-Yabri, es menester concebir el término de "intelectual" según los mecanismos de nuestra época (ibid., p. 10), es decir, señalar su significación, su función, su referencia y sus tipos. De este modo, podremos ambientarlo junto con otros conceptos modernos en la sociedad árabe actual.

En cuanto al pensador español Julián Marías, en su ensayo *El intelectual y su mundo*, especialmente en el primer capítulo titulado "El intelectual y su mundo" enfatiza el concepto de libertad. Para él, "la cuestión de la libertad es algo muy complicada: cuanta más importancia le atribuyamos— y yo le doy mucha— es más aconsejable tomarla en serio y con todo rigor" (Marías, 1956, p. 5). Aquí, intenta subrayar histórica y actualmente la idea de que si los intelectuales, de veraz, son libres en la actividad intelectual o no. Sin duda, siempre había libertad, no se puede negar absolutamente su existencia, porque la libertad fue el motor de la creación de enormes tratados filosóficos, científicos, obras de poesía, de teatro, etc., desde la antigüedad clásica hasta hoy en día, pero, al mismo tiempo, hubo falta de libertad. Es decir, momentos de presión y opresión, como lo que ocurrió a Sócrates, a Anaxágoras, a Aristófanes, a Platón, a Aristóteles, a Epicteto, a Averroes, a Lisan Din Ibn Khatib, a Abdellatif Laabi, a Julián Marías y otros más, víctimas del maltrato y la violencia a causa de la libre expresión.

Julián Marías considera que la misión del intelectual es manejar las realidades más delicadas y frágiles de su sociedad, que es fácil aplastar entre los dedos o que pueden provocar una exposición (ibid.). Si el intelectual no toma en serio este fin, su labor sería más que una falsificación y una adulteración. De hecho, el intelectual existe para decir la verdad, desnudar las realidades de su mundo y, al mismo tiempo, hacer que el lector crezca y piense. Es su responsabilidad.

Claro está, no se puede hablar de una libertad total en todos los países; porque no todos tienen las mismas posibilidades de la libertad o las mismas posibilidades de la falta de libertad. Por ello, es necesario que el intelectual fije en los remedios dados en su sociedad, que orienten su labor intelectual: el estado, los periódicos, las revistas, las casas editoriales, los medios de difusión (la radio y la televisión) y la universidad. Los motivos de la opresión son diversos. No siempre el estado oprime y presiona los deseos del intelectual; a veces una ideología extremista o xenófoba de un tal periódico o una revista hace que su artículo no salga a luz pública. Debemos entender que la libertad precaria no es causada solamente por el Estado. Totalmente, al contrario, muchos libros no se publicaron porque evidentemente no representaban la ideología o el horizonte de perspectiva de la casa editorial o, en otras ocasiones, es cuestión de dinero. Por eso, Marías subraya, por ende, la ilusión de libertad en el mundo de la intelectualidad.

A pesar de las dificultades afrontadas actualmente por el intelectual, siempre está dispuesto a expresar con toda libertad sus sentimientos, sus opiniones; por su imposibilidad de detenerse. Dicho de otra manera, podría estar amenazado, asfixiado o hasta que anulen toda su obra, pero su deseo de crear libremente no se apaga y nadie tiene el poder de detenerlo. Recuérdense la historia de Sócrates. Es un gran ejemplo del hombre libre. En breve, la vida intelectual es imposible sin libertad (ibid., p. 13), pero hay que luchar por ella, por

decir la verdad, porque su falta lleva a la adulteración y falsificación (ibid., p. 17).

En conclusión, la sociedad moderna necesita, más que nunca, intelectuales que saben atenerse a las cosas, preparados para combatir la idiotez y la banalidad que nos envenenan cada día mediante las redes sociales o los programas televisivos, incluso a través de algunos congresos culturales. La recuperación de su valor es inevitable para acabar con las ideas preconcebidas, o en palabras del discípulo de Al-Yabri, el pensador marroquí Abdesslam Benabdelali— en su libro *La filosofía como arte de vivir,* publicado en 2012—, el intelectual debe combatir la idiotez que viene involucrada en el no pensamiento como ideas preconcebidas (ibid., p. 13). Quiere decir que nuestra época hace que el hombre actual no piense. Se trata de un hombre sin mente, acepta cualquier cosa sin hacer ningún esfuerzo de reflexionarla, analizarla o criticarla. Es un hombre adormecido, en plena hibernación; un hombre que admite fácilmente muchas mentiras como verdades. Eso es el mayor problema de la vida humana actual. De hecho, el intelectual tiene que ser libre y su obra debe vencer estos desafíos tan graves que están amenazando su existencia; y, de paso, la existencia de la humanidad.

