



In Memoriam





MUHAMMAD ABID AL-YABRI: UN PROYECTO POLÍTICO Y VITAL PARA EL NECESARIO DESPERTAR DE LA CONCIENCIA ISLÁMICA

MUHAMMAD ABID AL-JABRI: A POLITICAL AND VITAL PROJECT FOR THE NECESSARY AWAKENING OF THE ISLAMIC AWARENESS

José Cepedello Boiso

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jcepboi@upo.es

Recibido: agosto de 2014
Aceptado: octubre de 2014

Palabras clave: Muhammad Abid al-Yabri, *Nahda*, pensamiento político árabe, razón crítica.
Keywords: Muhammad Abid al-Jabri, *Nahda*, Arab Political Thought, Critical Reason.

Resumen: Muhammad Abid al-Yabri ha sido uno de los pensadores contemporáneos más importantes del mundo árabe e islámico. En su ingente obra, destaca la intención de renovar el pensamiento árabe con la finalidad de conseguir su modernización. Con tal fin, defendió el uso de la razón crítica y la tradición como la mejor vía metodológica para el despertar (*Nahda*) del mundo islámico. Su proyecto se concreta en la defensa de la democracia como el modelo político más idóneo para los pueblos islámicos y las naciones árabes.

Abstract: Muhammad Abid al-Jabri has been one of the most important contemporary thinkers of the Arab and Islamic world. In his enormous work, emphasizes the intention to renew Arab thought in order to achieve its modernization. For this purpose, Al-Jabri defended the use of critical reason and tradition as the best methodological route to the awakening (*Nahda*) of the Islamic world. Her project focuses on the defense of democracy as the most appropriate political model for Islamic peoples and Arab nations.

I. Vida y obra

Muhammad Abid al-Yabri nació el 27 de diciembre de 1935 en Figui, localidad situada en la provincia de Oujda, al este de Marruecos, muy próxima a la frontera argelina. Su proceso de enseñanza se inició en la escuela coránica en la que recibió su primera instrucción en lengua y escritura árabes, herramientas necesarias para la memoriza-

ción de los pasajes más significativos del Corán¹. El arraigado sentimiento marroquí de su familia *amazigh* posibilitó que, tras estos primeros años de aprendizaje en la lengua y la escritura coránicas, durante sus años de estudios primarios simultaneara la asistencia a una escuela francesa con su presencia en las clases del imán Muhammad Afray, impulsor de la creación de una escuela nacional marroquí (*al-Nahda al-Muhammadiyya*) en la que su fundador intentaba modernizar los métodos de enseñanza en lengua árabe. La inspiración en la *Nahda* (*renacimiento o despertar árabe*), como elemento impulsor de este centro educativo, será determinante en toda la posterior vida intelectual y política de al-Yabri.

Tras realizar sus estudios de secundaria en Casablanca, inició su carrera docente, como maestro de primaria, en 1953. En 1958, llevó a cabo una estancia de estudios en Damasco, tras la cual inició su andadura universitaria en Marruecos, matriculándose en la Facultad de Letras de la Universidad Muhammad V de Rabat en la que se licenció en filosofía, en 1961. Fue profesor de esta materia en diversos centros de secundaria, al mismo tiempo que iniciaba sus estudios de doctorado. Su labor, como docente de filosofía, le llevó a escribir dos de sus primeras

obras de intención didáctica, *Estudios de filosofía* (1966) y *Pensamiento islámico y estudio de autores* (1967), proyectos colectivos que fueron utilizados como libros de texto por el Ministerio de Educación. Por otro lado, sus tareas doctorales de investigación culminaron, en 1970, con la lectura de su tesis, *La asabiyya y el estado: particularidades de la teoría sobre la historia islámica de Ibn Jaldún*, obra que sería posteriormente publicada en 1971 y que le convirtió en el primer doctor en Filosofía que había realizado la totalidad de sus estudios universitarios previos en Marruecos. En su tesis, al-Yabri realiza un estudio detenido de las relaciones de solidaridad y cohesión social (*asabiyya*) que, según Ibn Jaldún, dan lugar al sentimiento común de pertenencia a un grupo y que determinan el surgimiento del principio de conciencia individual y social de unidad necesario para la constitución de las comunidades humanas. Desde una perspectiva histórica, y tomando como base las herramientas metodológicas ofrecidas por Ibn Jaldún, al-Yabri analiza cómo se manifiesta ese sentimiento de cohesión en las variadas formas de constitución de las estructuras de organización de los grupos humanos, tomando como punto de partida dos ejes referenciales específicos: la tribu y el estado. En este texto, pueden observarse las que serían líneas maestras de su posterior producción: la recuperación crítica de la historia del pensamiento árabe e islámico, mediante el uso adecuado de las herramientas conceptuales propias de la modernidad, con la clara intención de obtener vías adecuadas de comprensión de los fenómenos más determinantes del mundo contemporáneo, desde una perspectiva que fuera, a un tiempo, fiel a la tradición árabe, pero, de igual forma, totalmente moderna y renovadora.

