

El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M. ‘A. Laḥbābī y M. ‘A. al-Ŷābrī

The Development of Ethics in Contemporary Arab Philosophical Thought: the Contributions of M. ‘A. Laḥbābī and M. ‘A. al-Ŷābrī

Juan Antonio MACÍAS AMORETTI

Área de Estudios Árabes e Islámicos
Departamento de Estudios Semíticos
Universidad de Granada
jamacias@ugr.es

Recibido: febrero de 2008
Aceptado: febrero de 2008

RESUMEN

El presente artículo analiza el desarrollo y renovación del campo ético-moral dentro del pensamiento filosófico árabe contemporáneo, especialmente visible en los pensadores racionalistas de diferentes tendencias a partir del último tercio del siglo XX. Dicho desarrollo corresponde a la necesidad del pensamiento árabe de superar de forma clara y definitiva la larga crisis por la que atraviesa, dando respuesta a los cuestionamientos más profundos del *ser* árabe, entendido como ser trascendente y moral. En este sentido, las contribuciones aportadas por los filósofos marroquíes Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1923-1993) y Muḥammad ‘Abid al-Ŷābrī (n. 1935) desde el personalismo islámico y el racionalismo árabe, respectivamente, suponen un ejemplo y un punto de inflexión en el campo de los estudios éticos en el pensamiento árabe.

PALABRAS CLAVE: Filosofía. Ética. Pensamiento árabe. Marruecos.

ABSTRACT

This article analyzes the development and renewal of Ethics within contemporary Arab philosophical thought, which is especially evident in many rationalist thinkers and trends from the last three decades of the 20th century. The development of Ethics reflects the need to overcome clearly and definitely the long crisis in Arab thought. It also tries to give an answer to the deepest questions concerning the *Arab Being* as a transcendental and moral *Being*. In this sense, the contributions of the Moroccan philosophers Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1923-1993) and Muḥammad ‘Abid al-Ŷābrī (b. 1935) drawn from Islamic Personalism and Arab rationalism, are a good example and a turning point on Ethical studies within contemporary Arab thought.

KEY WORDS: Philosophy. Ethics. Arab Thought. Morocco.

SUMARIO. 1. Introducción: hacia una ética filosófica árabe-islámica contemporánea. 2. La moral islámica en la teoría personalista de Muḥammad ‘Azīz. Laḥbābī. 3. Muḥammad ‘Abid al-Ŷābrī y la razón ética árabe. 4. Conclusión.

1. Introducción: hacia una ética filosófica árabe-islámica contemporánea

La contribución de los filósofos marroquíes Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1923-1993) y Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī (n. 1935) a los estudios filosóficos contemporáneos, no sólo en el ámbito árabe sino en el de la filosofía universal, constituye uno de los corpus imprescindibles para comprender el desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo, tanto desde el punto de vista histórico como desde la comprensión profunda de los fenómenos políticos y sociales acaecidos en el área cultural árabe y magrebí a lo largo de todo el siglo XX. Sin duda, sus respectivas obras ponen de manifiesto la vitalidad de la filosofía árabe-islámica contemporánea como renovación conceptual y metodológica del pensamiento árabe-islámico clásico, dado que ambos han contribuido a conducir a la filosofía árabe a la modernidad a través de la crítica y el análisis pormenorizado de los principios constituyentes de la misma.

El hecho de que tanto Laḥbābī como al-Ŷābrī sean marroquíes y hayan desempeñado un papel determinante en la universidad marroquí desde el Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Muḥammad V de Rabat, no hace sino constatar la importancia del compromiso vital de ambos pensadores con la sociedad a la que pertenecen, lo que constituye una característica fundamental e ineludible del pensamiento marroquí y árabe contemporáneo¹. Sin ella no puede comprenderse la vocación declarada de éstos y otros pensadores contemporáneos por aportar soluciones desde el ámbito filosófico e intelectual a los graves problemas que, en forma de crisis estructural, atraviesan las sociedades árabes y, como tal, la sociedad marroquí en particular².

Dicha crisis (*azma*), que afecta a prácticamente todos los ámbitos de la sociedad, la política y la economía en el área árabe desde finales del siglo XIX, se manifiesta a través el cuestionamiento cultural e identitario de los individuos y las colectividades árabes, que tratan de encontrar su lugar en el mundo, y del papel de la tradición cultural y religiosa árabe-islámica con respecto a la modernidad en general (*hadāta*) y a la cultura del “otro” (*al-ajar*) occidental en particular. La crisis constituye por tanto un punto de partida básico desde el que los filósofos cuestionan la realidad y la analizan desde diferentes metodologías, imponiéndose como un ejercicio de pragmatismo intelectual que vincula inevitablemente la actividad intelectual y filosófica con la realidad de partida y de destino de la reflexión.

Sin duda, dicho vínculo supone un alejamiento de los principios fundadores de la reflexión filosófica árabe-islámica clásica que, influenciada en su esencia por la filosofía griega, ponía un acento particular en la metafísica y en la definición de estructuras cosmológicas y cosmogónicas. Como afirma Joaquín Lomba³, el discurso filosófico árabe-islámico medieval, a pesar de la influencia metodológica y conceptual de los griegos con

¹ Cfr. ‘ABD AL-LATĪF, Kamāl. *As’ilat al-fikr al-falsafī fī l-Magrib*. Casablanca: Al-Markaz al-Ṭaqāfī l-‘Arabī, 2003.

² Dada la vocación de universalidad de la filosofía de Laḥbābī y de al-Ŷābrī, en este trabajo se ha optado por no circunscribir su pensamiento al ámbito inmediato marroquí, sino al del pensamiento filosófico árabe en general, como se refleja en el título, en el que ambos pensadores ocupan un lugar privilegiado, y en el que sus obras son consideradas como referencia fundamental.

³ LOMBA, Joaquín. “Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano”. En EPALZA, Mikel de (ed.). *Traducir del árabe*. Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 265-266.

respecto a la centralidad de la razón, no dejaba de ser en última instancia una reflexión teológica basada en el propio Corán y en la posibilidad de llegar a Dios mediante la especulación racional, objetivo último de ésta.

La filosofía árabe contemporánea, entendida como una tendencia del pensamiento árabe⁴, propone en términos generales un ejercicio epistemológico basado fundamentalmente en la razón (*'aql*), al igual que ocurría en el desarrollo de la escolástica y en los grandes filósofos racionalistas árabes medievales. Sin embargo, más que dedicar su reflexión a la búsqueda de los principios divinos, la filosofía árabe contemporánea pretende utilizar la razón como herramienta analítica fundamental para comprender las relaciones entre el hombre árabe de hoy y su medio histórico, social y político inmediato, sin abandonar por ello, en muchos casos, no en todos, el horizonte de la revelación islámica como argumento de autoridad o como referencia secundaria.

Este hecho resulta fundamental, ya que a partir de él puede entenderse la aparición y el espectacular desarrollo, especialmente a partir de mediados del siglo XX, de algunas áreas concretas dentro del pensamiento filosófico árabe, como son especialmente la política (*al-siyāsa*) y la ética (*al-ajlāq*). Ambas áreas, englobadas en lo que se ha dado en llamar “filosofía práctica” por su interés en la acción humana, tanto individual como colectiva⁵, junto a la reflexión puramente teológica y jurídica, siempre presente, copan en gran medida el desarrollo cualitativo y cuantitativo de la filosofía árabe contemporánea. El contexto histórico internacional, evidentemente, influyó notablemente en dicho desarrollo, dado el surgimiento de los totalitarismos en Europa, la polarización ideológica protagonizada por el fascismo y el comunismo, y el papel jugado por el desarrollo de las ideologías políticas árabes contemporáneas como el nacionalismo árabe en sus diferentes vertientes y la *salafīyya*, principalmente, en el marco de las independencias nacionales de los diferentes estados árabes.

Por ello, debe dejarse meridianamente claro que la filosofía árabe contemporánea, centrándose en la razón como horizonte epistemológico y herramienta metodológica fundamental, dedica sus mayores esfuerzos a analizar y a *actuar*, en el sentido *arendtiano* de la palabra⁶, en su entorno inmediato con el objetivo último de transformar la realidad en una realidad mejor basada en una serie de principios éticos fundamentales como el de la justicia (*'adl*). No obstante, esto no significa que, apoyándose en la razón, la filosofía

⁴ Es preciso matizar los usos connotativos de “pensamiento” (*fīkr*) y “filosofía” (*falsafa*) en el ámbito cultural árabe. Coincidiendo con el análisis de Bouamrane y Gardet, puede afirmarse que la *falsafa* representa una escuela de pensamiento inspirada en la filosofía griega e históricamente determinada entre las figuras de al-Kindī (800-879) e Ibn Rušd (1126-1198). No obstante, ciertos movimientos y pensadores contemporáneos reivindican el legado filosófico del pensamiento árabe, especialmente en cuanto a la vigencia del modelo epistemológico que representa, como es el caso de los propios Laḥbābī y al-Ŷābrī, así como de otros pensadores de la llamada “Escuela Filosófica de Rabat”. Cfr. BOUAMRANE, Chikh y GARDET, Louis. *Panorama de la pensée islamique*. París: Sindbad, 1984.

⁵ AL-FĀRĀBĪ. *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda)*. Traducción, introducción y notas Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002, p. 10.

⁶ La *acción*, entendida en el sentido categórico con el que utiliza este concepto Hanna Arendt en relación con los de “labor” y “trabajo”, comprende el ámbito de la política, que es la forma de acción “por excelencia” por la que el hombre tiene la posibilidad de actuar en su contexto vital para transformar la realidad en una realidad mejor. Esta idea es retomada tanto por Laḥbābī como por al-Ŷābrī, ya que ambos tratan de relacionar dialécticamente sus teorías con un determinado proyecto de acción. Cfr. ARENDT, Hanna. *Human condition*. Londres: University of Chicago Press, 1968.

contemporánea abandone por completo la dedicación de parte de su reflexión, ya sea en forma de contenidos o de metodología, a la dimensión espiritual y religiosa del hombre árabe-musulmán como ser trascendente articulada alrededor del islam.

