



Génesis del pensamiento político Musulmán

Jesús Hernández Godoy
Universidad Cecilio Acosta
Maracaibo – Venezuela
jesushernandezgodoy@gmail.com

Resumen

En este artículo se estudia el origen del pensamiento político musulmán, que desde sus inicios, se presentó como una comunidad político-religiosa, identificando ambos aspectos. A la base del Islam está un pensamiento religioso y no un pensamiento político: la revelación del único Dios creador infinitamente elevado, benefactor-juez de los hombres y de su pretensión de “dedicación incondicionada” (Islam). El Islam no conoce la distinción entre derecho secular y derecho religioso, entre civil y sacro, entre religión y Estado. La consecuencia práctica de esta identificación es la siempre presente tentación del sectarismo y discriminación (propias de las religiones) contra aquellos que no profesan sus mismos principios teológicos, fruto inevitable del peligroso binomio política-religión. Se estudian además los precursores y principales representantes de la filosofía política musulmana durante el periodo medieval, época en la cual nace y se desarrolla este pensamiento.

Palabras clave: Comunidad, política, religión, Estado, Islam.

The Genesis of Muslim Political Thought

Abstract

This paper studies the origin of Muslim political thought, which from its beginnings, appeared as a political-religious community, identifying both aspects. The foundation of Islam is religious, not political thought: the revelation of the one God, the infinitely exalted creator, benefactor, judge of men and their pretension to “unconditional dedication” (Islam). Islam knows no distinction between secular law and religious law, between the sacred and the civil, between religion and State. The practical consequence of this identification is the always-present temptation of sectarianism and discrimination (typical of religions) against those who do not profess its same theological principles, the inevitable fruit of the dangerous political-religious binomial. Furthermore, the article studies the precursors and main representatives of Muslim political philosophy during the medieval period, the period when this thought was born and developed.

Key words: Community, politics, religion, State, Islam.

1. Introducción

Se ha necesitado mucho tiempo para definir la edad media como concepto y período histórico; aún hoy se discuten desde su título hasta sus límites cronológicos y espaciales.

Triste y calumniadamente famosa conocida como “*la época del oscurantismo*” o “*los siglos de la barbarie*”, el título de *médium ævum* (edad de en medio) no hace justicia a los tres ámbitos de dominio y civilización que coexistieron en el antiguo mundo mediterráneo: el greco-bizantino, el árabe-islámico y el franco-latino. De hecho, el título de edad media sólo aplica al último nombrado (franco-latino) ya que se entendía como el período entre (en medio) la primera y segunda venida de Cristo; el primero (greco-bizantino) no conoció la época moderna; y el segundo (árabe-islámico), como

no había conocido la “edad antigua” (porque nació y se desarrolló en esa época), mucho menos podía conocer una “edad de en medio”. Por ello, el concepto de “medievo” no satisface la exigencia de claridad: sólo indica vaga y arbitrariamente un milenio en la historia de los sucesores del imperio romano, que debe ser entendido según fundamentos y límites diversos.

En este medievo, determinado según una concepción profana de la historia, cada una de las civilizaciones tiene calculado, en “eras sagradas”, los años de la historia de la salvación respecto a su fin: Para Bizancio los años de la existencia del mundo y del gobierno de los respectivos emperadores, es decir, del dominio terreno de Dios y de sus representantes; para Occidente la duración del nuevo pacto entre la encarnación y la segunda venida de Cristo; para el Islam los años de génesis y existencia de la comunidad religioso-política de los musulmanes, iniciada con la emigración (*égira*) del profeta Mahoma hacia Medina.

Para las tres civilizaciones, la historia de la salvación determina la existencia histórica y es el marco necesario tanto del pensamiento como de las acciones políticas de la época. Así la política (como teoría y práctica) está unida a la religión, y de esta forma la religión pone en manos de la política la propia altísima tarea de la historia de la salvación: *proteger y difundir la verdadera fe*, convirtiendo a las sociedades políticas en comunidades de fe.

En contrapartida, la política sigue la universal tarea misionaria de la religión monoteísta, a través de la idea del dominio monárquico del mundo como pretensión o como meta a lograr. Sin embargo, estas mismas premisas teológicas de la política no trajeron iguales consecuencias para los ámbitos culturales Bizantino, Islámico y Latino.

1. Islam: *identificación entre política y religión*

Desde el siglo siguiente a la muerte de Mahoma (632) y las batallas de Poitiers (732) y Talas (751), los seguidores del Profeta ex-

tendieron el ámbito del dominio islámico hacia Occidente hasta la costa de Magrebina e Ibérica, y hacia Oriente hasta la propia India; de manera que esta vasta influencia tenía sus límites con el reino franco en los Pirineos y la zona de influencia China en Pamir.

Esta rápida y potente influencia tuvo serias consecuencias para la otrora indetenible expansión del cristianismo: puso fin a la existencia de reino cristiano-ariano de los Visigodos (711) y del zoroastriano de los Sasánides (651); privó a Bizancio de dos tercios de su poderío, es decir, de las provincias más cultural, económica y densamente pobladas del Imperio, a saber, Palestina, Siria y Egipto, conjuntamente con todos los territorios africanos.

En razón de esta poderosa expansión, el Islam se convirtió en el tercer heredero de la antigüedad helenístico romana cristianizada (junto a Bizancio y el Occidente Latino). El vínculo de Mahoma con el monoteísmo judaico-cristiano y con las tradiciones vétero-testamentarias, así como también la apropiación de producciones y tradiciones culturales de los territorios dominados, unen al Islam, ya sea en el origen, ya sea en el desarrollo sucesivo, con elementos esencialmente del mundo mediterráneo antiguo. Sin embargo, a diferencia de sus coherederos Latinos y Greco-cristianos del imperio romano cristianizado, el Islam debe, sólo a sí mismo, su autonomía y poderoso impulso (al crear nuevos órdenes políticos); es decir, a la nueva religión en lengua árabe.

