

Lengua árabe, hermenéutica sacra y valor de la potencia en el pensamiento de Averroes

Amira Juri

Para ingresar al modo de filosofar de Averroes se torna necesario asomarnos a cuestiones sobre lengua árabe porque un modo de pensar está siempre pautado por un determinado lenguaje, por una gramática específica. Nuestro filósofo y teólogo musulmán hispanoárabe dejará huella indeleble con su peculiar modo de concebir al hombre, al mundo, a Dios. En segundo lugar haremos observaciones respecto del comportamiento hermenéutico que el modo de análisis llevado a cabo por Averroes instaura y finalmente del valor que otorga a la noción de potencia.

El Corán –texto sagrado del Islam– utiliza la conciencia lingüística árabe para instaurar una nueva conciencia religiosa. Según Benveniste se entiende por discurso “todo enunciado que suponga uno que habla y otro que escucha, y la intención del primero de influir de alguna manera en el segundo”. En el discurso coránico podemos descubrir tres protagonistas: un locutor-autor (*qail*); un oyente enunciador (el profeta Mahoma) y un destinatario colectivo (los hombres). La forzosa utilización del estilo directo –en lengua árabe– después del verbo decir (*qal*) permite al interpelado comportarse como interpelante (locutor) respecto: del locutor-autor, por ejemplo, en la sura CXIV, 1 donde leemos: “Di: yo me refugio en el Señor de los hombres...” o bien respecto a los destinatarios, por ejemplo, en la sura XVII, 107 donde leemos: “di, creed en él (este Corán) o no creáis en él”.

Por ello, Mohamed Arkoun sostiene: “el paso de la función de interpelado a la de locutor implica responsabilizarse del discurso, y por tanto una promoción en el orden del ser que se manifiesta en el discurso [...] damos así con un rasgo distintivo del lenguaje coránico, que es lo performativo”.

Con la intención de caracterizar la lengua árabe desde la filosofía, podemos sostener que así como el pensamiento occidental se centra en el Ser, el pensamiento árabe-musulmán cuestiona la permanencia del ser¹.

¹ Mohamed Manan, *Los engarces de la sabiduría*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, p. 11.

En el centro semántico del sistema griego se encuentra el verbo *esti* (ser) que, según Aristóteles, está implícitamente contenido en cualquier otro verbo. La correspondencia entre pensamiento y realidad ya fue establecida por Parménides cuando afirma “Pensar y ser son lo mismo”. Esta pretensión del pensamiento fue posibilitada por los fenómenos del lenguaje; así “el verbo ser, característica central del sistema *logos* (y de todo el indoeuropeo), permitiría el enlace exacto entre la realidad misma y el pensamiento: por el verbo ser, el pensamiento homo-loga la realidad”². Por otro lado, la lengua griega flexiona temas, en el tradicional ejemplo de las gramáticas elementales de latín (lo mismo para el griego), el radical **ROS** de rosa permanece fijo, porque una rosa es una rosa y cualquier factor que le sobrevenga a la sustancia rosa: su color, su relación con el mundo, etc. se registran en las desinencias: **ROS**am, **ROS**arum, **ROS**ae, etc.

Ahora bien, en la lengua árabe los acontecimientos son diferentes, el árabe flexiona la raíz misma de las palabras, no hay radicales fijos, el radical es tríltero, intra-flexionado y emerge de un verbo: el radical **SLM** surge del verbo **SaLaMa** (rendirse, entregarse) y origina un árbol de palabras: **SaLaM** (paz), **iSLaM** (sumisión), **SaLyM** (nombre propio masculino), **muSLiM** (creyente), etc. Observemos cómo sustantivos y adjetivos en árabe son siempre derivados de un verbo, de una acción; por ejemplo, el sustantivo corazón: *qalb*, deriva del verbo girar, darse vuelta: *qalaba*³. Esta modalidad gramatical le confiere a la lengua árabe y a todo pensamiento formulado dentro de ella una versatilidad única.