6. De la comprensión a la acción

El mundo de la filosofía y la literatura es asombroso, fascinante y lleno de peligros. Cuando el verdadero lector se adentra en sus profundidades busca principalmente la fruición que viene involucrada en las palabras. Se siente atraído por su magia invisible e inefable. La mayoría de los escritores afirman que el libro es una herramienta extraordinaria para revelar los secretos de la vida tanto interiores como exteriores. Es más, es un arma eficaz para transformar el hombre, o sea, transformar sus sentimientos y sus pensamientos. Por eso, acudimos a los libros para alimentarnos y ahuyentar nuestra ignorancia. No existe otra forma de acabar con el tedio, la banalidad, el odio, el racismo y la inhumanidad que el libro. Tiene un poder increíble de suavizar las almas y mejorar la vida humana.

¿Por qué leer a Al-Yabri y a Marías? Y ¿cuál es el objetivo principal de leer tantos libros? A primera vista, las dos preguntas aparecen como arbitrarias o estúpidas, sin embargo, si pensamos detenidamente entendemos verdaderamente su planteamiento. Leer a Al-Yabri y a Marías ha sido una oportunidad de suma relevancia que nos ha hecho encontrarnos, primero, con la filosofía y, segundo, con aquellas figuras que tuvieron una fama incuestionable a través de sus empresas intelectuales en la república de las letras. Es más, ambos pensadores, a lo largo de este trabajo, han sido puentes que nos han conectado con el pasado; magníficos guías durante las etapas de esta investigación; nos han orientado y brindado la ocasión de pensar y vivir libremente las problemáticas de sus antecesores. Con Al-Yabri y Marías hemos aprendido que el pensar no tiene límites y es una actividad placentera y dada a cualquier persona impulsora a codificar y descodificar las cosas.

En el mundo de la investigación, no siempre buscamos estar a favor o en contra de las ideas. Porque esencialmente el fin de cada investigación no es estar de acuerdo o desacuerdo con un determinado

pensador. Creemos que el valor de una verdadera investigación reside en los frutos que quedan o anidan en nuestra alma después de terminarla. Porque la cultura es lo que queda en nosotros después de olvidar todo[63]. Aquí, se trata de la influencia, es decir, cuando empezamos a dudar en todo lo que hemos heredado, a ver el presente con ojos críticos constructivos, a razonar, a racionalizar, a ilusionar el futuro, etc. Entonces, estas son las perspectivas y vivencias que sinceramente hemos aprendido de ambos pensadores: Al-Yabri y Marías. Es más, hemos tenido una gravitación extraordinaria con sus ideas que nos han incitado a superar lo que ellos dijeron sobre diferentes temas, es decir, nos han hecho pensar en nuestra propia aportación que ciertamente es nuestro entendimiento a sus proyectos, a sus temas y a sus visiones. Sin duda, en relación con lo que hemos dicho, de cada experiencia el lector obviamente sale con sus propias consideraciones que le ayudan forzosamente a afrontar sus inquietudes. Ninguna lectura es gratis.

En lo que se refiere a la segunda pregunta, ¿por qué leemos tantos libros? Evidentemente, la lectura de un considerable número de libros tiene que implicar un deseo: transformarse. Es decir, la misión principal de la lectura es dar vida, como lo expresó Tzvetan Todorov, en su ensayo *La literatura en peligro*, cuando le preguntaron por qué le gusta la literatura, su respuesta fue muy sorprendente: "porque me ayuda a vivir" (Todorov, 2007, p. 10). Pues, si los libros no nos ayudan a vivir, a transformarse, a actuar, a revelarse contra las ideas dadas y preconcebidas significa que estos libros son mediocres o vanos o al revés. Es decir, si las lecturas no son profundas, amenas o, en términos de Pedro Laín Entralgo, perfectivas[64] (Entralgo, 1956, pp. 208-212) no influyeran positivamente en el lector, o sea, es como estar por las nubes. Es menester pasar de la comprensión a la acción. Después de comprender un libro normalmente este libro tiene que