1. Sobre los datos biográficos, cfr., del propio Muhammad Abid al-Yabri, su página web personal: www.aljabriabed.net (27/11/2014) y su escrito autobiográfico, *Excavaciones en la memoria... de lejos*, de 1997. Además, Macías Amoretti, J.A., "Muhammad Abid Al-Yabri (1935-2010), una vida entre el *turat* y la filosofía de la acción", *MEAH, Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, (Sección Árabe-Islam), 59, 2010, pp. 273-283 y "Figuras e Itinerarios: Muhammad Abid al-Yabri (diciembre 1935-mayo 2010)", *AWRAQ, Revista de análisis sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 2, 2010, pp. 121-125.

Con anterioridad a la culminación de sus estudios de doctorado, la obtención del Diploma en Estudios Superiores, en 1967, le facultó para ser contratado como Profesor Ayudante, primero, y como Profesor Asociado, después (1969), por la Facultad de Letras de Rabat. La adquisición de su título de doctor le permitió acceder al puesto de Profesor Titular, empeño docente que desarrollaría hasta su jubilación, en el año 2002.

El espíritu nacionalista que había inspirado los primeros años de vida de al-Yabri, tanto en el seno de su familia como en sus años de asistencia a la escuela de la *Nahda* de Muhammad Afray, se mantuvo y consolidó durante su años como estudiante universitario, con su pertenencia a las juventudes del partido *al-Istiqlal* y sus colaboraciones en la redacción de su órgano de expresión, la publicación, *al-Alam*, durante los años 1957 y 1958. Posteriormente, su evolución desde el nacionalismo hacia el socialismo se manifestó en su incorporación a la redacción, en 1959, de *al-Tahrir (Liberación)*, en donde ocupó el puesto de secretario de dirección. En el ámbito más estrictamente político, sus profundas convicciones afines al nacionalismo de izquierdas y al socialismo árabe le condujeron a ser elegido, en 1962, como miembro del Consejo Nacional de la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP) y a mantener estrechos contactos con los dos líderes socialistas marroquíes más importantes del momento, Mahdi Ben Berka y Abd al-Rahman Yusufi. De igual forma, su compromiso político activo, durante estos años, con su participación, por ejemplo, en los actos organizados por grupos de izquierda ante las medidas represivas de Hassan II, supuso su ingreso en prisión, en diversas ocasiones, durante el periodo, 1963-1965.

Entre sus labores dentro de la UNFP, destacó la redacción, en 1975, del manifiesto surgido en el seno del Congreso Extraordinario del partido en el que se optó por la denominada, en su momento, “opción democrática”, que suponía, en la práctica, la aceptación de la monarquía constitucional y el alejamiento de los postulados y prácticas del socialismo revolucionario. En ese mismo Congreso Extraordinario, fue nombrado miembro de la Oficina Política del partido, a la que pertenecería hasta su renuncia voluntaria en 1981. Durante los años de ejercicio de su cargo en el seno de este órgano, rechazó la propuesta de formar parte de la candidatura del partido para las elecciones al Parlamento en 1977. En su posterior renuncia definitiva a la política activa, al-Yabri adujo motivos personales y laborales, esencialmente, aunque hay que tener también en cuenta la importancia que tuvo, en esta decisión, sus marcadas diferencias con el funcionamiento interno del partido, así como sus divergencias con la línea política directiva manifestada por el que después sería elegido como secretario general, Muhammad Yazgui.

