

El realismo político en el pensamiento islámico

Carlos I. Medina Labayru
Facultad de Ciencias Políticas y
Administración Pública
Universidad Central de Chile
cmedina@uc.cl

Resumen

El análisis de carácter positivista es insuficiente para comprender, en profundidad, el pensamiento político que es propio del Islam. Dicho enfoque tiene el defecto de aislar el sistema de la filosofía islámica, como un pensamiento menor, por considerarlo utópico y no realista. Pero esto, no obstante, es un error que se debe, particularmente, a que define el realismo, a priori, sobre la base de sus propios criterios positivistas y liberales. El realismo político en el pensamiento islámico no puede definirse apropiadamente desde este enfoque. Y la razón es que el núcleo de este realismo está determinado por otros códigos, que se encuentran más bien en la esencia del Islam, caracterizada en su filosofía más que en sus aspectos sociales, “culturales”, o históricos.

Palabras clave: realismo; Islam; filosofía islámica; razón.

POLITICAL REALISM IN ISLAMIC THOUGHT

Abstract

To understand deeply Islam's own thought, an analysis of positive character is not enough. The defect of that focus is that it isolates the Islamic philosophical system as minor thought because it is considered as utopist and not realistic. But this is an error, mainly due to the realism definition a priori, upon its own criteria basis, positivist and liberal. The political realism on the Islamic thought could not be defined appropriately on this focus. The reason is that the nucleus of this realism is determined by other codes, which rely rather on the Islam essence characterized on their philosophy than in their social aspects, cultural or historic.

Keywords: realism; Islam; Islamic philosophy; reason.

Introducción

La concepción tradicional, o más ampliamente divulgada, respecto de la historia del pensamiento político islámico, tiende a identificar básicamente tres enfoques distintos, en sus bases epistemológicas, en relación a la pregunta y tratamiento de lo político. El primer grupo –esto es, el del primer enfoque–, lo componen los legistas que, durante los primeros siglos del Islam, desarrollan las ideas precursoras sobre la institución de la *jilāfa*¹, o “Califato”. El segundo grupo, en orden cronológico, está compuesto por los denominados *falāsifa*², o filósofos islámicos, de inspiración neoplatónica y aristotélica. Y en tercer lugar se coloca el pensamiento “sociológico” e “histórico” de Ibn Jaldūn. Hasta ese punto se supone que evoluciona el corpus clásico del pensamiento político en el Islam, anterior a las ideologías de los movimientos Islamistas modernos, las que formarían parte de una concepción separada y no necesariamente ligada a esta tradición, salvo en ciertos aspectos puntuales.

Esta concepción, y su respectiva división de los distintos enfoques, es correcta, y da cuenta de una diferencia epistemológica efectiva. No obstante ello, bajo la influencia intelectual del positivismo de la actualidad (todavía importante en las ciencias sociales), esta división puede constituirse como la base para una comprensión equivocada de la trayectoria y significancia del pensamiento político islámico. Esto, en particular, se debe a que desde aquí es muy fácil dejarse llevar por la opinión irreflexiva de considerar a los *falāsifa* como los exponentes de un enfoque aislado. Es decir; es muy fácil asociar la lectura clásica de Ibn Jaldūn, al utopismo consciente de los legistas, y por tanto a su realismo político, y de esta manera, aislar al sistema de los *falāsifa* como la única vertiente alejada, e idealista, y por tanto como la única escuela esencial y verdaderamente “utópica”, dentro del Islam clásico. Esto significa construir a priori una oposición entre un sistema

1 De la raíz verbal, *jāfafa*, que significa seguir, suceder, venir en lugar de; la cuestión, o teoría de la *jilāfa* se refiere al problema de la sucesión al mando del gobierno tras la muerte del Profeta. Para una especificación básica del sentido etimológico de las palabras árabes, relativas a aspectos políticos, existe un buen material de consulta en Lewis (1990)

2 Voz árabe para indicar que se habla de los “filósofos”.

realista, por un lado, más cercano al tipo de conocimiento sancionado en nuestra modernidad, y un sistema idealista, por la otra parte, en el sentido ingenuo que tiene la utopía. Al primer grupo, se adscribirían la teoría tradicional del Califato, y el pensamiento de Ibn Jaldūn, y al segundo el sistema de los falāsifa.

La lectura positivista que conduce a este extravío está fundada en el hecho de considerar que el realismo político incluye necesariamente la negación de lo metafísico. Esto significa, dicho de otro modo, que no puede existir una actitud realista, en las cuestiones políticas, que no implique con ella, la doctrina del positivismo. El presente escrito tiene por objetivo identificar las distorsiones que el uso de esta premisa puede tener sobre la verdadera comprensión del pensamiento político islámico. El problema, en realidad, es más amplio, porque tiene relación con los mismos obstáculos que se ciernen, en general, sobre la reflexión filosófica de la política, hoy en día, y por tanto, con la crisis actual del pensamiento riguroso. No obstante ello, me remitiré, en esta ocasión, al tema específico del Islam político, y trataré además, en este mismo sentido, de acotar mi reflexión, lo más posible, a unos ámbitos bien concretos de este problema.

Primero vamos a examinar el caso de la historización positivista que se hace del origen de la teoría del califato. Luego revisaremos a grandes rasgos el sistema de los falāsifa, y aclararemos que su realismo difiere del realismo liberal. Finalmente, observaremos algunas distorsiones que resultan de aplicar estas premisas positivistas, a la comprensión del pensamiento político islámico.

1. La lectura neo-positivista en la historización de la teoría del Califato

Descontando los hechos durante la vida del Profeta, y dejando a un lado, por el momento, el contenido político de los versículos coránicos, puede admitirse que la primera instancia histórica del pensamiento político islámico, corresponde a la teoría del Califato. Esta teoría se desarrolla plenamente en el mundo sunnita, pero es importante definir el hito que separa a *šī'ias* y *sunnas*, no para enfatizar los elementos de división, sino por el contrario, para poder observar al Islam político en un cuadro de conjunto y que, por necesidad, debe incluir a ambos.