[63] *Cfr*. El doctor Mohamed El Cheikh, *Mohamed Abed Al-Yabri: trayectorias de un pensador árabe*, Beirut, Centro de Estudios de la Unidad árabe, 2011.
[64] *Cfr*. Pedro Laín Entralgo, *La aventura de leer*, Espasa Calpe, Madrid, 1956 (1ª edición).

hacernos cambiar nuestro punto de vista. Es una rareza ver una persona que habla, con mucha confianza, de las maravillas de la literatura o de la filosofía y todavía sigue siendo una persona inculta, ciega, incapaz de demostrar, al menos, su lado humano. Sin ninguna duda, aquellos que leen a los grandes autores normalmente tienen que cambiar sus actitudes, sus comportamientos, ser ejemplos, dejar de ser egoístas, arrogantes y petulantes. Deben tener una preocupación hacia su sociedad. Cuando no se logra este fin, ello significa una carencia de comunicación con lo que se ha leído.

En este contexto, aludimos al subtítulo que encabeza esta tesis: "de la comprensión a la acción", parafraseado de la filosofía política de Hannah Arendt[65]. Esta filósofa insistió en que el intelectual, después de comprender filosóficamente su realidad y su circunstancia, o el contexto político y cultural de su sociedad y acumular la experiencia adecuada y necesaria tiene que pasar a la acción. Es decir, convertirse en agente de cambio de la vida social mediante sus propuestas políticas. Pero, aquí, no nos importa la condición política, aunque todo está relacionado entre sí; pero, lo importante son las lecciones, los aprendices, los conocimientos y las habilidades que adquirimos mediante los libros. Pues, todo este conjunto brindado por el libro debe ser invertido en la creación de nuevos proyectos con miras a mejorar y desarrollar la sociedad. Porque la madurez y la cordura son las llaves de un verdadero cambio.

En el mundo árabe, a veces, se percibe mal algunos conceptos, como hemos mencionado antes en otros capítulos, como la tradición, la modernidad, la filosofía, la libertad, la laicidad y otros más. Esta mala interpretación, nos hace pensar directamente en la necesidad de un proyecto de comprensión, que evidentemente es una aventura de leer y pensar. Es necesario que el hombre actual comprenda

[65] (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975). Filósofa alemana judía. Estudió en las universidades de Marburgo, Friburgo y Heidelberg, y en esta última obtuvo el doctorado en filosofía bajo la dirección de Karl Jaspers. Entre sus obras destacamos, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Hombres en tiempos sombríos* (1968), *Sobre la violencia* (1970) y *La crisis de la república* (1972).

adecuadamente todos los principios de la modernidad que evidentemente conforman su vida, porque de una comprensión profunda y responsable lanzada sobre su pasado y su presente podría actuar. El cambio o la aportación requeridos están muy ligados con la forma mediante la cual comprendemos las cosas.

Reflexionar las ideas de Mohamed Abed AL-Yabri y Julián Marías es una ocasión oportuna para indagar entre dos proyectos diferentes y paralelos en la referencia y el fin; es decir, entre dos orillas diversas: Marruecos y España, África y Europa, Oriente y Occidente, Sur y Norte. A conciencia cierta, se trata de dos perspectivas diferentes, uno parte de Averroes y el otro de Ortega; no obstante, comparten el mismo entusiasmo: cómo filosofar y por qué.

Hoy por hoy, se marcan varios conflictos entre Oriente y Occidente, prácticamente, debido a la falta de diálogo e intercambio cultural. Así que favorecer la comunicación a través de sólidos proyectos intelectuales amalgamaría ambos mundos. Porque el verdadero intelectual siempre aspira a la tolerancia y la convivencia. Algunos conflictos y rupturas entre países son causados por el desconocimiento. Los pueblos del sur desconocen y no entienden las vigencias sociales del norte; y, lo mismo acurre con los norteños, cuando creen que los del sur son de baja cultura. Simplemente, se trata de prejuicios circulados mediante las redes de difusión (radio, televisión e internet). Por lo tanto, es necesario abrirse y fomentar la interculturalidad para que haya un intercambio cultural entre el sur y el norte.