El islam, dependiendo de los diferentes desarrollos concretos de cada pensador, es analizado como un elemento espiritual adscrito a la *esencia* árabe, determinando no sólo su desarrollo histórico y cultural, sino también, aún más importante, su concepción del mundo en términos ontológicos. En este sentido, la moral islámica desarrollada en la ciencia del *fiqh* y en el equivalente de la “teología de la praxis”, es el referente histórico y conceptual inmediato de la reflexión en torno a la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo, bien que ésta tiene en cuenta otros desarrollos filosóficos, como se pone de manifiesto en los autores en los que se centra este trabajo. No obstante, la trascendencia se mantiene como elemento esencial y constante de la ética, puesto que es considerada consustancial a la persona y a su desarrollo individual y colectivo.

El estudio y la reflexión de lo que es “valioso” desde el punto de vista moral, es decir, de los valores que hacen al hombre un ser social capaz de construir un mundo mejor es, en última instancia, el marco en el que la ética filosófica se desarrolla como ciencia, partiendo incluso de su primera raíz aristotélica. Al igual que ocurre en el desarrollo de otros contextos religiosos que engendran un determinado corpus moral, léase el cristianismo, el islam es susceptible de ser abordado, como hacen tanto Laḥbābī como al-Ŷābrī de manera directa, en términos éticos a partir de la cuestión del lugar que deben ocupar dichos valores en el seno de una sociedad y de una cultura concretas, como es el caso de la sociedad y la cultura árabe-islámicas.

Desde el punto de vista etimológico, el propio concepto de “ética” en lengua árabe tiene una serie de connotaciones de deben ser señaladas por su relevancia. Así, la raíz *j-l-q*, de la que procede el término *ajlāq*⁷ y su adjetivo derivado *ajlāqīyya*, normalmente traducidos, dependiendo del contexto, como “ética” o “moral”, está relacionada con la noción de “crear, creación” y por tanto, en última instancia y de manera lógica, con la de “humanidad”. Así, por ejemplo, el sustantivo *jalq* tiene que ver con la naturaleza humana fundamental, es decir con la *fiṭra*, que en términos islámicos es la propia humanidad *per se*, derivada de su condición de ser *creado* por Dios. En términos políticos, de la misma raíz se deriva *al-ḥikma al-julqīyya* que, aplicado a la noción de “poder” o “gobierno”, hace referencia al carácter moral, y por ende justo (*‘ādil*), de un determinado gobierno, según la jurisprudencia islámica clásica.

Por tanto, el *ethos*, que con el significado de “costumbre” se sitúa en el origen de la ciencia ética como parte de la filosofía en la tradición griega, está formado en el corpus filosófico árabe por el *jalq* y por el *julq*, es decir, por la propia condición humana, su disposición natural, sus características innatas y su conducta. Es este último aspecto, el de la conducta humana y los valores que deben determinarla, el que focaliza la atención de la reflexión ética en el pensamiento árabe contemporáneo, al que ha dedicado numerosos esfuerzos. Por tanto, el *julq* en su acepción de “conducta” sería, desde el punto de vista etimológico, el nexo de unión entre la ética como derivación del *ethos*, es decir, como

⁷ Cfr. WALTER, R., s.v. “Akhlaq”. *EP*, v. I, pp. 325-329.

“doctrina de las costumbres”⁸ según las definiciones empiristas, y la ética árabe como *al-falsafa al-ajlāqiyya*, esto es, filosofía ética.

Desde el punto de vista histórico, a lo largo del siglo XX el interés de los pensadores árabes por la ética ha ido dejando algunas contribuciones importantes en este campo, especialmente, y de manera muy destacada, en el agitado contexto intelectual del *Mašriq* de principios del siglo XX y, más concretamente, en el Egipto de los años 20, continuo vivero de debates filosóficos y polémicas ideológicas que, casi invariablemente, tenían como protagonistas a profesores e intelectuales forjados en las diversas tradiciones académicas de la Universidad Islámica de al-Azhar o en la pujante y moderna universidad egipcia⁹. Éste es el caso del intelectual y poeta egipcio Zakī Mubārak (1891-1952), quien publicó en 1924 la obra *al-Ajlāq ‘ind al-Gazzālī*¹⁰, dedicada al análisis crítico del contenido ético del *Ihyā ‘ulūm al-dīn* de al-Gazzālī. Por su parte, el también egipcio Aḥmad Amīn (1878-1954)¹¹ dedicó por entero uno de sus ensayos más celebrados, publicado en 1920 bajo el inequívoco título *al-Ajlāq*¹², a abordar el papel de la ética en el desarrollo histórico y cultural árabe. En dicha obra, Amīn aporta algunas claves importantes que, desde el punto de vista histórico, permiten rastrear el origen de una ética puramente árabe anterior al contacto del pensamiento árabe con la filosofía griega:

“En la época preislámica, los árabes no habían desarrollado escuelas filosóficas determinadas, como los griegos (...); no obstante, existían entre ellos gobernantes y algunos poetas que ordenaban lo establecido y prohibían lo reprochable de acuerdo con las nociones de lo correcto y lo incorrecto vigentes en la época, como puede observarse en los gobiernos de Luqmān y Akṭam b. Šayfī, o en los poemas de Zuhayr b. Abī Salmā y Hātim al-ṭā’ī”¹³.

Según Amīn, por tanto, el islam no hizo más que dotar a las someras nociones éticas preislámicas de un corpus estructurado y lógico basado en la revelación como referencia de autoridad definitiva, en el que conceptos como la justicia, la honestidad, la veracidad, etc. estaban respaldados por una escatología que diferenciaba definitivamente y claramente entre el Bien y el Mal. Comprendidos en términos tanto absolutos como relativos, éstos quedaban vinculados a la conducta humana en la Tierra mediante un sistema jurídico-teológico configurado hasta el detalle, según el *fiqh*, de premios y castigos destinados a ser cumplidos, en última instancia, en la vida futura después de la muerte. Con respecto a este

⁸ FERRATER MORA, José, s.v. “Ética”. *Diccionario de Filosofía*, v. II. Madrid: Alianza, 1979, p. 1056. Sobre el estado de la cuestión, cfr. RACHELS, James (ed.). *Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

⁹ Las famosas polémicas en torno al debate sobre el papel de la religión (*dīn*) y el estado (*dawla*) y, en definitiva, sobre la “autenticidad” (*aṣāla*) y la modernidad (*ḥadāṭa*), entre otros, tuvieron en la publicación de las obras de ‘ABD AL-RĀZIQ, ‘Alī, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, de 1925, y de ḤUSAYN, Ṭaha, *Fī l-ṣi’r al-ḡāhili*, de 1926, uno de sus puntos culminantes. Cfr. la reciente publicación de la obra de ‘Abd al-Rāziq traducida al español: ABD AL-RĀZIQ, Alī. *El islam y los fundamentos del poder: estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Pacheco. Granada: Universidad de Granada, 2007.

¹⁰ Cfr. MUBĀRAK, Zakī. *Al-Ajlāq ‘ind al-Gazzālī*. El Cairo: 1924.

¹¹ Cfr. la autobiografía de Aḥmad Amīn, traducida al español, en AMIN, Ahmad. *Mi vida (hayati)*. Madrid: AECI, 1993.

¹² Cfr. AMĪN, Aḥmad. *Al-Ajlāq*. El Cairo: Laṣnat al-Tarḡama wa-l-Ta’līf wa-l-Naṣr, 1957.

¹³ *Op. cit. Apud.* ‘ĀBID AL-ĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*. Casablanca: Al-Markaz al-Taḡāfī l-‘Arabī, 2001, p. 8.

sistema, el islam estableció toda una cosmogonía nueva (*'aqīda*), en la que destacan, como bases principales en términos morales, el Día del Juicio (*Yawm al-Dīn*, *Yawm al-Qiyāma*, *Yawm lā rayba fī-hi*, etc.) y los llamados “ángeles anotadores” de las buenas y malas acciones de cada ser humano (Rakīb y Aṭīd) que, en última instancia, serán sus pruebas condenatorias o absolutorias en dicho Juicio. Por tanto, según Amīn, fue este corpus teológico y jurídico el que definitivamente convirtió la búsqueda del Bien moral en una ciencia entre los árabes musulmanes, al dotarla de unos principios claros y de una metodología más o menos exhaustiva, la cual se vio posteriormente desarrollada con la incorporación de los principios de la filosofía griega, especialmente aristotélica, a la especulación ética árabe-islámica medieval, entre los que destaca la figura de Ibn Sīnā (980-1037).

En este sentido, con respecto a la historia de la ética árabe, Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, en su magnífica aproximación al estado de la cuestión en el pensamiento árabe contemporáneo¹⁴, cita un libro de Muḥammad Yūsuf Mūsā (1899-1963) titulado precisamente *Tārīj al-ajlāq*¹⁵ y publicado en 1940, en el que se analizan, desde el punto de vista histórico, las diferentes aportaciones de los filósofos musulmanes medievales al desarrollo de la moral y, por tanto, de la ética como ciencia, especialmente las de al-Fārābī (872-950), el citado Ibn Sīnā, Ibn Baŷŷa (1070/90-1138) e Ibn Ṭufayl (1110-1185), a partir de las cuales ésta se convierte, en términos generales, en una rama más o menos independiente de la filosofía. La originalidad del trabajo de Yūsuf Mūsā se sitúa, sin duda, en el hecho de profundizar en el seguimiento histórico de la ética de manera diacrónica, es decir, reafirmando la existencia de los presupuestos éticos como parte del corpus moral árabe pre-islámico, posteriormente reafirmados y estructurados de manera racional por la filosofía árabe-islámica clásica tras el fructífero contacto de ésta con la filosofía griega, así como por el desarrollo científico del *fiqh*, guardián de los valores culturales islámicos.