El decidido activismo de estos años también se manifestó, desde el punto de vista de la difusión pública del mensaje político del nacionalismo árabe de izquierdas, con la colaboración en distintos medios. En este sentido, fue cofundador de las revistas, *al-Aqlam* y *al-Ahdaf*, que recogían toda la información relevante de la UNFP, del semanario socialista, *al-Muharrir*, continuador de *al-Tahrir*, así como editor de la revista *Filistin*. Esta labor divulgadora no cesó tras el abandono de la vida política activa. Así, tras el cierre definitivo de *al-Muharrir* por parte de las autoridades, tras los distintos golpes de estado de 1971 y 1972, se convirtió en uno de los colabo-

radores más asiduos de la nueva publicación, *Unión Socialista*. De igual forma, en 1997, fundó la revista, *Pensamiento y crítica*, centrada en los temas más relevantes de la filosofía y de la teoría política y de la que sería su Jefe de Edición hasta su fallecimiento, el 3 de mayo de 2010².

En el plano más estrictamente académico, la mayor parte de sus artículos científicos se encuentran publicados en las revistas *Afaq* y *Fikr wa-Naqd*. Y, entre su extenso número de monografías, siguiendo a Macías Amoretti³, podemos destacar: *Nosotros y el turat* (1980), *El discurso árabe contemporáneo* (1982), *El Marruecos contemporáneo: especificidad e identidad, modernidad y desarrollo* (1988), *El turat y la modernidad* (1991), *Democracia y derechos humanos* (1994), *La cuestión identitaria: arabidad, islam y occidente* (1995), *Religión, estado y aplicación de la sharia* (1996), *El proyecto nahdawi árabe* (1996) y *Averroes, biografía y pensamiento* (1998). En todas estas obras, uno de los rasgos más destacables es la fidelidad de al-Yabri a la lengua árabe como medio de expresión.

En paralelo a la producción de este variado elenco de textos, al-Yabri llevó a cabo su gran proyecto de renovación del pensamiento árabe e islámico plasmado en los cuatro volúmenes que componen la que es, sin duda, su obra más relevante, la *Crítica de la razón árabe*. Al-Yabri dedicó casi veinte años a esta tarea (1984-2001) que se plasmó en uno de los estudios modernos críticos más completos sobre la historia y actualidad del pensamiento ára-

2. La revista puede consultarse, en Internet, en: www.fikrwanakd.aljabriabed.net (noviembre de 2014).

3. Macías Amoretti, J.A., "Muhammad Abid Al-Yabri (1935-2010), una vida entre el *turat* y la filosofía de la acción", op.cit., pp. 280-281.

be e islámico. Los cuatro volúmenes son: I. *La formación de la razón árabe* (1984), II. *La estructura de la razón árabe* (1986), III. *La razón política árabe* (1990) y IV. *La razón ética árabe* (2001).

Al-Yabri dedicó sus últimos años de investigación a llevar a cabo una relectura del Corán que plasmó en dos obras: *Sobre la definición del Corán* (2006) y *La comprensión del Corán: comentario claro según el orden de la revelación* (2008-2009). En ellas, al-Yabri realiza una labor hermenéutica sustentada en la atención a dos factores fundamentales: el orden de la revelación y la contextualización de las aleyas en su entorno socio-histórico. La aplicación de estas dos herramientas metodológicas conduce al pensador marroquí a defender que es posible encontrar en el mensaje coránico los necesarios principios de modernidad sobre los que sustentar un nuevo renacimiento o despertar islámicos (*Nahda*).

Al-Yabri recibió diversos reconocimientos nacionales e internacionales a su incansable labor intelectual. Entre ellos, el Premio Bagdad de Cultura Árabe de la UNESCO (1988) o el Premio Magrebí de Cultura (1999). En 2006, la UNESCO le rindió un homenaje en Marrakech en el día internacional de la filosofía, entregándole la medalla Ibn Sina y, en 2008, obtuvo el premio de la Fundación Ibn Rushd a la Libertad de Pensamiento. No obstante, al-Yabri también mostró su decidido compromiso intelectual, al rechazar otros, como el Premio Saddam Husayn (1988) o el Premio Muammar al-Gadafi (2002). De igual forma, no aceptó, en dos ocasiones, la propuesta para ser nombrado miembro de la Academia del Reino de Marruecos, pues, según él mismo confesó, la pertenencia a este organismo podía limitar, en cierta medida, su capacidad crítica ante la opinión pública.