En resumidas cuentas, “de la compresión a la acción” es un encuentro con la felicidad. En términos de José Ortega y Gasset, “la felicidad es la coincidencia de nuestro yo con las circunstancias” (Citado por Marías, 1983, p. 429). Pues, de igual manera, comprendemos los proyectos de los demás intelectuales para pasar a la acción, que no es sino una instancia de felicidad. Estado de gran momento que “resulta ser, (…) la verdad de la vida” (ibid.). Porque la

verdad consiste en la felicidad (ibid.). En breve, “ser escritor, pues, significa una cierta manera de instalación en el mundo” (Marías, 1984, p. 315). Entonces, una comprensión profunda de una empresa intelectual es una manera de instalarse en sus problemáticas. Por eso, es necesario tratar los trabajos intelectuales con mucha sinceridad, veracidad y amor.

Conclusión

Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías nos vinculan rigurosamente con el legado filosófico: el primero, nos abre el camino para familiarizarnos plenamente con las cuestiones filosóficas de la civilización arabo—islámica. El segundo, nos invita a una aventura extraordinaria y profunda en la cultura filosófica española, subrayando los más importantes pensadores en la historia del pensamiento español contemporáneo. Pues, mediante este trabajo, hemos llegado a cinco conclusiones capitales. En primer lugar, destacamos el desconocimiento como uno de los graves problemas de la sociedad actual. Desconocemos bastantes cosas en torno al pasado, especialmente, la herencia filosófica. Por ello, proyectos filosóficos como el caso de estos dos pensadores nos estimulan a conocer lo que se cultivó en épocas anteriores y despiertan la curiosidad y la admiración hacia todo lo que es tradicional. Es cierto, el desconocimiento se justifica por muchas razones, entre ellas, la falta de intelectuales, que normalmente son quienes deben asumir la responsabilidad de acercar este legado filosófico al espectador. No es que no existan, pero son insuficientes. La mayoría de los pensadores actuales, en Marruecos, son de mayor edad. Es obligatorio alentar los jóvenes a atenerse a las producciones tradicionales, sobre todo, iniciar un proyecto de exhumación de todas aquellas empresas de esta calaña.

En segundo lugar, ningún país o ninguna cultura puede conseguir un progreso auténtico y una evolución real, en todos los ámbitos, sin una vuelta hacia su pasado, con la intención de estudiar y analizar objetivamente sus contenidos. Esta vuelta hacia atrás es necesaria para iluminar el presente, porque este, como hemos subrayado a lo largo de este trabajo, no se entiende sin un pasado criticado e inteligible. Entonces, la lectura de las obras de los antecesores y, al mismo tiempo, de los contemporáneos es fundamental para entrar en contacto con los temas que brotan hoy en

día en nuestra sociedad. Claro está, los antiguos no proponen soluciones a nuestros problemas actuales, porque obviamente no han vivido nuestras problemáticas, tampoco nosotros; pero sus experiencias vitales, a conciencia cierta, nos ayudan a vivir con sosiego. Están para mejorar la razón, porque es el instrumento sustancial que pretendemos conseguir en cualquier viaje largo en la tradición; y mejorarla implica interpretar y entender buena parte de las circunstancias del hombre actual: "retornar atrás no es para divertirse, sino adquirir el conocimiento y entender cómo hemos logrado a lo que tenemos hoy en día entre nuestras manos[66]" (Al-Najar, 2019, p. 20). Ciertamente, retornar al pasado— al legado filosófico, desde la antigüedad clásica hasta nuestra época— es necesario para conocer a fondo los sistemas filosóficos, conectar con sus problemáticas, aprender como filosofar y acumular la suficiente experiencia para crear.