Averroes en su análisis del discurso religioso parte de tres principios fundamentales:

1. El discurso del Corán es compatible con la razón, tanto en su aspecto literal como en su semblante interpretado. La verdad es una pero puede ser enunciada apelando a la razón o bien a los sentidos y a la imaginación. Por eso, según Mohamed Yabri, la hermenéutica sacra de Averroes intenta transformar los discursos dialéctico y retórico en un discurso demostrativo.

2. Cuando una sura del Corán ostente un sentido literal que se oponga a “una tesis apodícticamente demostrada” se vuelve necesario encontrar otra sura cuyo

² M. Manan, Mohamed, *Los engarces de la sabiduría* ob. cit., p. 14.

³ Amira del Valle Juri, “Consideraciones sobre lengua y poesía árabes”.

<http://parltre revista.blogspot.com.ar/2010/02/consideraciones-sobre-lengua-y-poesia.html>.

sentido muestre que la primera sí concuerda con la razón; de esta manera, la unidad interna emerge al reconstruir el discurso religioso racionalmente.

3. Según Averroes hay tres pilares básicos de la religión que no pueden ser interpretados: a. La existencia de Dios; b. La profecía y c. El juicio final.

Por otra parte, Averroes considera que el discurso coránico puede analizarse desde tres perspectivas, que podemos denominar: la del significante, la del significado y la de la relaciones entre premisas y conclusiones. Aparece así, en esta tarea de hermenéutica sacra, la sujeción a las reglas de la lengua árabe, la lengua del Corán. Afirma Averroes “llevar las palabras de su sentido propio a su sentido figurado respetando las reglas ordinarias de la lengua árabe en el uso de los tropos, es decir, denominando una cosa con el nombre de otra semejante, de su causa o su consecuente, u otros procedimientos que en árabe se emplean para hablar de manera alegórica” (*Doctrina decisiva*).

Por otro lado, debemos distinguir el hecho coránico del hecho islámico, así el Corán brinda una nueva situación hermenéutica porque es una Predicación en lengua árabe que plantea un nuevo modo de ejercer el acto mismo de inteligibilidad. De este modo “para deducir de la revelación coránica normas precisas para las acciones humanas había que constituir las disciplinas auxiliares de cualquier exégesis”; de esta manera la actividad científica estará caracterizada por una práctica del saber basada en relatos orales individuales y la búsqueda de que dicho saber consolide una nueva comunidad: la “*umma*” musulmana.

Para Averroes, la tarea interpretativa no significa descubrir una verdad diferente de la que contiene el discurso religioso explícita o implícitamente, sino indagar en el vínculo entre premisas y conclusiones que el discurso religioso pone de manifiesto. Averroes considera que “la filosofía es compañera y hermana de leche de la ley divina”, sin embargo, la religión tiene una naturaleza y una estructura diferentes de la filosofía. Mientras los principios de la filosofía son establecidos por el intelecto y cambian según la capacidad intelectual, en los principios de la religión existen “asuntos de orden divino que superan la inteligencia de los hombres, y que debemos aceptar tal cual, aunque desconozcamos sus causas” (*Destrucción*, 791 [322]).

La lengua árabe, según el crítico Said Esber, preserva la presencia y la ausencia del ser, así nos dice al respecto: “Escribo en árabe. En esta lengua, la presencia se identifica con lo invisible. Ahí el mundo está ausente aunque visible. El hombre

según esta visión, es continuo estado de ausencia. La verdad reside en el seno de la lengua en tanto que desvelamiento de la esencia del mundo a través de las palabras de que Dios se sirve”⁴. La condición humana aparece en un marco geopolítico peculiar –el desierto y sus mitologías– donde la intemperie del ser y la acción primordial divina muerden en la estructura gramatical misma.

Para nuestro filósofo musulmán, el hombre más que un ser racional debe ser comprendido como un ser que puede ser racional. La filosofía de Averroes permitirá mostrar cómo la vida del peculiar animal devenido racional: el hombre, será el resultado de un ejercicio de la imaginación y no ya un dato ontológico. “El averroísmo enseña que la detención del pensamiento y su ausencia, y no su actividad continua e indefectible, son las que muestran su más verdadera naturaleza (...) la locura, la infancia, el sueño, la afasia, la ignorancia; ¿en qué se convierte la filosofía si su verdad primera es *homo non cogitat* ?”⁵.

