

CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO

JOAN MARTÍNEZ PORCELL

Universitat Ramon Llull

RESUM: L'autor ens presenta un magnífic treball sobre els principis bàsics de l'ordre filosòfic comuns al cristianisme, l'islam i el judaisme. L'absoluta precedència del Creador o la producció radical de l'ésser com a do són, entre moltes d'altres, algunes de les novetats filosòfiques que incorpora el creacionisme a la filosofia natural. L'espai comú entre les religions monoteistes obre la reflexió sobre les relacions entre Déu i l'home i, de forma especial, les relacions entre la raó i la fe. L'autor presenta els elements que contribuïren a la formació de la falsafa islàmica, i selecciona uns textos d'interès pel que fa als moments històricament més rellevants de la convivència entre cristianisme i islam.

PARAULES CLAU: Cristianisme, islam, lqbal, diàleg.

Clash of Civilizations and Intrareligious Dialogue

ABSTRACT: The author presents a great essay about the basic philosophic principles which are common to Christianity, Islam and Judaism. The absolute precedence of the Creator, the radical production of the being as a gift are, among many others, some of the philosophic novelties incorporated by the creationism to natural philosophy. The common space among the monotheistic religions opens up deep thought about the relations between God and the human being and, especially, the relations between reason and faith. The author presents the elements which contributed to the formation of the Islamic *falsafa* and selects a number of interesting texts in connection with the most outstanding moments, from a historical point of view, of the coexistence of Christianity and Islam.

KEY-WORDS: Christianity, Islam, lqbal, dialogue.

1. Cristianismo e Islam: ¿Diálogo de sordos?

Es evidente la constatación de que en estos últimos años vivimos bajo el influjo del llamado «choque de civilizaciones». En casi todas las publicaciones –especializadas o no– está implícita la tesis que S. Huntington popularizó en su día.¹ Los diversos conflictos armados que tienen como marco real o aparente las diferencias culturales o religiosas han sido sometidos a debate desde posiciones laicistas que generalmente habían arrinconado las convicciones religiosas al mero ámbito de lo privado. Es un hecho sorprendente que en la Europa que proclama el progreso técnico-material como única referencia de identidad hayan resurgido con tanta fuerza los análisis ideológicos que parecían haberse dejado atrás como reliquias del pasado. Todo ello pone de relieve la importancia de profundizar en las verdaderas causas de los conflictos si queremos evitar sus evidentes consecuencias prácticas. Es ineludible apelar a la conciencia social del pensador, del historiador o del filósofo antes de aventurar tesis teóricas ya que hoy no existen tesis meramente teóricas.

Son muchos los análisis que pueden sugerirse desde posiciones abiertas a un verdadero diálogo, como también son muchos los niveles y formas del mismo. Existe el diálogo de la vida, aquel en el que cada persona se encuentra vivencialmente inserido por el mero hecho de la convivencia diaria con otras personas de diversa procedencia o cultura. Existe el diálogo de las obras, el que se construye con programas y actuaciones comunes que miran más allá de los objetivos particulares o privados de cada individuo. Existe el diálogo de las diversas experiencias religiosas, especialmente en países o lugares de composición multiétnica o plurireligiosa. Existe también el diálogo de los intercambios teológicos o filosóficos de quienes se esfuerzan en subrayar la importancia de la filosofía o del pensamiento teórico como mediación para la convivencia. Yo intentaré afirmar justamente esto último. Y no desde la posición del llamado diálogo inter-cultural, ya que este tipo de diálogo –válido sin duda– intenta el diálogo entre culturas o religiones desde la lejanía, desde la aparente objetividad que parece dar la neutralidad de quien no está comprometido en alguna de las posiciones.

¹ HUNTINGTON, S. *Le choc des civilisations*. París: Odile Jacob, 1997. (Traducción de *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 1996.)

En este sentido, creo que recientemente ha habido intentos laudables en lo religioso pero desde ángulos no-religiosos. Es sorprendente cómo cautiva con velos de objetividad el diálogo **inter**-religioso desde posiciones laicistas, y cómo cae en el olvido el diálogo **intra**-religioso, o diálogo entre creyentes. No hace falta ser un perito en la materia para descubrir latente en este tipo de confrontaciones la convicción implícita de que la fe como asentimiento interno y religioso dificulta el análisis racional y objetivo de la cultura. Creo que también esta posición debe ser examinada y explicitada suficientemente. Justamente propongo la mediación filosófica no como anulación del hecho religioso sino más bien como hecho intra-religioso, es decir, como parte del propio diálogo religioso.

No son menos ciertos los obstáculos al diálogo, muchos de ellos por factores meramente humanos. El conocimiento insuficiente de la propia fe o de las creencias de otras religiones, los distintos niveles de instrucción o las diferencias culturales, los factores sociopolíticos, la ausencia de apertura intelectual, las actitudes a la defensiva, el entender el diálogo como signo de propia debilidad, el espíritu de polémica, la intolerancia o la indiferencia religiosa son otros tantos peligros para conducir a buen puerto el verdadero diálogo interreligioso.