A la base del Islam está un pensamiento religioso y no un pensamiento político: la revelación del único Dios creador infinitamente elevado, benefactor-juez de los hombres y de su pretensión de “dedicación incondicionada” (Islam), de la cual Mahoma desde el 610 hace experiencia de vida y que proclamó con imperturbable conciencia profética.

Aún cuando Mahoma se separa del vínculo Tribal para dirigirse a la Meca (*égira*) en el 622 y se dirigió con sus discípulos al oasis de Jathrib, la futura ciudad del Profeta (*Medina*), y allí entronarse en el poder en calidad de guía religioso y político, hizo del principio

religioso el principio guía: la comunidad de fe, y no aquella tribal o de inserimento, constituía la comunidad (*umma*) de Medina.

Su organización y su ordenamiento jurídico, conjuntamente con su afirmación y expansión mostraban el poder político que de hecho Mahoma ejercía; pero la comunidad de “aquellos que se dan completamente a Dios” (*musulmanes*) concibió al Profeta como Mensajero de Alá, quien ordena y guía la *umma* por medio de sus revelaciones enviadas al Profeta, cuyos contenidos son, en medida creciente, más de corte rituales-jurídicos que mensajes kerigmáticos.

En el decenio desde su peregrinación hacia *égira* hasta su muerte viene fijado, para después ser mantenido como ideal de validez “canónica”, el coordinamiento islámico de religión y política (1) Este coordinamiento consistía en una idea fundamental: unidad, o mejor, identidad entre ambas.

Esta idea es extraña al pensamiento cristiano occidental; en efecto, el Islam no conoce la distinción (fundamental para Occidente) entre derecho secular y derecho religioso, entre civil y sacro, entre religión y Estado. Es cierto que en el Islam existe un clero; mas no existe (como tal) una “iglesia organizada” y mucho menos la idea de un “Estado seglar” que pueda ser separado de dicha “iglesia” (es por ello que no existe ni siquiera una designación adecuada para tal estructura religiosa, de allí que recurramos al término *iglesia*). Solo existe, al menos en teoría, una única comunidad religioso-política (*umma*) teocráticamente guiada. La consecuencia práctica de esta identificación es la siempre presente tentación del sectarismo y discriminación (propios de las religiones) contra aquellos que no profesan sus mismos principios teológicos, fruto inevitable del peligroso binomio política-religión.

De las fuentes originarias, es decir religiosas, de la tradición islámica, no podría desarrollarse una teoría política explícita (2). Sin embargo, después de la muerte de Mahoma, graves problemas políticos debían ser implícitamente resueltos aún a través de argumentos teológicos. En ellos la importancia política de la *umma* revistió un

rol autónomo: dado que la contradicción entre su primera época idealizada y la sucesiva realidad política era cada día más enorme, debían desarrollarse teoremas de mediación. Su punto de partida son las condiciones y las formas del ejercicio del poder de parte del “representante” y “sucesor” (*califa*) del Profeta. En el terreno de la tradición, dando por descontada la existencia política y función de la *umma*, los doctos de las “leyes sacras” (*shari'a*) y las *umma* tratan de resolver los problemas emergentes. En la práctica, solo se trató de disposiciones para la ejecución de las leyes sagradas.

Para la formación de una teoría política sobre la finalidad del estado y sobre una adecuada constitución, debía recurrirse a otras fuentes. Fue la herencia filosófica de la antigüedad (*falsafa*) a ofrecer la posibilidad de un pensamiento sobre un estado independiente en la propuesta y en el método de las revelaciones del Profeta.

Desde el inicio del siglo IX y en un intento de reformulación esencialmente neoplatónica, que pretendía armonizar las ideas políticas de Platón y Aristóteles, la filosofía antigua estaba siendo traducida en árabe de traducciones siríacas y originales griegos, y posteriormente aprehendida (3) y desarrollada por filósofos islámicos (*falasifa*). Sin embargo, la influencia de estos *falasifa* sobre el Islam fue muy limitada y no se correspondió al profundo nivel intelectual de su pensamiento, puesto que poseía un fundamento diverso de aquella común y dominante comprensión de “si mismo” del estado islámico, y por ello no fue aceptado.

2. Un precursor: *Ibn Khaldum*

Muy por el contrario de lo que inicialmente se podría pensar, Ibn Khaldum (1332-1406) no basó sus reflexiones sobre la *shari'a* ni sobre la *falsafa*; organizó sus reflexiones sobre la historia y experiencia de las condiciones de nacimiento, desarrollo y decadencia del estado islámico. Por este motivo ha sido paragonado nada menos que con Nicolás Maquiavelo. Pero el fiel musulmán Ibn Khaldum, aún analizando el poder real del estado, no pierde de vista la comunidad ideal originaria musulmana: su punto de partida es el

proceso de transformación desde la originaria comunidad ideal hasta llegar al ejercicio del actual poder político (mundano), lo cual no le resta sobriedad a su profundo análisis.

Según la concepción de la mayoría sunita, la primera época ideal de la *umma* la constituyó el decenio (622-632) en el cual la misma fue dirigida por el ejercicio del poder del propio Mahoma. La segunda época la constituyó los 29 años de los “Califas bien guiados” hasta el asesinato en el 661 del cuarto Califa Ali, cuando la onda expansiva de conquista comenzó a extinguirse lentamente: nacen las primeras divisiones confesionales y Medina pierde su posición central inicialmente ante Damasco y finalmente (762) ante Bagdad. En retrospectiva, no es casual que este proceso coincida con la separación entre el dominio de Alá y el dominio de los reales poseedores políticos del poder: los sultanes.