2. *Turat, Nahda y Razón* *Crítica en el pensamiento* *árabe contemporáneo*

En su libro, *El discurso árabe contemporáneo* (1982), que se presentó como un trabajo previo y preparatorio de la posterior, *Crítica de la razón árabe*, al-Yabri intenta llevar a cabo un bosquejo del pensamiento árabe contemporáneo. Para encontrar las líneas maestras que determinan los límites y formas esenciales de esta tradición, rastrea en el sustrato último sobre el que se sustenta todo el armazón teórico que condiciona las manifestaciones actuales más relevantes del pensamiento árabe contemporáneo y concluye que este estaba condicionado, de manera determinante, por cuatro aspectos: la autoridad de los padres fundadores, el mecanismo de la analogía de lo conocido a lo desconocido, el no realismo y el imperio de las figuras ideológicas en los procesos de conocimiento⁴. Encerrado en esta jaula conceptual, el pensamiento árabe aparecía como una realidad muy alejada de la modernidad, enclaustrado por unos límites conceptuales tan estrictos que lo anclaban en el pasado e impedían su adecuada inmersión en los problemas más determinantes del mundo contemporáneo. En este contexto, el pensamiento árabe e islámico, ante su incapacidad, debido al carácter inadecuado de sus herramientas metodológicas, para afrontar, de manera adecuada, los principales retos de la realidad actual, se mostraba como una entidad dormida, exhausta e, intelectualmente, estéril.

4. Muhammad Abid al-Yabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, Éditions de la Découverte, Institut du Monde Arabe, 1995, pp. 47-48.

La necesidad de renovación teórica y metodología del pensamiento árabe e islámico exige, en consecuencia, para al-Yabri, el acercamiento de este a la modernidad mediante una profunda crítica de sus principios constituyentes que permita su *despertar* o *renacimiento*, con la finalidad de completar el proyecto iniciado, en el mundo islámico, ya en el siglo XIX, por la escuela de este mismo nombre, *Nahda*. Se trataría, por tanto, de *endogeneizar* la modernidad contemporánea mediante la búsqueda del *ta'sil*, o legitimación original, a través del desvelamiento de los mecanismos históricos internos del pensamiento y la cultura árabes. En consecuencia, esta labor de modernización del Islam no supone necesariamente una renuncia directa de la tradición (*turat*). Muy, al contrario, en palabras de al-Yabri, es necesario “construir la modernidad mediante el adecuado replanteamiento de la tradición”, ya que “la modernidad no significa rechazar la tradición, ni romper con el pasado, sino replantearnos nuestra manera de asumir nuestra relación con la tradición en las coordenadas de lo que llamamos contemporaneidad”⁵.

El adecuado enlace con la tradición es la manera de evitar que el necesario *despertar* del pensamiento árabe suponga su disolución en la hegemonía del discurso occidental dominante en nuestro tiempo. Para evitar esto, es preciso indagar en las claves conceptuales de la conciencia árabe, esto es, en el modo de funcionamiento teórico y en el bagaje intelectual que componen la tradición árabe. Al-Yabri denomina a este proceso *lectura disyuntiva/re-conjuntiva*⁶ de la tradición. Las nuevas coordenadas de lectura suponen romper

5. *Ibid.*, pp. 23-24.

6. *Ibid.*, p. 47.

no con la tradición misma, sino con la inadecuada comprensión de la tradición encerrada en la propia tradición. Se trataría de una labor que tendría como objetivo renunciar a la manera tradicional de comprender la tradición. Con este fin, es necesario renunciar a las concepciones cerradas y únicas de la tradición, en la medida en que esta es un producto vivo de la historia, esto es, no es una realidad estática, sino que está constituida por momentos sucesivos que se complementan o, por el contrario, se eliminan unos a otros. Por tanto, para alcanzar una adecuada comprensión del valor de la tradición árabe, en nuestros días, al-Yabri entiende que es necesario llevar a cabo dos tareas. En primer lugar, comprender la tradición como un todo que incluye, en su seno, diferentes corrientes y etapas históricas y, en segundo lugar, concentrarnos, de manera especial, en el momento culminante de su progreso en nuestros días, es decir, en la configuración alcanzada por la tradición en el mundo islámico contemporáneo. En definitiva, modificar las coordenadas epistemológicas de acceso a la tradición exige una detenida y concienzuda labor de *deconstrucción* de la estructura teórica y metodológica sobre la que reposaban los mecanismos epistemológicos de construcción de la imagen de la tradición imperante a finales del siglo XX y principios del XXI.

