

El humanismo islámico: ¿realidad o anacronismo?

Kees Versteegh

1 mayo, 2010

CORÁN, PALABRA Y VERDAD: IBN AL-SI'D Y EL HUMANISMO EN AL-ANDALUS

Salvador Peña Martín

CSIC, Madrid 506 pp. 31 €

Según un artículo del *Daily News Egypt* del 9 de abril de 2009, el director de la sección de manuscritos de la Bibliotheca Alexandrina, Yousef Ziedan, afirmó durante un congreso sobre humanismo en Alejandría que «en otras religiones no hay humanismo, sólo en el islam». El razonamiento consiste en que el judaísmo es únicamente para los judíos y que el cristianismo ha perdido el camino hacia el humanismo debido a su creencia en la divinidad de Jesús. En el islam, sin embargo, los seres humanos se encuentran en el centro de la religión, que tiene derecho a reivindicar en exclusiva, por tanto, el atributo de «humanista».

Basta con echar una ojeada a la entrada «Humanismo» en la Wikipedia inglesa para comprobar cuánta conmoción despierta la noción de humanismo aun cuando se utilice en un contexto estrictamente europeo. El problema es que ese término se emplea de muchas maneras diferentes. Desde una perspectiva histórica, se usa con mucha frecuencia para referirse al proceso intelectual vivido en Europa occidental durante los siglos XV y XVI, cuando los eruditos propiciaron un renacimiento de la cultura clásica por medio del estudio de los recién descubiertos textos griegos que hasta entonces se habían conocido en su mayor parte en traducciones latinas, basadas a su vez en traducciones árabes. Fieles al principio de *ad fontes*, regresaron a las fuentes originales con objeto de reconstruir el pensamiento de los pensadores clásicos. El ideal humanista comportaba el regreso a un mundo clásico que había quedado arrumbado por los Siglos Oscuros; en consecuencia, un humanista

era alguien que sabía griego y latín. En el siglo XIX, estudiosos alemanes como Burckhardt vieron los rasgos definidores del «humanismo» en el lugar central que se concedía al hombre en una filosofía que no estaba ligada a la autoridad religiosa, sino que se basaba exclusivamente en la razón y el entendimiento humanos. En el siglo XX el humanismo pasó a asociarse más directamente con los ideales de humanidad y con las virtudes humanitarias.

En los últimos años, gran parte del debate sobre el islam en Europa se centra en torno a la supuesta ausencia de humanismo en la historia del mundo islámico. Mientras que algunos pensadores islámicos sostienen que en el islam los ideales humanitarios se encuentran igual de presentes que en el cristianismo –quizá más incluso–, quienes rechazan esta pretensión de un humanismo islámico defienden que sólo Europa occidental vivió un período de resurgimiento de los ideales clásicos. Sigue arguyéndose que un período de ilustración de estas características estuvo ausente en el islam, y este es el motivo por el que el mundo islámico se quedó atascado en el tradicionalismo y el autoritarismo. Entre los estudiosos que han defendido el humanismo islámico se encuentran Joel Kraemer (*Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, Brill, 1986) y Mohammed Arkoun (*L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, París, Vrin, 1982). Ambos vinculan este concepto a la introducción de la filosofía y la lógica griegas en el mundo islámico durante los siglos IX y X y al posterior desarrollo de una tendencia racionalista en el pensamiento islámico, conectado con la escuela de la Mu'tazila. Para Arkoun, entre los rasgos definidores del humanismo aplicado a cualquier cultura o filosofía se encuentran los siguientes: una mentalidad abierta hacia las ciencias extranjeras, la racionalización de los fenómenos religiosos, el interés por las cuestiones éticas y la curiosidad científica. Es posible que esta defensa del humanismo científico haya venido motivada en parte por un deseo de combatir la imagen del islam como una religión antihumanitaria.