Por otro lado, es evidente que no me refiero a todas las religiones existentes sino que ceñiré mis análisis a las relaciones entre cristianismo y el islam, por razones obvias de espacio y de rigor metodológico. Emilio Platti ha clasificado en tres grupos la actual situación en las relaciones entre Occidente y el islam.² Existen musulmanes que quieren y desean entrar en lo que llamamos la modernidad, especialmente presentes y activos en Europa. Existe un segundo grupo formado por los cristianos que reflexionan sobre la «multiculturalidad», incluyendo el diálogo religioso en una forma más amplia de entender el diálogo intercultural, en el que, sorprendentemente, estaría ausente la fe como factor central de la religión. Algo así como un diálogo religioso sin religión. Por último existe un tercer grupo que estaría formado por la recepción de estas posiciones pluralistas dentro del mundo musulmán.

² PLATTI, Emilio. *Islam et Occident «Choc de théologies»?* Mélanges Mideo, n° 24, 2000.

Zebiri,³ dependiendo de la mayor o menor proximidad ideológica entre estos tres grupos, califica a los autores de «liberales» (como Rahman, Ayoub, Arkoun, Charfi y Talbi) o de «tradicionalistas» (como Rida, Iqbal, Assad, Maudoudi y Qutb). Espero poder demostrar que, más allá de calificativos sobre personas, ninguna de estas posiciones podrá ser entendida en toda su complejidad sin aceptar que el trasfondo de la cuestión es especialmente teológico y que es necesario recabar un esfuerzo desde la teología y la filosofía ayudadas por las herramientas metodológicas propias de todo trabajo intelectual serio.

2. El reformismo de M. Iqbal y el carácter anticlásico del Corán

Muhammad Iqbal (1876-1938) es poeta nacional del Pakistán y miembro de la comisión que redactó la Constitución de este país. Jurista, filósofo y escritor es una de las personalidades más relevantes del reformismo islámico actual. En su obra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* presenta un notable esfuerzo por relacionar el pensamiento islámico con la modernidad europea. Renovar los fundamentos racionales de la verdad religiosa no sólo lo hizo el Profeta en su crítica al politeísmo preislámico, sino que –piensa Iqbal– es el único camino para modernizar el islam. Leer a Iqbal es repasar los trazos fundamentales del pensamiento islamista y del espiritualismo que es condición de posibilidad de la verdadera cultura humanística. No es de extrañar que su posición nos recuerde a Whitehead o a Bergson y, en general, al espiritualismo francés de su tiempo.

Iqbal se acoge al *fuad* o *qalb*, es decir, al corazón y a la visión propia que tiene de la realidad. No se trata de sentimentalismo, sino de la mirada propia de aquel ser impaciente que es el hombre que no se conforma con las cosas sensoriales. El corazón es espíritu ascendente, impulso interior de vida, reverencia por la realidad como símbolo de Dios. Estamos ante la revelación del Infinito en la experiencia mística en la que el entendimiento lógico tiene poco que añadir. De ahí que Iqbal repita hasta la saciedad que «el espíritu del Corán es esencialmente anticlásico». Esto explicaría el fracaso histórico de todos los intentos de comprender el espíritu con-

³ ZEBIRI, Kate. *Muslims and Christians Face to Face*. Oxford, 1997.

creto y fáctico del Corán a la luz de una filosofía teórica como la griega.

Iqbal cree que el pensamiento renovador del islam se encuentra ahora en un momento parecido al de la Reforma europea. Pienso que el espacio libre que en el pensamiento islámico deja la ausencia de naturaleza, tal como la pensaron los griegos, inclina sus propuestas o bien al fideísmo o bien al pragmatismo. Iqbal piensa que concebir la naturaleza como materialidad absoluta asociada al concepto newtoniano es inoperante, y prefiere entenderla como energía libre y creadora de Dios. Abu Hashim, de la escuela de Basora, y Abu Bakr Baquillani, de la de Bagdad, entienden que el método de la creación es atómico, de forma que consideran el pensamiento asharita como precursor de la concepción atómica moderna. Los *iawahir*, o átomos, antes de recibir la existencia están en estado latente en la energía creadora de Dios. Su existencia sólo significa que la energía divina los hace visibles. Esta interpretación que propone Iqbal es muy parecida a la occidental de Whitehead, quien también entiende la naturaleza como corriente creativa continua que el pensamiento divide en inmovilidades aisladas. Ibn Hazm coincide con Bergson y Russell a la hora de afirmar que el acto de movimiento en cuanto vivido no admite divisibilidad.

La mirada intuitiva sobre el mundo que nos propone Iqbal es también criterio para denunciar el reduccionista mecanicismo europeo al tratar del fenómeno de la vida. La acción de los vivientes es un fenómeno muy distinto a una acción meramente material. De hecho, si podemos hablar de la naturaleza como organismo vivo es sólo gracias a superar la inmovilidad aristotélica y acercarnos a una visión creadora según la cual las fases de la creación vendrían constituidas desde dentro del propio ser. El universo no es una cosa, sino un acto finalístico. Lo que ocurre –dice Iqbal– es que la filosofía ve la realidad a distancia porque es teórica; en cambio, el acto creador religioso consigue descifrar mejor el mundo en la experiencia religiosa.