Durante la primera época, se fijaron tres nociones fundamentales del concepto religioso-político del Islam. Estos tres conceptos son: *umma*, *dhimma* y *gihad*. *Umma*, que originariamente significaba toda comunidad religiosa (no sólo de musulmanes sino también por ejemplo comunidades religiosas hebraicas en Medina), se convierte exclusivamente en la comunidad religiosa musulmana; *dhimma* que originariamente significaba protección mutua, se transforma en protectorado de la *umma* musulmana sobre las minorías, tales como los desposeídos, los que pagan tributo, los hebreos, los cristianos, y sucesivamente los zoroastrianos, que en cuanto poseedores de escritos de la revelación, son todos ciertamente dominados, mas no convertidos a la fuerza; y *gihad* que originariamente significaba una batalla común contra cualquier enemigo declarado, paso a ser una obligación continua de “guerra santa” (4) de todo y solamente los musulmanes contra todos los no musulmanes (exceptuando los pueblos pertenecientes a la *dhimma*, dada su condición de vasallaje con respecto a la *umma*), incluyendo la prohibición de guerra entre musulmanes.

De esta manera y bajo un profundo basamento teológico, se traza la vía para la expansión de la época de los Califas: el mundo, en la medida en la cual aún no está bajo la señoría de Alá (*dar al-harb*), debe convertirse en territorio de dominio islámico (*dar al-islam*).

A la base del cambio de significado de los tres conceptos fundamentales, está siempre el mismo proceso: identificación entre religión y política. La falta de un concepto de diáspora (que mutó profundamente el pensamiento teológico hebreo y cristiano durante etapas precisas de la historia de ambas religiones hasta la actualidad) esclarece una vez más esta identidad entre las nociones de política y religión en el Islam. En tal sentido y a diferencia del cristianismo (y del moderno hebraísmo), el Islam parte del hecho que el ámbito de difusión de la religión siempre se identifica con el ámbito del dominio político.

El ámbito de dominio islámico, de conformidad con las leyes reveladas (*shari'a*) debe ser regido por el representante del Profeta (Califa), así como era la *umma*, espacialmente circunscrita, de la primera época del Islam. Esta labor de dirigente y representante político por título religioso esta fundada en las escrituras del Corán (2, 28; 4, 62; 38, 25): la unidad de la función espiritual y secular se basa sobre el modelo de David (Sura 38, 25). El califa debe ser contemporáneamente defensor de la fe, tutor de la justicia, guía de la oración (*imam*) y comandante en la guerra.

3. Teoría y praxis política: Al Mawardi, Al Ghazali, Ibn Jamàa, Ibn Taimyyah

Durante la dinastía de los Abasíes (750-1258), muchas regiones, comenzando por España (756), se hicieron autónomas, con propios poseedores del poder y hasta con propios califas, incluidos sus propios generales (emir) y sus propios representantes civiles (visir) de los califas de los Abasíes: de hecho, poder espiritual y poder secular se separaron. Fue entonces tarea de los doctores de la ley (*shari'a*) armonizar esta situación haciendo uso del reclamo a la tradición (5).

Para lograrlo, los doctores de la ley tuvieron que tomar posición sobre la cuestión central de cómo debía ser cualificado el califa: si se debía partir del universal consenso, de manera que todo verdadero musulmán podía legitimarse en el poder si recibía el apoyo popular (postura reforzada por el hecho que el consenso universal legitimaba a los jefes pre-islámicos); o determinar si la parentela con el Profeta era necesaria y si la designación sucesoral era legítima (postura reforzada desde el punto de vista teológico, bien sea que se tratase de un nexo de parentela directo a través de la hija de Mahoma, Fátima, o indirecto a través de la parentela colateral masculina con la estirpe quraishita).

El experto en derecho y jurisconsulto Al-Mawardi (974-1058), que escribió a favor de los califas Abasíes, representó ampliamente la concepción orientada a la más antigua tradición. Este autor sostiene, con una firmeza propia de un postulado teológico, la fundación coránica de la función del califa (*imam*), su unidad y unicidad: “Puesto que existe un solo Dios, debe haber también un solo representante de su Profeta” (Sura 21, 22). Con tal concepción y con la pretensión de la estirpe Quraish, declaró ilegítimos los califas fatimidas y omayyades, mientras otros maestros de la *shari’a*, a pesar de no justificar el hecho histórico de separación, aún así lo admitían con la condición que los califas estuviesen geográficamente lo suficientemente lejos el uno del otro.

Aún en lo concerniente a la definición de las tareas vinculadas al dominio y a pesar de que los hechos indicaban otra cosa, Al-Mawardi no estaba dispuesto a justificar el desarrollo de los acontecimientos. Su catálogo de los deberes más importantes del califa renovaba el amplio ideal teocrático que unifica, en las manos del califa, las funciones espirituales, judiciales, administrativas, financieras y militares: él debe proteger la fe de la comunidad originaria de la falsificación herética; debe hacer justicia y castigar a los violadores del derecho según la ley islámica; debe conservar la vida y la propiedad de los musulmanes; defender y ampliar el dominio del Islam; recolectar los impuestos

según los preceptos del Corán y vigilar personalmente la entera administración y la total actividad del estado.

