

Luis
Xavier
López
Farjeat

48

LETRAS LIBRES
JUNIO 2011

SUMISIÓN, DETERMINISMO Y REFORMISMO

López Farjeat afirma en este ensayo que el islam y la modernidad pueden ser compatibles: defiende que las reformas deben hacerse no desde la filosofía occidental sino desde el islam mismo y cita las corrientes moderadas que se han dado a lo largo de su historia.

El vocablo árabe *islam* significa, como lo sabe todo mundo, “sumisión”.

El musulmán se somete a la voluntad divina y, en este sentido, suele creerse que

su libre albedrío se ve o disminuido o anulado. Alá es el único agente libre y los humanos han de limitarse a obedecer los mandatos, leyes y designios de la voluntad divina.

La ley revelada, la sharía, funge como un regulador fundamental de las acciones humanas. En ella se encuentran –o de ella infieren los juristas– prácticamente todos los criterios de acción, desde los preceptos éticos y las normas jurídicas hasta las reglas y costumbres convenientes para la convivencia social y, por supuesto, para las prácticas religiosas. En la tradición islámica hay vertientes jurídicas y teológicas sumamente variadas. Un error habitual es referirse al islam como si fuese un bloque monolítico en el que no existen diferencias teológicas y filosóficas o criterios de interpretación divergentes frente a la ley. Una comprensión profunda y detallada de la ley islámica, atenta a los métodos y criterios de interpretación que se utilizan en las variadas tendencias islámicas, descarta cualquier juicio generalizante. Propositiones como “los musulmanes son terroristas”, “los musulmanes son misóginos” o “el islam es incompatible con la democracia”, han de descartarse de inmediato si es que quien las enuncia no es capaz de especificar a qué tipo de musulmán se refiere.

Que dentro del islam puedan reconocerse creencias discrepantes y coincidentes nos deja ver que el mundo islámico es bastante heterogéneo y que, por lo tanto, una cosa es comprender la doctrina islámica a partir de sus

fuentes textuales, y algo muy distinto es dedicarse al análisis sociológico y político referido a los países islámicos. Aunque las dos aproximaciones no están disociadas, los llamados “especialistas” están obligados a discernir con la suficiente claridad entre las prácticas, creencias, costumbres, conflictos y acontecimientos ligados al factor religioso, y los sucesos y acontecimientos que responden más bien a motivaciones políticas, económicas o culturales. Por ejemplo, la brutal ablación genital practicada a las mujeres en países africanos –algunos islámicos– no emana de las fuentes textuales islámicas sino que responde más bien a prácticas milenarias de los matriarcados que, en algunos casos, han encontrado el modo de asociar esa costumbre al islam. Sucede algo similar con la yihad (literalmente, “esfuerzo”) que, mientras para algunos teólogos clásicos como al-Ghazali debe interpretarse como la lucha espiritual que cada musulmán libra en lo más profundo de su corazón, algunos sectores islamistas lo interpretan como una incitación a la guerra santa.

La ley islámica, pues, admite varias interpretaciones. Los matices son indispensables. Hay interpretaciones patriarcales y feministas, seculares y fundamentalistas. También las hay regionalistas. Las más perjudiciales son las que están influidas por intereses políticos y que, por lo general,



están vinculadas a sectores extremistas que han manipulado la ley de acuerdo a sus propios intereses e intenciones. Hay musulmanes reformistas que han optado por interpretar la ley de acuerdo al sentido común. Y aun entre todas estas opciones hacen falta precisiones: el fundamentalismo islámico iraní es distinto del fundamentalismo egipcio o del palestino; el feminismo libio es distinto del iraní y del somalí; son distintos los argumentos de un teólogo reformista radicado en un país musulmán y los de uno radicado en Europa o Estados Unidos. Los problemas ligados a la mentalidad islámica provienen —como sucede en el judaísmo y el cristianismo— de sus intérpretes. En este sentido, la comprensión de la doxología islámica exige el reconocimiento —de haberlas— de las teorías de la interpretación de los teólogos y juristas.

Los intérpretes —juristas, teólogos, intelectuales y creyentes ordinarios— encuentran en la ley criterios de acción. Por ello, los intérpretes más rigoristas anulan o restringen el ejercicio del libre albedrío y son partidarios del determinismo divino. Hay intérpretes que optan por un determinismo compatibilista y, por tanto, intentan armonizar la omnipotencia divina con el libre albedrío. Hay, por último, intérpretes reformistas que dan prioridad al sentido común e intentan abrir un espacio importante a la ley revelada interpretándola desde la razón universal. Si intentásemos economizar la variedad de teorías de la interpretación, son estas tres, a mi juicio, las que enfrentan problemas más complejos y las que evidencian las tensiones filosófico-teológicas que se pueden detectar en el interior del islam.