En tercer lugar, debemos valorar la posición de la filosofía. Hay que entusiasmar la masa a leer libros filosóficos. Porque la filosofía es el núcleo de cualquier pensamiento libre. Juega un papel importante en empeñar los lectores a pensar, a plantear preguntas, a dudar y a crear. Es camino de afortunados, porque son los únicos que pueden gozar la fruición del saber. También, la filosofía, en este contexto, no se debe entender como ideología, porque, aquí, no hablamos de ninguna filosofía precisa, es decir, nombrada como, por ejemplo, el epicureísmo, el idealismo, el marxismo, etc., sino señalamos la filosofía como quehacer intelectual o actividad mental basada en la razón y en busca de la verdad. Es menester motivar, precisamente, los estudiantes a acercarse al mundo de la filosofía, como medio de revelarse contra las ideas preconcebidas y combatir la perspectiva única. Por lo cual, revivir la filosofía sería a partir de meterse en el abismo de los sistemas filosóficos de los antecesores. Son nuestro respaldo y fuente de nuestra inspiración.

[66] Traducción nuestra.

En cuarto lugar, el tema de la racionalidad. Ambos pensadores nos llaman a ser racionalistas. Tal vez Mohamed Abed Al-Yabri pueda ser más racionalista que Julián Marías, debido al carácter vitalista de este último. Pero, generalmente, ambos han apostado por la racionalidad para estudiar las cosas. Francamente, es imposible comprender lo que sucede en el mundo actual si no manejamos nuestra razón que es el núcleo de la racionalidad. Nuestro pasado, el presente e incluso el futuro tienen que ser vistos con racionalidad. No hay cabida a las ideologías "sobrenaturales" o, en términos específicos, "visiones irracionales" que dominan al hombre y debilitan sus capacidades, haciendo que se convierta en pasivo receptor. El pensamiento racional es el único ensayo de dominio (señorío, en palabras de Ortega) sobre la vida que podemos y necesitamos hacer. Nuestra salvación reside, pues, en el poder de nuestra razón.

En quinto lugar, la cuestión de la continuidad. Es importante señalar que ninguna empresa es exhaustiva y/o definitiva. Es decir, actualmente, junto a los proyectos de Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías, se destacan innumerables trabajos sobre el legado filosófico, pero ningún trabajo es mejor que otro. Es verdad, son opuestos entre sí, sin embargo, se trata de una continuidad de trabajos anteriores. El verdadero pensador no renuncia a su tradición, es decir, no rompe definitivamente con su pasado, porque, desde el punto de vista histórico, nunca ha habido rupturas entre las épocas o los movimientos intelectuales; sino, al revés, una conexión fuerte y sólida. La supuesta "ruptura", por ejemplo, entre la escuela del Magreb y Al-Ándalus con la escuela oriental —Al-Fārābī y Avicena— no aconteció sino a nivel epistemológico. Es decir, los filósofos andalusíes rechazaban, nada más, sus planteamientos y criticaban sus ideas; pero, en muchas ocasiones, tenían que nutrirse de sus producciones filosóficas y reconocer sus esfuerzos. En este contexto, Julián Marías solía afirmar, refiriéndose a las generaciones de 1898, 1914 y las posteriores que indudablemente fueron opuestas, diferentes, pero

cumulativas[67] (Marías, 1998, pp. 512-515). En otras palabras, a pesar de que cada generación tenía su propia visión existía una comunicación entre sí, aprendía la una de la otra, y eso es lo que justifica la continuidad. Dice Abdelfatah Kilito: "en realidad, nadie abandona sus libros[68]" (Kilito, 2022, p. 75), pues, realmente, es una rareza abandonar a nuestros antecesores, tanto los antiguos como los contemporáneos. Debemos valorar sus trabajos, aprender de ellos, resucitar su espíritu e iniciar nuevas aventuras sobre sus pensamientos. Se trata de una continuidad inacabada.

Entonces, el desconocimiento, la vuelta al pasado, la filosofía, la racionalidad y la continuidad son los ejes principales de ambos pensadores: Mohamed Abed Al-Yabri y Julián Marías. Los problemas de nuestra sociedad actual no se resolverían sin conocer los sistemas filosóficos de nuestros antecesores, sin volver al pasado para cuestionar su origen. Esta vuelta tiene que ser proyectada por la razón. Es la luz con la cual podríamos enfocar todo lo que es tradicional. Y, por el último, lograr la continuidad. Dicho de otra manera, vincular racionalmente el presente con el pasado y así, tendremos todas las posibilidades necesarias para anticipar el futuro.

[67] *Cfr*. Julián Marías, *El curso del tiempo* 2, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
[68] Traducción nuestra.