La herramienta para llevar a cabo esta necesaria labor de *deconstrucción* de la tradición no puede ser otra sino la *razón*, entendida desde un punto de vista radicalmente crítico. Al-Yabri utiliza aquí, en gran medida, el concepto de *razón constituida* de André Lalande⁷, al postular la

7. André Lalande, "Raison constituante et raison constituée", en *André Lalande par lui-même*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1967, pp. 39-76.

existencia de una razón especulativa árabe específica en paralelo a la razón griega y la razón europea moderna. En palabras del propio Al-Yabri:

"Renovar la razón árabe quiere decir, en la perspectiva en que nos situamos, llevar a cabo una ruptura epistemológica decisiva con la estructura de la razón árabe de la época de la decadencia y sus desarrollos en el pensamiento árabe moderno y contemporáneo"⁸.

El uso adecuado de la razón crítica permitiría cambiar, de forma adecuada, los lazos establecidos con la tradición, sin necesidad de defender la eliminación de esta. Con tal fin, es necesario modificar la manera de enfocar las relaciones con la tradición y pasar de un sistema de conocimiento en el que el pensamiento árabe contemporáneo se presenta como algo que debe ser completamente absorbido por esta, a un modelo en el que se apuesta por la puesta en práctica de un adecuado proceso de asimilación de la misma. Es necesario, pues, llevar a cabo, en primer lugar, una tarea de *disyunción* o separación de la tradición que permita someterla al adecuado proceso deconstructivo guiado por la razón crítica para, con posterioridad, desarrollar la imprescindible labor *re-conjuntiva* de volver a unir la tradición como base del pensamiento árabe e islámico contemporáneo.

Para al-Yabri, este es, sin duda, el eje central de todo el pensamiento árabe: "la conciliación entre razón y transmisión"⁹. Sobre esta base se construye, en su opinión, uno de los grandes problemas del mundo árabe e islámico: la cuestión de la unidad y autenticidad cultural, que *al-Ya-*

8. Muhammad Abid al-Yabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, op.cit., p. 48.

9. Ibid., p. 67.

bri engloba bajo el concepto de la *arabidad*. La respuesta a la pregunta sobre cuál es la definición más acorde de la *arabidad* encuentra en nuestros días dos grandes respuestas: la de aquellos que buscan la respuesta mediante la puesta en práctica, de forma mimética, de las herramientas epistemológicas y discursivas de la modernidad occidental y la de aquellos otros que construyen un inadecuado concepto de la *esencia de lo árabe* buscando la unidad y autenticidad en un mitificado pasado. Estas dos tendencias provocan, en opinión de al-Yabri, la polarización del pensamiento árabe e islámico que se debate entre un importado modernismo que separa al Islam de sus propios orígenes y un tradicionalismo o fundamentalismo que imponen una identidad espuria a partir de una interpretación sesgada e interesada del pasado. Ambas ofrecen respuestas igualmente improductivas para un adecuado desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo¹⁰. Las primeras porque insertan la modernidad árabe en unas coordenadas y circunstancias que le son ajenas por lo que no ofrecen soluciones acordes ni con la idea de unidad, ni con la de autenticidad y las segundas porque se sustentan en la apuesta por una concepción prediseñada de la tradición que elimina uno de los factores esenciales de esta, la historicidad. En ambos postulados epistemológicos, se traiciona el carácter histórico del pensamiento. En un caso, porque se desgaja al pensamiento de sus lazos con sus orígenes y, en el otro, porque se sustituye una historia plural y diversa por una concepción cerrada de la misma que se constituye como el modelo

10. Muhammad Abid al-Yabri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, Austin, University of Texas, Center for Middle Eastern Studies, 1999, pp. 2-9.

que debe ser no continuado, sino simplemente replicado en el presente.