Uno de los autores contemporáneos que más ha contribuido al estudio de la ética árabe ha sido Māyīd Fajrī, profesor emérito de Filosofía en la Universidad Americana de Beirut. En algunas de sus obras, dedicadas por entero a la ética árabe, especialmente *al-Fikr al-ajlāqī l-‘arabī*, de 1978¹⁶, compuesta por una serie de textos escogidos y comentados, analiza el discurso ético entre algunos de los mencionados filósofos árabes clásicos, especialmente en Ibn Baŷŷa e Ibn Rušd (1126-1198), a quienes ha dedicado también algunas monografías y artículos centrados en sus respectivas teorías éticas¹⁷. Por todo ello, no cabe duda de que la ética filosófica árabe tiene, según este y otros pensadores árabes contemporáneos, su punto de inflexión en la influencia del modelo ético griego en el

¹⁴ ‘ĀBID AL-ŶĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 9.

¹⁵ Cfr. YŪSUF MŪSĀ, Muḥammad. *Tārīj al-ajlāq*. 3ª ed. El Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1953.

¹⁶ Cfr. FAJRĪ, Māyīd. *Al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī: nuṣūṣ ijṭārī-hā wa-qaddama la-hā*. 2 vols. Beirut: Al-Mu’asasa al-Ahliyya li-l-ṭabā’a wa-l-Našr, 1978. Cfr. asimismo la versión inglesa posterior: FAKHRI, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991. Dentro de una de sus obras más importantes, Fajrī dedica un apartado a la cuestión ética, cfr. FAJRĪ, Māyīd. *Tārīj al-falsafa al-islāmiyya*. Beirut: al-Dār al-Mutaḥida, 1974, y FAKHRI, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.

¹⁷ Destaca en este sentido, por su claridad expositiva y analítica, su artículo dedicado a la filosofía ética de Ibn Rušd, “Falsafat Ibn Rušd al-ajlāqiyya”, publicado en las actas del congreso celebrado en Argel en 1978 con motivo del octavo centenario de la muerte del filósofo andalusí. En *Mu’tamir Ibn Rušd: al-ḍikrā al-mi’awiyya al-ṭāmina li-wafāti-hi: min 4 ilā 9 nūfambar 1978*. Argel: Al-Mu’asasa al-Waṭaniyya li-l-Funūn al-Maṭba’iyya, 1985, pp. 199-213.

desarrollo del pensamiento teológico y filosófico árabe-islámico medieval. En todos ellos se observa un interés muy concreto por rescatar un modelo ético árabe e islámico, por buscar un hilo conductor desde la primitiva moral preislámica hasta la ciencia ética moderna, lo cual es destacable, al considerarse, desde el propio punto de vista de los intelectuales árabes contemporáneos, que de algún modo el pensamiento ético circunda el legado cultural y filosófico, incluso el jurídico, árabe-islámico de formas más o menos explícitas en cada periodo histórico.

Las influencias occidentales, en todo caso, son asimismo evidentes en el resurgimiento del interés de los pensadores árabes contemporáneos por la ética, dada la importancia de las teorías que relacionan al hombre con su sociedad. Son significativas las influencias marxistas, estructuralistas y personalistas aplicadas a la filosofía y a la sociología, principalmente. El filósofo marroquí Ṭaha ‘Abd al-Raḥmān (n. 1944) es quizás el autor árabe contemporáneo que ha trazado con mayor profundidad y acierto las líneas que unen la ética contemporánea en Occidente con su desarrollo en el seno del pensamiento árabe contemporáneo. Así, en una de sus obras más recientes, concretamente *Su’āl al-ajlāq, musāhama fī l-naqd al-ajlāqī li-l-ḥadāṭa al-garbiyya*, de 2001¹⁸, aborda esta relación, profundizando en la comprensión del otro occidental como actor de su propio desarrollo ético, y tratando con ello de elaborar un modelo ético propio de una modernidad árabe-islámica, como pone de manifiesto en otra de sus obras imprescindibles en este sentido: *Su’āl fī l-ajlāq fī l-naqd al-ajlāqī li-l-ḥadāṭa al-‘arabiyya*, de 2000.

De todo este panorama puede deducirse, en primer lugar, la importancia progresiva, tanto en términos cualitativos como en términos cuantitativos, de la ética en el corpus de los estudios filosóficos y académicos contemporáneos en el mundo árabe, con una tradición enraizada en el desarrollo del pensamiento moderno árabe, partiendo de la propia *Nahḍa*¹⁹. En segundo lugar, la estrecha relación que vincula en la mayoría de esos trabajos a la ética con el pensamiento filosófico árabe, especialmente con los pensadores racionalistas medievales, por lo que existe una relación dialéctica, buscada o no, entre ética y razón. Finalmente, en tercer lugar destaca la importancia que dedican estos pensadores al análisis de la ética en un contexto de modernidad en el que el individuo, como parte de la colectividad musulmana y árabe, desarrolla una serie de relaciones sociales y políticas concretas que lo vinculan con su entorno inmediato en términos de trascendencia-religión (islam), de cultura-identidad (arabidad) y también en términos político-ideológicos (marxismo, existencialismo, personalismo, nacionalismo, islamismo, etc.).

Por todo ello, los ejemplos de los filósofos Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī y Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī son esclarecedores, puesto que ambos tratan la ética desde una visión profundamente contemporánea, es decir, vinculada a la realidad histórica tanto metodológica como conceptualmente, y desde un compromiso vital ineludible, a pesar de que ideológicamente sus postulados, como se verá, difieran sensiblemente al abordar ciertos análisis éticos en términos políticos.

¹⁸ *Apud.* ‘ABD AL-LATĪF, Kamāl. *As’ilat al-fikr...*, p. 134.

¹⁹ PACHECO, Juan Antonio. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999, pp. 42-54.

2. La moral islámica en la teoría personalista de Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī

Una vez planteada someramente la importancia de la ética desde el punto de vista del concepto y de su desarrollo en la filosofía árabe contemporánea, es necesario abordar los postulados éticos desarrollados en la obra filosófica del pensador marroquí Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī.

El pensamiento filosófico de Laḥbābī se circunscribe a un contexto concreto, el del Marruecos colonial durante los últimos años de la administración francesa y, posteriormente, el del Marruecos independiente (1956-1993). Al igual que los intelectuales árabes de su generación, muchos de ellos formados como él en países europeos, Laḥbābī no podía sustraerse al bagaje cultural asimilado durante sus años de estudio en Francia, ni tampoco pretendía rechazarlo, sino utilizarlo en el sentido en el que Muḥammad Iqbāl (1877-1938)²⁰ ya había planteado un tiempo atrás, es decir, partiendo del bagaje intelectual occidental para reconstruir la filosofía islámica, utilizando “los progresos más recientes en los diferentes campos del conocimiento humano”²¹. Laḥbābī, por tanto, no olvida ni rechaza los valores islámicos tradicionales en el desarrollo de su pensamiento, sino que los pone en cuestión al modo cartesiano partiendo de una difícil situación de crisis social y política muy agudizada en los países árabes en los años cincuenta.

En estos años, las propuestas políticas, sociales, ideológicas y culturales que trataban de conducir a las sociedades árabes en el difícil camino hacia las independencias nacionales, sumergían a políticos, intelectuales y pensadores en un intenso debate en el que afloran las más diversas propuestas. En el campo del pensamiento, se estableció una diatriba fundamental entre los autores que defendían dar preferencia absoluta al hombre y a su libertad individual, y aquellos otros que defendían dar preferencia a la sociedad, a su estructura económica o a su gobierno desde diferentes ámbitos ideológicos, como apunta Juan Antonio Pacheco²². Es en este intenso debate donde Laḥbābī realiza su aportación más original, a saber, su teoría del personalismo islámico (*al-šajṣāniyya al-islāmiyya*), desarrollada ampliamente en su obra de igual título²³.

Desde el propio título, las connotaciones éticas de su propuesta filosófica son evidentes y no carentes de cierto riesgo, puesto que Laḥbābī sitúa en el centro de toda su teoría a la persona (*šajṣ*). Esto plantea una serie de relaciones, como se verá, que sitúan a la ética en primer plano desde una óptica islámica y por tanto trascendente. Evidentemente, en el desarrollo de su teoría personalista influye de manera determinante su adscripción de

²⁰ Muḥammad Iqbāl, a pesar de no ser un pensador árabe, es uno de los pioneros del pensamiento islámico contemporáneo, y constituye un referente fundamental en la argumentación de Laḥbābī, quien como Iqbāl pretende reconstruir el pensamiento islámico a partir de sus fuentes y utilizando métodos y conceptos procedentes de la filosofía occidental. Cfr. IQBAL, Mohamed. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*. Madrid: Trotta, 2002.

²¹ *Op. cit.*, p. 225.

²² PACHECO, Juan Antonio. *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum, 1999, p. 133.

²³ Publicada originalmente en francés en 1964 por la editorial Presses Universitaires de France bajo el título *Le personnalisme musulman*, la edición árabe fue posteriormente publicada en Egipto. Esta última, cuyo texto, como el propio Laḥbābī hace notar en la introducción, difiere sensiblemente de la edición francesa al presentar numerosas correcciones y añadidos referentes a las preocupaciones del islam contemporáneo no tratados anteriormente, es la utilizada en el presente trabajo. Cfr. ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ, Muḥammad. *Al-Šajṣāniyya al-islāmiyya*. 2ª ed. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983.

partida a la escuela personalista europea. Por ello, para comprender en toda su complejidad la obra de Laḥbābī no cabe otra posibilidad que aproximarse a la historia y a la teoría del personalismo desde sus comienzos europeos, puesto que de ella parte, especialmente en términos conceptuales, la obra del filósofo marroquí.