El islam se ha interpretado muchas veces como determinista. En efecto, si los agentes humanos han de someterse a la voluntad divina, el único agente libre es Dios, pues es

él quien decide cuanto sucede en el mundo. Esta postura se asocia a una de las escuelas jurídico-teológicas sunitas más relevantes: la hanbalita. Sus seguidores entienden que la verdad se encuentra en la ley revelada y, por tanto, la única alternativa para la salvación es la sujeción a esta. Una rama del hanbalismo es el wahabismo, la vertiente teológica predominante en Arabia Saudita, cuyos orígenes se remontan al siglo XVIII. El wahabismo intenta asimilar una versión pura de la ley revelada, y, por tanto, se opone a cualquier innovación (*bid'a*), es decir, a toda interpretación de la ley que recurra a instrumentos externos. Ya desde sus orígenes, a finales del siglo IX, el hanbalismo miraba con reservas el uso de filosofía como método de interpretación. Y el wahabismo se mantiene en ello. Para los wahabíes Alá es absolutamente trascendente y, por lo tanto, los seres humanos han de someterse a su voluntad. Las autoridades religiosas representan a Alá y, por ello, la sociedad debe someterse a ellas.

Al optar por una interpretación libre de innovaciones e influencias externas, el wahabismo asume que lo más conveniente es la lectura literal que, efectivamente, ha derivado en una versión rígida y fundamentalista del islam. En este contexto es difícil encontrar posturas críticas o analíticas. Tampoco existe una metodología neutra que pueda auxiliar a la interpretación de la ley revelada. Sin embargo, hay otras vertientes teológicas cuya postura, aunque apologética, admite que la ley debe ser interpretada y contextualizada y que, por lo tanto, necesita adaptarse a los nuevos tiempos. Si trazásemos, pues, la historia de las vertientes interpretativas islámicas, encontraríamos algunas tradicionalistas cerradas a la innovación y otras más que paulatinamente asimilaban el uso de disciplinas externas —entre ellas la filosofía—,

para la exégesis de la ley; encontraríamos pensadores que llegaron a subordinar la religión a una teoría de la interpretación neutra y, por supuesto, también encontraríamos librepensadores que prescinden de la ley revelada y optan por defender una ética natural.

Frente al fundamentalismo hanbalita, perpetuado por los wahabíes, existe una postura moderada que, como dije, se preocupa por armonizar el determinismo divino con el libre albedrío. En sus orígenes medievales, esta postura está representada por los ashariés, vertiente jurídico-teológica sunita en la que se formó el teólogo musulmán más influyente: Al-Ghazali. Los ashariés se percataron de que asumir que Alá, autor de la ley y legislador omnipotente, era el único agente libre, anulaba el libre albedrío de los seres humanos y, con ello, la responsabilidad moral. Dicho en otros términos, existe un conflicto entre la voluntad divina y la libertad humana. Si se concibe un determinismo duro en el que el único agente es Dios y, por lo tanto, él es el único responsable de todo acontecimiento del mundo —desde los procesos naturales hasta las acciones humanas—, entonces no hay espacio alguno para la libertad. Pero si es así, ¿será Dios el responsable del mal? ¿Qué sentido tendría defender, como lo hace la doctrina islámica, que habrá un juicio final si no hay responsabilidad moral? La respuesta ashari puede ser decepcionante: Dios desea que haya malas acciones para que el buen musulmán sea persuadido de la conveniencia de cumplir con la ley revelada.

La postura de los ashariés desencadena todo tipo de discusiones teológicas: ¿es Alá un Dios solipsista? ¿Son los humanos perversos chivos expiatorios de la voluntad divina? A pesar de lo problemática que resulta la teología ashari, en ella se gestó la llamada “doctrina *qasb* o de la adquisición”. Se trata de un planteamiento que, a mi juicio, deriva en un determinismo blando. De acuerdo con esa doctrina los actos humanos son adquiridos: aunque los seres humanos los ejecutan y psicológicamente, por así decirlo, están convencidos de que son ellos los agentes, en realidad Dios ha dispuesto las redes causales para que los actos se lleven a cabo. Este modo de entender la acción humana modera el determinismo duro u ocasionalista: Dios no determina directamente las acciones, pero sí los nexos causales. Esto quiere decir que Dios tiene contempladas todas las posibilidades —su omnipotencia se lo permite— independientemente de que los humanos concretemos unas y no otras. En resumidas cuentas, el problema que se discute es el del providencialismo, un tema recurrente en la teología filosófica de Al-Ghazali.

En el Corán, fuente indispensable de la ley revelada, hay pasajes en los que se alude a la predeterminación (véase Corán 39:63, 37:94-96, 67:13-14), y otros en los que se afirma que el ser humano es responsable de sus acciones

(véase Corán 16:96, 21:23, 18:29-30, 32:14). El problema es cómo interpretarlos y cómo armonizarlos entre sí; cómo defender algún sentido de libre albedrío sin debilitar la omnipotencia divina. En la obra teológico-filosófica de Al-Ghazali aparecen varios intentos de resolución al problema, desde la reformulación matizada de la doctrina *qasb* hasta una discusión densamente filosófica sobre las causas segundas. En uno de sus últimos trabajos, *La vivificación de las ciencias religiosas*, distingue entre el mundo físico o natural (que sin duda depende de Dios tal como sostiene Al-Ghazali en su metafísica de la creación), y el mundo mental y espiritual. Aunque los seres humanos no tienen control sobre el mundo físico (nacemos precargados con ciertas tendencias naturales), sí lo tienen sobre su mente y su espíritu. La libertad consiste en alcanzar la armonía entre estos tres elementos —naturaleza, mente y espíritu—, sin desviarse o negar la voluntad divina.

