

ISLAM Y OCCIDENTES: LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN ESENCIALISTA*

ISLAM AND THE WESTS: ON THE LIMITS OF ESSENTIALIST INTERPRETATION

ENRICO FERRI
Università Niccolò Cusano
Roma

Fecha de recepción: 6-4-14

Fecha de aceptación: 2-5-14

Resumen: *El autor destaca y critica la llamada interpretación esencialista del Islam, difundida no solo en algunos entornos del orientalismo europeo y americano, sino también en contextos intelectuales de las más variadas orientaciones políticas. Según estas visiones, el Islam sería en su naturaleza y esencia "intrínsecamente incompatible" con Occidente. De esta forma se identifica, como hace Huntington en The Clash of Civilizations, Islam e islamismo fundamentalista, considerándose este último como la real, constante e inmodificable expresión del Islam, no susceptible de transformación. A esto se opone un Occidente descrito, de la misma manera, como una realidad con carácter universal, absoluto y ahistórico, como la libertad y la democracia. El autor muestra la dimensión ideológica y abstracta de tal interpretación y la inconsistencia histórica de una perspectiva que reduce al Islam y a Occidente a dos "ideas platónicas".*

Abstract: *The author identifies and criticizes the so-called essentialist interpretation of Islam, which is widespread not only in some European and American Orientalist circles, but also even in intellectual contexts of more diverse political orientation. According to this vision, Islam is by its nature, "intrinsically incompatible" with the West. In this way Islam is identified with fundamentalist islamism, as Huntington does in The Clash of Civilizations, and the latter is considered the true, constant and unchangeable expression of Islam, not susceptible to transformation. To this one counterposes a West described, in the same way, as*

* Traducción al castellano de Katerine Solorzano.

a reality with characteristics of universality, absoluteness and ahistoricity, such as freedom and democracy. The author demonstrates the ideological and abstract dimension from that interpretation and the historical inconsistency of a perspective that reduces Islam and the West to two "platonian ideas."

Palabras clave: Occidente, Libertad, Islam, Democracia, Laicidad

Key words: Western civilization, Freedom, Islam, Democracy, Secularism

"Cualquier persona con sentido común, debería decir alto y claro: el Islam es incompatible, en forma intrínseca, con los valores del Occidente, que son la igualdad entre hombres y mujeres, entre creyentes y no creyentes, entre conductas sexuales, la igualdad entre los pueblos. Estas afirmaciones validan la Declaración de los Derechos Humanos, y un musulmán no las puede suscribir".

El autor de estas consideraciones, Michel Onfray, las confirma en la misma página de manera drástica, con estos términos: "[el Islam] postula en el mismo texto del Corán, la desigualdad fundamental entre el hombre y la mujer, el creyente y el no creyente, los musulmanes y no musulmanes, los fieles y los apóstatas, la desigualdad entre el discípulo de Allah y el discípulo de otro Dios".

Las citas anteriores, se encuentran en la introducción que Michel Onfray escribió en el libro de Hamid Zanaz, *"L'impasse islamique, la religion contre la vie"*, en 2009 para Les Éditions Libertaires, y que recientemente se ha traducido al italiano con el título *Sfida laica all'islam. La religione contro la vita*, Elèuthera 2013. El autor, Hamid Zanaz, es un argelino que tuvo que dejar su país en 1993 "por sus posiciones radicalmente laicas"; ha enseñado filosofía en la universidad de Argelia y actualmente vive en Francia, en donde trabaja como periodista.

En el libro, en modo acuciante e insistente, como si fuera una verdadera declaración de guerra, Zanaz confirma sus creencias laicas resumiéndolas en las expresiones que subtitulan su libro, tanto en la edición francesa como en la italiana, "la religión [está] en contra de la vida", expresión traducida con una serie de *aut-aut* que considera al Islam en oposición/contradicción con todo lo que sea real, vital, racional, moderno. El Islam está "en contra de la vida", de los derechos del hombre, de la modernidad, la filosofía o la igualdad en sus diversas formas, como resume Onfray¹ en el párrafo con el cual he comenzado mis reflexiones.

¹ El mismo ONFRAY en su *Traité d'Athéologie*, Éditions Grasset et Fesquelle, París 2005, sobre todo en la segunda parte "Monothéismes", reúne Judaísmo, Cristianismo e Islam por una

Tanto el filósofo francés, como el escritor argelino están convencidos de que para salir del “punto muerto islámico” no es suficiente, mejor dicho, es totalmente inútil, promover una reforma del Islam en su interior, porque “criticar el discurso religioso no sirve para nada”² y de que la única solución es la de “expulsar la religión de la esfera pública, haciéndola un asunto privado”, como escribe Onfray en el prólogo de la edición italiana y se reitera varias veces en el libro.

Se puede notar que tanto Onfray como Zanaz están utilizando el Islam y la religión como sinónimos, en el sentido que el Islam encarna plenamente los límites –en términos dogmáticos y de intolerancia– de las otras dos religiones monoteístas-abrahámicas –Judaísmo y Cristianismo–, y los reproduce en modo más peligroso que las anteriores, que la revolución ilustrada y la modernidad ha dimensionado a un ámbito privado más limitado e inocuo. “Solución” que se quisiera adoptar incluso para los musulmanes de Europa y del mundo.

Antes de comentar algunos supuestos y certezas del análisis de Zanaz, quisiera llamar la atención sobre algunos aspectos que me parecen significativos: en particular, el área cultural y política de los editores, tanto de Zanaz como de Onfray. Tanto el editor francés como el italiano, son respectivamente, una directa e “histórica” expresión del movimiento anárquico y libertario de los dos países: Francia e Italia; mientras Michel Onfray, que es un conocido y fecundo filósofo, reivindica una visión de la vida y de las relaciones humanas inspiradas en principios y valores del anarquismo³. Esta doctrina política considera como un derecho fundamental e inalienable la libertad, en sus múltiples y diferentes expresiones, y no menos importante es la libertad de creer o de no creer en Dios, o inclusive en Abraham, en Moisés o en Muhammad; sin llegar a considerar a algunos de los padres fundadores de la anarquía como William Godwin, Pierre Joseph Proudhon o Lev Tolstoi⁴ que, a su modo, eran creyentes o teístas pero nunca ateos;

serie de características “contre la vie” como la hostilidad en contra de la inteligencia, el odio a la ciencia, “la obsesión por la pureza”, la desconfianza hacia las mujeres. En el Islam estas actitudes, no han sido contrastadas con la creación de una cultura y de un Estado laico.

² H. ZANAZ, *Sfida Laica all’Islam*, cit., p. 89.

³ Recientemente Michel ONFRAY, ha expuesto su prospectiva libertaria, en el libro *Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère*, Éditions Galilée, París 2012. He comentado este libro en “Il post - anarchismo e la tradizione libertaria francese: considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray”, *Tigor: Rivista di Scienze della Comunicazione e di Argomentazione giuridica*, núm. 2, 2013, pp. 121-134.

⁴ Godwin nace en 1756, es el séptimo hijo de trece que tuvo un pastor protestante, un *dissenting minister*, como el abuelo y el tío. Tuvo una educación religiosa y a los 21 años llega a

cabe también recordar que una de las principales y agresivas representantes del movimiento anarquista italiano, durante los primeros años del siglo veinte, fue Leda Rafanelli, quien se hacía llamar “musulmana y anarquista”⁵.

Si un liberal, socialista o un libertario, tiene el legítimo derecho de organizar, según sus propias ideas, no solo su vida privada, sino también su vida pública como por ejemplo en su entorno cultural, artístico o productivo; entonces, ¿por qué un musulmán no puede tener las mismas ambiciones o reclamar lo que quiera⁶?