Para este autor, sólo la fijación del derecho y su legislación no forman parte de las funciones del califa; y eso por ser materia ya definida. Derecho y leyes son, según la teoría sunita, una sola cosa, revelada una vez para siempre y conclusa, de manera que en el ámbito de las *shari'a* sólo se permitía una reinterpretación y aplicación; cosa que numerosísimas veces fue posible sólo gracias a retrospectivas proyecciones e invenciones suplementarias (6). De tal manera que al fijar las leyes una vez para siempre y conclusa, la labor del legislador no existe. En su lugar (en cuanto a la interpretación y aplicación al caso concreto) entra el califa, “experto del derecho y asesorado por los juristas”: así lo describe la literatura islámica.

En lo referente a la cuestión de la sucesión del califato y de la formación del aparato administrativo, Al-Mawardi modifica su línea y está dispuesto a tener en cuenta las situaciones de hecho. Firmemente sostiene el principio electivo por parte de electores “cualificados” sobre el plano moral e intelectual, sin determinar claramente a qué grupo se refiere ni cómo determinar quién está cualificado moral e intelectualmente.

Sin embargo atenúa nuevamente este principio recurriendo a la regulación de la sucesión y tomando como punto de origen la primera edad-modelo (ideal) y la teoría del contrato, de manera que el autor puede justificar el ejercicio (correspondiente a la tradición persiana) de la sucesión dinástica (sin vínculos de primogenitura) practicada por los Abasíes por cinco siglos. La designación sería posible porque los primeros dos califas “bien guiados” habrían elegido a sus propios sucesores (7); y el consenso formal de los otros sería sustituido por el contrato del nuevo califa con la comunidad, es decir, del vínculo de los califas con los propios deberes y del consenso de toda la comunidad (libre de errores, si está unida) acordado en una promesa de obediencia.

Cuando se refería a los deberes jurídicos, Al-Mawardi debía tomar muy en cuenta la autonomización del ejercicio del poder, puesto que esto conllevaba a una toma de distancia de las leyes santas o *shari'a*. Si la plena potestad de los visires y de los representantes provinciales (sultanes) siempre podía ser interpretada (aún en el caso de usurpación y al menos teóricamente como delegación, gracias a la cual podía ser afirmada la unidad de religión y poder en el califato), entonces su separación de las leyes sagradas en el desenvolvimiento y aplicación diaria de la justicia no necesitaba mayores justificaciones.

El *qadi*, que juzgaba según los sagrados preceptos de la *shari'a*, venía sustituido, cada vez más, por los tribunales de los órganos ejecutivos, que no estaban presentes en la primera época y por tanto, estaban menos vinculados a las leyes sagradas. Aunque fuesen inconciliables con la tradición (razón que hacía espantar de terror a los más píos musulmanes cuando tenían que afrontar una magistratura), Al-Mawardi no podía no concederles su primado en la aplicación de la justicia, ya que eran los tribunales que a diario resolvían las controversias.

Juristas y teólogos sucesivos fijaron su atención en la relación entre los poseedores efectivos (o reales) del poder y la institución del califato. El interés se trasladó del ideal del califato a la cuestión del estado de la comunidad, del “buen orden de la religión”. Al-Ghazali (8) (1058-1111), escribió numerosísimas obras a favor de conceder el calificativo de “califa” también a los órganos ejecutivos, quienes eran los que realmente detentaban el poder.

De conformidad con esta propuesta, ello obligaba expresamente a los musulmanes a la obediencia en relación con los sultanes. De hecho, la pregunta de oblijo era: éstos (los sultanes) imponen el orden; entonces, ¿por qué no deberían tener también el derecho de designar a los califas? Como era de esperarse, Al-Ghazali respondía afirmativamente a esta pregunta, pero su postura venía “supera-

da” (en el sentido de llevarla hasta sus últimas consecuencias) nada menos que por otro grande del Islam: Ibn Jama’a.

Ibn Jama’a (1241-1333) justificaba incluso la ocupación violenta del trono del califa (supuesto nunca aceptado por Al-Ghazali), aún en el caso que un sultán, con esta acción, se convirtiese en califa (9). En tal sentido, el nuevo “califa” ya no necesitaría de hacer o realizar un nuevo contrato con la comunidad; la comunidad le debe absoluta obediencia desde el momento que conquista el cargo. *La conservación del orden* (y en consecuencia de la unidad del Islam) aún a través de un sultán tiránico *es siempre preferible a la anarquía*. De este postulado se deduce que la unidad del Islam recibe una precedencia incondicional respecto a la legitimidad de su guía; en otras palabras, es más importante la unidad de la fe que la legitimidad en el cargo de quien preserva dicha unidad (10).

Ibn Taimyyah (1263-1328) no se ocupó tanto de la institución del califato. A él le importaba que la vida de la comunidad estuviese en armonía con la *shari’a*. Por ello quería reforzar la influencia de los *ulama* (teólogos y juristas independientes, no califas ni sultanes) sobre la comunidad y sobre su administración. Ibn Taimyyah veía en los *ulama* los custodios de la santa tradición, quienes eran los únicos capacitados para y desde los cuales podía nacer una reforma de la *umma* musulmana.

La verdad era que las doctrinas jurídico-teológicas que venían sostenidas en detrimento de la realidad o que pasaban en segundo plano con respecto a esta (listas para caer en compromisos o ser relegadas al plano teórico exclusivamente), reflejaban la imposibilidad de traducir los principios revelados de orden religioso-político a la praxis diaria; pero muestran al mismo tiempo el esfuerzo de superar el abismo entre autoridad religiosa y poder político, para salvar, en todos los ámbitos, su identidad ideal en la vida de la *umma*, en la unidad del Islam y en la esperanza de tiempos mejores... era una exigencia práctica expresada en el papel.