Los intentos compatibilistas han motivado las discusiones teológicas y filosóficas más ricas y complejas. Desafortunadamente —o tal vez por fortuna—, no es el tipo de temas que atraen la atención del sensacionalismo mediático. La evaluación de los argumentos que se han esgrimido al respecto tanto en el islam medieval como en el contemporáneo es de suma relevancia si es que se quiere profundizar en la doxología islámica. Hace poco más de cincuenta años Majid Fakhry publicó el libro *Islamic occasionalism* en el que revisa a detalle las críticas de Averroes contra las vertientes jurídico-teológicas medievales que sostuvieron el determinismo duro y hasta el ocasionalismo. El trabajo de Fakhry fue controvertido entre académicos e intelectuales musulmanes o dedicados al estudio de la doctrina islámica. El tema sigue siendo central: ¿es posible sostener desde el islam que los seres humanos somos libres? Y aunque los críticos recalcitrantes de la tradición islámica contestan apresuradamente que no, es imposible perder de vista que a un musulmán bien formado le preocupa defender la responsabilidad moral. Uno de los enfoques más consistentes a este respecto es el de Fazlur Rahman (véase *Major themes of the Qur'an*, 2009).

La postura más desconocida y desatendida, la reformista, ha defendido, entre muchas otras cosas, la responsabilidad moral y, por ende, el libre albedrío. Su defensa está acompañada, como es lógico, de teorías y criterios de interpretación que tienden a la modernización del islam. Muchos piensan que la base de la reforma debe ser el islam clásico, el que vio con buenos ojos la filosofía y el desarrollo científico. Los intelectuales que se inscriben en esta vertiente han construido una interpretación de la ley revelada adaptable al mundo contemporáneo y, por lo tanto, capaz de integrar a sí misma varios planteamientos en los que la libertad es central: secularismo y cultura democrática, economías de libre mercado,

equidad entre hombres y mujeres, derechos humanos, etc. Evidentemente, los reformistas han sido incómodos para los sectores fundamentalistas. Su voz ha sido muy crítica con las interpretaciones rígidas y autoritarias del islam.

Hablar de reformistas religiosos en el seno del islam no es extraño. El reformismo islámico no ha nacido a partir de la mentalidad ilustrada occidental. Quien lo crea así se equivoca. De acuerdo con la tradición del profeta Mahoma, Alá enviaría a algún representante para renovar la religión. Un reformista fue, por ejemplo, Al-Wahab. Cualquier reforma o renovación del islam debe hacerse sobre sus bases fundamentales: el Corán y la tradición del Profeta. Por ello, insisto, los problemas vinculados al islam han de ser vistos desde sus intérpretes. Las aportaciones de reformistas de finales del siglo XIX y principios del XX (por ejemplo, Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal) han sido inspiradoras para pensadores y líderes de opinión en el entorno islámico actual: piénsese en el controvertido Tariq Ramadan, en el presentador egipcio Amr Jaled, en el gran muftí yugoslavo Mustafa Cerić, en el turco Fethullah Gülen, y en muchos otros. Estos reformistas coinciden en

que el islam debería interpretarse como una religión capaz de aportar soluciones a los problemas del mundo contemporáneo, y no de agravarlos. Hay diferencias, claro, en el pensamiento de estos reformistas. Pero hay algo en común: un espíritu analítico y crítico-constructivo en aras de la defensa de un mundo libre, plural y pacífico.

Esta postura no puede atribuírseles solamente a los reformistas. Existió en el islam clásico. Alfarabi, Avicena, Averroes, creían que la razón no podía contrariar a la religión pero, al mismo tiempo, las interpretaciones religiosas no debían contrariar a la razón. No descalificaron la mentalidad religiosa sino que, al contrario, acercaron la creencia religiosa a la racionalidad con la finalidad de mostrar que es posible una interpretación sensata. La inserción de la razón en la interpretación de la ley revelada es un catalizador del extremismo y funge como una condición de posibilidad para reformar y modernizar la religión. Los procesos necesarios para reformar una religión suelen ser lentos y a ellos se resisten personas a veces poco sensatas. Desafortunadamente, la sensatez jamás ha sido la protagonista central de la historia universal. —



Los libros

que no encuentras los tenemos aquí

Arte • Historia • Literatura • Filosofía • Ciencias Sociales
Lengua • Ciencias • Tecnología • Música • Cine

94 librerías en todo el país, la cadena más grande de México

Compra en línea y encuentra nuestro directorio de librerías en:

www.educal.com.mx