Recordemos, de partida, que los problemas que van a derivar en la escisión, dentro del Islam, del consenso político, se remontan a los momentos inmediatos, tras el deceso del Profeta, en relación al problema de quien poseía, legítimamente, el derecho a la sucesión (califato). La *šī‘a*, por una parte, afirmaba que este derecho correspondía a ‘Alī, primo y yerno del Profeta, mientras que los sunnitas abrogaban por la designación del califa a partir de una delegación de sus principales compañeros en vida. En un principio ‘Alī aceptó la solución de los sunnitas pero, luego, con la expansión territorial, surgieron los problemas. Esta expansión puso urgencia a los problemas administrativos, por sobre los intereses espirituales, y en un intento por abordar este problema, el tercer califa sunnita, ‘Utmān, restableció a la antigua aristocracia omeya considerando su experiencia en estos asuntos. Puntualmente, nombró a Mu‘āwiya gobernador de Damasco. Por este motivo ‘Utmān es asesinado y el clan de ‘Alī es sindicado como culpable. Esto da inicio a la primera *fitna* (lucha intestina entre musulmanes), y que se ha interpretado, ya comúnmente³, desde esta perspectiva, como el enfrentamiento entre dos lógicas divergentes. Por una parte, tendríamos que reconocer una lógica del estado temporal, representada por Mu‘āwiya y centrada en la prevalencia de los intereses puramente atingentes de la administración política, y por otra parte, una lógica de la *ŷihad*⁴ interna, representada por, y centrada, por tanto, en

3 Por ejemplo, en Burhan Ghalioun (1999; 17-69).

4 La palabra *ŷihad* proviene de las letras radicales *ŷim* (ŷ), ha (h), y dal (d), y está asociada a los conceptos de *resistencia*, *esfuerzo*, y *sacrificio*, que son realizados por un hombre en la senda de Dios. Este acto de sacrificio puede abarcar dos ámbitos, que son, por una parte, el ámbito personal y, por otra parte, el ámbito social. Cuando nos referimos a la *ŷihad* en el primer sentido, significa la lucha contra el propio ego, es decir la lucha del hombre por prevalecer sobre aquellas inclinaciones, de su propia naturaleza, que tienden a desviarlo de una conducta realmente humana, acorde a su verdadera esencia, como espíritu autoconsciente. Esta es la *ŷihad* interna, o mayor. Cuando nos referimos, en cambio, a la *ŷihad* en su segundo sentido, esto es, en la esfera de la política, significa el esfuerzo, y la lucha, en general, para el establecimiento de un sistema social justo, contrario a la injusticia, y el sometimiento. Esta es la *ŷihad* externa, o menor.

Existe otro término, muy importante, también derivado de estas mismas radicales –del cual hablaremos más adelante en este mismo artículo (p. 199)–. Este es el concepto de *iŷtiḥād*. Con esta palabra se denomina al “ejercicio del juicio independiente” (de modo que en este caso se trata de un “esfuerzo” intelectual), ante la exigencia de interpretar la

la concepción más filosófica⁵ de la “polis”, o de la “política”, como una instancia creada para la perfección espiritual del hombre. En la práctica, el enfrentamiento entre Mu‘āwīya y ‘Alī dio el triunfo al primero, y con ello se establece el Estado temporal en tierras del Islam. A este Estado temporal se le denomina el “reino” (*mulk*), sencillamente, para indicar así que no corresponde al califato auténtico, sucesor legítimo del gobierno profético. Desde entonces ni sunnitas ni šī‘ítas consideran que existe un Estado islámico.

Este último punto es importante. Es decir, que los sunnitas también consideran que el nuevo Estado es “usurpado”, que no es islámico. Para la sunna, tan sólo los primeros cuatro califas, incluido ‘Alī, son los “bien guiados” (*rašidūn*). A partir del triunfo de Mu‘āwīya, el califato termina en su existencia histórica.

Las verdaderas diferencias, por tanto, entre sunnitas y šī‘ítas podríamos decir que no son tan esenciales. Éstas son básicamente dos. Primero –para el momento mismo tras la muerte del Profeta– una disputa en relación al problema de a quién correspondía originalmente el derecho de la sucesión. Esta primera diferencia se remite a una distinta interpretación teórica sobre un hecho puntual de la historia. Su carácter más bien teórico queda resaltado por el hecho que tras el fin del gobierno de ‘Alī, ya todos los musulmanes, sin excepción, están de acuerdo en considerar al Estado fáctico como un estado temporal, no representativo de la política profética. Esto convierte a la disputa en un “problema del pasado”, de alguna manera ya superado.

La segunda diferencia es más práctica, y se presta más para la discusión. Según la lectura que estamos viendo, de hecho, determinaría en adelante una separación

ley. A principios del siglo X, los juristas sunníes cerraron las puertas del iŷtihād, pero los ‘ulamā’ šī‘ítas no van a reconocer esta clausura, conservando así su derecho a nuevas interpretaciones.

5 Tal vez podría decirse más “religiosa”. Pero decimos más filosófica, adoptando, primero, el sentido fundamental que, según Strauss (1970; 44), constituye la esencia de la Filosofía Política. Esto es, la reflexión sobre el régimen del gobierno ideal. Y luego, agregando a esto la concepción propia de la filosofía islámica, que este régimen sólo es posible bajo la condición del perfeccionamiento humano. Ya nos detendremos más sobre esto, en este mismo artículo.