Las teorías personalistas presentan un amplio espectro de tendencias y corrientes que han ido evolucionando a través de los diversos autores, tanto personalistas como adscritos a otras corrientes de pensamiento, que han profundizado en los conceptos básicos del personalismo desde muy diferentes perspectivas. Así, para tratar de definir el “personalismo” habría que intentar extraer las características mínimas comunes entre las diferentes perspectivas personalistas, de forma que cupiesen en ella las teorías de pensadores tan diversos como Gabriel Marcel (1889-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950) y del propio Laḥbābī.

En sentido estricto, el personalismo puede definirse de manera amplia y clarificadora, siguiendo a José Ferrater Mora, como “toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal”²⁴. El propio Emmanuel Mounier, referencia indiscutible de la teoría personalista, afirma en este sentido:

“Llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo”²⁵.

A partir de esta definición puede entenderse en gran medida el núcleo central de las diversas teorías personalistas, que no es otro que el de la misma noción de *persona* como principio ontológico fundamental, como lo es también en Laḥbābī. Sin duda alguna, es a Mounier a quien mejor puede recurrirse para comprender el personalismo en general y el pensamiento personalista de Laḥbābī en particular, no ya sólo por los presupuestos teóricos, sino también por la intención y el contexto en el que trata de situar y desarrollar su teoría. Al igual que hace Laḥbābī, Mounier trata de reaccionar contra la decadencia de las doctrinas e ideologías tradicionales que le rodean, y que a finales de los años treinta del siglo XX²⁶ estaban anquilosando el pensamiento europeo, con el fin de superarlas y sentar las bases de una nueva civilización. En este sentido, Mounier afirma:

“Al agrupar bajo la idea de personalismo aspiraciones convergentes, que buscan hoy su camino más allá del fascismo, del comunismo y del mundo burgués decadente (...) precisamos sin tardanza que el personalismo no es para nosotros más que un santo y seña significativo, una cómoda designación colectiva para doctrinas distintas, pero que, en la situación histórica en que estamos situados, pueden ponerse de acuerdo en las condiciones elementales, físicas y metafísicas de una nueva civilización”²⁷.

Esa civilización, por lo tanto, no puede estar basada en sistemas cerrados ni concepciones masivas, sino en la persona. No cabe duda de que la libertad con la que

²⁴ FERRATER MORA, José, s.v. “Personalismo”, *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1979, v. III, p. 2555.

²⁵ MOUNIER, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del Personalismo*. Madrid: Taurus, 1967, p. 9.

²⁶ En la época en la que Mounier escribe su *Manifiesto* personalista (1939), el fascismo, el comunismo y las ideologías burguesas liberales estaban, como él mismo señala en el prólogo, en pleno apogeo ideológico, social y político.

²⁷ MOUNIER, Emmanuel. *Manifiesto...*, p. 9.

Mounier aborda los presupuestos personalistas, abre el camino a todos los pensadores que compartan estas ideas comunes básicas, independientemente de las perspectivas particulares que aporte el pensamiento de cada autor, ya que el propio Mounier afirma que sería más adecuado hablar “de los personalismos” en plural. Conceptos de la teoría de Mounier como *persona*, *libertad* o *superación*, son elementos que Laḥbābī asume posteriormente en su pensamiento²⁸, especialmente teniendo en cuenta que, al contrario que otros pensadores personalistas, Mounier desarrolla un pensamiento de raíz espiritual en el que valora y desarrolla las aportaciones éticas del cristianismo al pensamiento occidental. Este elemento espiritual es quizás la aportación más valorada por Laḥbābī, quien trata de retomar en la misma medida las aportaciones del islam e insertarlas en su pensamiento.

No cabe ahora abordar en toda su complejidad las relaciones conceptuales que enmarcan el personalismo islámico de Laḥbābī²⁹, sino analizar el contenido ético de las mismas. Lo cierto es que, partiendo de la conceptualización de Mounier, fundamentalmente, el filósofo marroquí trata de extrapolar la teoría personalista cristiana al ámbito islámico, partiendo de las propias fuentes de la revelación islámica, Corán y *sunna* para elaborar un “auténtico” personalismo islámico (*aṣīl*). De esta forma, toda su argumentación está encaminada a destacar la importancia de la persona en el islam, puesto que, según su punto de vista, el islam dotó a la persona de un nuevo contenido moral, al relacionar a un individuo pre-civilizado (que en su argumentación se identifica con pre-islámico) con la trascendencia divina, al considerarse en la revelación coránica al hombre como parte central de la creación de Dios:

“De esta forma, el árabe sobrepasó los límites de su individualidad, de la tribu y de la raza, y por su pertenencia a la *umma* se hizo responsable, en cuanto individuo, de todos sus actos ante Dios, Ser absoluto, y ante todos los seres humanos, considerados como sus semejantes y sus hermanos, dado que todos han sido creados por Dios, Ser-Todo-Uno. (Ser Universal).”³⁰

Es evidente, por tanto, que la perspectiva divina ilumina a la nueva civilización islámica, en la que la persona ya no es el individuo disuelto en el colectivo tribal pre-islámico, sino que por la revelación se convierte en centro y destinatario del mensaje espiritual del islam. La persona, afirma Laḥbābī, deja de ser por tanto un mero ser individual (*fard*) basado en el “yo” (*dāt*), para pasar a ser una persona (*šajṣ*) con conciencia de sí misma y de la sociedad a la que pertenece. La persona, por tanto, nace como concepto a partir de esta doble conciencia, que por su propia naturaleza es una conciencia ética, puesto que no existe persona, tal y como entiende Laḥbābī este concepto, sin relación con su entorno social, al que, por definición, le unen una serie de vínculos prácticos. La persona es el eje de la sociedad y garante de los valores de ésta, la cual, con el trasfondo islámico, es la depositaria de la revelación y, por ende, de los derechos y deberes individuales y colectivos que se desprenden de ésta y que están regulados en la *šarī‘a*.

²⁸ PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. “Libertad y Liberación en el Personalismo realista de Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1922-1993)”. *Philologia Hispalensis*, 14, 2 (2000), pp. 339-344.

²⁹ Para una aproximación al análisis del personalismo islámico de Laḥbābī en términos generales, cfr. PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. “El pensamiento magrebí contemporáneo: Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī y el Personalismo musulmán” en PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad (eds.). *El Magreb: Coordenadas socioculturales*. Granada: Estudios Árabes Contemporáneos, 1995, pp. 325-360.

³⁰ ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ, Muḥammad. *Al-Šajṣāniyya...*, p. 9.

Esta interpretación no es novedosa en el contexto del pensamiento islámico, pero sí presenta una nueva perspectiva al pretender rescatar, a partir de una nueva interpretación de las fuentes, de un *ta'wīl* actualizado³¹, un componente nuevo y determinante que había sido hasta cierto punto obviado por las lecturas clásicas, y que no es otro que la importancia de la persona en el islam, y especialmente en el desarrollo integral de una auténtica sociedad islámica. En la teoría de Laḥbābī, la persona representa el ideal islámico que, a su vez, representa la esencia del ideal humano:

“El islam, que es al mismo tiempo fe y derecho, afirma su validez por su adecuación a las naturalezas humanas específicas e individualizadas, que no son en absoluto ni “mónadas” *leibnizianas*, ni partes comunes de una “sustancia”. Dios ha creado a “Adán a su imagen”, como afirma el *ḥadīṭ*, “dándole la mejor complejidad.” (C: XCV, 4)”³²

Por ello, la persona es el centro también de un modelo ético islámico en torno al cual gira toda la teoría personalista islámica. Dicha ética es moral³³, puesto que pone en relación al ser humano con una determinada teología cuyo eje principal es la unicidad divina (*tawḥīd*), centro ontológico fundamental de la metafísica islámica y de su cosmogonía (*‘aqīda*). Para Laḥbābī, la unidad y unicidad de Dios en términos absolutos afirma al mismo tiempo la libertad (*al-ḥurriyya*) y la autonomía (*al-istiqlāl al-dātī*) del hombre en términos relativos, sin las cuales “ninguna obligación ético-moral es posible, ni siquiera la vida en comunidad”³⁴: si Dios es único, todos los seres humanos son iguales ante él, lo que les sitúa en un plano de fraternidad universal a pesar de sus diferencias, que son entendidas por Laḥbābī como meras diferencias de orden práctico:

“El Creador de todos los seres humanos es Dios, por lo que todas las personas son iguales. Las diferencias entre ellas, no obstante, no son de orden específico, como afirmaba Aristóteles, para quien el esclavo era un mero “instrumento animado”, cosificado, sino más bien de carácter cualitativo, puesto que hay creyentes y no creyentes (infieles, *asociadores* (*mušrikīn*) o politeístas). El mensaje divino, al dirigirse a los creyentes y a los no creyentes indistintamente, reconoce a ambos una equivalencia específica, y a cada uno, individualmente, un valor específico en cuanto persona. Por tanto, no hay un “yo” inferior y un “yo” superior, pues todos los “yo” son iguales ante Dios y ante la sociedad.”³⁵

³¹ El debate sobre la lectura y el análisis crítico de las fuentes islámicas y de los textos filosóficos y literarios árabes clásicos entendido como un nuevo *ta'wīl* que competiría a los filósofos árabes contemporáneos, es uno de los argumentos más actuales y vivos en el mundo árabe y en el Magreb en particular. En este sentido destaca la aportación del filósofo racionalista tunecino Faṭḥī al-Trīkī (n. 1947).

³² ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ Muḥammad. *Al-Šajṣāniyya...*, p. 54.

³³ Entendido en el sentido clásico, la moral está relacionada con un mensaje espiritual-religioso como trasfondo del comportamiento humano, mientras que la ética aportaría una argumentación filosófica. En el ámbito islámico, esta distinción, que no deja de ser hasta cierto punto inexacta, carece de sentido, por cuanto el ámbito religioso y el filosófico, como puede observarse en la práctica totalidad de filósofos y pensadores árabes y musulmanes tanto medievales como contemporáneos, están en todo caso íntimamente relacionados. Este hecho resulta patente al observar la cuestión desde el punto de vista filológico, puesto que en árabe, como se ha visto, sólo existe una única voz para designar a la ética y la moral: *al-ajlāq*. Cfr. WALZER, R., s.v. “Akhlaq...”, pp. 327-328.

³⁴ ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ, Muḥammad. *Al-Šajṣāniyya...*, p. 54.

³⁵ *Op. cit.*, p. 10.

Así, el valor de la persona es analizado desde un parámetro religioso y desde un parámetro social equivalente. Por tanto, su actitud y su comportamiento vital deben enmarcarse, en términos éticos, en torno a dichos parámetros: “el creyente encuentra la felicidad en la piedad (*taqwà*) y en la realización de buenas obras”³⁶. De esta forma, el orden moral establecido por la revelación sitúa al ser humano en una perspectiva nueva al otorgarle un estatus superior en la Creación y un conocimiento cierto –revelado– de su origen (Creación) y de su destino (Juicio) que, al mismo tiempo, confirma la igualdad absoluta entre todos los seres humanos, independientemente de sus adscripciones ideológicas o de sus adhesiones religiosas, lo cual no deja de ser un aspecto a tener en cuenta puesto que es deducido, en la teoría de Laḥbābī, a partir de una relectura consciente de las fuentes islámicas, fundamentalmente del Corán, al que recurre una y otra vez para apoyar y desarrollar sus argumentos. La *igualdad* (*al-musāwa*) es así el principio-marco de la ética y del derecho, que debe ser desarrollada e nivel práctico mediante la *acción*.

Es de esta manera la praxis, entendida como acción consciente, la que debe encaminar al hombre a su perfección. En otras palabras, la revelación islámica, entendida como una cosmogonía global, se perfila en términos prácticos como un corpus legislativo (*ṣarī‘a*) destinado a codificar y clasificar las acciones humanas en términos morales-éticos basados en las propias fuentes de la revelación, Corán y *sunna*:

“El islam es un conjunto de diferentes modos de ser de la persona. El musulmán vive una auténtica vida islámica cuando tiene una conciencia de sí insertada en el mundo, cuando persevera en la búsqueda sincera de su realidad personal. Cada uno de nosotros está encarnado, es consciente y capaz de comprometerse, por lo que debemos transformarnos y transformar el mundo en un mundo mejor, de acuerdo con las leyes reveladas por Dios (*sunan Allāh*).”³⁷

De esta forma, si la ética árabe clásica se centraba sobre todo en la búsqueda de la felicidad o *eudemonología*, como en el caso de al-Fārābī³⁸, los filósofos árabes contemporáneos, partiendo de una grave situación de crisis en todos los ámbitos, procuran, como en el caso de Laḥbābī, retomar la senda del islam como base de una ética personal y comunitaria capaz de situar al musulmán en un nuevo contexto de modernidad y de nuevas relaciones con el mundo y con los “otros”, en el que el Bien y la Felicidad absolutos, o son compartidos por todos los seres humanos o simplemente no son. Éste es el aspecto más vivificador y contemporáneo de la teoría ética de Laḥbābī, en la que ya no se entiende la puesta en práctica de los valores supremos si no es en beneficio de todo el colectivo humano, más allá de que éstos sean elaborados partiendo de una tradición espiritual concreta.

Para poner en práctica dichos valores, la persona y la sociedad islámicas cuentan con medios que les hacen capaces de transformar la realidad, como son el ejemplo vital del propio Profeta y la razón, otorgada por Dios como principio de toda actividad intelectual del ser humano³⁹. De ahí que, sumando ambos elementos y completándolos con las referencias procedentes del texto coránico y del corpus de *ḥadītes*, Laḥbābī afirme la

³⁶ *Op. cit.*, p. 58.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ AL-FĀRĀBĪ. *El camino...*, pp. 21-26.

³⁹ ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ, Muhammad. *Al-Sajṣāniyya...*, pp. 55-56.

validez del sistema ético-moral islámico que, haciendo referencia al testimonio postrero de Muḥammad en la conocida como *juḥbat al-wadā'* o “discurso del adiós”, entendido como el equivalente islámico del “sermón de la montaña” cristiano en términos éticos, se resume en una serie de elementos concretos: *ṣahāda* (testimonio), *ajlāq* (ética-moral), *birr* (Bien), *iṭm* (acto reprobable) y *niyya* (intención).

Para Laḥbābī, la *ṣahāda* representa a un tiempo un fundamento ontológico y un principio ético, teniendo en cuenta la mencionada utilización del término *ajlāq* indistintamente como ética y como moral, dado que, como se ha señalado anteriormente, no existe diferenciación alguna entre el ámbito religioso y el filosófico en el pensamiento islámico, así como tampoco existe un clero propiamente dicho ni una iglesia susceptible de ser separada de lo “civil-laico”:

“El islam es una unidad por cuanto engloba fe (*imān*), prácticas religiosas (*‘ibādāt*) y relaciones comunitarias (*al-mu‘āmalāt al-muḥtama‘iyya*), y no establece distinción entre lo espiritual y lo temporal: se ocupa tanto de los acontecimientos de la vida pública como de los de la vida privada. En ese sentido, es una religión “totalitaria” (*kullī*). El Corán y la *sunna* rigen los comportamientos sociales y ético-morales, tales como la vida jurídica, política y económica, al mismo tiempo que la vida propiamente religiosa: la vida cotidiana, en todos sus sentidos y en todos sus aspectos (...). Todo pasa bajo la mirada de Dios, por lo que el temor de Dios (*majāfat Allāh*) “es el *summum* de la sabiduría” (*hadīl*). Este temor estimula los escrúpulos del creyente y mantiene su conciencia ética (*ḍamīr*) continuamente alerta, puesto que, como afirma el Corán: “Está con vosotros dondequiera que os encontréis. Dios ve bien lo que hacéis”. (C: LVII, 4)”⁴⁰

Este es el resumen más conciso de Laḥbābī sobre el comportamiento ético desde el punto de vista del islam, en el que lo que él denomina la *conciencia moral* (*al-ṣu‘ūr l-ajlāqī*) es el reflejo puro y simple de la omnipresencia divina, constituyendo una invitación permanente a renacer desde la misericordia de Dios, en la que la noción de “pecado” (*iṭm*) y su permanencia es extraña, dado que es superada por la escatología relacionada con el la resolución definitiva de Dios (*al-ḥisāb*) después del Juicio.

De manera general, el islam sitúa a todos los seres humanos en un plano de plena igualdad, e insta al musulmán a hacer el Bien (*birr*) y actualizarlo constantemente en su conducta consigo mismo y con los demás, como parte del plan creador de Dios. Aún más importancia tiene, tanto desde el punto de vista jurídico como desde el punto de vista ético, la noción de “intención” (*niyya*), dado que es ésta la que determina en última instancia si la acción cometida, independientemente de ser una buena o una mala acción, merece una u otra consideración moral. Como afirma Laḥbābī, el corazón simbólico (*qalb*) será el que regule individualmente la vida interior y las exigencias morales del musulmán, dado que, desde el punto de vista islámico, el *birr* le proporciona reposo y satisfacción, mientras que el *iṭm* lo atormenta. Laḥbābī asume este discurso sencillo y en cierta forma simplista, afirmando que, además de su validez moral, las nociones de *ḍamīr* (conciencia moral) y *wayḍān* (conciencia psicológica) fueron añadidas muy posteriormente a la lengua árabe y no han repercutido en el discurso ético del islam primigenio, aunque sí en su sentido expositivo contemporáneo⁴¹.

⁴⁰ ‘AZĪZ LAḤBĀBĪ, Muḥammad. *Al-Ṣajṣāniyya...*, pp. 59- 60.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 61.

Laḥbābī argumenta que los musulmanes, como el resto de la humanidad, evolucionan y atraviesan diferentes etapas. El islam concibe esta evolución como “una liberación y una superación del hombre por sí mismo”⁴². En otras palabras, el islam y su ética deben ser vividas por los musulmanes de acuerdo con su medio, su sociedad e incluso con sus instituciones, lo que, bajo su punto de vista, permite inscribir la totalidad del corpus islámico en la modernidad y con él a los musulmanes contemporáneos. Éstos deben guiarse por los principios morales fundamentales prescritos por la revelación que, como principios generales, permiten ser vividos y actualizados constantemente.

Por todo ello, Laḥbābī plantea un discurso basado, por una lado, en la validez de los presupuestos ético-morales del islam y, por otro, en la necesidad de dar a dichos presupuestos un barniz de modernidad mediante la relectura de las fuentes en relación con la importancia de la persona como objeto de la revelación, desde el punto de vista espiritual, y sujeto activo de su propia liberación desde el punto de vista ético y político.

3. Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī y la razón ética árabe

El pensamiento del filósofo marroquí Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī se centra en la reestructuración del corpus filosófico árabe desde un punto de vista contemporáneo. De esta forma, su labor tiene una vocación declarada de renovar el pensamiento filosófico árabe mediante una determinada metodología que puede ser denominada “metodología *nahdāwī*”⁴³.