Bibliografía

— Calvino, Italo. (1998). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid, Siruela.

— Carpintero, Helio. (1967). *Cinco Aventuras españolas.* Madrid, Revista de Occidente.

— Carpintero, Helio. (2008). Julián Marías. *Una vida en la verdad*. Madrid, Biblioteca nueva.

— El Morabet, Mohamed. (2018). *Un solar abandonado*. Madrid, Editorial Sitara.

— Garcees, Marina. (2015). *Filosofía inacabada*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

— Gómez Martínez, José Luis. (1981). *Teoría del ensayo*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

— Kant, Manuel. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid, Espasa Calpe.

— Laín Entralgo, Pedro. (1947). *La generación del noventa y ocho*. Madrid, Espasa Calpe.

— Laín Entralgo, Pedro. (1956*). La aventura del pensar*. Madrid, Espasa Calpe.

— Laín Entralgo, Pedro. (1981). *Más de cien españoles*. Barcelona, Editorial Planeta.

— López Alonso, Covadonga. (Diciembre 1994). "De los ensayistas al ensayo". *Compras de Letras*, número 5.

— Marías, Julián. (1942). *Miguel de Unamuno*. Madrid, Espasa Calpe.

— Marías, Julián. (1947). *Introducción a la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.

— Marías, Julián. (1948). *La filosofía española actual*. Buenos Aires, Colección Austral

— Marías, Julián. (1949). *El método histórico de las generaciones*. Madrid, Revista de Occidente.

— Marías, Julián. (1954). *Idea de la metafísica*. Madrid, Revista de Occidente.

— Marías, Julián. (1954). "Ensayo y novela". *Ínsula*.

— Marías, Julián. (1954). *Biografía de la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.

— Marías, Julián. (1958). *Historia de la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.
— Marías, Julián. (1964). *Los Estados Unidos en escorzo*. Buenos Aires, Emecé Editores.
— Marías, Julián. (1966). *Meditaciones sobre la sociedad española*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1962). *Los españoles I*. Madrid, Revista de Occidente.
— Marías, Julián. (1972). *La filosofía del Padre Gratry*. Madrid, Revista de Occidente.
— Marías, Julián. (1972). *Los españoles II*. Madrid, Revista de Occidente.
— Marías, Julián. (1975). *Literatura y generaciones*. Madrid, Espasa Calpe.
— Marías, Julián. (1981). *Cinco años de España*. Madrid, Espasa Calpe.
— Marías, Julián. (1983). *España Real*. Madrid, Barcelona, Círculo de lectores.
— Marías, Julián. (1983). *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1983). *Ortega. Las trayectorias*. Madrid, Alianza Editorial
— Marías, Julián. (1984). *Breve tratado de la ilusión.* Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1985). *España inteligible*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1987). *La mujer y la sombra*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1992). *La educación sentimental*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1993). *El mundo del mapa personal*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1995). *Tratado de lo mejor: la moral y las formas de la vida*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1996). *España ante la historia y ante sí misma*. Madrid, Espasa Calpe.
— Marías, Julián. (1997). *Sobre el cristianismo*. Barcelona, Editorial Planeta.
— Marías, Julián. (1998). *El Curso del tiempo I*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (1998). *El Curso del tiempo II*. Madrid, Alianza Editorial.
— Marías, Julián. (2015). *La realidad histórica y social del uso lingüístico*. Madrid, Biblioteca nueva.

— Marías, Julián. (2016). *España posible del siglo XXI*. Madrid, Ápeiron Ediciones.
— Menéndez Alzamora, Manuel. (2014). *La generación del 14*. Madrid, Catarata.
— Morón Arroyo, Ciriaco. (1980). *El escritor como crítico literario y el ensayo en la literatura hispánica.* Indiana Pennsylvania, Cruz Mendizabal.
— Ortega y Gasset, José. (1983). *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente.
— Ortega y Gasset, José. (1914). *España invertebrada y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial.
— Salinas, Pedro. (1970). *Literatura española del siglo XX*. Madrid, Alianza Editorial.
— Vallejo, Irene. (2019). *El infinito en un junco*. Madrid, Siruela Biblioteca de Ensayo.
— Zambrano, María. (1940-2003). *Unamuno*. Barcelona, Debolsillo.