importante en el pensamiento político de sunnitas y *šī'itas*, y se extendería en el tiempo, reproduciéndose continuamente. Esta segunda diferencia, en particular, se refiere a una distinta actitud, adoptada por cada parte, en relación al triunfo histórico del Estado temporal. Por un lado, en el *šī'ismo* se mantiene viva la resistencia política al Estado temporal. En este sentido, la *šī'ía* representa la subsistencia de una permanente voluntad política de reivindicar el derecho de la religión en la política. En el sunnismo, en cambio, se acepta en mayor medida el tránsito a una política mundana. Pero este es el punto en que hay que tener cuidado, y procurar comprenderlo cabalmente. En realidad, en el ámbito del sunnismo, lo que se va a producir es un singular proceso de conciliación entre la atención, por una parte, a las exigencias más propias de los asuntos administrativos, y el cuidado, por la otra parte, de mantener vigentes los propósitos de la religión. Esta conciliación es la que va a dar origen a la teoría del califato. Esta teoría, por tanto, surgida íntegramente dentro del sunnismo, refleja este esfuerzo de conciliación. El cuerpo doctrinal que la compone está conformado por los escritos de jurisprudencia, o *fiqh*, que partían de la base del Corán, y las tradiciones (y dichos) del Profeta. Cuando los legistas redactaban estos documentos, trataban por una parte, de legitimar los gobiernos de facto, en términos religiosos, pero a la vez, en esta tarea, ofrecían una descripción del ideal del califato que no siempre se atenía a la realidad. En este sentido se ha interpretado que la actitud de la sunna, si bien “realista” frente al problema del poder, en el sentido que acepta el tránsito al Estado temporal, mantiene viva la imagen del Estado islámico en la figura ficticia del califato ideal.

Una sistematización importante, desde el punto de vista teórico, en relación al problema de la imposición del *mulk*, aparece realizada en la obra de Ibn Jaldún; “*Al-Muqaddimah*” (Ibn Jaldún, 1977). Ibn Jaldún reflexiona sobre el sentido histórico de la aparición del *mulk*, o estado de poder, y distingue, en este análisis, entre la política o gobierno religioso (*siyāsa dīnīya*), representado por la *jilāfa*, y basada en las leyes reveladas y aquella otra política, en cambio, que está hecha por el hombre racional, bajo leyes humanas, y que es por tanto una política de la razón (*siyāsa ‘aqlīya*). Ibn Jaldún se da cuenta que lo que ha prevalecido históricamente ha sido el elemento de la fuerza, y que esto reflejaría, en definitiva,

la verdadera naturaleza de la política. En este sentido, cuando da el nombre de política de la “razón” (*‘aql*) a esta política basada en leyes humanas, equipara la “política racional” a la “política empírica”, basada en la voluntad de poder. En este planteamiento subyace, entonces, una concepción de la razón como inteligencia práctica, como inteligencia instrumental aplicada bajo el arte del estadista, que conoce la realidad política, en un sentido muy similar, y que adelanta, en cierta medida, el concepto de la “virtud” propuesto por Maquiavelo.

Para Ibn Jaldún, el califato efectivo constituye una realidad milagrosa que no puede perdurar, y en este sentido, queda relegado, en el curso de la historia, como una situación de excepción. Hasta aquí podemos decir que llega el análisis “realista” de Ibn Jaldún. Sobre esta base se lo clasifica en conjunto con la teoría del califato que, como hemos visto, es un complemento de la utopía califal y el realismo práctico. Según Laroui (1984: 19, 29, 45), la sistematización teórica de Ibn Jaldún reflejaría la opinión implícita, en sus diferentes expresiones, en el pensamiento todo de la vertiente sunnita. Pero esto sugiere algo más. Esto es, que en el ámbito sunnita —de su conciencia política—, se habría producido, supuestamente, una gradual afirmación de que el califato es sólo un ideal, y una mayor aceptación, por tanto, del gobierno temporal como la única solución realista, en la práctica. Es a partir de este punto que se van a sustentar más tarde una serie de conclusiones erradas, teniendo en cuenta, además, como punto de partida, la premisa positivista de la necesaria irrealidad de un orden metafísico. Es a estas conclusiones a las que debemos apuntar nuestro sentido crítico, pues constituyen los principios fundamentales a los que arriba el enfoque neo-positivista respecto del pensamiento político islámico. Estas conclusiones, producidas por esta lectura, son las siguientes: primero, se supone que la madurez teórica en el pensamiento político ha llegado finalmente con Ibn Jaldún, el que habría sistematizado la posición definitiva de la sunna. Segundo, ya que el realismo implícito en esta posición constituye la actitud madura frente al problema del Estado, se deduce que éste es el último estadio de una evolución histórica de la conciencia política islámica, hasta su sana secularización. Tercero, esta madurez en el juicio político les permitiría comprender, por fin, a los musulmanes que el Estado debe ir separado de la “Iglesia”, hecho que, por lo demás, podrían aprender tan sólo atenién-

dose a la evidencia empírica de la historia de Occidente. Cuarto, ya que esto es así, entonces todos los demás musulmanes, que no entiendan o que se resistan a esta conclusión, deben clasificarse como elementos retrógrados, medievales, que no son parte, en realidad, de una historia de progreso y evolución para el mundo islámico. Algunos autores avanzan más allá de estas cuatro conclusiones, y afirman que la historia no sólo nos ha enseñado que política y religión deben ir separados, sino que además, dado que en el Corán supuestamente no aparecería consignado ningún tipo de lineamientos, o directrices para la administración pública, entonces el Islam no tendría, intrínsecamente, un contenido político.

El conjunto de estas conclusiones puede utilizarse para identificar un componente “realista” en la política del Islam, y concebir que este componente caracteriza tanto la posición tradicional, del pensamiento político, como el punto final al cual se ha arribado tras un proceso de madurez, y experiencia histórica, de tal modo que este realismo se sanciona como el pensamiento verdaderamente islámico. Es un pensamiento que se atiene a las condiciones objetivas de la sociedad, y que no tiene mayores pretensiones más allá de las cuestiones temporales atingentes al correcto desempeño de las instituciones. Para esto ha de atenerse a los métodos, y principios, de gobiernos seculares, ya consagrados en Occidente, y, en particular, al ordenamiento democrático. El resto de las escuelas del pensamiento político, en particular el sistema de los falásifa, es tan sólo una corriente idealista, y utópica, y cuya vigencia además debe ser cuestionada por su inclinación aristocrática.

Esta es, en definitiva, la lectura neo-positivista que los sociólogos arabistas hacen del pensamiento político islámico. Es una lectura que impone claramente sus propios principios de valor a pesar que el positivismo pretende la ilegitimidad de cualquier valoración dentro de las ciencias sociales.