La respuesta sería menos retórica que la pregunta, según lo que ha escrito Onfray en el prólogo de la edición italiana: “¿Se trata de islamofobia o de un razonable miedo hacia el Islam?; ¿El intelectual debe ayudar a las masas para poder salir de la servidumbre voluntaria o debe consolarlas con sus propias creencias religiosas?”.

Por lo tanto, creo que se quiere actuar en dos frentes: por un lado se dirige a los “occidentales” para alertarlos e invitarlos a reaccionar; a esos “occidentales [que] por prudencia y miedo a ser acusados de racismo, de neocolonialismo y de islamofobia, se callan o permanecen condescendientes”. Por otro lado, el intelectual laico debería reivindicar el derecho a desafiar al Islam y exhortarlo en su mismo terreno para “orientar las masas a salir de la servidumbre voluntaria”.

ser *clergymen* hasta los 27 años. Su formación influirá en algunas características de su filosofía, sobre todo el rechazo de la transformación social a través de la violencia. Proudhon en *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, obra del 1858, en las notas de la segunda parte de “Las personas”, afirma que no quiere ser considerado ateo, sino agnóstico.

⁵ He analizado esta problemática unión-relación en “¿Leda Rafanelli: un anarquismo islámico?”, *Tigor*, vol.2, 2012, pp. 69-88.

⁶ En el número 2, 2007 de *Oriente Moderno*, dedicado a *Islams and Democracies*, (edited by Massimo Campanini), se plantea la cuestión de la posibilidad de que la participación de partidos y movimientos religiosos, en los Estados en donde la mayoría está constituida por musulmanes, pueda tener un éxito parecido al que en Europa Occidental han tenido en el siglo XX los partidos y movimientos cristianos, gradualmente integrados en los Estados laicos y aconfesionales. Véase M. Ch. FERJANI, “¿Islam politique et démocratie: une évolution comparable à celle qui a donné la ‘démocratie chrétienne’ est-elle possible?”. Son particularmente interesantes, las conclusiones y las consideraciones de que “*l’urgence est de construire un pôle démocratique capable d’être une alternative crédible aux pouvoirs en place et à l’Islam politique*”, objetivo no fácil de perseguir. Sobre la compleja relación que ha existido entre los partidos y movimientos de inspiración cristiana y la democracia, en Europa, a partir del siglo XIX, véase la clara reconstrucción de Jean-Dominique DURAND, *L’Europe de la démocratie chrétienne*, Editions Complexe, Bruxelles, 1995.

Pero esta no es la perspectiva liberadora que da un esencial valor a la libertad porque ve al hombre como “naturalmente” sociable, y por tanto llevado a ejercitar la libertad en modo cooperativo y funcional para la comunidad. Si se reivindica la exigencia de “un razonable miedo al Islam”, o sea hacia los musulmanes, se reivindica el derecho evocado por todas las concepciones autoritarias, de que desde el exterior o del otro lado, puedan provenir la amenaza y el peligro de los que habrá que defenderse, incluso con las armas de la cultura. Hobbes, en sus escritos, insistía en la necesidad de enseñar en las universidades, una correcta doctrina del Estado, es decir la suya⁷. Es necesario que se tenga un “razonable miedo” a una real amenaza, la de más de mil millones de musulmanes que viven en cuatro continentes, incluso los más de veinte millones que se encuentran en la Unión Europea⁸. Por eso es necesario defenderse, desafiar al Islam, no padecerlo, situarlo de nuevo en la esfera privada como durante los primeros años cuando Muhammad en la Meca, recibió la revelación compartida con su mujer Khadigia y con pocos familiares y amigos.

⁷ En la base del anarquismo existe un optimismo antropológico, la convicción que el hombre es un ser naturalmente inclinado a socializar y a cooperar con los otros hombres. Por lo tanto la libertad, combinada con esta función natural, favorece la posibilidad de libres uniones y asociaciones, que excluyen un poder coercitivo y jerárquico. Para una profundización de este problema, menciono mi obra *La città degli unici. Individualismo, nichilismo, anomia*, Giappichelli, Torino 2001, en la sección “Elementi per un’antropologia elementale dell’anarchismo”, pp. 282-302. De diseño opuesto, es la prospectiva autoritaria expresada en modo ejemplar por la filosofía política de Thomas Hobbes que, en la *Prefatio ad Lectore* de la segunda edición del *De Cive*, dice poner como principio “*omnibus per experientiam noto*” que “*Ingenia hominum ejusmodi esse à natura, ut nisi metu potentiae alicujus communis coërceantur, fore ut sibi invoice diffidant et sese mutuò metuant, & ut propriis viribus singuli sibi cavere cùm jure possint, tum necesariò velint*”. Los que niegan que entre los hombres exista una desconfianza recíproca son al mismo tiempo “*illi qui quod actionibus confitentur, idipsum oratione negant*”, de hecho tanto los ciudadanos como el Estado se protegen a sí mismos en todos los modos, mostrando recíproco miedo y desconfianza.

⁸ “Lo que ahora está ocurriendo es el tercer intento de los musulmanes de realizar la misión divina de llevar la verdad de Dios a toda la humanidad. Esta vez no será por la invasión y la conquista, sino por la inmigración y la demografía.” Son afirmaciones de Bernard Lewis, reportadas en el cotidiano *Il Foglio*, 6 de septiembre de 2012. Tesis discutible pero no nueva, ya presente en la polémica musulmana de los siglos IX-XI. Por ejemplo Jacques De Vitry (1170-1240), teólogo francés y uno de los mayores sostenedores de la quinta cruzada, en su *Historia orientalis* (existe una edición crítica, a cargo de J. Donnadieu, Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, Brepols, Turnhout, 2008) sostiene que los musulmanes, sobre todo en el mes del *ramadan* “se unen más frecuentemente a sus mujeres y a sus concubinas [...] sea para apagar la enfermedad de la lujuria que por el deseo de generar más hijos, en defensa de su religión”.

Merece atención y reflexión el hecho de que posiciones, como las que se acaban de indicar, que hasta hace pocos años eran prerrogativas de los partidos y de los intelectuales conservadores o radicales –de la derecha republicana estadounidense, al Front National de Le Pen, o la Lega Nord de Bossi– hayan sido elaboradas precisamente por personas de diferentes ideologías, tanto como para echar raíces, incluso en contextos libertarios o en todo modo laicos y “progresistas”.

Tratemos de aclarar lo indicado a través de un análisis más detallado de algunas de las evaluaciones de Hamid Zanz que lo llevaron a las conclusiones drásticas que se han mencionado anteriormente. Empecemos con los elementos básicos del libro de Zanz: el objeto de su investigación de “el Islam” y el método utilizado. Samuel Huntington, en su famoso libro *El choque de las civilizaciones*, en su capítulo sobre el Islam y el Occidente, llega a una conclusión dramática: “El verdadero problema para Occidente no es el fundamentalismo islámico, sino el Islam como tal, una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y obsesionada por la falta de poder a su disposición”⁹. Zanz es igualmente dramático: “El integrismo es para el Islam lo mismo que el desempleo para el capitalismo. Es inherente, consustancial”. En otras palabras: “El islamismo, es solamente el Islam llevado a extremas consecuencias”¹⁰. De ello se desprende que, de acuerdo con estos puntos de vista, todos los musulmanes son de hecho, potencialmente fundamentalistas. Si fuera así, el panorama sería realmente trágico, nos encontraríamos en un planeta con un mildocientos millones de integristas/fundamentalistas posibles o reales, personas que, sin embargo, como buenos musulmanes, tendrían el radicalismo en su ADN. ¿Es éste es el “punto muerto” islámico? ¿Acaso todo musulmán es o puede llegar a ser un islamista o al mismo tiempo todo islamista puede llegar a ser un musulmán?