4. La filosofía política musulmana: *Al Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd*

Los filósofos islámicos (*falasifa*) así como los intérpretes de la tradición religiosa (*ulama*) tuvieron que explicar la contradicción entre ideal y realidad en la historia musulmana (11). Asombrosamente, éstos *falasifas* no toman como punto de partida de la teoría política musulmana las leyes reveladas, sino los principios de la filosofía greco-helenística pero con la finalidad de comprender, mediante esta última, la divina revelación islámica. De hecho, ellos creen que filosofía y revelación conducen a la misma verdad; es más, incluso están convencidos (salvo el caso de Ibn Rushd) que en general sólo la filosofía hace posible una comprensión más profunda de la revelación (12).

Al-Farabi (muerto en el 930), filósofo de origen turco que enseñó por mucho tiempo en Bagdad y Alepo, y que es considerado como uno de los más importantes e influyentes maestros del pensamiento político musulmán, compiló escritos políticos sobre el Estado ideal, sobre la guía del Estado, y sobre el conseguir la felicidad.

Aquí se observa claramente la influencia de Platón sobre éste autor: el Estado “ideal” nos hace recordar el “Estado ideal platónico” plasmado en “La República”; la “guía del Estado” es el tema fundamental en “La República” de Platón (de hecho, ésta última sólo hace referencia a las clases privilegiadas y de cómo este grupo debe dirigir la vida del Estado; los artesanos y obreros no revisten mayor importancia); finalmente conseguir “la felicidad” es la función principal del estado, en el sentido de lograr el máximo bienestar de sus ciudadanos, la máxima felicidad (misma finalidad que Platón le da a esta institución político-jurídica de la sociedad conocida como “Estado”) (13).

Es de hacer notar que para la época no se tenía disponible “*La Política*” de Aristóteles, sólo se conocía la mayor parte (no la totalidad) de la *Ética Nicomaquea*, razón por la cual se terminó imponiendo la filosofía política de Platón. Irónicamente, Al-Farabi era famoso

como Aristotélico, como “segundo maestro” (claro está, después de Aristóteles), más que todo por su recepción de los conocimientos aristotélicos en lógica, sobre la cual se basa su convicción de la superioridad del conocimiento de los filósofos respecto a los *ulama*.

La filosofía política de Al-Farabi está inserta en la ontología de su teología natural. Expliquemos la idea: La política lo lleva a la cuestión sobre cuál es el máximo bien del hombre y cómo puede conseguirse. El máximo bien del hombre (y como todo fiel musulmán también de Al-Farabi) es la beatitud en el mundo futuro; la máxima perfección terrena (y como todo fiel musulmán también de Al-Farabi) consiste en la contemplación de todo (y cada uno de los) ente y en el conocimiento del primer principio u origen de éste; es decir, en el conocimiento del ser del cual derivan todos los demás seres, en pocas palabras, en el conocimiento de Dios (14).

Para alcanzar la máxima perfección terrena, es imprescindible la comunidad. El hombre tiene la necesidad de la ayuda recíproca para superar el estado de indigencia y desorden propio de las tribus primitivas (15). Asimismo, para poder contemplar y conocer al “Ente” (Dios), es necesario vivir en comunidad, contemplar los demás “entes” para después conocer su origen o principio primero. Entonces, el “Estado ideal” es aquella comunidad cuyos ciudadanos se vinculan de tal modo que hacen posible el paso de la percepción del mundo sensible a la especulación puramente intelectual, al conocimiento “filosófico” de Dios. De esta manera la habilidad, la virtud y la capacidad individual se convierten en arma política.

El saber político enseña a distinguir lo útil y lo bueno de aquello que es obstáculo y nocivo respecto al fin de la comunidad. La cooperación en esta obra no hace a cada miembro de esa comunidad capaz del máximo conocimiento filosófico, pero lleva la esfera social (en cuanto ciudad-estado, nación o humanidad civilizada) al mismo orden en el cual se encuentra todo ente en su conjunto y en la fuerza de sus individuos.

El individuo como organismo sirve como modelo para la construcción del estado (16). El corazón, órgano central y sede de las máximas capacidades intelectuales del hombre, gobierna los otros órganos ordenados jerárquicamente según su función natural: de forma inmediata en aquellos más cercanos; aquellos medianamente lejanos a través de la mediación de los primeros; y aquellos más lejanos sólo pueden ser gobernados pasivamente. De igual forma, el filósofo debe gobernar como rey sobre el Estado jerárquicamente organizado en grupos.

Con esta construcción, inspirada en la filosofía y las ciencias naturales griegas y aplicadas al Estado musulmán, Al-Farabi debe colocar razón y revelación en una relación histórico-sistemática. De tal forma que la revelación es posible porque Dios activa e ilumina la razón teórica del supremo señor, el cual, sólo entonces y a través de la razón práctica, se convierte en legislador-profeta (postulado del todo comprensible en la *shari'a*).

Según la interpretación sunita, sólo Mahoma era, simultáneamente, filósofo-profeta-legislador y jefe religioso (*imam*); según la doctrina shiita, profesada de cerca por Al-Farabi, lo son todos los *imam* de la *shari'a* directamente vinculados con Dios (y con Mahoma, su Profeta). El gobernante ideal del estado islámico (y con ello Al-Farabi) debe ser conjuntamente filósofo y guía religioso.

Solamente en cuanto filósofo está en capacidad de comprender el íntimo significado de la *shari'a*, y a su vez puede enseñar a comprenderla según la razón y aplicarla justamente en provecho máximo de la comunidad. Y sólo en cuanto *imam* (guía religioso) Él puede educar a las masas en la observancia de las leyes, capaces únicamente de una comprensión literal de la escritura, mas no de un conocimiento filosófico-político. Por tanto, la contradicción entre condición ideal y condición real de la comunidad sólo puede ser explicada con la exclusión de los filósofos como de la guía del Estado. Sin los filósofos, las comunidades se convierten en “ignorantes”.

tes”, es decir, no conocen la finalidad del hombre y de su comunidad ni el orden que corresponde a tal finalidad.