En este sentido, al-Yabri se lamenta de las dificultades para llevar a cabo la tarea de asentar el pensamiento árabe e islámico contemporáneo en sus auténticos cimientos históricos, dado que “ningún gran momento del pensamiento humano, sin duda, ha sido (y está siendo) tratado tan injustamente por los historiadores del pensamiento como la filosofía islámica¹¹. Por esta razón, el propio al-Yabri se planteó la necesidad de reconstruir el corpus filosófico árabe e islámico desde un punto de vista contemporáneo, esto es, “renovar el pensamiento filosófico árabe mediante una determinada metodología que puede ser denominada ‘metodología *nahdawi*’¹².”

3. Averroes y el necesario despertar (*Nahda*) de la razón árabe

A lo largo de toda su obra, la intención esencial de al-Yabri no es otra sino encontrar, en el propio pasado islámico, los elementos epistemológicos y discursivos imprescindibles para reconstruir el pensamiento árabe contemporáneo¹³. Esa con-

11. Muhammad Abid al-Yabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, op.cit., p. 77.

12. J. A. Macías Amoretti, *El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico-árabe contemporáneo: las contribuciones de M.A. Lahbabi y M. A. al-Yabri*, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2008, vol. 19, p. 118. Cfr., también, del mismo autor, *El pensamiento político marroquí contemporáneo: islam y democracia en Abd al-Salam Yasin y Muhammad Abid al-Yabri*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2007, pp. 216-220.

13. Muhammad Abid al-Yabri, *Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of*

figuración renovada tiene como objetivo último la determinación de las líneas adecuadas que permitan el necesario acceso de este a la modernidad, pues, sólo de esta forma, dejará de ser una herramienta estéril e improductiva para afrontar los grandes retos con los que las sociedades árabes e islámicas deben necesariamente enfrentarse desde el momento en que viven ineludiblemente inmersas en las coordenadas históricas propias del mundo contemporáneo.

En esa búsqueda histórica, en el seno del pensamiento árabe, al-Yabri entiende que, para poder cumplir esta tarea, es necesario saber distinguir entre “lo que está definitivamente muerto y lo que es susceptible de conocer otra vida”. Para determinar, de forma precisa, ambos ámbitos, al-Yabri establece dos momentos en el devenir histórico del pensamiento árabe. Por un lado el que denomina “sueño de al-Farabi vivido a su manera por Ibn Sina (Avicena)” y, por otro, el “sueño de Ibn Bayyah (Averpace) desarrollado por Ibn Rushd (Averroes)”. En su opinión, el primer momento fue eliminado históricamente por el segundo y, en consecuencia, todo el que pretenda mantenerse en el momento de Avicena, después de la obra de Averroes, se condena a vivir al margen de la historia. Por ello, “nosotros, los árabes, hemos vivido, después de Ibn Rushd, al margen de la historia (en la inercia y la decadencia) porque nos hemos detenido en el momento de Ibn Sina después de que al-Ghazali le concediera un lugar de privilegio en el Islam. Por el contrario, los europeos vivieron la historia de la que nosotros habíamos voluntariamente salido, ya que supieron apropiarse de Ibn Rushd

y vivir, hasta nuestros días, el momento averroísta”¹⁴.

Al-Yabri distingue, en este sentido, dos corrientes nítidas en el pensamiento árabe medieval. Por un lado, la *escuela occidental*, esto es, la filosofía racionalista, y metodológicamente científica, inaugurada por los tres pensadores del al-Ándalus, Ibn Rushd, Ibn Hazm y Averpace, que abogaba por la autonomía de la ciencia respecto de la religión. Y, de otro, la *escuela oriental*, que mostraba una clara inclinación hacia el gnosticismo y el espiritualismo irracional. El triunfo final de esta última, según el pensador marroquí, condujo al pensamiento árabe e islámico a siglos de irracional obscurantismo.

La huida del influjo racionalista condenó al mundo islámico a vivir en el ámbito de la irracionalidad. En lugar de apostar por la razón crítica, que hubiera servido para encauzar la historia árabe por la vía del progreso, se prefirió establecer unas coordenadas epistemológicas determinadas por el mantenimiento irracional de una forma de comprender la realidad sustentada en la incesante repetición analógica de unas figuras ideológicas sustentadas en interpretaciones sesgadas e interesadas de la *Sunna*. El encadenamiento de los juicios analógicos a las figuras ideológicas, tan inamovibles como indemostrables racionalmente, convirtió el pensamiento árabe e islámico en un incesante juego banal de axiomas que, en último término, encontraban su fundamento en la irracionalidad más profunda.