Mientras la filosofía moderna cartesiana describe la vida humana como la puesta en acto de una “cosa pensante” (*res cogitans*); la experiencia intelectual de Averroes, por el contrario, buscará los lugares de su ausencia: “la desencantada reseña de la humanidad que no habla, no sabe nada o que aún no ha logrado pensar”⁶. Es durante la infancia donde el no-pensar aún, alcanza la consistencia de naturaleza, porque el hombre no nace pensante (*rationalis*), sin embargo, es hombre; por tanto, antes de hablar y de pensar ya la vida humana aflora en todo su esplendor. En función de esta reflexión, señala Coccia, es que Heidegger afirmará que si no pensamos es porque “lo que ha de ser pensado (*das zu-Denkende*) se retiene desde siempre en estado de retracción (*Abwendung*) con respecto al hombre”⁷. Observamos entonces cómo la filosofía contemporánea incorpora lo que Averroes detectó mucho antes: la no coincidencia entre vida humana y vida racional; la fractura irreparable que recorre la identidad entre humanidad y racionalidad. Vemos también que no podemos considerar simplemente al infante como un hombre en

⁴ Ester Said, *Libro de las huidas y mudanzas por los climas del día y la noche*, Madrid, Ediciones del Mediterráneo, 1999, p. 23.

⁵ Emanuele Coccia, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 133.

⁶ E. Coccia, ob. cit. p. 131. Agrega Coccia: “Averroes llega a una fenomenología de lo impensado basada por entero en la insalvable distancia entre la actualidad del intelecto y el no pensar propio del hombre”, p. 132.

⁷ E. Coccia, ob. cit. p. 135.

potencia porque al devenir adulto no adquirirá un mayor grado de humanidad respecto de su condición actual de infante. La vida de un niño es ya una vida humana, por ello no podría el *logos* definir esencialmente la condición humana.

Pero todo este asunto del infante es más complejo porque no se trata del ser que no piensa sino del ser que puede pensar; es la vida humana la que nos enseña que el pensamiento no es una propiedad sino una potencia. “La infancia es la contemplación estupefacta de la materia pura de la pensabilidad [...] es en el medio de un inconsciente que nos vinculamos con la posibilidad de pensar”⁸. La vida humana es infante porque no accede de manera inmediata al conocimiento y a los saberes como instancias actuales, sino posibles. Por ello, los humanos estudiamos: “siempre que se estudia se refunda la condición de infancia [...] en el estudio el hombre produce en forma activa su propia infancia”⁹.

Conclusión

El pensamiento realista de Averroes muestra, entre otros puntos, un marcado sentido de la especificidad de los discursos religioso y filosófico, una imposibilidad de poseer la verdad enteramente porque los rasgos específicos de la lengua árabe renuncian al anhelo de permanencia, se deslizan en la incertidumbre lingüística que solo podrá ser superada por la acción humana misma. Mientras en las lenguas grecolatinas la estructura gramatical reconoce una raíz fija en las palabras, en las lenguas semíticas –el árabe y el hebreo– la raíz de cada término es intra-flexionada generando una indeterminación lingüística que repercute en el discurso. La hermenéutica sacra en la filosofía de Averroes articula religión y filosofía desde un racionalismo que concibe peculiaridades en el discurso religioso coránico y muestra límites para la tarea interpretativa dada la finitud de la condición humana.

Finalmente hemos podido apreciar cómo para Averroes el hombre no nace pensante, sino que deviene, se trata de un proceso contingente, puede pensar, es decir la potencia de pensar –y no el solo acto– es la marca primordial de la condición humana.

Recibido 20/11/2014
Aceptado 30/11/2014

⁸ E. Coccia, ob. cit. p. 142.

⁹ E. Coccia, ob. cit. p. 152.