المراجع بالعربية:

ـــاوريد، حسن. (2022). *الموتشو*. ميلان، منشورات المتوسط.

ـــايكو، اومبرتو و ماريا مارتيني، كارلو. (2021). *بماذا يؤمن من لا يؤمن؟* ميلان، منشورات ـــالمتوسط.

ـــايغلتون، تيري. (2019). *فكرة الثقافة*. بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ـــ الشيخ، محمد. (2017). *محمد عابد الجابري: مسارت مفكر عربي*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــالخطيبي، عبد الكبير. (2009). *النقد المزدوج*. بيروت، منشورات الجمل.

ـــالخطيبي، عبد الكبير. (2009). *الاسم العربي الجريح*. بيروت، منشورات الجمل.

ـــالعروي، عبد الله. (2012). *مفهوم الأيديولوجيا*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــالعروي، عبد الله. (2012). *مفهوم الحرية*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــالعروي، عبد الله. (2014). *مفهوم الدولة*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــ العروي، عبد الله. (2014). *ثقافتنا في ضوء التاريخ*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــ العروي، عبد الله. (2017). *الأيديولوجيا العربية المعاصرة*. الدار البيضاء، المركز الثقافي للكتاب.

ـــالمنجرة، المهدي. (2017). *زمن الذلقراطية*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــ النجار، إبراهيم. (2019). *مدخل الى الفلسفة*. بيروت، المركز الثقافي العربي.

ـــبنعبد العالي، عبد السلام. (2012). *الفلسفة فنا للعيش*. الدار البيضاء، دار توبقال.

ـــبنعبد العالي، عبد السلام. (2023). *بريكولاج*. ميلان، منشورات المتوسط.

ـــبنيس، محمد. (2012). *الحداثة المعطوبة*. الدار البيضاء، دار توبقال.

ـــروسو، جان-جاك. (1761). *دين الفطرة*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

ـــ طودوروف، تزفيطان. (2007). *الأدب في خطر*. الدار البيضاء، دار توبقال.

ـــعابد الجابري، محمد. (1967). *التاريخ والمؤرخون في المغرب المعاصر*. طنجة، ليتوغراف.

ـــعابد الجابري، محمد. (1971). *فكر ابن خلدون: العصبية والدولة*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــ عابد الجابري، محمد. (1977). *من اجل رؤية متقدمة لبعض المشاكل الثقافية والتربوية العربية*. الدار البيضاء، الماغريبان.

ـــ عابد الجابري، محمد. (1980). *نحن والتراث*. بيروت، مركز الثقافي العربي.

ـــعابد الجابري، محمد. (1982). *خطاب العربي المعاصر*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــ عابد الجابري، محمد. (1982). *تكوين العقل العربي*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــعابد الجابري، محمد. (1986). *بنية العقل العربي*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـــ عابد الجابري، محمد. (1986). *إشكاليات الفكر العربي المعاصر*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

— عابد الجابري، محمد. (1991). *التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

— عابد الجابري، محمد. (1995). *قضايا في الفكر المعاصر*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

— عابد الجابري، محمد. (1995). *ابن رشد: سيرة وفكر*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

— عابد الجابري، محمد. (1995). *المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

— عابد الجابري، محمد. (2007). *مدخل الى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن*. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

—عبد زيد كاظم، عامر. (2014). نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري. القاهرة، مكتبة مدبولى.

— كيليطو، عبد الفتاح. (2020). *في جو من الندم الفكري*. ميلان، منشورات المتوسط.

—كيليطو، عبد الفتاح. (2022). *التخلي عن الأدب*. ميلان، منشورات المتوسط.

—كيليطو، عبد الفتاح. (2023). *بحبر خفي*. ميلان، منشورات المتوسط.

—كونديرا، ميلان. (2022). *الجهل*. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

—ناشيد، سعيد. (2015). *الحداثة والقرآن*. تونس، التنوير.

—ناشيد، سعيد. (2017). *دليل التدين العاقل*. بيروت، التنوير.

—ناشيد، سعيد. (2022). *لماذا نعيش*؟ الشارقة-المنطقة الحرة، التنوير.