El irracionalismo triunfante vino muy determinado por los condicionantes políticos, ya que fue utilizado por las élites de poder para distorsionar a su antojo el

Modernity in the Arab World, Londres, I.B. Tauris, 2011, p. 423.

14. Muhammad Abid al-Yabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, op.cit., p. 161.

mensaje original islámico. Los gobernantes manipularon los procesos de interpretación de la *Sunna*, con la finalidad interesada de encontrar una fuente de legitimación para su poder y, dado que el ejercicio de éste estaba dominado por la irracionalidad y la arbitrariedad en la toma de decisiones, las élites autoritarias impulsaron la expansión del uso de métodos semejantes en el pensamiento árabe, al mismo tiempo que perseguían, de forma implacable, cualquier atisbo de racionalidad crítica que pudiera constituirse como el origen de una toma de posición política que supusiera poner en duda la legitimidad coránica, como fundamento ideológico sobre el que reposaba, en último término, el ejercicio despótico de su poder omnímodo. En este sentido, es evidente, para al-Yabri, el papel ideológico y político desempeñando por la filosofía en el mundo islámico. En las coordenadas descritas, la filosofía islámica se vio muy condicionada por el poder autoritario de los gobernantes a la hora de decidirse entre convertirse en un mero discurso ideológico militante o comprometerse al servicio de la ciencia, el progreso y una concepción dinámica de la sociedad¹⁵. Al-Yabri señala dos momentos esenciales en la historia del Islam. En primer lugar, la lucha contra el oscurantismo y la escolástica religiosa reaccionaria de filósofos como al-Ghazali y Ibn Taymiyya, que se decidió del lado del irracionalismo de estos últimos tras el triunfo de la revolución abasí. Y, en segundo término, el conflicto entre el gnosticismo de la herencia Indo-persa, que privilegiaba este mismo irracionalismo, y la razón de los Mutazilíes. En su opinión, mientras que al-Farabi puede ser considerado el adalid del discurso de la

razón universal, por el contrario Ibn Sina, debe ser identificado como un espiritualista y gnóstico que tuvo un impacto determinante en la regresión del pensamiento árabe desde un abierto racionalismo hacia un pernicioso irracionalismo¹⁶.

Frente al oriente irracional, el occidente musulmán constituye el legado de la razón y la racionalidad, representada, de manera ejemplar, por el *resurgir del al-Ándalus*, que debe, sin duda, en su opinión, convertirse en el referente para el islam contemporáneo, ya que, sólo en el Magreb y en el al-Ándalus, los musulmanes consiguieron escapar del debilitamiento intelectual provocado por el dominio abasí. Ibn Hazm y Ibn Ruhsd se constituirían, en este ámbito, como los defensores ejemplares de la racionalidad. Por ello, según al-Yabri, para constituir el necesario diálogo entre la tradición islámica y el pensamiento universal contemporáneo, con la finalidad de “establecer las bases de una autenticidad con modernidad y de una modernidad con autenticidad”, es necesario aceptar que “el futuro sólo puede ser averroísta”¹⁷.

4. Razón política, nacionalismo árabe y democracia

Las especiales relaciones existentes en la cultura árabe entre la religión y la política son analizadas por al-Yabri desde la perspectiva del concepto de *inconsciente político*, inspirado en la obra de Régis Debray. Debray había utilizado este concepto para analizar la persistencia soterrada y latente del elemento religioso en la política

15. Muhammad Abid al-Yabri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, op.cit., p. 42.

16. *Ibid.*, p. 58.

17. *Ibid.*, pp. 120-130.