Ibn Sina (975-1037), filósofo y médico de origen persiano, mejor conocido en el Occidente Latino con el nombre hispánico de Avicena, se vincula en sus postulados de filosofía política con Al-Farabi, mas no en sus escritos sobre política, sino más bien en sus escritos sobre metafísica y profetismo.

Como Al-farabi, Ibn Sina engrana ideas platónicas e islámicas sobre el estado ideal, pero con diferencias significativas. Por un lado, de conformidad con su concepción mística, Ibn Sina coloca al Profeta claramente por encima de los filósofos; por el otro, estimulado por la experiencia práctica y los estudios de derecho, se expresa claramente sobre cuestiones concretas de la comunidad.

Mientras Al-Farabi acerca lo más posible las ideas de conocimiento filosófico y profetismo, Ibn Sina subraya el carácter de gracia de los dones proféticos, los cuales no necesariamente presuponen conocimiento filosófico. Aquel que se esfuerza aún a través de la filosofía por conocer a Dios y su ley, puede ciertamente lograr la felicidad de la contemplación, pero no debe por esto ser gobernante e *Imam*. De hecho, el fundamento de la comunidad política y la ley fundamental de su supervivencia tanto en este mundo como en el más allá consiste en la observancia de la ley revelada (*shari'a*).

Las exigencias de calificación para ser califa expresadas por Ibn Sina se acercan notablemente a la doctrina jurídica ortodoxa y confieren valor al orden efectivo de la comunidad política. De aquí nacen sus reflexiones sobre determinadas temáticas tales como las finanzas, derecho de familia, usurpación, tiranía y asesinato del tirano.

Ibn Sina no condena del todo la usurpación ni el asesinato del tirano. Para este filósofo, escoger un califa incapaz significa decaer en la fe, lo cual justificaría su sustitución por cualquier otro que esté “capacitado” para ejercer dicha función, utilizando para ello todos los métodos disponibles, incluso el asesinato. Es un deber de fe quien remueve y destituye a un califa incapaz. Un califa tirano,

que no puede ser depuesto, debe ser asesinado. Faltar a este deber merece una pena; cumplir con él significaría cumplir con la obra de Dios, según las declaraciones del Profeta.

Con tales postulados, Ibn Sina va más allá de los juristas, los cuales en creciente medida se expresaban a favor de soportar un dominio injusto; Ibn Sina coloca estos deberes de Estado como doctrina de fe, lo cual implica que su obediencia correspondía a seguir los designios divinos, y su desobediencia era similar a un sacrilegio. Tal postura, como toda doctrina de fe, o se acepta o se rechaza, mas no se discute ni se pone en duda.

En comparación con Al-Farabi, Ibn Sina consideraba más modesto el rol de la filosofía con respecto a la revelación: la revelación se difunde sin que la disposición filosófica sea necesaria (por no decir originaria ya que en el Islam, la omnipotencia divina nunca viene tocada) (17). Primero se manifiesta la revelación; luego, en un momento posterior, viene demostrada la verdad de tal revelación mediante la disertación filosófica. De modo que Ibn Sina, a diferencia de Al-Farabi, no fundía en una sola persona el filósofo-rey platónico con el soberano musulmán ideal.

Ibn Rushd (1126-1192), filósofo y médico de la corte de los Almorávides en España, mejor conocido en el Occidente Latino con el nombre hispánico de Averroes, responde a las afirmaciones teológicas de Ibn Sina dando un salto atrás: el filósofo no puede demostrar de manera evidente e incontrovertible (apodíctica) la verdad oculta en algunas proposiciones de fe y prescripciones de la revelación (por ejemplo la providencia divina, las leyes de las ceremonias, entre otras).

Sin embargo, según Ibn Rushd, sólo el filósofo (mas no así el teólogo) puede penetrar, mediante la demostración apodíctica, en el íntimo significado de la *shari'a*, y por ello es su exclusivo guardián e intérprete. Con esta tesis Ibn Rushd fijó el rol del filósofo en el estado musulmán: la *shari'a* revelada (mediante la demostración apodíctica hecha por los filósofos) es la constitución ideal del estado musulmán. De hecho, sólo ésta conduce a los hombres (filósofos

incluidos) a su finalidad, que consiste en la felicidad mundana y trascendental (ultraterrena).

Según Rushd los filósofos, como exclusivos guardianes e intérpretes del contenido verdadero de la *shari'a*, son sucesores del Profeta. Sin embargo, como la experiencia enseña (y como ya lo había afirmado precedentemente Al-Farabi bajo la influencia del pensamiento platónico) no todas las facultades de un califa ideal se encuentran en una sola persona (según el filósofo Helénico, raramente se encuentran todas las cualidades ideales en una sola persona; es más, ningún hombre que ejerza un poder absoluto, por muy virtuoso que sea, logra no mancharse de injusticias y violencia).

De modo que estas cualidades ideales, entendidas como capacidad de guía religiosa y conocimiento práctico de la ley, capacidad de conducir una guerra y conocimiento teórico de la verdad, deben ser asumidas por (al menos) otra persona diferente a la del califa pero que a su vez participe del oficio del califato. Esta otra persona hará justicia aplicando la *shari'a* en toda su dimensión, ya que la misma no es más que la óptima constitución del estado musulmán.