Tanto Zanz como Huntington o como Bernard Lewis, en los últimos años¹¹, y muchos otros intelectuales que van de libertarios a ultraconser-

⁹ S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), en las conclusiones indicadas anteriormente al final de la sección sobre “El Islam y el Occidente”.

¹⁰ H. ZANAZ, *Sfida laica all’islam*, cit., p. 72.

¹¹ Las posiciones de B. LEWIS, se radicalizaron sobre todo después del ataque terrorista a las torres gemelas de Nueva York en 2001. Una significativa muestra de las críticas de Lewis al mundo islámico contemporáneo se encuentra en algunos escritos recientes recogidos en *From Babel to Dragomans*, Oxford University Press, 2004, traducido en Italia con el título *Le origini della rabbia musulmana*, Mondadori Editore, Milano, 2004.

vadores, han tenido una posición ideológicamente transversal, como la de considerar al Islam como algo homogéneo y coherente, siempre igual a sí mismo en el espacio y en el tiempo, siempre agresivo y amenazador, que se diferencia sólo porque en la historia y en diferentes contextos geográficos ha adoptado diferentes tácticas, pero todas con un único y recurrente objetivo estratégico: islamizar el mundo.

En realidad este Islam único e indivisible no existe, siempre igual a sí mismo, inmutable en el tiempo y en el espacio, no ha existido nunca: cuando se trata de Islam deberíamos usar siempre el plural, y específicamente a partir del ámbito religioso, donde ya a raíz de la muerte de Muhammad asistimos a la primera gran división entre los que se autodefinían *ahl as-sunna wa 'l-gama'a*, “La gente de la tradición (*sunna*) y de la comunidad” es decir los sunitas y los Alides o secuaces de Ali (primo y yerno del Profeta) que se llamaron Chiitas, de *shi'a* (fracción o partido) que significa “el Partido de Ali”¹².

Según algunos seguidores del hanbalismo, los chiitas se parecen a los *munafiqun* “los hipócritas”, o incluso a los incrédulos (*kafirun*) y los militantes de Al-Qaeda consideran que en algunas circunstancias sea lícito y necesario su exterminio, oponiéndose a la teoría clásica (medieval) y a las teorías sucesivas que consideran a los chiitas parte de la *umma*¹³.

¹² Fueron cuatro “los califas bien guiados” que guiaron la comunidad islámica (*umma*) después de la muerte del Profeta hasta el año en que fue asesinado Ali, al igual que sus dos antecesores, dejando a la comunidad de creyentes en la más completa división (*fitna*). Desde entonces sunitas y chiitas han vivido períodos de convivencia alternados con períodos de enfrentamientos violentos y de guerra, incluso hoy en ambientes como el Líbano, Irak, o Siria minorías chiitas se enfrentan contra mayorías sunitas y viceversa, con el apoyo no solo de sus compañeros de fe de la región sino también de otros musulmanes. Por una historia de relaciones entre sunitas y chiitas es aún útil la consulta del libro de H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Payot, París 1983, y el de A. BAUSANI *Persia religiosa*, Ediciones Leonello Giordano, Cosenza 1989, segunda y tercera sección. El nacimiento de una fracción chiita está históricamente ligada a las disputas por la sucesión del Profeta, después de su muerte en el 632 d. C. Para una definición de la cuestión chiita en relación al contexto histórico en el que nació, C. LO JACONO, *Storia del mondo islamico* (siglo VII-XIV), Einaudi, Torino, 2003, p.69 y siguientes. Sobre las fuerzas en juego en el actual conflicto sirio, tanto de parte sunita como de parte chiita, con los respectivos aliados en el área medio oriental, véase el número 1211 del semanal *Courrier international* del 16 de enero de 2014: “Islamistes contre islamistes. Syrie, Irak, Liban: la guerre fratricide qui oppose sunnites et chiïtes”.

¹³ Esta es la posición de Al-Qaeda. Véase por ejemplo, la carta a Bin Laden y al Zawahiri de Irak, con una propuesta de colaboración reportada en *Al-Qaeda dans les testes*, bajo la dirección de G. Kepel y J.P. Milelli, PUF, París, 2005. Los chiitas, mayoritarios en Irak, son considerados “hipócritas” (*al-munafiqun*), heréticos y politeístas, por la práctica de la disimulación

Todavía, la representación de un Islam que desde hace 14 siglos agrede y amenaza al Occidente es poco realística, es decir que gran parte de las batallas y de las guerras lo han sido entre los *occidentales*, desde la Grecia del siglo V a. C., hasta la Primera y Segunda Guerra Mundial. En 1914 los Imperios Centrales tenían como principal aliado el Imperio Otomano, que lanzó una llamada a todos los musulmanes, declarando combatir un *jihad* defensivo que habría implicado la obligación para la *umma* universal de entrar en guerra, si bien esta llamada tuvo poco éxito¹⁴. En la Segunda Guerra Mundial, tanto la Italia fascista como la Alemania nazi, trataron de involucrar a estados y partidos árabes y musulmanes, sobre todo en el contexto medio-oriental en perspectiva anti-británica, y los nazis no vacilaron en formar batallones de voluntarios de religión musulmana, como los Azeri, que combatieron enrolosados en la *Waffen SS*, en el frente oriental, en el ataque a Rusia.

Pero el mismo tipo de observación se puede hacer incluso en el otro lado, si consideramos por ejemplo que es difícil encontrar durante la edad media un soberano o una coalición de soberanos cristianos que hayan exterminado (sin hacer ninguna distinción entre militares y civiles, hombres y mujeres, niños y viejos, sanos y enfermos) tantos musulmanes como asesinó en algo menos de medio siglo *el Ghazi* ("combatiente por la fe") Timur Barlas, Timur "El cojo", conocido en Europa como Tamerlano. Atacó y subyugó reinos musulmanes de tres continentes, del Khoresan (Afganistán) al Egipto Mamalucco, de la Anatolia otomana al Irán, de la dinastía sunita de los Mozaffaridi y de la India Tughlaq a Azerbaiyán del Sultán Ahmed¹⁵.

A través de la selección de algunos personajes, datos y episodios históricos, aunque descontextualizándolos e interpretándolos de una manera unilateral, absolutizando las conclusiones, es decir, obteniendo juicios que se proponen como definitivos e inmutables; a través de este discutible método se puede argumentar todo y el contrario de todo. Es el discutible método de la llamada "Interpretación esencialista" compartida por orientalistas como Bernard

de la fe (*taqiyya*), por el culto de las tumbas y de los santos, por la veneración hacia los Imanes considerados perfectos.

¹⁴ Sobre la proclamación del *jihad* de parte del Imperio otomano, en contra del Triple Acuerdo, se vea el capítulo XIV "La muerte de un Imperio (1908-1923)", a cargo de P. Dumont y F. Georgeon, en particular el párrafo sobre la "Gran Guerra", que se encuentra en el volumen recopilado a cargo de Robert Mantran, *Histoire de l'empire ottoman*, Fayard, París, 1989.

¹⁵ Acerca de la política expansionista de Tamerlano y sobre sus conquistas, se vea de M. BERNARDINI y D. GUIDA, *I Mongoli. Espansione, imperi, eredità*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 260-290.

Lewis y *milieux* culturales, políticos conservadores y no sólo, que consideran el Islam incompatible con la “Civilización occidental”; pero este método discutible es usado también por el radicalismo político islámico como por ejemplo *Al Qaeda*, que representa el Islam como un sistema de principios y valores, reglas y praxis que involucran todos los ámbitos de la vida, un sistema definido de una vez por todas, válido para todos los tiempos y lugares, sin una evolución determinada por los nuevos contextos históricos, y ni siquiera promovida desde su interior, a través de la confrontación de las distintas posiciones doctrinales, la reflexión y la reconsideración de la propia experiencia histórica.