Iqbal encuentra en los fenómenos de conciencia la presencia de un acto que escapa a todo reduccionismo materialista. En la percepción de la autoconciencia, el yo se mueve de dentro a fuera. Al lado de un yo periférico relacionado con el espacio exterior, existe un yo profundo y único que sintetiza el espacio –tiempo en una unidad indisoluble que es el fundamento de la propia identidad. El acto que cada yo personal es va mas allá de la consideración del tiempo hasta el punto que nociones alcoránicas como la del destino, la eternidad

divina o la inmortalidad quedan sujetas a la mirada del corazón con la que Iqbal relee los principales hitos de la evolución histórica del islam. Como afirma Suhrawardi, la realidad es espíritu y el mundo, desde el movimiento mecánico de los átomos materiales hasta el movimiento libre del pensamiento, es autorrevelación de Dios. Precisamente el espíritu anticlásico del Corán, al superar la visión de una naturaleza puramente teórica tal como la presentaban los griegos, consiguió aportar el método inductivo que constituyó su aportación específica a la construcción de la modernidad europea.

Nazzam y Gazzali serían precursores del principio de la duda cartesiana. Abu Bakr Razi se adelanta a Stuart Mill en la crítica a la lógica aristotélica. Ibn Taymiyyah introduce el método experimental antes que Bacon copiara de las universidades musulmanas de España las leyes ópticas de Ibn Haitham. Y así Iqbal acumula ejemplos de presencia musulmana en el origen del método científico europeo, culpando al interés griego por la teoría del retraso de dos siglos que tardó el temperamento práctico del Corán en abrirse paso por Europa. Nasir Tusi y Al Biruni transformaron la magnitud griega del número en una pura relación acercándose a la moderna noción de función, y finalmente Khwarizmi pasa de la aritmética al álgebra. Así, todas las líneas de pensamiento islámico convergen en una concepción dinámica del universo, incluyendo la sociología, desde el momento en que Ibn Jaldun entiende las sociedades humanas como organismos, adelantándose así a Bergson.

309

En definitiva, el espíritu anticlásico del mundo moderno se debe a la rebelión del Islam contra el paradigma griego. Ahora bien, Iqbal afirma que el Islam se encuentra hoy igual que se encontró Europa en tiempos de la Reforma. Si tomamos la modernidad no como hecho histórico sino como actitud espiritual de emancipación del pensamiento natural de toda mirada religiosa, tenemos definido el problema. El encaje del pensamiento natural con el religioso será la llave que permita eliminar el fideísmo o el pragmatismo hacia los cuales se inclina pendularmente el Islam en su inmersión cultural europea.

Por esta referencia al «encaje» que la fe religiosa tuvo con respecto a la cosmovisión griega en Europa, es bueno recordar que la teología cristiana contó con unos principios operativos muy ricos que permitieron una gran articulación teórica. Por un lado, la criatura poseía una capacidad receptiva del don sobrenatural, y por otro, lo sobrenatural suponía la naturaleza, es decir, no subsis-

tía en sí misma, sino que necesitaba una naturaleza creada en la cual se sustentaba y actuaba. Una imagen usada a menudo por los Padres de la Iglesia para definir esta articulación de lo natural en lo religioso fue la del fuego que calienta el hierro o la del aceite que nada sobre el agua, que tanto le gustaba a Ramón Llull.⁴

Como el fuego calienta el hierro, de forma gradual e interna, así la fe hace surgir de la visión grecorromana toda una manera de entender el mundo de la que Europa aún vive en buena medida. La distinta manera de entender el mundo y la naturaleza no gira alrededor de una luz distinta, ya que tanto el cristianismo como el Islam lo hacen desde la Revelación religiosa recibida, sino en la distinta colocación o dislocación respecto al legado clásico. En la recepción de la naturaleza griega, el cristiano, a mi modo de entender, encajó mejor que el Islam el don natural pagano con la fe, no sólo –como afirma Iqbal– debido al carácter inductivo y concreto de la fe coránica, sino porque en la fe musulmana no hay lugar para un sentido meramente natural de la realidad. Profundizar en ello nos brinda una posibilidad inmejorable de fecundación intercultural.

310

Ya desde ahora conviene clarificar que las distintas relaciones que a lo largo de la historia de Occidente han tenido la teología y la filosofía no son mera cuestión histórica del pasado, sino que revelan actitudes que se dan hoy mismo sin demasiadas distinciones. Es evidente que la mediación racional en temas religiosos no tuvo el mismo trato cuando, en la Escolástica, la razón era «sierva» de la teología, que después de la Reforma, cuando se da su emancipación, y que mucho menos hoy, cuando en la posmodernidad parece haber perdido su liderazgo. Lo que ocurre es que estos momentos históricos explicitan relaciones paradigmáticas en las que se encuentran todavía hoy la fe y la razón.