En este debate, el autor del libro que aquí se reseña, Salvador Peña Martín, profesor en la Universidad de Málaga y autor de numerosos estudios sobre gramática, literatura y filosofía árabes, ha adoptado una postura firme. Podría incluso decirse que este trabajo, su libro más reciente, a pesar de estar dedicado al estudio de los escritos y las ideas de un gramático y filósofo andalusí en concreto, Ibn al-Sʿd al-Batalyawsi (1052-1127), posee una tesis central, a saber, que sí que existió lo que puede tildarse de humanismo islámico. El autor ve la cuna del humanismo islámico en el Bagdad del siglo X y defiende que los contactos entre al-Andalus y Bagdad en el período de las taifas y los almorávides (p. 72) dieron lugar a la introducción del humanismo en al-Andalus, donde Ibn al-Sʿd habría sido su último representante. Aparentemente, al-Andalus supuso ciertamente un terreno fértil para esta nueva tendencia en la cultura y la filosofía islámicas. En la novela de Salman Rushdie *El último suspiro del moro*, Boabdil, el último califa de Granada, suspira no sólo por su derrota a manos de los Reyes Católicos, sino también por la desaparición de toda una cultura que se caracterizó por el multiculturalismo, la tolerancia, el cosmopolitismo y la mentalidad abierta. El quid consiste en si esta visión nostálgica se corresponde con la realidad de al-Andalus en el siglo XI.

El estatus del humanismo islámico es la cuestión más importante suscitada por el libro de Peña Martín. Contiene mucho más que un análisis filológico de los escritos de Ibn al-Sʿd, ya que constituye un valiente intento a cargo de un erudito de situar el tema dentro de la perspectiva más amplia de la

cultura y los valores islámicos. El libro está estructurado en cuatro grandes partes. La primera, titulada *Ibn al-S?d y las ciencias de la palabra* (pp. 31-125), se ocupa de forma especial de la vida y la obra de Ibn al-S?d. En la segunda parte, *Apariencia y verdad* (pp. 131-235), se introduce el tema del habla figurativa como uno de los elementos básicos de la teoría del habla en la tradición hermenéutica islámica. En la tercera parte, *Intervención divina y factor humano* (pp. 241-338), se examina el papel del lenguaje en la relación entre Dios y el hombre, y en la cuarta, *Interpretación y sabiduría* (pp. 343-433), se reúnen todos los elementos del análisis en una visión global de lo que significa ser un humanista islámico.

Cuando observamos los elementos definidores del humanismo islámico o, en realidad, del humanismo en general, tal y como los resume Peña Martín (p. 429), encontramos que son más o menos idénticos a los que Arkoun pone de relieve: «el hombre es la norma del valor; la razón es la única vía de conocimiento; la naturaleza es glorificada; se mantiene y alimenta la fe en el progreso; una acendrada tendencia estética». En otro momento (p. 343), el autor señala que muchos intelectuales islámicos no estaban contentos de seguir los esquemas de la gramática, la lexicografía y la exégesis tradicionales, sino que fueron mucho más allá «en busca de comprender la realidad y de captar la verdad en la medida humana de lo posible. Tal es la esencia del humanismo islámico».

El autor examina otros dos elementos del humanismo islámico. El primero es una frase que el autor toma prestada (p. 430) de un ensayo de Lenn Goodman, *Islamic Humanism* (Oxford, Oxford University Press, 2003): «los valores seculares». Si he entendido correctamente al autor, no defiende que el humanismo islámico tuviera una tendencia a abandonar el mensaje divino. Sí que acepta, sin embargo, el empleo del término «valores seculares» a condición de que se entienda en su sentido etimológico relacionado con «siglo», esto es, un intento de situar la revelación en un contexto histórico para así «acompañarlo a la historia». Lo cierto es que apenas puede haber alguna duda de que la religión constituyó la base para casi todos los estudiosos del período islámico clásico, y que no había lugar para el tipo de pensamiento profano que se encuentra en la historia de la filosofía europea occidental.