2. El sistema de los “falásifa”

El gran error del positivismo, en sus críticas al pensamiento no positivo, es que confunde metafísica con utopía. Esto es así porque la utopía se supone que es algo que no existe, y como para el positivismo la metafísica no existe, entonces

—desde su punto de vista— vienen a ser como lo mismo. Hay que ver de qué manera se confunden los términos en relación, especialmente, con el concepto de “idealismo”.

Cuando se habla de idealismo y se tiene como marco de fondo el desarrollo histórico de la filosofía, el término, en rigor, es más o menos amplio, y se puede entender, básicamente, de dos maneras. Primero que nada, hay un idealismo entendido como “subjetividad”, y que es el que se refiere cuando observamos la historia de la filosofía pura. Así, se comprende que los pensadores clásicos, como Platón o Aristóteles, son “realistas”, porque asumen que los objetos concretos existen, o al menos que su idea existe. En contraposición con esto, los filósofos modernos, a partir de Descartes, ponen en duda la existencia de las cosas, y afirman que sólo podemos partir con la afirmación de la existencia de nuestro pensamiento (ni siquiera de sus ideas). Son, por tanto, “idealistas”, o “subjetivistas”. Y ésta es la primera acepción del término “idealismo”. La segunda acepción aparece cuando observamos no ya el desarrollo de la filosofía pura, sino específicamente, el de la filosofía política. En este ámbito existen varias acepciones, pero en particular nos interesa —informalmente— el modo como lo entiende la perspectiva positivista. En este caso, el término aparece con un leve sentido peyorativo, para designar cualquier corriente de pensamiento que afirme unas ideas sobre un ordenamiento, o unas condiciones políticas, que se supone que no pueden hacerse realidad nunca, de tal manera que vienen a ser nada más como una especie de ensoñación subjetiva, que está fundada en unas vanas esperanzas de la imaginación sentimental y que carece, por tanto, de cualquier base racional válida.

Ahora bien, por muy cierto que pueda ser para el credo positivista que cualquier cosa que contenga metafísica no pueda considerarse como parte de un conocimiento auténtico, esto no tiene nada que ver, sin embargo, con un argumento que permita descalificar el pensamiento político de los clásicos, como idealista, en ese sentido de “utópico”. Es muy simple ver esto. Cuando los positivistas dicen, por ejemplo, que Platón es idealista, en su pensamiento político, están pensando en algo así como que es ingenuo y cándido. Pero como no hay pruebas de que así lo sea, ni pueden encontrárselas a lo largo de toda la historia —empírica— de la política, los positivistas no pueden sino dirigir indirectamente su crítica de Platón a su filosofía

pura. Pero resulta entonces que Platón, en su filosofía pura, es metafísico, pero no utópico. Cultiva, como dice García Morente (2005: 93-109), el “realismo de las ideas” frente al “realismo del sujeto” de los modernos (vuelto hacia adentro). En este sentido el pensamiento de Platón es metafísico donde el pensamiento de los modernos es “psicología”, o “introspección”, pero nada de esto tiene nada que ver con lo utópico. No se ve por donde sale lo utópico, en un sentido político, desde todo esto, salvo que se desfiguren demasiado las cosas, o que se miren estas cosas desde una óptica demasiado estrecha, como es el caso –en efecto– del positivismo.

En realidad, el único argumento dentro del ámbito de la filosofía política, por el cual el pensamiento de los clásicos viene a juzgarse, desde el punto de vista del positivismo, como un idealismo utópico y sentimental, es la afirmación de la perfección humana como requisito para la verdadera posibilidad de la política. Esto, en particular, el positivismo debe negarlo, pues el resto de sus argumentos son críticas a la filosofía pura. Así, por tanto, tenemos que, en definitiva, el positivismo va a rechazar dos aspectos fundamentales del pensamiento de los clásicos. Va a rechazar de su filosofía pura, la creencia en la existencia de un ámbito metafísico de la realidad, y va a rechazar de su filosofía política, estrictamente, que el hombre pueda ser perfecto, que su camino propiamente humano sea, efectivamente, una vía de perfeccionamiento, y que el logro de la ciudad perfecta depende de este objetivo.

La contrariedad que ponen las premisas del positivismo frente al pensamiento político de los clásicos, en especial de Platón, es todavía más fuerte para el caso de la filosofía islámica. Esto es patente, por ejemplo, en Al-Fārābī, el precursor más importante de la falasifa, entre los pensadores musulmanes.

Si el positivista define el realismo político desde su punto de vista, concluirá naturalmente que para ser realista, no se puede creer, en último término, en la existencia cierta de unos ámbitos metafísicos. Pero esto es un error. El realismo político bien puede ser una forma de actuar que considera las circunstancias reales inmediatas en la política, y no se engaña con especulaciones fantásticas, o bien es una posición teórica que juzga que la política, en la práctica, se rige por los intereses de poder, y no por la moral. Nada de esto implica negar la existencia

de lo metafísico. La aceptación del conocimiento científico no implica necesariamente la seguridad de que ese conocimiento abarque toda la realidad. La ciencia empírica, en efecto, no se puede pronunciar por la existencia de otros órdenes de la existencia que no sean empíricos, o empíricos para la mayoría. Relacionar un pensamiento que contiene metafísica con algo no realista es, por tanto, un error.

Veamos el caso, en el pensamiento de Al-Fārābī. Aquí el filósofo-rey no es que no sea realista. En la práctica de la política, por ejemplo, no actúa esperando, o contando con que se van a abrir las aguas ni nada de eso. No se guía por estos pensamientos. Pero esto no quita que sí crea que la política auténtica responde a ideales más altos que los motivos que sólo podemos ver en la existencia temporal. Al-Fārābī no es utópico tampoco en el sentido que abrigue una certeza absoluta respecto de las posibilidades de que se haga, en un solo día, una ciudad ideal, o siquiera incluso, que alguna vez sea posible en la tierra. Pero esto, no obstante, no le impide ver, con claridad meridiana, cuál sería esta ciudad ideal (lo que es precisamente el objeto de su estudio), y cómo sería esta ciudad ideal. Y por último, Al-Fārābī comprende asimismo que, necesariamente, el gobernante debe tener la virtud política del estadista. Pero también comprende que, aun así, sería preferible que este rey no fuese sólo astuto, sino además un hombre de conocimiento y espíritu perfecto.