⁴ «També Isaïes digué: Si no creieu, no entendreu, i així resulta patent que tu, Fe, ets una disposició i una preparació per mitja de la qual jo [l'Enteniment] sóc disposat per Déu a les realitats superiors; i en aquells continguts que jo gràcies a tu suposo en creure, mitjançant els quals puc pujar, m'habituo de tu, i així tu ets en mi i jo en tu; i quan pujo entenent al grau en què tu et trobes, tu puges creient a un grau més alt per sobre de mi; certament, com l'oli neda sobre l'aigua, així tu sempre romans per damunt meu. I la raó és que, per tal com no t'hi has d'esforçar per assumir tot allò que resta més a dalt, tens més vigoria [ascensional] que no tinc pas jo, que he d'esforçar-me quan hi ascendeixo, [a allò que resta més a dalt,] mitjançant el fet d'entendre-ho.» (*Disputatio fidei et intellectus*, MOG IV, P.I, fols. 2 i 3, pp.480-1)

3. El carácter teológico del desencuentro

El «choque» entre culturas tiene carácter teológico porque implica un nuevo encuentro entre el teocentrismo en el que se mueve el Islam y el antropocentrismo de las posiciones occidentales. De hecho hay quien afirma que este antagonismo teológico explica los catorce siglos de incomprensión irreductible que ha habido entre cristianismo e islam. Y no podemos negar unas diferencias fundamentales. En las relaciones con Dios, el cristianismo se inclina hacia la proximidad de Dios y su interacción con el hombre, mientras que el islam afirma la acción unilateral de Dios y la sumisión del hombre. De ahí que en el islam sea más importante el modo de vivir, la jurisprudencia sobre los propios actos, mientras que para los cristianos lo importante es lo sucedido en Cristo y su estudio por la teología. Estas diferencias no nos deberían extrañar, pero es cierto que a lo largo de la historia han recibido tratamientos muy diversos. Hubo tiempos en los que este acercamiento ético e imperativo de la fe del islam no sólo no fue impedimento al diálogo, sino que estuvo en el centro de una fecundación intercultural entre las grandes Religiones monoteístas.

311

Santo Tomas de Aquino, entre otros, se preguntó con seriedad por qué en la fe musulmana se acentúa la alteridad respecto de Dios, y descubre la necesidad de polemizar teóricamente sobre la autonomía del orden creado. No es ésta una cuestión teórica sin consecuencias, ya que no es posible un modernismo político si no va precedido de un modernismo teológico. Hoy el camino de la emancipación política y social de Occidente no parece ser el mismo que en el islam. Es fundamental averiguar el papel que en ambos planteamientos tiene la racionalidad; es decir, es necesario profundizar en las relaciones internas que la razón tiene respecto de la fe religiosa del cristiano y el musulmán. ¿Por qué se truncó en la historia del islam un «*fides quaerens intellectum*», una fe que busca comprender que encontramos en el inicio del renacer occidental? ¿Es ésta una cuestión de avatar histórico, o responde internamente a planteamientos irreductibles? ¿Podrán los actuales esfuerzos musulmanes de renovación religiosa asignar un papel propio a la razón que responda a su identidad religiosa propia?

Además de Muhammad Iqbal, hay reformadores islámicos, como M. Asad, que quieren escapar a toda modernidad occidental y para quienes la religión global de la omnipotencia divina ha de negar toda mediación creada. Maudoudi, Qutb, al-Tourabi piensan que en

el Corán no hay implicación humana, ni mediación histórica ni hermenéutica posible. Existen otros musulmanes «modernistas», como Talbi Mohamed,⁵ Charfi Mohamed⁶ o Bencheikh Soheib⁷ que en algunos momentos parecen defender la mutazila y la filosofía de una forma parecida a la que tuvo lugar en Toledo en el siglo XIII.

J.M. Gaudeul⁸ destaca el flaco favor de la literatura polémica que ha abundado en los últimos años tanto en terreno musulmán como en cristiano (Pfander, Al-Hindi, Zahra, Faraj, al-Saqqa, Izzat, Hanafi, Mustafa Mahmud y Abdurrahman Badawi). Ésta no parece ser la solución adecuada. Es necesario que el esfuerzo del reformismo se acerque al núcleo del problema. Negar toda consistencia y mediación a lo creado hace de Dios una alteridad pura, pero al mismo tiempo y contradictoriamente atribuye una especie de absolutismo a las cosas de nuestro mundo: la historia, la cultura, la lengua, el sistema jurídico. Si queremos escapar de la utilización política que algunos grupos extremistas puedan hacer de estas mediaciones, urge reencontrar el papel que la razón desempeña en el desarrollo de la fe religiosa islámica.

312

En campo cristiano, sería injusto no reconocer los avances que, después del Concilio Vaticano II, aportaron orientalistas de la talla de L. Gardet y C.Ch. Anawatti, entre otros. Todos ellos, superando el peligro apologético, encontraron en el método comparativo una herramienta adecuada de clarificación de conceptos.

4. El acercamiento a las diferencias

Es cierto que hoy el método comparativo esta desacreditado por insuficiente, pero no es menos cierto que debemos a la teología comparada, entre otras cosas, el haber profundizado en el diálogo desde la diferencia, y –como quien se acerca a un manual y luego lo olvida– también nosotros podemos obtener de este método nociones suficientes que luego habrá que rectificar. Analicemos algunas de estas nociones.

⁵ TALBI, Mohamed. *Plaidoyer pour un Islam moderne*. Tunis-París, 1998.

⁶ CHARFI, Mohamed. *Islam et liberté. Le malentendu historique*. París, 1998.

⁷ BENCHEIKH, Soheib. *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*. París, 1998.

⁸ GAUDEUL, J.M. *Disputes? ou Rencontres? L'islam et le christianisme au fil des siècles*. Roma: PISAI, 1998.