Finalmente, una última característica que el autor atribuye al humanismo islámico es su empeño por integrar todas las disciplinas dedicadas a la palabra. No queda del todo claro, sin embargo, si esto se corresponde realmente con lo que tenían en mente los propios estudiosos árabes. La clasificación que hace el autor de todas las disciplinas dedicadas al lenguaje (pp. 34-35) parece haberse inspirado en una perspectiva moderna y queda en el aire la pregunta de cuál era la conexión existente entre estas diversas disciplinas. ¿Se consideraban realmente todos los estudiosos miembros de una misma comunidad académica, independientemente de la disciplina en que trabajaran? Esto resulta dudoso: el ámbito de las ciencias griegas ('ulum yunaniyya) quedaba fuera del de las ciencias islámicas ('ulum 'arabiyya), incluida la gramática. La unidad de ciencia en la que cree Peña Martín podría tratarse de una construcción operada desde nuestros puntos de vista modernos. Para los estudiosos islámicos del siglo X existía una separación estricta entre las diversas disciplinas, y a quienes intentaban agruparlas, como Ibn al-Sarray, se les tenía por intrusos. Es cierto que el investigador moderno ha de buscar las conexiones entre las ciencias (p. 121) y que nuestro análisis del pensamiento islámico se

vería severamente limitado si las mantuviéramos separadas (p. 59), pero sigue abierta la cuestión de hasta qué punto los estudiosos en activo dentro de estas disciplinas estaban realmente interactuando unos con otros.

Estoy abiertamente de acuerdo con el autor en que Ibn al-Sʿd se impuso el deber de comprender el mensaje divino en todos sus detalles, incluido el uso de lenguaje figurativo, para disipar así todas las creencias erróneas. Pero eso es lo que hicieron todos sus predecesores y sucesores. Intentar comprender el mensaje e interpretarlo no es lo mismo que considerarlo como contingente, como parte de la historia; debido precisamente a su origen divino, la revelación queda al margen de la historia y todo lo que pueden hacer los humanos es utilizar sus facultades racionales, que les han sido concedidas por Dios, para comprender su mensaje. La contextualización en el sentido del protestantismo del siglo XIX no ha sido nunca un rasgo definidor del islam clásico, y hemos de esperar hasta el siglo XX para encontrar a un reducido número de estudiosos musulmanes que defiendan este tipo de secularismo en el mundo árabe.

En tanto sea correcto afirmar que en el humanismo europeo occidental de los siglos XIV y XV hubo una tendencia anticlerical e incluso antirreligiosa, los debates islámicos en el Bagdad del siglo X y en el al-Andalus del siglo XI no fueron ciertamente humanistas. Quienes mantenían la primacía de la razón, los muʿtazilíes (p. 92), eran celosamente religiosos y monoteístas, incluso hasta el punto de que promovieron una inquisición en la que la doctrina del texto revelado como algo creado se elevó al estatus de dogma. La tolerancia no era realmente la cualidad más notoria de estos racionalistas. De hecho, difícilmente puede tildarse a los muʿtazilíes de humanistas en ningún sentido del término, y a pesar de su adopción de los métodos y la ciencia griegos, no pueden ser llamados cosmopolitas. El hecho de que Ibn al-Sʿd se esforzara por integrar sistemas de conocimiento extranjeros en el legado islámico (p. 404) no lo convierte en un pensador cosmopolita. El propio Ibn al-Sʿd puso un límite a su curiosidad científica al tomar el mensaje divino como su punto de partida (p. 405).

Lo que se encuentra ausente del discurso islámico de estos siglos es la idea renacentista de que ha finalizado de manera concluyente un período sombrío y que el futuro pertenece a las ideas claras y transparentes de los eruditos clásicos. A lo largo de la historia del islam, la gente creía en una situación ideal durante el primer islam, cuando el Profeta estaba aún vivo. Esta situación ideal se deterioró tras su muerte y nunca pudo volver a revivirse, sino sólo emularse. En este sentido, el «humanismo» islámico difirió considerablemente del Renacimiento europeo occidental y de la ulterior Ilustración.