La razón es la clave de su edificio epistemológico, el cual trata de deconstruir el pasado filosófico árabe e islámico (entendido como un todo), para emprender sobre sus cimientos la tarea de reconstruir la identidad y el pensamiento árabe con todos sus elementos históricos⁴⁴ y epistemológicos⁴⁵, para poder afrontar así la superación de la crisis y el acceso definitivo a la modernidad. Evidentemente, se trata de una tarea ingente, a la cual al-Ŷābrī se ha volcado con absoluta dedicación a lo largo de toda su vida. La síntesis de este empeño racionalista de al-Ŷābrī se encuentra en su obra *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, desarrollada en cuatro volúmenes. De esta forma, al-Ŷābrī se va internando por cada uno de los constituyentes del pensamiento árabe, comenzando por su propia formación y estructura, para pasar posteriormente y de manera pormenorizada a analizar los elementos más propiamente pertenecientes al campo de la filosofía práctica, es decir, la política y la ética, estudiadas en los dos últimos volúmenes del *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, las sendas *al-‘Aql al-siyāsī l-‘arabī*, y *al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*, respectivamente.

⁴² *Op. cit.*, pp. 60- 61.

⁴³ MACÍAS AMORETTI, Juan A. *El pensamiento político marroquí contemporáneo: islam y democracia en ‘Abd al-Salām Yāsīn y Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, 2007, pp. 216-220.

⁴⁴ Cfr. MACÍAS AMORETTI, Juan A. “Islam y política en Marruecos: una aproximación a la lectura histórica de Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 55 (2006), pp. 213-231.

⁴⁵ Para ello, su labor filosófica parte, cronológica y metodológicamente, del análisis de las figuras fundamentales del pensamiento filosófico árabe y de sus obras, tales como Ibn Jaldūn o Ibn Rušd. Dichos análisis son completados además con ediciones críticas de algunas de sus obras, como es el caso del *Faṣl al-Maqāl* de Ibn Rušd, en las que trata de encontrar los elementos constitutivos del desarrollo de la razón en el Occidente árabe-islámico. En este sentido, cfr. ZURHANI, Hussein O. “M. al-Ŷābirī y el debate sobre la razón árabe”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 15 (1994), pp. 191-206.

En dicha obra, al-Ībrī presta atención a los mecanismos metodológicos que contribuyeron al desarrollo y a la estructuración del pensamiento árabe, tales como el *qiyās* (deducción analógica) empleado como fuente del *fiqh*, la iluminación mística de origen sufi (*kašf*) y la demostración aportada por el pensamiento racionalista (*al-burhān al-‘aqliyya*)⁴⁶. Junto a ellos, y de forma un tanto esquemática, dado que su desarrollo supone la referencia a cierto número de escuelas y movimientos filosóficos del islam, destaca la función del elemento histórico como vertebrador y, en última instancia, parámetro definitorio de dichos mecanismos. En este sentido, ‘Ābid al-Ībrī habla de una época de “registro” o “fijación” (*tadwīn*) del pensamiento árabe, marcada por el dinamismo histórico. De acuerdo a los presupuestos de esta primera etapa, al-Ībrī defiende la necesidad histórica de entrar en una nueva época de fijación del pensamiento árabe, adaptándolo a las nuevas circunstancias y elementos de la modernidad, asumiendo por tanto la necesidad de analizar críticamente la política y la ética árabe-islámica clásica para proceder a su renovación y actualización en el mundo contemporáneo.

Enlazando con la estructura del pensamiento árabe, al-Ībrī establece por tanto una relación de necesidad dialéctica entre el desarrollo histórico del pensamiento árabe y una renovación de la conciencia árabe contemporánea como centro de un nuevo desarrollo de la *arabidad* en todos los ámbitos, y fundamentalmente en los ámbitos de la política y la ética. Para ello no parte de la nada ni de lo abstracto, sino que vuelve a recurrir al análisis histórico como plataforma de reflexión y de actuación. Al hablar de la *nahḍa*, al-Ībrī considera que el proceso histórico que llevó a los árabes a generar un movimiento cultural, social y político de tales características en el pasado, puede servir como punto de partida, puesto que, en realidad, los presupuestos de la *nahḍa* árabe del siglo XIX aún no han sido desarrollados ni puestos en práctica en muchos casos. Dicha renovación es el eje en torno al que se desarrolla su teoría del proyecto *nahḍawī* árabe, fundamentalmente anclada en el pleno uso del potencial racional presente en el *turāt* árabe:

“Cuando hablamos del “proyecto *nahḍawī* árabe” (*al-mašrū‘ al-nahḍawī l-‘arabī*) hablamos de un proyecto completo e integral; un proyecto que busca actualizar la *Nahḍa* en todos los ámbitos, económico, social, político y cultural, y originar caminos y medios para realizar sus objetivos y aspiraciones, utilizando diferentes tipos de reajustes y recursos.”⁴⁷

Existe por tanto un recorrido indirecto que une el *turāt* con la *nahḍa* en el proyecto (*mašrū‘*) de al-Ībrī, el cual pasa necesariamente por un análisis crítico y racional (*naqd*) del propio *turāt*. Dicho análisis es fundamental, puesto que éste permite afrontar la necesaria ruptura (*qaṭī‘a*) con los elementos superfluos de *turāt*, entre ellos la irracionalidad, de manera que éste pueda convertirse en la base de la nueva y definitiva *nahḍa*, objetivo último de todo el edificio metodológico de al-Ībrī desarrollado en su proyecto.

Desde el punto de vista ético, en las más de seiscientas páginas de su voluminoso *al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*, así como en otra serie de artículos y conferencias publicadas, al-Ībrī intenta profundizar en los aspectos ético-morales comprendidos y desarrollados en el seno de la cultura árabe-islámica. La ética parte así de una serie de valores concretos cuyo

⁴⁶ ‘ĀBID AL-ĪBRĪ, Muḥammad. *Takwīn al-‘aql...*, pp. 247-288.

⁴⁷ ‘ĀBID AL-ĪBRĪ, Muḥammad. *Al-Mašrū‘ al-nahḍawī...*, p. 12.

conjunto conforma lo que él considera un sistema completo de valores (*nizām al-qiyam*) que no pueden ser analizados de forma aislada, sino que adquieren su pleno sentido como conjunto en el marco de una determinada cultura, como es en este caso la árabe-islámica. De ahí que al-Ābrī, considerando que todas las culturas comportan, por definición, una serie de valores, afirma que éstos no se agrupan de manera arbitraria en una determinada cultura, sino que, como en el caso de la cultura árabe-islámica, conforman una estructura, un auténtico sistema organizado (*tarīb*).

En este sentido, la definición que él mismo da de este concepto resulta clarificadora:

“Con la expresión “*sistema de valores*” (*nizām al-qiyam*) nos referimos al conjunto de valores conectados entre sí que está constituido por porciones de significado que le otorgan su dimensión o dimensiones, en el marco de un determinado baremo surgido y consensuado en ciertas zonas. El valor, la paciencia, la justicia, la igualdad o el bien (y sus opuestos), son valores que pueden ser considerados por sí solos o conectados dentro de un sistema determinado, completando un significado que se diferencia, poco o mucho, en fuerza e intensidad, de sus significados aislados. El sistema que da a estos valores su significado específico debe ser considerado no en su calidad de sistema de valores y mérito, sino en su calidad también de sistema cultural y civilizador.”⁴⁸

Así, valores ético-morales y cultura árabe-islámica están unidos por una relación de necesidad dialéctica, dado que según al-Ābrī, no puede existir uno sin el otro, atendiendo a su definición. Asimismo, el baremo del que habla en ella tiene un carácter fundamentalmente histórico y geográfico, es decir, un carácter cultural. Ética y cultura van intrínsecamente unidas en la argumentación de al-Ābrī, quien coloca este último concepto en el centro de todo análisis histórico de la cuestión, definiendo la cultura árabe-islámica de la siguiente manera:

“Entendemos por *cultura árabe-islámica* (*al-ṭaqāfa al-‘arabiyya al-islāmiyya*) una cultura erudita y un código escrito. También una cultura próxima y popular, aunque esa faceta no nos ocupa ahora (...). Por otra parte, nos interesan las opiniones de los pensadores musulmanes, alfaquíes, teólogos y filósofos, así como el sistema de valores tal y como puede extraerse hoy partiendo de un análisis contemporáneo de la literatura y de la vida cotidiana de los árabes de la *Āhiliyya*, o del Corán y la *sunna*.”⁴⁹

Lo árabe y lo islámico, desde el punto de vista cultural y ético, son englobados dentro de una misma unidad, por lo que es posible hablar de una ética árabe, e incluso de un pensamiento ético árabe (*al-fikr al-ajlāqī l-‘arabī*) como hace al-Ābrī desde un principio. Desde el punto de vista histórico, al-Ābrī, siguiendo en este sentido a Māyid Fajrī⁵⁰, aborda el desarrollo de dicho pensamiento en cuatro etapas fundamentales⁵¹:

- a) la primera de ellas se remonta a la propia compilación de la *ṣarī‘a*, en la que resultan fundamentales los conceptos de Justicia (*‘adl*) y Bien (*birr*). Entendidos desde un punto de vista teológico, estos conceptos suponen el inicio de la

⁴⁸ ‘ĀBID AL-ĀBRĪ, Muḥammad. “Nizām al-qiyam fī l-ṭaqāfa al-‘arabiyya al-islāmiyya”. En BEN ŠAQRĀN, Riḍwān *et alii*. *Al-Ajlāqiyāt al-islāmiyya wa-asas al-dīmuqrāṭiyya*. Monográfico de la Revista *Muqaddimāt*. Casablanca: Al-Naṣāḥ al-Ādida, 2000, pp. 47-48.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 47.