Es diferente la noción de fe y de teología que hay entre el cristianismo y el islam. La fe, para un cristiano, es la adhesión a Dios mismo que se revela. También el islam se centra en la fe (*mu'min*), pero –al contrario que en teología cristiana– «*imán*» designa el hecho de creer, no el contenido de la creencia. Ciertamente que tal contenido vendrá expresado en el texto del Corán o en los *hadiths* del Profeta, pero lo más importante es el acto mismo de fe como asentimiento íntimo y exterior a lo Revelado. Así pues, hay diferencias importantes en la propia concepción de la fe. El Islam dará preferencia a la concepción de la fe desde su validez jurídica. Desde ahí vemos cuán simplista es la afirmación de que todos creemos igualmente. Es evidente que todos somos hijos de la fe de Abraham, pero no descubrir las diferencias sería fatal para un correcto entendimiento.

Hay que reconocer que también la escolástica cristiana se había planteado el mismo problema que hemos hecho resaltar: si la fe recae sobre lo enunciado en las palabras o sobre la misma realidad enunciada. Y no era banal esta pregunta, ya que no es banal preguntarse si las determinaciones temporales o el paso del tiempo afectan o no al propio acto de fe. ¿Creemos lo mismo nosotros que nuestros abuelos o nuestros primeros padres en la fe? En teología cristiana se contestó este debate afirmando que las proposiciones teológicas nos llevan a conocer algo de Dios, y, aunque su enunciado verbal sea relativo y pasajero, su contenido está unido a la realidad. De hecho, es hacia el misterio hacia donde camina la fe del cristiano. Pero esto no es así en un buen musulmán, ya que el acto de fe termina en las mismas proposiciones del Corán sin relación con una verdad objetiva trascendente. Aquí ya no podemos distinguir entre el plano de nuestra psicología humana contingente y el plano ontológico de la fe.

Así es como el método comparativo nos permite descubrir el núcleo de las diferencias teológicas. En este último caso nos ha servido para descubrir la ausencia de paralelismo entre el acto de fe del cristiano y el del musulmán. Por un lado, en el islam no hay misterio sobrenatural estricto como existe en el caso de la fe cristiana. Por otro, en el islam la fe como asentimiento íntimo es un acto personal, pero no una luz que sea capaz de dar origen a una ciencia o conocimiento de Dios, como pretende el cristiano. Una consecuencia histórica de esta diferencia fue que el esfuerzo de los filósofos musulmanes no pudo quedar conformado o configurado según la fe musulmana, que por otro lado compartían. De ahí que Miguel Cruz

Hernández afirme que propiamente no existe filosofía islámica, sino «una filosofía de inspiración esencialmente platónica-aristotélica, de expresión árabe y de influencia musulmana».

Si es diferente la noción de fe en ambos planteamientos, será también distinto el papel que se asigna a la teología. En el cristianismo, la sabiduría natural, la razón teológica y la mística están subordinadas una a la otra y actúan armónicamente. Históricamente, el teólogo cristiano usaba de la filosofía para sus propias finalidades. Este uso determinado y específico de la filosofía dio origen a la filosofía cristiana que se constituyó como un producto típico de esta ordenación. Pero eso no se consiguió o no se consiguió suficientemente en el islam en el que el *kalam* o teología islámica tiene sólo una función apologética, no iluminativa o sapiencial. De hecho el objeto material, es decir, el contenido que se piensa, puede ser el mismo, pero no lo es la intención, ya que en un caso se persigue la sabiduría del misterio y en el otro la auto-defensa de la fe del creyente. Aquí encontramos históricamente una de las diferencias que afectan a la noción misma del método racional aplicado a la teología.

314

El método comparativo, al descubrir las diferencias o contradicciones en los propios planteamientos teóricos, ayuda a superar la tentación de un fácil concordismo que, más que ayudar, entorpece el verdadero diálogo. Una de estas tentaciones sería establecer un perfecto concordismo entre los caminos de conocimiento teológico en el islam y los llamamos «lugares teológicos» de la tradición católica. No existe paralelismo entre la Biblia y el Corán. Si lo afirmásemos, perderíamos las diferencias entre la noción cristiana de inspiración de la Escritura o los dictados de la revelación coránica. Tampoco hay paralelismo entre la tradición apostólica cristiana y la lectura de los *hadiths*, por una serie ininterrumpida de testimonios. Si lo afirmásemos, perderíamos la posibilidad de profundizar en esta disciplina típicamente islámica –la de las seis codificaciones canónicas– que no tiene paralelo en la teología cristiana. Lo mismo podemos afirmar del aparente paralelismo entre la *Ijhma* y los Concilios. Si pensásemos que la *Ijhma* es algo así como el *vox populi* islámico, perderíamos la posibilidad de descubrir que es un concepto más cercano a la noción de *consensus* elaborada por la Reforma protestante que al espíritu conciliar católico. No es en cuanto representante de Dios, sino del pueblo, que algunos musulmanes participan de la inerrancia prometida por el Profeta a la comunidad.