Estas dos posiciones extremas que aparentemente son opuestas, en realidad se asemejan en muchos aspectos, a partir de las conclusiones, y sostienen que es imposible la convivencia entre Islam y modernidad, democracia e Islam, y este último con la “Civilización occidental” y con los inalienables “derechos del hombre”.

Aunque si bien los motivos son totalmente diferentes, ambas posiciones sostienen que es imposible la convivencia entre Islam y Occidente, entre mildoscientos millones de musulmanes y un número poco inferior de “occidentales”.

Desde otro punto de vista, estas dos posiciones extremas se conectan, por la fragilidad de sus hipótesis. Los primeros, los “occidentales”, toman la iniciativa de una realidad con la cual se identifican y que de hecho existe sólo como una construcción ideológica: “Occidente”, o si se prefiere “la Civilización occidental”. Pero ¿qué es Occidente en sí mismo?; ¿en dónde se encuentra, en el Occidente de qué Oriente?; ¿con qué se identifica?; ¿es un espacio, una cultura, una ideología, una religión, una historia?

Y si lo consideramos un espacio, ¿podríamos hacer que entren Rusia o Japón o Turquía?; ¿o quizás está representado por dos mil años de historia y civilización cristiana... en una religión de matrices hebreas que nació en Palestina?; ¿se identifica con la democracia y con qué democracia, la ateniense fundada en la diferencia entre hombre y mujer, ciudadano y extranjero, libre y esclavo?¹⁶; ¿o por democracia entendemos la que nació con la

¹⁶ Si bien el sistema político democrático en Grecia y en particular en Atenas, fue el más avanzado de la antigüedad, concedía los derechos políticos activos, es decir la posibilidad de participar en las diferentes magistraturas (*ekklesia*, Consejo de los 500, Tribunales, Aeropago, etc.) sólo a los ciudadanos varones, adultos, hijos de padres y madres atenienses (después de la reforma de Pericles del 450 a.C.) Estaban excluidos, a parte de las mujeres y los esclavos, también los extranjeros residentes, aunque si tenían una serie de obligaciones fis-

Revolución Francesa, que ha involucrado Estados que han tenido dominio colonial en tres continentes, hasta la mitad del siglo XX?; ¿o la democracia de países como Italia en donde las mujeres, han tenido el derecho a votar, solamente después de la Segunda Guerra Mundial?

¿Quizás el Occidente es la patria de la “libertad liberal”? Pero ¿de qué liberalismo?; ¿acaso la libertad no está en la base de las democracias antigua y moderna? Y fue en nombre de *Zeus Eleutheros* (“Zeus liberador”) que los marineros de la flota griega, que se enfrentaron en Salamina, contra la flota de Serse, déspota oriental, entonaban con una sola voz el *peana*¹⁷. ¿Y la palabra libertad no es acaso el primer carácter con el cual la democracia moderna se autodefine?¹⁸; ¿existe una diferencia entre libertad democrática y liberal, cuál de las dos encarna mejor el Occidente?¹⁹; si consideramos sucesivamente al cristianismo, la democracia y el liberalismo, expresiones de la “civilización occidental”, ¿no los ponemos al mismo nivel, considerando parecidas realidades como el cristianismo y la democracia que se han opuesto por más de un siglo?

cales y militares. Sobre el sistema político ateniense, véase la *Athenaion Politeia* de Aristóteles y el célebre elogio de Pericles a los caídos del primer año de la guerra del Peloponeso, debido a Tucídides, II, 36-45. Sobre la democracia antigua existen muchos estudios de autores contemporáneos. Me limito a señalar cuatro libros de diversas áreas culturales: C. MOSSÉ, *Les Institutions grecques*, A. Colin Éditeur, París, 1967; D. MUSTI, *DemoKratía, Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari, 1995; M. H. HANSEN *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Blackwell, 1991; K.A. RAAFLAUB, J. OBER, R.W. WALLACE, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, 2008.

¹⁷ ESQUILO, *Los Persianos*, v. 401-408.

¹⁸ Moses I. FINLEY, en su famoso estudio del 1972, *Democracy Ancient and Modern*, por un lado reconoce que la libertad de los Atenienses estaba extendida, por ejemplo la libertad de palabra (*isegoria*) en la asamblea ciudadana y la libertad de expresar libremente el propio pensamiento (*paressia*), como también la falta de censura que permitía la comedia de ser la voz crítica de la ciudad. Por otro lado reconoce que la libertad griega excluía gran parte de la misma población ciudadana y no reconocía el derecho de los pueblos dominados. En referencia a las múltiples declinaciones que puede tener la noción de libertad, véase, M. BARBERIS, *Libertà*, Il Mulino, Bologna, 1999.

¹⁹ Benjamin CONSTANT, en el discurso leído en el Athenée Royal de París en 1819, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, sostuvo que “la libertad individual [es] la verdadera libertad moderna”, y con ella el cuidado de los “intereses privados”, es posible gracias al “sistema representativo” que prevé un “poder dado de la masa del pueblo a un cierto número de hombres” con la finalidad de tutelar sus intereses, de los que se preocupa aunque si no tiene tiempo de “defenderlos siempre en primera persona”. En cambio, la libertad de los Antiguos, sostiene Constant, refiriéndose a Atenas “estaba hecha de la participación activa y constante del poder colectivo”, pero al mismo tiempo la colectividad, tenía un poder mucho más extenso hacia el individuo, tanto que formas de libertad, como la libertad personal en materia religiosa, eran impensables.

Por otro lado excluimos de la identidad europea, fenómenos como el fascismo, comunismo, nazismo, que nacieron en Europa, primero como teorización ideológica y después como realidad histórica.

Ferdinand Braudel, define la civilización como el: “modo de nacer, de vivir, de amar, de casarse, de pensar, de creer, de reír, de nutrirse, de vestirse, de construir las casas... de comportarse los unos con los otros”²⁰, el modo con el cual el hombre se pone en relación consigo mismo, con el mundo, con los demás; las conscientes expresiones y manifestaciones de tales relaciones, en campos como la literatura, el arte, la historiografía, etc. Cada civilización es el resultado de encuentros, enfrentamientos, contaminaciones; cada civilización está en constante transformación porque los pueblos y los individuos que son su expresión, no son unos cristales, sino que viven y se transforman. Cada civilización es siempre un producto temporal de síntesis, una realidad siempre *in fieri*, que se convierte, en donde múltiples identidades se encuentran y se funden. Pensemos por ejemplo en el Islam: ¿sería imaginable el Islam sin el hebraísmo y el cristianismo?; ¿sin Abraham y la “distinción Mosaica”²¹, sin Aristóteles, Euclides y la ciencia griega?²²; ¿sería lo mismo el Islam sin Persia y la Turquía Otomana?

²⁰ F. BRAUDEL, *L'identité de la France*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986, vol.I, p.73.

²¹ Acerca de las relaciones entre Islam, Hebraísmo y Cristianismo existe una vasta documentación y muchos estudios, desde el siglo X, incluso por el hecho que el Islam es considerado una religión de la raza de Abraham y el mismo Muhammad el “sello de la profecía”, iniciada con Abraham. En el Corán encontramos una serie de referencias a muchos profetas y algunos episodios de la historia bíblica, en particular sobre Moisés, Jesús y María. Me limito a señalar una serie de textos, que desde diversas perspectivas hermenéuticas, analizan una serie de aspectos que tratan las relaciones entre el Islam y los otros monoteísmos abrahámicos. De las fuentes antiguas, al menos Pedro ABELARDO, *Dialogus inter Philosophum, Iudeum et Christianum* y Juan de DAMASCO, *Controversia entre un Sarraceno y un Cristiano*; entre los estudios contemporáneos señalo: W. MONTGOMERY WATT, *Muslim-Christian encounters. Perceptions and Misperceptions*, London-New York, Routledge, 1991; J. BOUMAN, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990; C. M. GUZZETTI, *Bibbia e Corano. Confronto Sinottico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995; J. GNILKA, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2004; M. BORRMANS, *Jésus et les Musulmans d'aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1996. Sobre la llamada “distinción mosaica”, fórmula acuñada por Jan Assmann para indicar la neta separación, introducida por el monoteísmo, entre el bien y el mal, verdad y error, etc., el libro del mismo ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, 1997.