⁵⁰ FAJRĪ, Māyid. *Al-Fikr al-ajlāqī...*, pp. 12-14.

⁵¹ ‘ĀBID AL-ĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 12.

reflexión moral acerca de los valores islámicos y del comportamiento de los creyentes con respecto a ellos. En este sentido, la especulación de los *mu'tazilíes* tiene una importancia fundamental, ya que fueron los primeros en plantearse, desde un punto de vista racional, la cuestión de la Justicia como un deber fundamental.

- b) La segunda etapa está relacionada con la confrontación entre el pensamiento religioso islámico y el pensamiento filosófico griego, cuando comienzan a ser realmente conocidos los aspectos más concretos y fundamentales de la filosofía racionalista griega, y especialmente la ética, a partir de la traducción sistemática al árabe de textos filosóficos griegos.
- c) La tercera etapa está caracterizada específicamente por la influencia de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles a través de la traducción de esta y otras obras éticas al árabe.
- d) La última y definitiva etapa estaría marcada por la incorporación del ámbito filosófico en el puramente religioso y sufí. Sería el caso de al-Gazzālī, al-Māwardī, Ibn Ḥazm y al-Rāzī.

Partiendo en todo caso de una tradición firmemente establecida en el corpus filosófico árabe clásico, el objetivo que se propone al-Ŷābrī en su estudio sobre la *Razón ética árabe* no es otro que analizar críticamente el sistema de valores de la cultura árabe para, una vez confrontado a las necesidades del contexto contemporáneo, emprender una nueva formulación de la ética árabe, de manera que ésta responda realmente a las necesidades de los árabes contemporáneos⁵². Para ello, al-Ŷābrī sitúa la razón como horizonte epistemológico fundamental y pretende por tanto recuperar todos los elementos metodológicos y conceptuales que, utilizados por la tradición filosófica árabe en sus especulaciones, puedan ser de utilidad.

Es el análisis histórico el que le permitirá adentrarse en los elementos constitutivos del sistema de valores de la cultura árabe-islámica, y a través del cual emprenderá un ejercicio deconstructivista y crítico. Su análisis, coincidente con el de Fajrī en la importancia del contacto entre la tradición religiosa islámica y la filosofía griega o, en otras palabras, de la inclusión del racionalismo como elementos fundamental de la filosofía árabe-islámica clásica, afirma además la importancia de otras tradiciones de pensamiento diferentes a la griega y que influyeron decisivamente en el pensamiento ético árabe. Concretamente, al-Ŷābrī afirma que el sistema de valores éticos del corpus árabe-islámica es el heredero de cinco tradiciones culturales distintas, lo cual no deja de ser una afirmación novedosa en los estudios éticos árabes contemporáneos, de los cuales sin duda alguna la obra de al-Ŷābrī es quizás la más significativa. Estas cinco tradiciones culturales, de las cuales la ética árabe se considera heredera son, según al-Ŷābrī: la árabe “pura” (*al-mawrūt al-'arabī l-jāliṣ*), dentro de la cual cabe tanto la tradición cultural árabe preislámica como la árabe posterior al islam; la islámica “pura” (*al-mawrūt al-islāmī l-jāliṣ*), es decir, la concerniente al sistema de valores desarrollado en las fuentes de la revelación, Corán y *sunna*, más allá de la influencia cultural y social árabe; la persa, considerada, por su influencia cultural y

⁵² En este sentido incide el artículo del egipcio AL-BAŠIRĪ, Tāriq. “Ḥawla al-'aql al-ajlāqī l-'arabī: naqd li-naqd al-Ŷābrī”. En 'ABD AL-LATĪF, Kamāl (ed.). *Al-Turāt wa-l-naḥḍa fī a'māl Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥḍa al-'Arabiyya, 2004, pp. 97-118.

política, determinante en el desarrollo cultural árabe; la griega que, al igual que la persa, es una cultura extranjera que penetró en el acervo árabe-islámico a través de la filosofía; y la sufi, considerada por al-Ābrī de origen extranjero pero de naturaleza y desarrollo árabe, especialmente en lo concerniente a la interpretación esotérica del islam a partir de conceptos como *bāṭin* o *ḥaqīqa*⁵³. A cada una de ellas, al-Ābrī dedica un capítulo completo de *al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*.

Como en todos los volúmenes anteriores de su *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, la razón se sitúa como parámetro metodológico fundamental, y es la razón ética, más que el pensamiento ético, la que se sitúa en el centro del interés del filósofo marroquí quien, en un paso más hacia la reconstrucción global del pensamiento árabe, se centra en la razón ética como elemento fundamental de la filosofía árabe contemporánea, siempre relacionado con un modelo de comportamiento individual, pero sobre todo social, inscrito en un sistema de valores muy concreto:

“La razón ética se basa y se dedica al sistema de valores, y no al sistema cognitivo: ambas cosas son diferentes.”⁵⁴

Así, tanto la política como la ética, que pertenecen a la filosofía práctica al implicar ambas voluntad (*irāda*) y acción (*amal*), necesitan la razón para desarrollarse y transformarse en “razón política” y “razón ética”, respectivamente, dando con ello sentido al edificio complejo de la razón árabe. En la argumentación de al-Ābrī, la política es una rama de la ciencia ética (*ilm al-ajlāq*), puesto que en el desarrollo del pensamiento árabe clásico, especialmente en las obras de los filósofos racionalistas medievales, se consideró que el objetivo último de la política no era otro que la felicidad y el bien para todos o, en otras palabras, el gobierno de los valores⁵⁵. En este sentido, la razón ética no puede ser nunca una razón individual, sino una razón comunitaria, que es la que determina en última instancia la configuración de dicho sistema de valores. A través del análisis y la contextualización histórica de dichos valores, al-Ābrī se propone sentar las bases conceptuales de la ética árabe. Es destacable en este sentido el desarrollo de la conocida como literatura de *adab*, elaborada a partir del califato omeya como una ciencia en todos los sentidos que comprendía no sólo aspectos de comportamiento moral, sino también las llamadas ciencias de la lengua (*ulūm al-lisān*), además de la ciencia política (*ilm al-siyāsa*) y la ciencia ético-moral propiamente dicha (*ilm al-ajlāq*), entre otras muchas⁵⁶. Según al-Ābrī, las diferentes aportaciones culturales mencionadas, islámica, persa, griega, sufi, etc., fueron aportando diversos matices a ambos términos, *adab* y *ajlāq*, hasta configurar la conceptualización de *ajlāq* como el análisis basado en el sistema de valores de la cultura árabe-islámica tal y como ésta ha sido definida anteriormente. Por tanto, el *adab* es

⁵³ ‘ĀBID AL-ĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 27.

⁵⁴ ‘ĀBID AL-ĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ El desarrollo científico del *adab* clásico comportaba toda una serie de elementos metodológicos de corte humanista, que tuvieron especial repercusión en los ámbitos literario, social y político. En el ámbito ético-moral propiamente dicho, el *adab* fue entendido en muchos casos como un sinónimo del término *ajlāq*, por la importancia moral que daba al buen comportamiento. De hecho, el movimiento de los *mutakallimūn* prefería el uso del término “*adab*” sobre el de “*ajlāq*” para referirse a la moral. Cfr. GABRIELLI, F., s.v. “*Adab*”. *EP*, v. I, pp. 175-176.

el concepto base a partir del cual la ética, como ciencia, se desarrolla configurándose en torno a un determinado sistema de valores concreto.

En cuanto a dicho sistema de valores, al-Ībrī considera que está en una profunda crisis. La crisis, como se ha dicho, constituye el punto de partida original y determinante de todo el pensamiento árabe contemporáneo, lo cual explicita al-Ībrī en su análisis de la ética con la famosa expresión de reminiscencias evangélicas: “En el principio era la crisis de valores” (*Fī l-bad’i kānat azmat al-qiyam*)⁵⁷. La crisis de la que habla al-Ībrī en términos históricos es una crisis endémica que arrastra la cultura árabe prácticamente desde sus inicios y que se manifiesta de manera diferente pero recurrente, y que por esa misma razón ha buscado en otras tradiciones culturales elementos útiles para construir un sistema de valores completo y propio en momentos concretos:

“La crisis de valores existente permitió aumentar el espacio para la incorporación de valores “foráneos”, o la importación de diferentes tipos de valores de diversa procedencia, a los que se recurrió posteriormente.”⁵⁸

El origen de la crisis para al-Ībrī no es otro que el propio decurso histórico que, al igual que lo que ocurrió en el ámbito político, consiguió imponer determinados elementos culturales irracionales como parte del legado islámico. En el ámbito político esto ocurrió al sacralizarse la historia política del califato y sus instituciones, las cuales se fueron separando progresivamente del mensaje espiritual originario del islam⁵⁹.

Una vez analizados los diferentes componentes que han influido en dicha diferenciación, al-Ībrī aboga claramente por la construcción de un nuevo modelo ético-moral fundamentalmente árabe-islámico, que suponga en parte una reconstrucción del legado racional del pensamiento filosófico árabe. De ahí que las aportaciones del pensamiento árabe e islámico sean consideradas como la base para proceder a una auténtica relectura crítica de los valores éticos contenidos en dichas tradiciones, de manera que se pueda lograr una puesta al día de todo el sistema.

Así, partiendo del análisis del pensamiento filosófico árabe e islámico, al-Ībrī pretende alejarse de la concepción de la ética como una mera dinámica de aplicación de un tratamiento “médico” que, en términos morales, sirve para solucionar los conflictos de acuerdo con los conceptos de “enfermedad” y “cura”. Esta relación conceptual, ampliamente desarrollada por algunos filósofos naturalistas⁶⁰, establece una comparación entre el cuerpo físico y el cuerpo espiritual, de manera que así como la medicina actúa en casos de enfermedad aplicando un determinado tratamiento, también el cuerpo espiritual, el alma humana, debe ser tratada por la moral como medio para curar sus enfermedades. La

⁵⁷ Dicha frase encabeza y da título al segundo capítulo de *al-‘Aql al-ajlāqī l-‘arabī*. ‘ĀBID AL-ĪBRĪ, *Muhammad. Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 57.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 60.