de Occidente¹⁸. En esta línea, al-Yabri se preocupa por buscar las estructuras persistentes del hecho religioso que forman parte del inconsciente político islámico contemporáneo. En su opinión, la cultura política árabe está regida, hasta nuestros días, por tres elementos esenciales, ya reseñados por Ibn Jaldún: el dogma, la tribu y el botín. La unión de estos tres ancestrales conceptos conforma el trasfondo político histórico que pone en peligro el necesario proceso de modernidad de las sociedades árabes¹⁹. Para al-Yabri, estos tres factores son anteriores a la época del Profeta y, en gran medida, uno de los fines de la predicación del mismo fue romper con el espíritu tribal y la cuestión del botín. En este sentido, Mahoma había mostrado una decisiva intención de sustituir los antiguos lazos tribales por el concepto más amplio de *umma* o comunidad de todos los musulmanes. Pero, como el sustrato previo seguía latente, las tensiones entre partidarios y detractores del mantenimiento de la tríada se exacerbaban tras su muerte. Se llegó a crear un espacio político cuyo principal objetivo era cumplir la misión del Profeta y superar los tres pilares de la infraestructura política árabe. Sin embargo, salvo contadas excepciones, el triunfo político de las dos grandes dinastías, omeya y abasí, consolidó este sustrato político con la intención de sustentar la progresiva entronización del califato como único modelo político legitimado por la versión dogmática de una interpretación sesgada del mensaje del Profeta cimentada en la irracionalidad. Todo ello con la intención clara de

18. Régis Debray, *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux*, París, Gallimard, 1987.

19. Muhammad Abid al-Yabri, *La raison politique en Islam. Hier et aujourd'hui*, París, La Découverte, 2007.

crear un nuevo inconsciente político islámico constituido por una idea soterrada esencial: la identificación del califa con Dios. En la medida en que justificar racionalmente esta identificación es imposible, según al-Yabri, los gobernantes abasíes apostaron por las interpretaciones místicas e irracionales de la doctrina islámica y por el mantenimiento del inconsciente político sustentado en el dogma único e inmutable, el botín y la tribu.

Según al-Yabri, para permitir que las sociedades árabes e islámicas accedan a la modernidad es necesario romper con esta tríada. El componente tribal debe dar lugar a un nuevo modelo sociopolítico de organización sustentado en el concepto más universal de *umma*. La economía del botín que, en nuestros días, ha dado lugar a una economía basada, casi exclusivamente, en la explotación sin límites de las reservas de petróleo y otros recursos naturales debe ser sustituida por una economía más productiva. Y, por supuesto, es necesario reemplazar las interpretaciones dogmáticas de la religión, en la medida en que son utilizadas como sustento ideológico de las variadas formas de regímenes autoritarios y despóticos que predominan en el mundo islámico. El cumplimiento de esta tarea exige, en opinión de al-Yabri, recuperar y desarrollar el proyecto *nahdawi*, iniciado en el seno de la cultura árabe durante los siglos XIX y XX²⁰.

Uno de los principales objetivos del renovado proyecto de al-Yabri es alcanzar la unidad y el progreso en el mundo árabe e islámico. De ahí su apuesta por el concepto de *umma*, en la búsqueda de un

20. J.A. Macías Amoretti, "Islam and Democracy in Contemporary Moroccan Thought: The Political Readings of 'Abd al-Salam Yasin and Muhammad 'Abid al-Jabri", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 9, 2009, p. 118.

principio de integración de los diferentes pueblos y tribus de raíz islámica en un único proyecto común. La defensa a ultranza de la unidad del nacionalismo árabe lleva al pensador marroquí a defender que el fortalecimiento de la *umma* islámica es el pilar imprescindible para avanzar hacia la constitución de un futuro estado árabe que englobara a todos los pueblos y naciones islámicas. Este es, desde el punto de vista político, el objetivo último de la labor deconstructiva desarrollada por la razón crítica árabe: encontrar un núcleo común de la conciencia y la cultura árabe que se constituya como la herramienta básica para la comunicación entre todos los musulmanes.

El otro gran objetivo de la razón crítica es sustituir las interpretaciones políticas autoritarias del mensaje coránico por un modelo más adecuado para la necesaria modernización de las sociedades árabes e islámicas contemporáneas: la democracia. En el camino hacia este objetivo, al-Yabri destaca la importancia de tres factores fundamentales: la educación, la cultura y la identidad. La educación es un elemento esencial, ya que supone el sustrato último tanto de la renovada *conciencia árabe* como de la necesaria *cultura nacional* única. Ahora bien, la democracia no debe ser concebida como una forma de organización política importada de Occidente, sino que es necesario enlazar el uso de la razón crítica con la tradición propia (*turat*), con la finalidad de construir un modelo genuinamente árabe e islámico de democracia²¹.

21. Muhammad Abid al-Yabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, Londres, I.B. Tauris, 2012, pp. 119-121.