²² Una sintética y eficaz presentación del tema, se encuentra en D. JACQUART, *L'épopée de la science arabe*, Gallimard, Paris, 2005; *Une histoire de la science arabe* está presentada en forma de entrevista por Ahmed DJEBBAR, Seuil, Paris, 2001.

Tratar de disminuir la dinámica complejidad que caracteriza cada civilización en una estática definición, equivale a representarla a través una sola perspectiva, fijarla y volver a proponerla en el tiempo, siempre igual a sí misma, convirtiéndola en un cuerpo muerto, inmóvil, momificado. Significa confundir la parte con el todo, ubicar el contingente fuera del tiempo, privilegiar un dicho, un aspecto, dañando todo el resto. Una prueba de lo que he dicho está en el hecho que los mismo cultores de la “Civilización occidental” cuando son llamados a definir cuáles son las “raíces”, los fundamentos, la esencia de tal civilización, definen la naturaleza en modos diversos, y totalmente incompatibles, como son irreconciliables Robespierre y Carlo Magno, Celso y Agustín de Hipona, Voltaire y Filón de Alejandría.

El “Occidente” parece tener múltiples padres y padrastros, porque sus orígenes han sido individuados en la cultura judía-cristiana, en el cristianismo, en la civilización griega o en la romana, o, en la griego-romana; en el Iluminismo, la democracia, en el pensamiento y la visión del mundo liberal, en la combinación de dos o más componentes entre los citados, por ejemplo: Samuel Huntington en su conocido estudio *The Clash of Civilizations*, sostiene que: “El Cristianismo Occidental, antes sólo el catolicismo, es decir, también el protestantismo, representan históricamente el elemento distintivo de la civilización occidental”²³; en otras páginas escribe que: “La expresión política de la civilización occidental, es la democracia”. Como si dijera que una civilización fundada, en primer lugar, en un Dios único, exclusivo, absoluto y eterno, se representa a sí misma a través de una forma de gobierno sustancialmente agnóstica y relativista, pone en su base, como ya se nota de la etimología, el poder y la soberanía del pueblo, su voluntad y su interés. Entonces, podríamos preguntarnos: ¿Por qué la democracia que ha sido históricamente la expresión política del catolicismo romano, no podría serlo del Islam Medinense?²⁴ Sería necesario preguntarse si es justo hablar de “civili-

²³ Estas afirmaciones, aparecen en el tercer capítulo del libro, en donde se analiza el significado de “Civilización universal”, pero en diversas ocasiones, como por ejemplo en el párrafo “Los nuevos confines del Occidente”, Huntington reitera que “Europa termina en donde termina el cristianismo occidental y comienza el islamismo y la ortodoxia”. De este modo también estaría fuera de Europa la Grecia ortodoxa, la misma a la que se debe la palabra “Europa”, por cuya independencia del Imperio Otomano, tantos voluntarios de las naciones europeas, como Lord Byron, combatieron y murieron.

²⁴ Cuando se habla de “compatibilidad” entre Islam y democracia, generalmente nos olvidamos de algunas decenas de millones de musulmanes que viven desde hace años en Europa, en los Estados Unidos y en otros países gobernados por sistemas políticos democráticos. En Italia, según los datos del *Dossier statistico sull'immigrazione*, UNAR 2013, en 2012

zación occidental” refiriéndola a una Europa que nace cristiana para luego ser agnóstica y atea, y ya no fundada en Dios sino en el pueblo. Al mismo tiempo se debería preguntar a algunos como Michel Onfray, que identifican el Occidente con el Iluminismo y la Revolución Francesa, si no sería más oportuno hablar no de “civilización occidental” sino de “Civilización de la Europa Moderna” o mejor aún de parte de Europa y del Occidente moderno, considerando que hasta los años 50 del siglo XX, la Europa Central no había conocido la democracia y gran parte de la Europa del Este, en primer lugar Rusia, había pasado de regímenes autocráticos y antiliberales a la dictadura comunista y sólo en las últimas décadas, ha tomado formas de gobierno de tipo democrático, o al menos, según los casos, cercanas a la democracia.

También la intención de representar en modo unitario el Occidente –una religión, una *Weltanschauung*, una ideología y una estrategia– de parte de los que se proclaman anti-occidentales está destinada a fracasar, por el simple motivo de que es imposible individuar y definir cómo se caracteriza en modo incontrovertible, constante en el tiempo y sustancialmente inmodificable, una presunta “civilización occidental” que con estas características nunca ha existido; por ejemplo Yan Buruma y Avishai Margalit, en su *Occidentalism*, han tratado de descubrir el Occidente, así como lo representan sus enemigos, y piensan, como leemos en la introducción del libro, haber “individualizado algunos elementos de occidentalismo, que encontramos en todas las épocas y lugares en los que el fenómeno se ha manifestado”²⁵; en otros términos, las razones de la hostilidad hacia el “Occidente” que encontramos constantemente en el curso de la historia y en todos los contextos geográficos: desde China hasta Al Andalus, desde Afganistán hasta Sudán, parecerían comprenderse.

Este proyecto ambicioso, parece redimensionarse, algunas líneas después, cuando se hace la síntesis de estos elementos “conectados de manera de formar una cadena de hostilidad”. Según Buruma y Margalit, todos los enemigos del Occidente, en todos los tiempos, habrían individualizado y contrastado las siguientes características identificativas del Occidente: “La metrópolis y su cosmopolitismo privado de raíces”; “el pensamiento del occidente como se manifiesta en la ciencia y en el raciocinio”; “el bienestar burgués visto como

vivían 5.186.000 extranjeros, de los cuales casi un tercio era de religión musulmana. En las cárceles italianas, de sesenta mil detenidos, diez mil son musulmanes (datos que se refieren al mes de septiembre 2013). Datos recogidos del Dossier sobre “Le moschee negli Istituti penitenziari italiani”, a cargo del Ministerio de Justicia, que se pueden consultar en el sitio que está a mi cargo: www.musulmaniinitalia.it

²⁵ Ian BURUMA, Avishai MARGALIT, *Occidentalism*, Penguin Press, 2004.

antítesis del héroe listo al sacrificio”; el último elemento de hostilidad, sería el que se tiene en contra del “Infiel” que debe “ser aplastado para dar lugar a un mundo de pura fe”²⁶.

Esta “cadena de hostilidad”, como la definen los dos autores, deja algunas dudas, a partir de los que deberían ser los sujetos portadores de tales hostilidades: no enemigos del Occidente de todos los lugares y de todos los tiempos, sino principalmente algunas corrientes radicales del Islam contemporáneo.

Los mismos autores, luego, dimensionan todos los “eslabones” de esta presunta “cadena de hostilidad” a partir del primero, la identificación del Occidente con una civilización metropolitana.

Cada civilización antigua es una civilización urbana; la misma palabra moderna de civilización viene de *civitas*, ciudad; así como también ciudadano *civis* y el hombre civil, civilizado, son sinónimos. Al mismo tiempo la política, que es sinónimo de vida civil, de asociada como explica Protágoras, deriva de *polis*, ciudad.