Es diferente también el papel que el cristianismo y el islam conceden a la razón, y por lo tanto también serán diferentes las relaciones que hay entre teología y filosofía en las dos religiones. En teología cristiana existe lo que llamamos «inteligencia de los misterios» (*fides quaerens intellectum*). El teólogo se sirve de la razón para intentar una cierta penetración o averiguación de los contenidos revelados. En el islam, el *aql* es el conjunto de conocimientos racionales necesarios por sí mismos, y el *nazar* (razonamiento) es poner en acción tales principios. Justamente la diferente relación que existe entre *aql* y *nazar*, según los mutazilitas y los asharistas, nos lleva a una cuestión que es reincidente siempre que se dan momentos de Renovación, como los que hoy se dan en el islam. Por influencia de la *falsafa*, la teología islámica conoció los términos universales de las cosas que se expresaron en silogismos apodícticos de los que durante mucho tiempo desconfiaron los teólogos musulmanes. ¿Por qué deberían fiarse de la sabiduría estable de lo universal, si lo universal sólo expresa lo general en extensión? No es inútil que el método comparativo haya acentuado esta cuestión, ya que este recelo hacia los términos universales explica históricamente el conservadurismo de la teología islámica. Nunca se abandono del todo el modo semita de avanzar de singular a singular (según el método dialéctico), persiguiendo descubrir el estatuto legal de las cosas y no su noción universal. Hasta el reformismo del shaykh Abduh, la lógica fue ciencia instrumental en los estudios universitarios islámicos. El conservadurismo teológico repite tesis yuxtapuestas sin renovación posible de problemática ni de método. Y tal como intentó Abduh, es éste conservadurismo el que conviene renovar.

Tampoco encontramos en el islam la subordinación típica que tuvo en la escolástica occidental la filosofía respecto de la teología. La *falsafa* islámica no se comportaba respecto del *kalam* como la filosofía cristiana lo hizo respecto de la teología. En el islam nos encontramos más bien ante dos líneas de pensamiento divergente, que, cada una en su nivel, son autosuficientes. Ésta parece ser la moraleja del *Filósofo autodidacta* de Ibn Tufail. La emancipación de la razón que la escolástica preparó antes de la modernidad al confiar en el papel propio de la razón no tuvo un paralelo semejante, o de semejante envergadura, en tierra islámica. La *falsafa* no es la filosofía del islam, y los filósofos musulmanes no consiguieron que la razón estuviera conformada interiormente por la fe. Fue desde el exterior que se le presentaron los dogmas, de modo que más que un esfuerzo de comprensión de la fe, hay que hablar de conciliación con la fe.

El método comparativo, una vez más, ayuda a clarificar que lo propio de la escolástica cristiana –la armonía de las tres sabidurías, la sobrenaturalidad del objeto de la teología, ofrecido a una razón iluminada por la fe, y la autonomía del método racional, del que se sirve la filosofía y al que, además, se le reconoce dominio propio– no tiene correspondencia en el islam. Es evidente por lo dicho hasta ahora que el balance del método comparativo es muy bueno, aunque tiene deficiencias. Por un lado, y a pesar de que el aumento de traducciones de obras del *kalam* y la *falsafa* sea fruto del deseo de iluminar la propia aportación histórica del islam, lo cierto es que el *kalam* y la *falsafa* han sido sólo objeto de estudio para un público minoritario. Aunque lo mismo podría decirse del estudio de la teología cristiana en muchas de las universidades occidentales.

5. El tercer interlocutor: la razón crítica y el laicismo

Entre Toledo, –sin idealizaciones– y nosotros, existió la Reforma, que –en Occidente– cambió el papel asignado a la filosofía respecto de la teología, y que hoy plantea un interlocutor común y nuevo a las dos tradiciones religiosas: la modernidad y el laicismo. Ahora el islam tiene la oportunidad de hacer su propia Renovación religiosa, pero no encuentra los interlocutores en la misma situación en que los dejó a la muerte de Averroes. ¿Podrá el *kalam* constituir una filosofía autónoma consonante con los temas coránicos de la trascendencia y unicidad de Dios, la creación, el más allá? ¿Podrá acceder a un fenómeno semejante al que en Occidente se llamó «metafísica del éxodo», es decir, a un saber racional de lo que se cree?

No es por su historicidad únicamente que deben estudiarse las tesis del pasado, sino por su intrínseco valor de verdad. En este sentido, es clave la noción de verdad especulativa, aunque las exigencias del pensamiento actual sean notablemente diferentes. Los trabajos de filosofía, de crítica textual o de historia nos ponen ante la necesidad de evaluar los criterios metodológicos de base de toda labor teológica. Es posible que el método comparativo pueda servir en el islam para encontrar en la comparación sostenida con las nociones análogas de la fe cristiana unas diferencias que claramente conocidas aquí y allí conduzcan al *kalam* a tomar conciencia del objeto apologetico, del método racional y de los problemas metodológicos propios.

Pero vayamos al tercer interlocutor. La Reforma cambió sustancialmente las relaciones entre filosofía y teología y nuestra posición teórica ante Dios y el mundo. Y eso tanto en el islam como en el cristianismo. Sería ingenuo pensar hoy que la crítica racional es sólo una herramienta metodológica en manos del creyente. Es más, no toda crítica de la razón admite el hecho religioso desde su significado específico. Hay autores, como Mohammed Arkoun,⁹ que denuncian que la razón se encuentre «trascendentalizada» en teología tanto islámica como cristiana o judía. Sencillamente cualquier propuesta que reivindique una razón eterna en armonía preestablecida con una enseñanza revelada será contraria al uso plenamente objetivo de la racionalidad.