Aquí me he centrado en el aspecto específico del humanismo, que reaparece una y otra vez en el libro objeto de este comentario. Hay, sin embargo, muchas más cosas en este rico y sutil análisis de las ideas sobre el lenguaje de Ibn al-Sʿd. Uno de los problemas más complejos para cualquier exegeta dentro de cualquier tradición teológica con una revelación escrita es el tema de la interpretación metafórica. Si las metáforas se definen como mentiras, entonces resulta difícil ver cómo podría ser esto de aplicación a la palabra revelada de Dios. El autor explica con gran claridad cómo se abordó este tema con una exégesis islámica. El aspecto crucial era que se daba por sentado que Dios había

revelado el Corán en el lenguaje de los árabes, y dado que es demostrable que este lenguaje contiene un uso metafórico, resulta fácil ver que el Corán también incluye metáforas. El autor también deja claro que esto no tiene nada que ver con ninguna interpretación esotérica del Corán: al contrario que muchos místicos, Ibn al-Sʿd no estaba buscando un significado oculto, sino que utilizó su intelecto para descubrir cuál era el significado.

A lo largo del libro se muestra que Ibn al-Sʿd fue un pensador original que ha permanecido injustamente alejado de la primera línea de atención de los estudiosos. Tenía una deuda contraída, por supuesto, con los gramáticos y pensadores anteriores, en especial con gramáticos bagdadíes como al-Zaʿyʿyaʿyi y al-Rummani (p. 183), un muʿtazilí cuyas ideas no encontraron gran aceptación porque fue acusado de mezclar la lógica con la gramática. Una de las características que tiene en común la obra de Ibn al-Sʿd con la de estos gramáticos (pp. 334-337) es que se muestra siempre decidido a establecer una base lógica para su explicación de los hechos y las categorías gramaticales. Así, dedica siempre una gran atención a una correcta definición de estas categorías. Irónicamente, critica a al-Zaʿyʿyaʿyi, sobre cuyo tratado *Kitab al-ʿyūmal* escribió un comentario, por no haber prestado suficiente atención a las definiciones. Este gramático sí que examinó la importancia de las definiciones, pero lo hizo en otro lugar. Aparentemente, el hecho de que el *Kitab al-ʿyūmal* fuera un manual para estudiantes no fue tenido en cuenta por al-Batalyawsi (véanse las observaciones en la página 414).

Según Peña Martín, la búsqueda de las causas últimas (*ʿilal*) constituyó la esencia del humanismo islámico (p. 343); defiende que esta búsqueda de la verdad viene a ser una agenda metafísica. Sin embargo, esto no es enteramente cierto si se aplica a al-Zaʿyʿyaʿyi, el predecesor de Ibn al-Sʿd. Cuando intenta encontrar las causas de los fenómenos lingüísticos, busca una explicación física, como, por ejemplo, cuando vincula el uso de la vocal a para la terminación del caso más frecuente, el acusativo, al hecho de que se trata de la vocal que requiere la menor cantidad de energía. El único sentido en que podría interpretarse esto como una verdad metafísica es en el de que todo en la naturaleza, incluido el lenguaje, es una manifestación de la sabiduría de Dios.