Es así que formas de vidas complejas y evolucionadas se desarrollan primero en Oriente –*ex Oriente lux*– o mejor dicho, en Asia; se desarrollan como una civilización en donde el rol de la metrópolis es central. En el 539 a. C., cuando Roma es un poco más grande que una aldea de pocas centenas de chozas y en Atenas se cuentan casi 30.000 habitantes, Ciro El Grande conquista Babilonia. Nos cuenta Heródoto, (I, 191,6) que mientras los habitantes de la periferia de la ciudad ya habían caído en las manos de los Persianos, los babilonios que vivían en el centro, celebraban una fiesta y durante horas celebraban y danzaban, desconociendo lo que estaba sucediendo en la otra parte de la ciudad.

También el Islam nace como una religión y una cultura que se apoya en dos ciudades santas: Meca y Jerusalén²⁷. La Meca es la ciudad construida al-

²⁶ Así se concluye la introducción del libro en el que se presenta la “Guerra al Occidente” de los llamados “occidentalistas”, o sea de los críticos del Occidente.

²⁷ La Meca es la ciudad en donde se encuentra la Ka’ba, que tiene en su exterior la piedra negra. Es el lugar más sagrado para el Islam, hacia el cual dirigen su oración, todos los musulmanes, cinco veces al día. Una completa presentación de la “Ciudad santa” por excelencia se encuentra en S. ZEGHIDOUR, *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours*, Hachette, Paris, 1989. Medina es la ciudad en donde el Profeta emigró en el 622, y vivió hasta su muerte, en el 632 d. C., y en donde está sepultado. IBN KALDUN, en su *Discurso sobre la historia universal (Al-Muqaddima)* dedica todo el capítulo IV del primer libro a las ciudades, consideradas factores de civilización y de vida material y culturalmente rica.

rededor de la Ka'ba, el santuario edificado por Abraham y su hijo Ismael, es el símbolo de la unicidad divina. Es el lugar en donde al menos una vez en la vida, todo creyente –que tenga la posibilidad, condición de salud o recursos económicos– debe ir en peregrinaje. El año 1 del Islam comienza con el año de la Hégira (622 d. C.) cuando Muhammad, con menos de cien seguidores, huye de La Meca y se dirige hacia la ciudad oasis de Yatrib, que luego se llamará “La ciudad del Profeta”, *Medinat an-Nabi*. Jerusalén es una ciudad santa porque ha sido la ciudad de los profetas del Islam que lo actuaron dentro de un contexto judío, la ciudad de Isa [Jesús] que, junto con Musa [Moisés] y Muhammad, es considerado uno de los principales profetas del monoteísmo. La tesis de la hostilidad “al pensamiento de Occidente, como se manifiesta en la ciencia y en la razón”, que se presenta como una constante histórica de la actitud anti-occidental, plantea también algunas perplejidades.

La forma más alta de conocimiento que el Islam recomienda, es el conocimiento de Dios y de la revelación que se envía al hombre para su bien y su salvación. Este conocimiento se persigue a través del Corán, el libro por excelencia, hecho “descender” sobre el Profeta y por consiguiente sobre todos los hombres en la “noche del destino”, en el monte Hira, el 17 de julio del 610 de la era cristiana. Conocer la palabra de Dios, revelada en “árabe claro”, es el primer objetivo de la educación del musulmán y tal conocimiento, es la base de todo el resto, así como el conocimiento de las causas, es necesario para comprender los efectos.

El Corán, por lo tanto, se debe leer, estudiar, comprender, memorizar –si es posible– recitar, constantemente meditarlo. Como es directa expresión de la voluntad divina, comunicada en árabe a los hombres durante la última fase de la revelación, es en lengua árabe que se recita toda la oración. Por estas razones, el aprendizaje del árabe, de parte de los musulmanes no árabes, es considerado un acto devocional particularmente meritorio. El musulmán retiene que en el Corán, existan en modo directo e indirecto, explícito e implícito, exotérico o esotérico, las respuestas a todas las preguntas que conciernen a los hombres en diversos aspectos de su existencia²⁸. Por consi-

²⁸ En el Corán está recopilada la revelación, transmitida por Allah a los hombres, a través de Muhammad, “el enviado de Dios” (*Rasul Allah*), luego recogida en la recopilación y edición definitiva de ‘Uthman, el tercero de los “cuatro Califas bien guiados” y aceptada por todos los musulmanes. Para una introducción a la estructura y temáticas del Corán: M. COOK, *The Coran. A very short introduction*, Michael Cook, 2000; P. BRANCA, *Il Corano*, Il Mulino, Bologna, 2001; M. CAMPANINI, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

guiente la historia, o sea la fuente del derecho islámico, los principios de los que se obtienen las reglas, las leyes de la conducta humana, ponen en primer lugar al Corán, para indicar que todo nos viene de Dios y que es necesario dirigirse a Dios constantemente.

La segunda fuente del Derecho es la *Sunna*, la tradición que se obtiene de la vida del Profeta Muhammad, de sus acciones y de sus palabras, y de su ejemplo, porque Muhammad es considerado “el último de los Profetas”, el “sello de la Profecía” y el “mejor de los hombres”, o sea el mejor intérprete de la voluntad divina, el más santo y devoto de los hombres. Las otras fuentes de la *shari'a*, vuelven a remitirnos al esfuerzo interpretativo, a la intención de definir una regla de acción aparentemente, no inmediatamente asequible, deducible del Corán; por ejemplo el esfuerzo de comprensión (*ijtihad*)²⁹ que esencialmente consiste en el esfuerzo que el creyente tiene que hacer para definir la regla de la actitud, del comportamiento correcto, en el caso en que no parezcan existir indicaciones precisas deducibles del Corán o de la *Sunna* del Profeta. Lo mismo ocurre con la analogía³⁰, a la que se recurre cuando se quiere disciplinar un caso específico, refiriéndose a una regla definida para un caso similar, un caso disciplinado a través del mismo principio. Ibn Taymiyya, por ejemplo en una *fatwa* afirma la prohibición de consumir *hachís* sobre la base del mismo principio que se refiere para prohibir el consumo del vino: “Todo lo que hace que la razón sea ausente está prohibido”³¹.

Al creyente por lo tanto, se le requiere sobre todo el conocimiento de la “ciencia divina” (*ilm*) que se encuentra en el Corán y, en más de un *hadith*, Muhammad resalta el valor de esta ciencia, como cuando dice que la “búsqueda de la ciencia es una obligación para todos los musulmanes”, o cuando exhorta a “buscar la ciencia hasta en la China”, o también cuando da el mismo valor a la “tinta de los Sabios” y a la “sangre de los Mártires”³². Algunos

²⁹ Véase la voz *ijtihad*, a cargo de D. B. MACDONALD, de la *Enciclopedia de l' Islam*, II ed., Brill, Leiden.

³⁰ Sobre la analogía (*qiyas*) y las fuentes del derecho islámico, una clara introducción se encuentra en A. BAUSANI, *L' Islam*, Garzanti, Milano 1999, pp. 37-68.

³¹ IBN TAYMIYYA, *Le haschich et l'extase*, Les éditions Albouraq, Beyrouth, 1422/2001, p.112.

³² De este *hadith* se encuentran varias versiones, cuyo sentido siempre nos manda a la dignidad por el estudio y la investigación, puesta al mismo nivel del martirio, la más alta expresión de la fe. Según la doctrina religiosa, mientras en la tumba todos los musulmanes padecerán un interrogatorio, para verificar sus conocimientos del Islam, hecho por los dos ángeles, Munkar e Nakir, los mártires de la fe serán excluidos.

han objetado que este elogio a la ciencia se refiera a “la ciencia divina” (*‘ilm*) y que no ataca la ciencia profana. Pero la frontera entre las dos es porosa, si consideramos que por un lado es necesario el conocimiento de Dios para alcanzar todas las otras formas de conocimiento y por otro lado es necesaria una serie de conocimientos mundanos para comprender plenamente el mensaje coránico, como el conocimiento del idioma árabe, de la situación histórica y de la geografía de Arabia pre-islámica, de la historia bíblica, etc.