⁵⁹ La distinción entre el mensaje espiritual-religioso predicado por Muḥammad (*al-da’wa al-muḥamadiyya*) y el desarrollo histórico del estado islámico-califal (*al-dawla al-islāmiyya*) está, según al-Ībrī, en el origen de la crisis de la cultura política árabe-islámica, dado que el mensaje islámico original fue progresivamente despojado de sus elementos racionales constitutivos, sacralizándose elementos políticos e instituciones no racionales incorporadas a la historia del islam. Cfr. MACÍAS AMORETTI, Juan A. “Islam y política en Marruecos...”. pp. 218-223.

⁶⁰ ‘ĀBID AL-ĪBRĪ, *Muhammad. Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 298.

insatisfacción de al-Ġābrī por este modelo reside, sin duda, en la poca preeminencia del elemento colectivo, comunitario, que sin duda es clave en su concepción de la ética.

La adscripción de al-Ġābrī a la filosofía racionalista árabe, le permite alejarse del plano moral para adentrarse en conceptos meramente éticos, es decir, apoyados por argumentos racionales-filosóficos y no teológicos, si bien éstos últimos son también sometidos a una lectura racional. En gran medida esto se debe, precisamente, a su análisis de la cuestión, en el que trata de diseccionar, como se ha visto, los diferentes elementos éticos aportados a la cultura árabe-islámica desde las tradiciones persa, griega o sufi, además, lógicamente, de las propias árabe e islámica. Así, al-Ġābrī es consciente de la diversidad de fuentes que hacen que el Corán y la *sunna* sean una entre otras de las fuentes⁶¹ que han tomado parte en el desarrollo histórico de la ética como ciencia en el pensamiento filosófico árabe-islámico. De esta forma, la aportación árabe “pura” (*jālis*), cuya aportación principal a su vez es la *murū’a*, es decir, el código de honor árabe preislámico, compuesto por una serie de valores relacionados con la hombría y la virilidad, tales como la nobleza (*karam*), el valor, la generosidad, el vigor, la grandeza de espíritu, la hospitalidad, etc., se ve transformado y enriquecido con las aportaciones culturales que, convertidas en “herencia” propia del legado árabe, contribuyen a elaborar un nuevo corpus ético específico.

Al ser la *murū’a* un código preislámico, la cuestión de la influencia de dicho código en el corpus moral islámico y en su desarrollo histórico supone una cuestión central en el análisis de al-Ġābrī:

“En este sentido, la *murū’a* aparece incluida en la *taqwā* (piedad, temor de Dios), por estar relacionada con la moral en general, y la *taqwā* se caracteriza por estar relacionada con la religión.”⁶²

De ahí que muchos de los valores tradicionalmente entendidos como islámicos, especialmente en el ámbito de la cultura tradicional árabe-islámica, procedan, en realidad, del desarrollo histórico del sistema de valores de la *murū’a* y, por tanto, no estén realmente ligados por una relación lógica, sino por una influencia socio-histórica.

Por ello, el objetivo de al-Ġābrī, en última instancia, es buscar los elementos que caracterizan la moral islámica para proceder a un análisis y a una actualización real y, sobre todo, efectiva. Así, la aportación del islam al desarrollo de la ética parte de la consideración del ser humano, y más concretamente del musulmán, como un ser moral para quien la fe tiene un reflejo necesario en la acción, sin la que aquella carece de sentido pleno. Más allá de los análisis emprendidos por los alfaquies en la elaboración y el desarrollo del derecho islámico y de su división en *ibādāt* y *mu’āmalāt*, al-Ġābrī considera que los sucesivos intentos de elaborar una moral islámica han sido, en realidad, esfuerzos por islamizar un sistema de valores dado que en muchos casos no correspondía exactamente con lo expuesto en las fuentes. Por ello, al-Ġābrī aboga por la recuperación de la moral coránica, base para desarrollar una auténtica ética islámica, partiendo de la

⁶¹ El tema de la diversidad de fuentes, junto con el desarrollo histórico, incide de manera indirecta en la proposición de la ética como un conjunto diverso y dinámico cuya pureza se encuentra efectivamente en su diversidad. En este sentido, es interesante tener en cuenta el interés de los filósofos contemporáneos por la cuestión de la diversidad y la diferencia a la hora de elaborar un pensamiento crítico. Cfr. AL-JUMSĪ, ‘Abd al-Laṭīf. “Min aḡl falsafa ijtilāfiyya naqdiyya ‘arabiyya mu’āšira”. *Fikr wa-Naqd*, 62 (2004). En línea www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n62_01khumsi.htm (diciembre 2007).

⁶² ‘ĀBĪD AL-ĠĀBRĪ, Muḥammad. *Al-‘Aql al-ajlāqī...*, p. 523.

consideración de que la moral islámica es una “ética de la acción”⁶³, que sólo tiene sentido en cuanto actualiza el dogma en actos concretos que repercuten en beneficio de los demás, de la comunidad en general, y contribuyen a hacer mejor la existencia del hombre en la tierra: en resumen, al-Ŷābrī afirma de manera contundente e inequívoca que la base de todo desarrollo ético y político en el marco de la cultura árabe e islámica sólo puede ser el bien común (*al-maṣlaḥa*)⁶⁴.

La base teológica de esta afirmación parte de la relectura de la moral coránica por la que no existen intermediarios entre Dios y el hombre, por lo que nadie ni nada puede arrogarse el derecho de sustituir a Dios como juez supremo, lo cual, evidentemente, aporta una nueva noción de libertad individual y de conciencia. Por otra parte, al ser la finalidad moral del hombre, según el Corán, el establecimiento de la *beneficencia* o de la “buena acción” (*iḥsān*), es obvio que el carácter comunitario de la moral exige la mejora de las condiciones de vida de todos los miembros de la comunidad sin excepción en aras del establecimiento de una sociedad justa, teniendo en cuenta además que la justicia (*‘adl*) es otro de los imperativos divinos contenidos en el Corán y, por tanto, una exigencia y una obligación explícita (*fard*) para los musulmanes.

En definitiva, la extensa y profunda aproximación de al-Ŷābrī al concepto y al desarrollo de la ética en el ámbito árabe e islámico, parte de una concepción racional y crítica que, mediante la deconstrucción de los diferentes elementos presentes en la estructura del pensamiento ético-moral árabe-islámico, pretende romper con los esquemas y preconceptos asumidos acríticamente por la tradición. A partir de ahí, y partiendo tanto desde la crítica histórica como desde la crítica conceptual, trata de asumir los elementos positivos rescatados de las diferentes aportaciones y tradiciones filosóficas, destacando el concepto de *maṣlaḥa* como vértice de toda teoría ética auténticamente crítica, racional y activa en el contexto árabe, apoyada asimismo en la autoridad de la razón y en la propia exégesis coránica.

4. Conclusión

Por todo lo visto, cabe destacar la importancia del elemento ético en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo, especialmente teniendo en cuenta el aspecto cualitativo de los análisis. De esta forma, las contribuciones tanto de Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī como de Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī permiten observar la importancia de un elemento que comienza a ser recurrente en los estudios filosóficos árabes contemporáneos y que, de manera general, puede relacionarse con el creciente interés de los pensadores árabes por abordar la cuestión del lugar que ocupa y debe ocupar el árabe y el musulmán en un mundo cambiante que implica también una transformación progresiva del sistema de valores imperante.

Este asunto no es baladí, dado que en la mayoría de los casos el interés de los pensadores, como se ha reflejado en este trabajo, parte de un cuestionamiento profundo de la realidad árabe-islámica; una realidad que está indudablemente sumida en una situación de grave crisis estructural a todos los niveles. La labor del pensador, como se observa en la profunda vocación activa del pensamiento filosófico de Laḥbābī y al-Ŷābrī, pretende

⁶³ *Op. cit.*, p. 594.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 598.

solucionar dicha crisis a través del cuestionamiento acerca de sus causas y de su desarrollo. No cabe duda de que el interés por la ética, en este sentido, parte del interés que tiene para estos pensadores la relación del elemento ético con el elemento político, lo que en ningún caso hay que perder de vista en sus argumentaciones y posicionamientos. De esta forma, la crisis socio-política y cultural, léase identitaria, plantea al pensador diversas cuestiones acerca no ya del mejor modelo político a desarrollar en el mundo árabe, sino acerca de la finalidad última del individuo árabe, del *ser* árabe en su sentido más amplio y trascendental, así como de su papel dentro de la comunidad y de la importancia del elemento islámico como factor argumental y como referencia ética-moral.

Evidentemente, la solución teórica que aporta cada uno de ellos en sus trabajos difiere de manera notable, si bien la diferencia puede considerarse más de método que de fondo. Ambos pensadores proceden de un bagaje intelectual diferente pero en cierta medida convergente. Ambos cuestionan la realidad desde diferentes parámetros ideológicos, desde el personalismo islámico hasta la filosofía “nacionalista” árabe, en la que se dejan notar influencias individualistas e incluso estructuralistas, pero se preguntan a sí mismos y a su realidad por cuestiones similares. Así, cabe afirmar que tanto Laḥbābī como al-Ŷābī aportan algunas de las contribuciones más significativas al campo de los estudios sobre la ética en el pensamiento filosófico árabe, pues consideran la cuestión ética-moral como un elemento consustancial al desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo, que debe ser solucionado como condición *sine qua non* para poder acceder a una modernidad árabe integral y plena en todos los ámbitos.