El rasgo esencial del islam queda muy bien expresado por el autor cuando habla de la «irrupción de la divinidad, el absoluto inmanente, por medio de un discurso sagrado, el Corán, que viene expresado en la lengua mundana de una comunidad concreta de seres contingentes» (p. 423). Pero no estoy seguro de que sea esta la causa de la equivalencia de lenguaje y epistemología en el pensamiento de los humanistas islámicos. De hecho, me parece que la identidad de lenguaje y epistemología es el elemento definidor en todo el pensamiento y las creencias islámicas, debido precisamente al estatus del Corán. Cuando el humanismo se interpreta como la búsqueda de explicaciones con la ayuda del intelecto humano (p. 366), esto podría caracterizarse de un empeño humanista, pero uno cuyo objetivo último es explicar los hechos de la naturaleza como una prueba de la sabiduría de Dios. Sin embargo, esto implicaría que todos los musulmanes son humanistas, algo con lo que Yousef Ziedan estaría ciertamente de acuerdo. Semejante empleo del término difiere por completo de su uso en la historia intelectual de Europa occidental.

Sólo pocos años después de la muerte de Ibn al-S?d, el estallido de la violencia almohade destruyó los cimientos del humanismo islámico y le puso fin, del mismo modo que Bagdad sería destruida pocos años después por las tropas mongolas (p. 523). Esto supuso el final del humanismo islámico tal y como lo ve el autor. Pero, ¿por qué fue olvidado Ibn al-S?d por los estudiosos posteriores? El propio autor aborda esta pregunta en las últimas páginas de su libro cuando examina la recepción de que ha sido objeto Ibn al-S?d en los tiempos modernos, algo que queda restringido por completo al mundo académico español. Una de las razones por las que Ibn al-S?d ha seguido siendo tan desconocido puede tener que ver con el hecho de que era un autor andalusí. Cuando Peña Martín se pregunta por qué Ibn al-S?d es menos conocido en el mundo académico que muchos otros gramáticos de inferior estatura, hay una respuesta que surge de inmediato: dado que la mayoría de las publicaciones de autores españoles aparecen únicamente en castellano, no son ampliamente conocidas en la comunidad internacional. Nos guste o no, el inglés se ha convertido en el medio para la comunicación académica internacional. Si el libro aquí recensionado hubiera aparecido en inglés, podría haber contribuido a consolidar la reputación de Ibn al-S?d.

Peña Martín nos dice (p. 125) que lo que quería hacer era estudiar el modo en que los eruditos islámicos intentaron contextualizar el texto sagrado del Corán, la función y el uso del texto coránico en la historia islámica. Al hacerlo, ha analizado con meticulosa lucidez y con un grado minucioso de detalle los dilemas que afrontaron los filólogos, filósofos y exegetas islámicos, y cómo cada uno de ellos intentó encontrar una solución a un problema que es, sin ningún género de duda, universal para todas las culturas y religiones que atesoran un texto sagrado: cómo dar sentido a una verdad eterna que se encuentra expresada en palabras contingentes. Para quienes podemos leer en español, estudiar este extraordinario análisis se convierte en una experiencia enriquecedora. La rehabilitación de un injustamente desdeñado pensador y gramático andalusí no es la menor de las virtudes de este libro.

El autor del estudio que he comentado en estas páginas resume de manera muy práctica sus ideas en doce tesis al final del volumen (pp. 435-436). En esta reseña he discrepado principalmente de la tesis número 7, que empieza con las palabras «Ibn al-S?d es buen ejemplo del humanismo en al-Andalus». El motivo principal para este énfasis ha sido que se trata de la tesis culminante de todo el libro. Permítaseme señalar aquí que estoy plenamente de acuerdo con las once tesis restantes. Debe repararse de manera especial en la última, que afirma que resulta imperioso que la obra de Ibn al-S?d al-Batalyawsi en el ámbito de la gramática y la lexicografía sea estudiada en mucho mayor detalle. Sin querer dar la impresión de desagradecido ante el maravilloso estudio que ya ha producido en este campo, sólo cabe expresar la esperanza de que el cultivado autor de este libro encuentre el tiempo y la energía suficientes para proseguir su estudio de esta importante figura de la historia de al-Andalus.

Traducción de Luis Gago

Este artículo ha sido escrito por Kees Versteegh especialmente para *Revista de Libros*