Al Ghazali, en *El Libro de la Ciencia* (*Kitab al-‘ilm*), nos recuerda muchas veces un hadith que viene de Abu Dharr: “Asistir a una reunión de ciencia tiene más valor que una oración de mil *raqa’a*, que visitar a mil enfermos, que participar en mil funerales (*janaza*)”. –Continúa Ghazali– “Preguntaron al Profeta ¿Es mejor que la lectura del Corán?” y él le respondió: “¿Cómo se puede comprender mejor el Corán, sin la ciencia?”³³.

En otra parte del *Libro de la Ciencia*, Ghazali subraya: “Los objetivos de las criaturas pueden estar conectados al mundo o estar conectados a la religión, entonces no hay disciplina (*mizân*) en la religión sin disciplina en la vida de este mundo, porque este es el lugar en donde se cultiva para la vida futura, es el instrumento a través del cual se puede alcanzar a Dios, poderoso y majestuoso”³⁴. Ghazali continúa diciendo: “Son las acciones de los hombres que dan a la vida de este mundo su orden (*intizâm*)”, y estas acciones se dividen en diferentes categorías, entre las que encontramos la agricultura, la construcción, la actividad textil, y “la política para la vida en sociedad”.

La religión, por otra parte, influenciaba la búsqueda en algunos sectores de la ciencia, como la astronomía, porque era necesario conocer la dirección de la Meca, hacia donde era necesario orientar la oración cinco veces al día, en cualquier lugar en donde nos encontrásemos; si consideramos que en el curso de un siglo desde la muerte de Muhammad, el Islam se extendió en vastos territorios que iban desde el Atlántico hasta el Indo, desde el norte de África hasta Afganistán, el problema matemático y astronómico, para definir la exacta colocación de la Meca, era bastante complicado de resolver.³⁵

Todavía hoy, está difundida la idea que toda la edad media, ha representado una especie de hueco negro para el desarrollo científico y tecnológico.

³³ Abu Hâmid AL GHAZÂLÎ, *Le livre de la science*, La Ruche, Paris, 2001, pp. 38-39 p. 72.

³⁴ *Ivi*, p.52.

³⁵ Sobre el primer desarrollo de la ciencia árabe, se vea el primer capítulo del citado libro de Ahmed DJEBBAR, *Une histoire de la science arabe*.

Si esto es en gran parte válido para Europa, no vale para el mundo Islámico. “En realidad, durante más de 700 años la lengua internacional de la ciencia fue el Árabe”, como recuerda tantas veces Jim Al-Khabili en su interesante estudio, ya a partir del preámbulo. El libro se llama *Pathfinders* [Precursores]. *The Golden Age of Arabic Science*³⁶, para resaltar la influencia del pensamiento científico árabe y de sus aplicaciones en múltiples campos en la edad media cristiana y en la revolución científica, comenzada en el siglo XV con el Renacimiento.

Danielle Jacquart, ha escrito que “en oposición a la inmensa producción científica que han conocido los países musulmanes entre los siglos IX y XIV, la parte transmitida en latín al Occidente medieval, representa muy poco, en cantidad y en calidad. Pero a pesar de haber sido poca, ha constituido una contribución decisiva en el momento en el cual la ciencia europea comienza su desarrollo”³⁷.

El contexto histórico y cultural en el que tiene lugar el primer desarrollo de la ciencia, es el contexto islámico, con el inicio del programa de traducciones de las obras de autores griegos (que concernían a casi todos los ámbitos del saber de tipo humanístico y científico) en la Damasco del Califa abbaside Ma’ mun (831-833). En este período se asistió a una lucha entre los musulmanes de tradición mutazilita y los tradicionalistas: el racionalismo griego penetra en los debates individuales e inclusive en las discusiones teológicas³⁸. En particular por la lógica Aristotélica, como incluso del método lógico-filosófico, que se aplica hasta en el ámbito teológico: a partir de principios fundamentales como el de la unicidad de Dios, según el cual “Dios no genera y no es generado”, se argumenta en modo lógico deductivo, por ejemplo en la polémica anti-cristiana, método presente en forma elemental en el Corán³⁹.

³⁶ Jim AL-KHALILI, *Pathfinder: the golden age of arabic science*, Penguin Book Ltd., 2010.

³⁷ D. JACQUART, *L'épopée de la science arabe*, cit., p. 81.

³⁸ Cfr. A. DJEBBAR, en la citada entrevista, a propósito de “Ciencia y racionalidad” en el Islam; Souleymane BACHIR DIAGNE, in *Comment philosopher en Islam?*, Éditions Jimsaan, 2014, recurriendo al juego de palabras, titula el primer capítulo “Et comment ne pas philosopher?”, refiriéndose al hecho que, como se explica en el texto, hubiera sido imposible no utilizar el razonamiento y la reflexión filosófica, después de la muerte del Profeta, en consideración de los múltiples problemas de naturaleza práctica, y también religiosa que la *umma*, la comunidad de los creyente, habría tenido que enfrentar.

³⁹ Por ejemplo, AL-GHAZALI, en el libro XXXV, “La unicidad divina (*tawhîd*) y el abandono confiado (*tawakkul*)”, de su principal obra (*La revivificación de las ciencias religiosas*), argumenta las características de la unicidad divina, a través de un discurso lógico deductivo,

Uno de los mayores historiadores de la ciencia árabe señala que: “La herencia que la civilización árabe-musulmana recibió de la antigüedad griega, implica un importante corpus científico, pero también el discurso sobre la ciencia que es obra de los filósofos. Este componente epistemológico, tomado de los sabios árabes, se ha forjado en gran parte sus comportamientos. Los pueblos ‘más griegos’, en su actitud intelectual, después de los Griegos, han sido los del Imperio musulmán”.⁴⁰

La apertura, el interés, el estudio de gran parte de la herencia de la cultura griego-alejandrina, que se extendió en ambientes específicos en India, Persia y en el mundo bizantino, no es una constante en el mundo árabe y musulmán y en su milenaria historia. No una constante, sino más bien una actitud difundida, al menos en ciertas disciplinas, al recurso al método lógico, incluso en el período de crisis con la prevalencia de las tendencias más conservadoras. En 1068 en Toledo, Sa’id al-Andalusi, escribe la primera historia de la ciencia que haya sido jamás escrita, *Kitab Tabakat al-Umam*⁴¹; el autor además narra los eventos del Califa al-Hakam que durante los primeros años del siglo IV a. C. llevó a Andalucía desde Bagdad, desde Oriente y desde Egipto, las obras más importantes y raras que conciernen a la ciencia antigua y moderna.

Said al-Andalusi, agrega una cantidad de volúmenes superior a la que acumularon por mucho tiempo los soberanos abbasidi. Cuando el Califa al-Hakam murió, en el mes de *safar* del 366 a. H. (septiembre 976) fue proclamado su hijo Hisham, su heredero, pero el poder fue realmente ejercido por su *hajib* (primer ministro) Abu ‘Amir, ya que el joven califa aún era menor de edad. El regente hizo reunir todos los libros de la biblioteca de al-Hakam y después de haber hecho separar los libros que trataban de medicina, aritmética y de otras pocas disciplinas, hizo destruir todos los libros que trataban las ciencias antiguas, y por consiguiente, los que cultivaban estas disciplinas, en particular los filósofos, o las abandonaron o continuaron a estudiarlas a escondidas; hasta el final de la dinastías omeyas de España, cuando al inicio del siglo V de la Hégira se dio un renacimiento de las disciplinas y de los textos antiguos, la alternancia de períodos más o menos largos de interés y de apertura hacia el pasado y hacia otros pueblos y culturas, caracteriza no

a partir de la unicidad/exclusividad de Dios, que es el núcleo esencial del Islam y primera parte de la profesión de fe, *shahada*.