Es cierto que, según la razón clásica islámica, tal como la explica la *Risala* de Chafi'i, cada nombre coránico (*ism*) confiere a la cosa su realidad intrínseca (*haqiqa*) según la ciencia divina, su existencia (*hawn*) en la creación, y su estatuto legal (*hukm*) en la existencia histórica. Así pues, tenemos aquí una intrínseca relación entre lengua, verdad y derecho tan exigente que posiblemente no pasaría el examen de la razón crítica actual. La convicción del estatuto privilegiado de la lengua árabe y el carácter inimitable del Corán es una convicción islámica de gran fuerza, pero no conviene olvidar que reservar a la lengua árabe este espacio dominante no es cuestión meramente lingüística, sino que conlleva la reserva de un estatuto ontológico, condición indispensable para poder transferir a toda ley religiosa la validez del discurso coránico.

317

En este momento es cuando descubrimos un momento de importancia capital en el análisis racional del islam. Justamente el paso de esta convicción religiosa a la razón crítica requiere de la *ijthihad* o esfuerzo permanente. Pero para ejercer la *ijthihad* conviene no olvidar que el paso de cada postulado seguro (*aql*) a las calificaciones legales por parte de los ulemas introduce innumerables variables, que deben someterse a crítica racional; así como la interpretación de los textos, las operaciones unidas a creencias científicas y los postulados organizadores de todo un sistema cultural forman el espacio que debe someterse a crítica. Este lugar interno lingüístico irreductible a cualquier otro entre Verdad trascendente revelada por Dios (*al-Haqq*), las verdades-derechos (*huquq*) y sus

⁹ ARKOUN, Mohammed. *Pour une critique de la raison islamique*. París, Maisonneuve et Larose, 1984.

enunciados en lengua árabe, que propone la razón clásica islámica, es útil para reforzar las convicciones del pueblo sencillo, pero también puede generar prejuicios colectivos activos, ya que su fuerza racional no ha sido suficientemente validada.

La razón clásica islámica no pasa tampoco el examen de la relación entre verdad e historia a los ojos de la razón crítica. La historicidad de la condición humana es una realidad que hay que tener en cuenta también en el discurso religioso, para diferenciar la dimensión mítica de la dimensión histórica de los hechos revelados. Y esto no tiene por qué poner en peligro la credibilidad religiosa de un texto sagrado. Si un Libro sagrado se convierte en un canon intangible, ontológicamente válido en todos sus aspectos, la relación entre verdad e Historia se vuelve única e indestriable. El Corán se convierte entonces en un «descendimiento» de la Palabra de Dios sobre la historia de los hombres, como manifestación de un tiempo escatológico en el que todas las conductas del tiempo de aquí (*ad-dunya*) toman su verdadero sentido desde el tiempo final (*al-akhira*).

318

La razón islámica clásica muestra el deseo de controlar esta historicidad, deduciendo todas las circunstancias del juicio de Dios. Primero hay que guiarse por el texto del Corán; en ausencia de texto formal coránico, hay que guiarse por la *Sunna*; en ausencia de cualquier texto, habrá que dejarse guiar por las enseñanzas del conjunto de los Ancianos; si no hay ningún texto, primero hay que guiarse por la analogía (*qiyas*) fundada sobre el Libro; luego, por la fundada en las enseñanzas de los Ancianos, y sólo si la analogía nos conduce a posiciones divergentes, puede acudir a la *ijtihad* o reflexión personal. Así pues, según explica Chafi'i, la homologación de la autoridad de la *Sunna* por la del Corán no parece comportar al creyente ningún problema lingüístico, histórico o teológico. Establecer la analogía entre un caso de base (*aql*) y uno derivado, permite la aplicación de una misma calificación legal (*hukm*) a los dos casos. Toda situación nueva encuentra una vieja raíz en el espacio ontológico que delimita los textos legales. Precisamente la petición de la razón crítica es que muchas instancias ontológicas, teológicas, metodológicas, semánticas o históricas no son tenidas en cuenta.

El mismo proceso que hasta ahora hemos seguido en las relaciones entre lengua y verdad o entre verdad e historia, puede establecerse también entre historia y crítica. La Biografía del Profeta (*Sira*),

construye una figura ideal destinada a animar religiosamente la imaginación colectiva, pero no es una biografía de un hombre. Nada que afirmar de una lectura religiosa del texto, siempre y cuando se acepte que las anécdotas atemporales o las situaciones paradigmáticas que allí se relatan se lean teniendo en cuenta que sirven para dar base a una autoridad trascendente, en nombre de la cual se expresa la razón ortodoxa, pero no como si se tratara de una biografía en el sentido moderno de la palabra. De hecho, en estos textos toda la historia del islam queda delimitada entre un antes sin sentido (*jahiliyya*) y un después, donde todo toma sentido a partir del Profeta. Una vez más, el espacio biográfico se vuelve espacio teológico.

Así pues, la razón crítica pone en evidencia la estructura cognitiva que mantiene el creyente, gracias a la práctica normativa de la lengua, del derecho y de la historia. Ante esta estructura, es lógico que fracasara la razón griega, con todos sus principios, métodos y lenguajes formales, ya que no tuvo en cuenta la penetración íntima y directa de la verdad, tal como viene expresada por el Corán y por la experiencia vivida por el Profeta.