Ibn Rushd pudo haber tenido en mente el gobierno almohade de entonces; pero paralelamente desarrolló, discutiendo sobre filosofía política griega y árabe, un posterior postulado más flexible sobre la idea de la teocracia islámica y superó en su interpretación algunas contradicciones entre ideal y real.

Sin embargo y aún cuando filósofos e intérpretes (teólogos y juristas) de la *shari'a* se enfrentaban mutuamente a causa de las diferencias entre sus líneas de pensamiento, ambas partes coincidían en el método utilizado: de manera sistemática y normativa, interpretaban la diferencia histórica entre la condición de la comunidad musulmana en el presente y en la primera edad ideal sin resaltar tendencias y modalidades del desarrollo histórico mismo. Esa labor correspondería a Ibn khaldun.

Ibn khaldun (1322-1406), docto, historiógrafo y político del Occidente islámico, en la amplísima introducción (*muqaddimma*) que antepone a su obra histórica, resalta las tendencias y modalidades del desarrollo histórico desde la primera edad ideal de la comunidad islámica hasta llegar a la comunidad musulmana en el presente.

De su análisis histórico-sociológico Ibn khaldun desarrolla su teoría política (y el Islam es vivo ejemplo de ello). Irónicamente, tan grandiosa y original obra no tuvo mayor impacto sino hasta su redescubrimiento ocurrido en el siglo XIX (casi 5 siglos después!). Aunque Ibn khaldun desarrolla la transformación del dominio islámico, no se contenta con considerar la primera época de este desarrollo como la realización ideal de la norma revelada, o lo que es lo mismo, filosóficamente verificada. El autor ve en esa época (desgraciadamente pasada) el pináculo, el cenit, la cúspide del desarrollo de la civilización humana.

Ibn khaldun cancela las demostraciones racionales de los filósofos (tales como la ley revelada sería necesaria no sólo para la felicidad trascendente, sino también para aquella terrena y para la existencia del hombre) con un argumento histórico: *“la existencia y vida de los hombres continúan aún sin profecía... aquellos que poseen el Libro (Corán) y aquellos que siguen los profetas son pocos en comparación con los paganos que no tienen ningún Libro (de la revelación); ellos son la mayoría en el mundo. Sin embargo han sabido y conocido acontecimientos dignos de ser analizados, por no hablar del hecho que muchos los han vivido en carne propia”*.

Desglosemos la idea. La existencia física de los hombres está asegurada por su unión; pero la seguridad de esta unión, su permanencia, su preservación de la disgregación como sobre todo su desarrollo en la civilización material e intelectual (que va más allá de la mera conservación de la existencia) necesita de una fuerza unificante, que impulse a la potencia física y al dominio duradero de las leyes. Ibn khaldun la llama *‘asabiyya*, indicando con ello la voluntad de una comunidad de crear una organización social y política.

La *'asabiyya*, diversamente de la virtud en Maquiavello, corresponde no a un individuo sino a un grupo, y un gobernante puede gobernar sólo sujeto a la *'asabiyya* de sus seguidores (18).

El sustrato o esencia de la *'asabiyya* puede ser el parentesco de sangre más cercano o más lejano de una estirpe o de una tribu, pero puede consistir también en el conjunto de vínculos o lazos que nacen al compartir y seguir una misma idea. De la fuerza y del tipo de *'asabiyya* depende la historia de la formación de un estado. Esta obtiene la máxima extensión, estabilidad y duración si la *'asabiyya* dominante es la religión.

De manera que la religión islámica, cuando es acogida interiormente (tal y como sucedió en la primera edad ideal de la comunidad islámica) y no como principios rígidos reunidos en una doctrina de fe con peso de ley (como ocurrió en el presente de Ibn khaldun), es, o mejor dicho, era la mejor religión puesto que es (o se verificó) el dominio de Mahoma y de los cuatro califas “bien guiados” que realizan la voluntad de Dios.

Siguiendo este modelo, Ibn khaldun llega a una riqueza en su análisis con relación a sus predecesores, diferenciando las condiciones de nacimiento, funcionamiento y caída del poder estatal en sus diferentes tipos y realizaciones históricas, partiendo desde el nomadismo, pasando por la ciudad hasta llegar a la formación, desarrollo y ocaso del gran imperio. El autor da vida a su proyecto histórico-sociológico de la civilización humana, incluyendo en el mismo costumbre, religión, derecho, economía, ciencia y arte como factores de la formación del estado.

Ibn khaldun era consciente de haber fundado una nueva ciencia. La diversidad de dotes de la *shari'a* y de la filosofía es, de hecho, mayor que sus diferencias recíprocas. Los *Ulama* comprenden la política a partir de la *shari'a* como ejecución de ésta; los *falasifa* indican por el contrario a la *shari'a* la antigua teoría del Estado como demostración racional de la revelación, que de todas maneras es la única posible. Su terreno común es la idea de ley.

Ibn khaldun comprende que el Estado, en vez de partir de la ley, parte de la potencia (entendida como voluntad de una comunidad de crear y ejercer el poder político). El Estado (*mulk*) no es solamente el producto residual de la identidad separada de religión y política (19): éste se apoya sobre una voluntad colectiva de potencia (*‘asabiyya*); voluntad no arbitraria sino que sirve de base y presupuesto de la civilización humana.