Hay también un argumento que ha tenido acogida para definir lo que es realista, y que tiende a plantear que la historia empírica, y las condiciones fácticas, en un momento dado, son una prueba sólida del extravío de los filósofos. Es decir; que el hecho que no se realice, en la práctica, el gobierno del rey-filósofo, es una prueba en contra de su verdad. Ahora bien, contra esto, creo que es mejor dejar hablar al propio Al-Fārābī (1992:113) que, en el artículo 32 del *Fusūl (Al-'Ilm) Al-Madanī*, dice lo siguiente:

El rey es rey por el arte real, por la ciencia de gobernar las ciudades y por la capacidad de practicar la ciencia real en cualquier tiempo en que viniese a estar al frente de la ciudad, tanto si es conocido por su ciencia como si no lo es, tanto si existen instrumentos para usar como si no existen, tanto si existen gentes que reciban de él como si no, sea obedecido o no lo sea. Pues, de la misma manera que el médico es médico por el arte de la

medicina, lo conozcan por ella o no, disponga para ello de instrumentos de su ciencia o no, haya quien le sirva cumpliendo sus acciones o no, haya enfermos que reciban sus palabras o no, y no es imperfecta su medicina por no tener ninguna de estas cosas; así también el rey es rey por el arte y la capacidad de practicar la ciencia, gobierne o no gobierne a algunos, goce o no goce de honores, sea rico o pobre.

Hay quienes creen que no se ha de dar el nombre de rey a quien tiene el arte real, sin que sea obedecido u honrado en la ciudad. Otros añaden a esto la riqueza. Y otros piensan que hay que sumarle el dominio por la violencia, la sujeción, la intimidación y el amedrentamiento. Sin embargo, ninguna de estas cosas pertenece a las condiciones del rey, aunque a veces son causas que dependen del arte real y se piensa por ello que forman parte de la realeza.

Es evidente por tanto que Al-Fārābī rechazaría la visión “historicista” de la *realpolitik*.

La afirmación fundamental en el pensamiento político de los falāsifa consiste en que el hombre puede perfeccionarse, y que debe hacerlo, ya que esto es necesario para su felicidad, y un requisito ineludible para la existencia de una ciudad buena, y, por tanto, para la perfecta política. Para llegar a esta afirmación, los falāsifa observan la naturaleza del hombre, y se dan cuenta que si bien, por un lado, el hombre es semejante, en muchos aspectos, a los animales, tiene por otra parte, la capacidad de descubrir su condición de mortal, así como las interioridades de su propio espíritu. De este modo, el hombre puede comprender el sentido de su propia existencia, así como el camino para realizar este sentido, y cuya retribución más alta es la felicidad. La forma que el hombre tiene, por tanto, de alcanzar esta felicidad es que ponga en práctica, en efecto, este conocimiento. Esto consiste fundamentalmente en tres cosas. Primero, en procurar que todas las acciones sean virtuosas; segundo; en procurar que todos los pensamientos sean bellos y virtuosos, y tercero; en procurar que todas las afecciones —o sentimientos— sean igualmente bellos y virtuosos. A través de este camino el hombre se vuelve perfecto puesto que se asemeja a Dios —en la medida en que esto es posible—. La humanidad propiamente tal, por tanto, consiste, desde esta perspectiva, en llevar

a cabo este perfeccionamiento. Lo humano precisamente es esa chispa divina que Dios ha infundido de sí mismo en el corazón del hombre. El fracaso de la vida es por tanto no desarrollar esta humanidad en su máxima expresión, mientras que el éxito radica en lograr el desarrollo completo de este espíritu divino, y cuya recompensa es la felicidad.

Ahora bien, esta concepción de la realidad del hombre, y de su condición política, es muy distinta de las posiciones defendidas por otros sistemas de pensamiento, surgidas en los tiempos modernos. En el marxismo, por ejemplo, lo más importante es cambiar la superestructura económica, ya que esto supuestamente produciría el cambio requerido en las demás estructuras: jurídica y política. En el liberalismo, por su parte, se trata de defender la libertad, por sobre todo, entendida esta libertad, fundamentalmente, como la defensa de los derechos naturales, y de la autonomía del individuo aislado. Pero en ninguno de estos casos, el centro está puesto en la perfección moral y espiritual del hombre. En estos casos la cuestión radica, en el fondo, en determinados arreglos institucionales, o, en general, en aspectos sociales e históricos, que son ajenos a la interioridad del sujeto. En el caso del liberalismo, contrastado con la posición de los falāsifa, pareciera ser a primera vista que no difiere mucho, ya que en el marco de la filosofía, y del Islam, también es muy importante la afirmación de la libertad, en ese sentido que busca asegurar el liberalismo. No obstante ello, subsiste una diferencia radical entre estas posiciones, y que está ligada a la función de la *razón*. En el liberalismo la razón es concebida instrumentalmente, en el sentido que es el medio por el cual el hombre selecciona sus fines, evitando el dolor, y buscando conseguir el placer. Esto hace que el pensamiento liberal sea racionalista. La razón está aquí al servicio de los intereses, y de las pasiones individuales, y esto implica el supuesto de que todos actúan para sí mismos —racionalmente—, buscando sólo su propio bienestar. Pero he aquí entonces que al considerar que el hombre es esencialmente egoísta, y que esta conducta es la conducta racional, el liberalismo no puede sino mirar con escepticismo que el hombre pueda perfeccionarse. De esta manera su “realismo” consiste, precisamente, en esta actitud pesimista.