6. La mediación filosófica del debate religioso

319

Hasta aquí el análisis de la razón crítica sobre las operaciones de trascendentalización que parecen pesar sobre los creyentes. Las conclusiones son fáciles de deducir. La *Summa* trascendentalizada extendió su método a la totalidad de la historia humana, implicando la historia del islam en un proceso de conservadurismo posterior. Al-Achari, en su obra titulada «Opiniones de aquellos que profesan el islam y divergencias de los que practican la oración ritual», nos habla del espacio mental islámico, caracterizado por unas proposiciones que funcionan según la axiomática de la razón clásica aquí expuesta. Transgredir una sola de estas opiniones es ya salirse de la esfera de los *islamiyyin* o adeptos al islam. El discurso religioso, que debía ser pluriunívoco, pasó al literalismo o conceptualismo unívocos. La polémica, la autodefensa o respuesta, la reproducción exacta del pensamiento del maestro, la sumisión a la ideología dominante, fueron elementos que rápidamente surgieron ante la ausencia de investigación histórica, sociológica y lingüística, sumiendo el islam en una larga etapa de anquilosamiento intelectual. Y es que, cuando los argumentos se convierten en pruebas, la razón ortodoxa pierde la posibilidad de asegurar verdaderamente la propia identidad con los procedimientos que usa la razón histórica y culturalmente definida.

La razón crítica, como método aplicado, nos aporta un balance positivo, ya que nos ha permitido separar la superioridad sociológica de la epistemológica y es muy útil para explicar las consecuencias políticas y sociales de la ausencia de crítica objetiva. Justamente el islam político actual se siente legitimado por la función legitimante de esta razón islámica clásica. Las relaciones profanas sublimadas se convierten entonces en causa de tensiones ideológicas y de guerras, en el interior de sectores diferenciados ideológicamente, aunque compartan un mismo espacio sociopolítico, o entre sociedades separadas por innegables ritmos de evolución histórica.

Pero al igual que en el método comparativo, también en la razón crítica encontramos deficiencias. En el cambio de tradición a modernidad en Occidente hay aún asignaturas pendientes. Que el sentido de lo Absoluto haya impregnado la conciencia islámica; que una figura histórica –sea Moisés, Jesús o Mohammed– pueda constituirse como Figura tras histórica de la autoridad; que la razón normativa se fundamente en un asentimiento incondicionado al don revelado, o que las relaciones contingentes sean vividas como elementos escatológicos y puedan volverse formas de estructura mítica, no es algo que pueda generalizarse. También pueden ser manifestaciones de una sana teología, que no sólo no manipule lo impensable, sino que no rehuya el análisis histórico, ni el lingüístico, ni el funcionamiento semiótico. Por contra, también esta teología demandará a la razón crítica ampliar su capacidad racional y vencer prejuicios que nieguen un espacio propio al acto de fe razonable y libre, y a su expresión plenamente humana en la religión.

Deslindar mito e historia, fe y conocimiento experiencial, representación imaginaria o hecho verdaderamente real, es una tarea teológica que –en el caso del islam– debe tener en cuenta la distancia que va de la escolástica al Reformismo actual. Para muchos seguidores de la razón crítica agnóstica, es indiferente que la teología siga la vía elitista del conjunto de doctores –como el caso sunnita–, o que invoque el consenso de autoridad –como los chii-tas–, o que siga un magisterio –como los católicos–, o la tradición talmúdica –como los judíos–, no porque estas diferencias no le parezcan importantes, sino porque piensa que la teología siempre intenta poner la condición humana bajo la autoridad absoluta de poderes incontrolables. De este modo, lo que se ve negada es la misma razón del creyente y el lugar específico del juicio religioso sobre la cuestión religiosa.

Es indudable que las religiones deben profundizar en los análisis antropológicos, filosóficos, lingüísticos, etc. Pero toda crítica epistemológica de estos análisis y de sus procedimientos debe superar el convencimiento poco racional según el cual el universo mental del creyente necesariamente se vuelve opaco y resistente a la razón en el mismo momento de creer. La posición del laicismo exagerado no puede olvidar que en Occidente, la Reforma y las distintas reformas posteriores dieron a la teología la posibilidad de encontrar la armonía entre la fe y la razón. Por otro lado, igualar todas las razones teológicas al mismo tiempo puede anular el valor explicativo de unos hechos importantes a la hora de interpretar el esfuerzo reciente del reformismo islámico, como la dificultad de acceso a las herramientas y a los métodos racionales occidentales, por motivos meramente sociales o económicos.

Mi propuesta vuelve al principio: la conveniencia de la mediación filosófica como hecho **intra**-religioso. Esta mediación en el interior del trabajo teológico ha encontrado ventajas indiscutibles en el método comparativo y también en las recientes propuestas de la razón crítica. Pero actualmente debe vencer una doble dificultad: el desnivel cultural existente en la evolución de las teologías cristiana y musulmana, y el desdén por lo específico del acto de fe del creyente por parte de la ética y epistemología del conocimiento.

Joan Martínez Porcell
Universitat Ramon Llull
Facultat de Filosofia de Catalunya
Grup Filosofia i Cultura
jmartinez@filosofia.url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]