Notas

1. El término “canónica” debe ser interpretado como “oficial” o “legal”, pero nunca con la misma acepción con la cual la Iglesia Católica utiliza este término.
2. Nos referimos a las fuentes del Corán reunidas alrededor del 650 y los “recuentos”, concluidos alrededor del X siglo que trataban sobre la praxis del Profeta y la primera comunidad.
3. Aprehendida; de aprehensión; no de aprender.
4. Si es que “santa” se le pueda llamar a una guerra, por muy musulmana, cristiana o hebraica que sean sus intenciones u objetivos.
5. El uso del recurso o apelo a la tradición es fundamental para conservar la “pureza” o “veracidad” de todo credo o religión: es el fundamento principal para determinar cuales principios en la actualidad están de acuerdo o en conformidad con los principios o valores enunciados por su fundador; llámese Abraham, Moisés, Jesús o Mahoma.
6. Hecho que nos hace recordar su equivalente en las leyes de la Iglesia Católica: nos referimos al Decreto del insigne canonista Graciano: la “Concordia discordantium canonum”.
7. Ciertamente, en ambos casos podríamos hablar de electores cualificados “en máximo grado”.
8. Según nuestro criterio y respetando posiciones contrarias, es el más grande teólogo del Islam.
9. Sería la equivalencia (guardando las respectivas distancias de orden cultural, religioso, político y temporal) de lo que hoy conocemos como un golpe de estado en los sistemas democráticos.
10. Irónico pero cierto. Además, recordemos que en materias de religión y política, todo es posible!!!

11. Por otro lado y en descargo de esa religión, todas las creencias, religiones o cultos organizados pasan por lo mismo: tener que explicar por qué sus principios teóricos difieren tanto de la “cruda” realidad. Quizás esta divergencia (¿o dualidad?) sea propia de la natura humana y no tanto de las religiones en sí.
12. En honor a la verdad y firme restando que existen numerosos bemoles a este postulado, estamos totalmente de acuerdo con tal idea: la filosofía, como amiga del saber y búsqueda de la verdad, más temprano que tarde nos llevará a la teología (entendiendo a Dios como verdad absoluta); y no es casualidad que en los seminarios de la Iglesia Católica, los futuros sacerdotes deben recibir primero la formación filosófica para luego poder acceder a los estudios superiores de teología. El mensaje es claro: la teología sin la filosofía carece de bases.
13. Tampoco es casualidad que éste autor realizara un resumen de “*Las Leyes*” de Platón.
14. Es curioso, pero las tres más grandes religiones monoteístas del planeta (Hebraísmo, Cristianismo e Islamismo) nos dan la misma definición del SER, del “ON”: Él (Dios) es el ENTE del cual todos participamos; Él es el SER que da la existencia a todo SER; Él es el que ES ... “*Yo Soy el que Soy*” Éxodo: 3, 14.
15. “Estado de natura”, como lo diría Hobbes.
16. Y aquí vemos por qué era famoso como aristotélico, ya que la concepción organicista del estado es propia de Aristóteles, más que de Platón.
17. Esto no quiere decir que otras religiones pongan en duda la omnipotencia divina; sólo que en algunas religiones la intervención celestial supone una “disposición” humana. Tomemos como ejemplo al cristianismo. Según Santo Tomás de Aquino, considerado como el más grande teólogo cristiano medieval, “gracia supone natura, mas no la suple”. Esto nos indica que para que la gracia actúe, necesita una naturaleza humana que esté dispuesta a recibirla y ponerla en acto. Esta “disposición” consiste en permitir que la voluntad de Dios se cumpla, dejando de lado nuestras mezquindades humanas, ya que Dios no nos obliga a nada, ni siquiera a la salvación de nuestras propias almas. Es lo que en teología se conoce como libre arbitrio.
18. Es necesario aclarar que para Maquivello es el Príncipe quien hace y domina a la comunidad, no viceversa. Además el pensador florentino desde un primer momento aclaró, en su obra *El Príncipe*, que él escribía para “*aquel a quien le fuera útil*”, vale decir, que siempre desarrolló sus postulados políticos *ex parte principis*, nunca *ex parte populi*, lo cual cambia totalmente el enfoque de la cuestión.
19. De hecho, esta identidad es para el autor no tanto la precondition de la realización del bien común, sino sólo de su perfecta forma islámica.

Lista de Referencias

- AA.VV. (1997). **Storia del medioevo**. Editorial Bruno Mondatori, Milán.
- AA. VV. (1993). **Storia Della filosofia politica**, Génova.
- AL-FARABI, (1996). **La città virtuosa**, Milán.
- AL-GHAZALI, (1970). **Scritti Scelti**, Torino.
- ARISTOTELES, (1993). Ética Nicomaquea, en **Tutte le Opere**, Editorial rusioni, Milán.
- _____, (1993). **La Política, en Tutte le Opere**, Editorial rusioni, Milán.
- AVERROE, **Il trattto decisivo. Sull'accordo della religione con la filosofia**, Milán 1994.
- _____, (1997). **L'incoerenza della incoerenza dei filosofi**, Turin.
- BALTA, P., (compilador), (1994). **Islam: civilización y sociedades**. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- BAUSANI, A. (1997). **Il Corano**, Biblioteca universal Rizzoli, Milán.
- CAUDET YARZA, F. (1996). **El islam**. Barcelona: Editorial Astri.
- DELCAMBRE, A. (1993). **El Isla**, Madrid: Talasa.
- DOLCINI, C. (1983). **Il pensiero politico del basso medioevo**, Boloña.
- HORRIE, C. (1994). **¿Qué es el Islam?** Madrid: Alianza Editorial.
- MAFFETTONE, VECA, (1997). **L'idea di Giustizia da Platone a Rawls**, Biblioteca di Cultura modena, Bari.
- TOMAS DE AQUINO, (1946). **Scritti Politici**, Boloña.
- SOURDEL, D. (1979). **L'islam Medieval**, Paris.
- WALEED SALEH, A. (2007). **El ala radical del Islám. El Islám político: realidad y ficción**, Madrid: Siglo XXI.