Pues bien, para la filosofía en el Islam, en cambio, las cosas son muy diferentes. De partida, la razón sí es, igualmente, el medio para alcanzar la felicidad, pero

ésta no consiste en una suma de alegrías determinadas según cada sujeto y de acuerdo a su personalidad individual. Como ya dijimos, la felicidad se concibe entre los falāsifa como el desarrollo del espíritu, y que es la realización propia del ser humano. Pero esto vale para todos, sin excepción, y al margen de las individualidades. Es decir, lo que aquí se propone no es que cada quien elucubre libremente sobre cuál es el mejor camino para la felicidad, según sus propias inclinaciones y pasiones, las que están determinadas por su respectiva personalidad, e individualidad, y luego que siga este camino escogido. Esto no es así, para la filosofía islámica, porque para ella esto no es una materia opinable. Recordemos que para los falāsifa el Islam no es sólo un credo, algo así como una ideología, que implica una creencia irrestricta, sino que es asimismo una ciencia. Esta es la ciencia del hombre en el sentido que el contenido de la revelación coránica, combinado con la reflexión y la filosofía, nos devela cuál es, verdaderamente, la naturaleza propia del ser del hombre. Esta ciencia de lo humano, nos enseña en definitiva que la auténtica felicidad del hombre sólo es alcanzable a partir de un camino. Y este camino único, que vale para todo humano, es la perfección de su espíritu que es, precisamente, la realización de su esencia más íntima. No hay otro camino, y en esto el Islam es categórico. Aquellos que buscan la felicidad en otros aspectos de la vida, ya sea en las riquezas, en el reconocimiento social, en los placeres sensuales, o en una suma abigarrada de estos aspectos, no pueden obtener la felicidad. Podrán alcanzar una alegría media, o menor, como la que critica Nietzsche⁶ entre los burgueses modernos, que se contentan con alegrías pequeñas, y con las comodidades, pero no podrán obtener una felicidad verdaderamente humana y trascendente.

Desde este punto de vista, entonces, la receta política del liberalismo, tomada en todo su rigor, constituye un extravío para la filosofía islámica. Una doctrina que suscribe que cada quien debe buscar la satisfacción de sus propias pasiones –e intereses inmediatos– a fin de lograr la felicidad del individuo externo, y que para lograr este objetivo debe usar la razón, instrumentalmente, constituye precisamente todo lo contrario de la atención islámica en el desarrollo interno del

6 Esto puntualmente, en “Así habló Zaratustra”, en el capítulo titulado “De la virtud empequeñecedora” (Nietzsche, 1982: 210).

hombre. El resultado de una política de tales características sería para los falāsifa un desorden absoluto. Esta ciudad en la que cada uno de sus habitantes se guía por sus pasiones, es una ciudad en la que reina el caos y la vulgaridad. Es, en suma, una ciudad en la que ninguno, o muy pocos, se conducen por la verdadera ciencia, ni son capaces de ver la realidad auténtica, de tal manera, que tarde o temprano, sus habitantes estarán extraviados, y enfermos del espíritu.

Reiteremos, por último, que todo esto se funda en las distintas concepciones del propósito de la razón. En el liberalismo la razón es un instrumento mecánico para realizar los intereses y pasiones del individuo externo, de la personalidad. Para la filosofía islámica, en cambio, la razón es un medio para descubrir la verdad de lo humano y realizarlo. Para este fin la razón cuenta con diferentes potencias como la voluntad, el juicio, y la inteligencia. Si se quiere alcanzar la felicidad todas estas potencias deben estar al servicio de dominar la propia personalidad, el ego, para desarrollar en cambio el ser humano, que es una instancia más profunda, y auténtica en el hombre. La vida temporal es el plazo dado al hombre para que cumpla con esto, y desarrolle su esencia.

Esta diferencia radical entre las respectivas concepciones de la razón humana, implica también una distinta concepción sobre lo que es razonable, o se atiene a la razón, y por tanto entre lo que es real y aquello que no.

Lo que en el Islam es la razón y cuál es el propósito de esta facultad queda bastante claro cuando examinamos en el Corán, el sentido con el que reiteradamente se refiere al *entendimiento*, y a la referencia que hace a los *dotados de entendimiento*, en comparación con los *extraviados*. El “entendimiento” al que se apela de estos modos, en el Corán, se refiere a lo que nosotros podríamos comprender como el “discernimiento”. Ésta es, en rigor, la capacidad que tiene el hombre de distinguir entre aquellos pensamientos suyos que son reales, de aquellos que no son reales, que son falsos, y que son, por tanto, el producto de su mera fantasía, y que tienen sólo un origen psíquico. Dicho de otro modo: la mente humana tiene muchos pensamientos, pero no todos son reales. El discernimiento es precisamente la capacidad de reconocer, entre lo que se piensa, lo que es real de lo que no. Pues bien, en el Islam, este discernimiento está dado por una cualidad interna, que no es una razón mecánica o instrumental, sino que está ligada al corazón, al espíritu, y

que le permite reconocer al hombre la realidad. Tampoco es un puro sentimiento, ni implica por otra parte, que la realidad de la materia inerte no deba ser indagada por un examen empírico. No obstante, para la consideración interna de los pensamientos, existe esta instancia en el hombre, que es el núcleo fundamental de la razón.

En el liberalismo la situación es diferente. En este caso, hay completa libertad, y legitimidad, para todo pensamiento, de manera que puede admitirse que todos los pensamientos son válidos, en el ámbito interno, o subjetivo. Por otra parte, se concibe que existe la realidad externa. En este caso el único criterio de la objetividad de un pensamiento está dado por el hecho de si ese pensamiento es un conocimiento empírico.

Podríamos sintetizar estas dos posiciones diciendo entonces que la razón para el Islam es más amplia, en el sentido que incluye la razón mecánica, pero no es sólo ésta. La razón mecánica se aplica sólo a la objetividad física. La realidad metafísica es cognoscible, pero, respecto de esto, no todos los pensamientos son válidos. Para el liberalismo, en cambio, la razón es la razón mecánica, y ésta es la que descubre la realidad. En el ámbito de los pensamientos que no se refieren a realidades inertes, esto es materia opinable, y toda opinión es igualmente válida. De todos modos esta validez no implica realidad pues la metafísica no es materia de conocimiento.

Estas concepciones distintas de la naturaleza de la razón, y por tanto, de lo que puede admitirse como real, tiene directa implicancia en la configuración del pensamiento político. Al considerar que la razón es sólo un medio instrumental para el conocimiento de la realidad física, mientras que los ámbitos metafísicos son incognoscibles, el liberalismo es a la vez racionalista y positivista. Este positivismo no genera ningún problema cuando se mantiene rigurosamente circunscrito al examen de la realidad física, de tal manera que en este ámbito constituye una actitud propia del método. No obstante ello, cuando se extiende a las ciencias sociales, o al pensamiento político, el positivismo es claramente perturbador. Un ejemplo de esto es lo que ya decíamos antes, de la versión historicista del realismo político. En efecto, si la verdadera realidad, como afirma el liberalismo, está determinada bajo el criterio de lo empírico, de la evidencia presente, entonces la

realidad no puede sino ser la realidad actualizada en el momento. En consecuencia, si estas condiciones no son buenas, pues no queda más que admitir que ésta es la realidad, y aceptar esta realidad es ser realista.

La filosofía islámica no puede, de ninguna manera, compartir esta actitud. Y el motivo de esto es, como ya explicamos, su concepción distinta de la razón. El Islam no es escéptico respecto de la perfección del hombre, ni por tanto de la ciudad perfecta, pues al creer, en efecto, que el propósito de la razón es precisamente el perfeccionamiento del hombre, su actitud es afirmativa, y su realismo es más bien optimista. El realismo político, afirmado por el liberalismo, ha de parecerle, entonces, una actitud decadente y vulgar. Como unos síntomas que denotan, en el fondo, el extravío, y una grave enfermedad en el espíritu.

3. El Islam Político

La razón por la que nos hemos detenido en ciertas características del liberalismo que se contraponen a la filosofía islámica, es que al ser, de hecho, el pensamiento liberal, la concepción política que rige actualmente en la mentalidad mundial, resulta que entonces es, en el fondo, la concepción que subrepticamente modela casi todas las opiniones, y que extiende como un velo sobre otros enfoques, y sobre la realidad de otros pensamientos, uno de los cuales, de especial importancia, es el pensamiento islámico. Este velo no solo oculta la verdadera profundidad del pensamiento islámico, sino que también lo distorsiona, y sutilmente lo menosprecia.

Ahora bien, este sesgo no es algo que se atenga sólo a la opinión pública sino que está presente también en la academia y la investigación “científica”. Puntualmente, de hecho, es esta omnipresencia de la concepción liberal el motivo concreto por el que la actitud positivista de los arabistas prevalece también en los exámenes que ellos presentan sobre la realidad del pensamiento islámico. Y esta actitud, como hemos dicho al principio, es una mala forma de comprenderlo verdaderamente. El error, como ya lo explicamos, se origina en la concepción de tres instancias separadas, y desvinculadas, en la historia del pensamiento político islámico. A partir de este punto la lectura positivista nos conduce a la idea que

dos de estas instancias, el pensamiento de los legistas (o teoría de califato) y el pensamiento de Ibn Jaldún se pueden admitir como posiciones realistas, mientras que la tercera de ellas, el sistema de los falāsifa, constituye una posición idealista y utópica. Como el realismo, tal como se concibe en el seno del liberalismo, se supone que es una posición más madura, y perfecta, del pensamiento político, entonces se concluye que el sistema de los falāsifa –en tanto utópico– es más bien infantil. Luego, dado que en este contexto, se asume que la posición más acabada del Islam político se ha conseguido bajo el pensamiento de Ibn Jaldún, y que éste sería precisamente la afirmación de toda una tradición que proviene desde los legistas, esta posición, por tanto, es la correcta. Ésta es realista (en el sentido liberal) y, por tanto, es perfectamente compatible con la democracia y la filosofía del progreso. De esta manera, lo que aquí se sanciona como el auténtico pensamiento islámico queda inscrito automáticamente al interior del liberalismo. De esto se desprende, por último, que todas las expresiones modernas del Islam que tienen pretensiones políticas, y que éstas no se explican dentro del marco admitido por el liberalismo, deben calificarse como “Islamismos”.

Este es en el fondo el recorrido intelectual que realizan, consciente o inconscientemente los sociólogos arabistas, de tendencia liberal, cuando presentan su versión del pensamiento político islámico. La distorsión implicada, y el reduccionismo que resulta de ello, se aprecia muy claro. El Islamismo puede definirse básicamente, como una ideología que utiliza el discurso del Islam para legitimarse ante los musulmanes, pero que no tiene relación necesariamente con el verdadero Islam, en su espíritu religioso. Es en el fondo, un movimiento de reclamación netamente política, animado especialmente por los marginados, o excluidos de siempre, pero que se reviste de un discurso islámico. Sus causas, por tanto, no tienen nada que ver con el Islam, y pueden ser más bien variadas. Éstas van desde las inequidades propias del desarrollo de la modernidad, hasta los problemas culturales de identidad. Pero he aquí entonces que surge la pregunta de si acaso podemos legítimamente considerar que esta categoría del Islamismo abarca y explica toda expresión del Islam político. Y la respuesta es –como ya puede verse– que no. Por supuesto que existe un gran número de movimientos islámicos, sobre todo los que hacen más ruido, o que aparecen generalmente en los me-

dios de comunicación masivos, o que se comportan violentamente, y que deben clasificarse bajo la categoría del Islamismo. Pero esto no significa, en lo absoluto, que todo el Islam político se pueda abarcar dentro de este tipo.

La causa de esto es que no toda expresión política dentro del Islam —y, de hecho, no la más esencial— se debe a los factores que definen el Islamismo. No todo Islam político se debe a las inequidades sociales, a la exclusión económica, o a los problemas de identidad cultural. Pero como la otra posibilidad para el Islam político, según el liberalismo, la constituye aquella figura ficticia que el liberalismo mismo se construye y sanciona como islámico (aunque no tenga nada que ver con esto), resulta entonces que el análisis de inspiración liberal no puede descubrir nunca otro Islam político que no sea un espejismo suyo propio, o bien el Islamismo contestatario. Y en esto, precisamente, consiste su manera de desvirtuar las cosas. Es decir, dicho en forma sintética: dado que el análisis liberal, o la epistemología liberal, es, en esencia, positivista; o verá que el Islam político es “Islamismo”, o bien verá que es esa abstracción supuestamente islámica, que está inscrita a priori y artificialmente por el liberalismo mismo, dentro de su propio marco liberal, y que poco tiene en realidad de islámico. En cualquiera de los dos casos, el examen del objeto es deficiente, pues en uno lo reduce a una categoría muy limitada, que no se aplica a todos los casos, mientras que en la otra lo deforma fundamentalmente.

CONCLUSIONES

Podemos ya concluir algunas cosas de lo que hemos dicho. Primero, que el examen positivista de los analistas liberales no puede descubrir, en su esencia, el Islam político. Y segundo, que esto se debe a que está fuera de sus categorías sociológicas de análisis.

Si nos preguntamos cuál es, en esencia, ese Islam político, descubrimos que debemos buscarlo remitiéndonos a los aspectos filosóficos más hondos, y fundamentales, del Islam mismo. Aquí encontramos, en efecto, un núcleo sólido, que es común a las distintas tendencias, surgidas con la historia, y que trasciende, de hecho, las contingencias de este tipo, sociales e históricas.

La perspectiva positivista, en cambio, al ser capaz únicamente de concentrarse en los aspectos externos del Islam político, suele interpretar las cosas de manera superflua. Por ejemplo, tiende a concebir que el Islam sunnita es supuestamente más “realista” que la šī‘a, porque históricamente ha admitido la realidad del Estado temporal. Pero bien: lo que hicieron los legistas, al conciliar el utopismo califal con el realismo práctico, responde a unas determinadas contingencias del momento, que no determinan el espíritu ni el pensamiento de los musulmanes. En rigor, tanto las posiciones extremas que se identifican con el idealismo califal, como los que se identifican con un realismo más liberal, en esta teoría, son posiciones minoritarias. La mayor parte será capaz de mirar las cosas equilibradamente. Por otra parte, además, la distensión en el apego a los formalismos de la ley no debe explicarse, necesariamente, como un síntoma de modernismo liberal, sino también, posiblemente, como un signo de mayor acercamiento al misticismo, y la reflexión. Y esto da cuenta de un recurso a la esencia del Islam, más que a una reforma de sus aspectos externos. A esto, asimismo, habría que agregar también que esta interpretación de la sunna como tradicionalista puede conceder demasiada importancia al *kalām aš‘arī*⁷ —en la formación de la mentalidad entre los musulmanes—, sobre todo cuando la visión histórica puede mostrarnos, efectivamente, que esta doctrina, entre los “mutakallimes”, no podía sino potenciar originalmente el respeto irrestricto a la ley, al igual que los legistas promovían en la práctica. El supuesto *aš‘arismo* entre los sunnitas los haría además aparecer a estos como una especie de calvinistas islámicos, lo que está muy lejos de la realidad, sobre todo para el caso de las capas más cultas y educadas de la población, o bien, simplemente, entre los que pueden discernir con sentido crítico sobre su

7 La palabra *kalām* proviene de la forma verbal definida por las radicales *kaf* (k), *lam* (l), y *mim* (m), y significa literalmente, el habla, el discurso, o bien, la palabra. La ciencia del *kalām* es, por tanto, la ciencia de la palabra revelada (lleva este nombre porque surge en relación a las primeras discusiones sobre la realidad del Corán; de si es creado, o consustancial a Dios). Con algunas reservas vendría a ser algo así como el equivalente a la teología (los “mutakallimes” son los equivalentes a los teólogos). El *kalām ašharī* se caracteriza por su negación de la causalidad natural, y la consecuente concepción de la realidad —y por tanto, de la ley— como una manifestación constante de la voluntad divina. Y por su creencia en la predestinación, y una concepción atomista de la estructura física de la creación.

propio pensamiento, y adhesión al Islam. Finalmente, cabe constatar, como otro elemento, que entre los falāsifa, es usual que encontremos una posición contraria, sin más, y que combate muchas veces a los “mutakallimes”.

En cuanto al universo šī‘ía, la perspectiva positivista tiende a calificarlo simplemente como una heterodoxia Islamista. Esto es un error absoluto si consideramos lo que aquí hemos dicho sobre el espíritu del Islam, en la filosofía y la mística. Y esto por dos razones. Primero, porque al reivindicar, esencialmente, el derecho de la religión en la política, la šī‘ía se ha mantenido, al menos teóricamente, en la posición original del Islam profético. Esto es aún más cierto si consideramos que el kalām dentro de la šī‘ía, ha estado más bien lejos del dogmatismo legalista, y que, de hecho, ha sido históricamente partidario de mantener abiertas las puertas del *iytihād*. Y segundo, porque tanto la filosofía como la mística islámica han tenido un desarrollo demasiado importante dentro del šī‘ismo, como para pasarlos por alto.

Referencias Bibliográficas

Al-Fārābī (1992). *Obras Filosófico-Políticas*. Madrid: Debate.

García Morente, Manuel (2005). *Lecciones preliminares de Filosofía*. Buenos Aires: Losada.

Ghalioun, Burhan (1999). *Islam y Política*. Barcelona: Bellaterra.

Ibn Jaldún (1977). *Al-Muqaddimah, Introducción a la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laroui, Abdallah (1984). *El Islam árabe y sus problemas*. Barcelona: Ediciones 62.

Lewis, Bernard (1990). *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus.

Nietzsche, Friedrich (1982). *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Orbis.

Strauss, Leo (1970). *Qué es Filosofía Política*. Madrid: Guadarrama.

Recibido: 24 de marzo 2009

Aprobado: 4 de mayo 2009