⁴⁰ A. DJEBBAR, *Une histoire de la science arabe*, cit., “Las ciencias y la racionalidad”.

⁴¹ Literalmente, *El libro de las clases de los pueblos*.

sólo el mundo islámico, árabe y no árabe, sino también la misma Europa que después de los largos siglos de la edad media cristiana, verá un nuevo nacimiento en el siglo XIV, también a través del renacimiento del interés por la antigüedad griega y romana, en múltiples campos, caracterizando en modo neto el Humanismo, incluso gracias a la contribución esencial de los “precursores”, en buena parte árabes y musulmanes, que en esa tradición en sentido humanístico supieron recuperar, interpretar, conservar y transmitir al mundo de su tiempo y a las generaciones futuras.

Otro de los motivos de la hostilidad hacia el Occidente, según Buruma y Margalit, viene representado por el “bienestar burgués”, visto como antítesis del héroe listo para el sacrificio; en realidad la actitud de hostilidad hacia lo que se percibe como el bienestar del mundo Occidental –Estados Unidos de América y Europa– se debe al hecho que este último es considerado como exclusivo y excluyente, resultado de políticas agresivas en el ámbito económico, político y militar, construido a costa de gran parte de los que han sido excluidos. El desarrollo industrial, tecnológico, científico y económico, alcanzado por Europa y los Estados Unidos, es considerado por la mayoría del mundo islámico un modelo y un objetivo a seguir, una conquista a lograr en un contexto humano y cultural gobernado por principios y valores islámicos. Pero este tipo de visión no considera que el desarrollo científico y tecnológico tanto en Europa como en los Estados Unidos, haya sido el resultado de una revolución cultural que ha durado al menos cuatro siglos, que ha mutado la actitud hacia la realidad natural humana de un punto de vista metodológico y axiológico⁴².

Por otro lado, a partir de la que en la cultura europea será considerada la primera oposición entre Europa y Oriente⁴³, es decir el enfrentamiento entre Grecia y Persia⁴⁴, será Asia la que aparecerá como una realidad caracterizada

⁴² Sobre la revolución tecnológica, véase un texto que ya es parte de los clásicos, de Arnold GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlts Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1957; sobre las características y sobre la historia del predominio del Occidente, D. R. HEADRICK, *Power over People. Technology, Environment and Western Imperialism, 1400 to the Present*, Princeton University Press, 2010.

⁴³ Santo MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Rizzoli, Milano, 1989, p. 45: “Asia y Europa son los dos términos con los que generalmente designamos la antítesis Oriente-Occidente”.

⁴⁴ La elaboración ideológica de la contraposición entre Europa y Asia, como choque de civilizaciones y culturas diferentes, viene desde la guerra entre el imperio persiano, potencia continental que dominaba toda Asia y Grecia. Un texto en donde están presentes gran parte de los estereotipos con los que la imaginación europea y especialmente la “occidental” ha definido el oriente es: “Simbolica del potere imperiale in Oriente ed Occidente”, de Claudio

por la opulencia combinada con suavidad, falta de libertad y desigualdad social.

Incluso en un escrito atribuido a Hipócrates, *Peri aeron hydaton topon*, se sostiene que a causa de la posición, del clima, de las aguas, de la orografía prevalente, etc., se producen espontáneamente abundantes productos naturales, los hombres “están bien alimentados, son de hermoso aspecto, altísimos de estatura”⁴⁵. A pesar de que son “más civiles” que los Europeos⁴⁶, les falta “osadía y coraje” y son “menos belicosos que los europeos”⁴⁷.

A este tipo de hombre hermoso, civilizado, pero al mismo tiempo débil y servicial de un déspota, el Gran Rey, se opone otro hombre, el ciudadano de la libre *polis* griega, que vive en un contexto geográfico más áspero y difícil, menos uniforme, que genera hombres que se diferencian en el aspecto. Pero tal realidad, empuja a los hombres a reaccionar a las condiciones ambientales, y les forja el carácter y “de la fatiga y del trabajo nacen los actos de valor”⁴⁸. A partir de los datos geográficos y naturales, se da una interpretación psicológica e ideológica de la relación del hombre con el ambiente, añadiendo también el dato político/institucional, de la diferencia derivada del hecho de que, quien vive bajo instituciones libres como el hombre griego es más valiente y determinado, porque combate en defensa de su libertad y de sus intereses, a diferencia de los asiáticos que no aman “fatigar y morir por los [sus] patrones”⁴⁹, para obtener una victoria de la que se beneficiarán solo sus soberanos.

Como hemos visto anteriormente, en relación con aspectos fundamentales referidos a las relaciones entre el mundo musulmán y el llamado Occidente, los dos extremos de los dos ámbitos, aunque desde diferentes perspectivas, llegan a las mismas conclusiones, la primera de todas ellas la “incompatibilidad” entre los dos mundos. La lógica consecuencia de dicha distancia, si bien a menudo no declarada de manera explícita, es que mientras que Islam y Occidente continúen siendo lo que son será imposible la convivencia: o el Islam se reconduce hacia las categorías de la modernidad y

BONVECCHIO, en *Concezioni del diritto e diritti umani. Confronti Oriente -Occidente*, a cargo de A. Catania e L. Lombardi Vallauri, ESI, Napoli, 2000, p. 117 ss.

⁴⁵ HIPÓCRATES, *Peri aeron hydaton topon*, § 13.

⁴⁶ *Ivi* § 16.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, § 23.

⁴⁹ *Ivi* § 16.

de la democracia o el mundo occidental corre el serio riesgo de ser “islamizado” a través del *jihād* y/o la demografía⁵⁰.

Pero, ¿qué significa “democratizar” y/o modernizar el Islam? Existen por lo menos dos perspectivas, en última instancia convergentes, y a menudo reiteradas por los críticos del Islam: de un lado se sostiene que la sociedad musulmana no se puede reformar desde dentro, ya que está basada en una serie de principios dogmáticos y de praxis estratificadas a lo largo de siglos; de otro, se repite que para convivir con la democracia el Islam debe aceptar y aplicar la perspectiva laica, que confina la religión en la esfera privada del individuo, como una de las expresiones de su cultura y de sus elecciones. Se pretendería que las comunidades musulmanas de planeta recorrieran, al menos en lo referido a los resultados, el *iter* histórico de la Europa moderna, uno de cuyos resultados ha sido la visión laica. Se olvida, sin embargo, que el mundo musulmán no ha conocido las guerras de religión que conmovieron gran parte de la Europa septentrional y occidental de los siglos XVI y XVII, no ha conocido una reforma como la protestante (1517-1555), ni el cisma anglicano de 1534, ni el Edicto de Nantes, ni la Paz de Westfalia de 1648 que marcó el nacimiento de la idea moderna de tolerancia religiosa.

Reducir el Islam a la esfera privada del creyente es la opción que en Italia ha hecho suya Renzo Guolo en un libro, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, en el que se reduce la cuestión del encuentro entre dos realidades milenarias a la de la “compatibilidad”, es decir la de la adecuación de la primera –el Islam– a la segunda. La solución del problema parece obvia, vistas las premisas: si el grado de aceptabilidad del Islam por parte de Occidente depende de su nivel de conformidad con el mismo Occidente, parece evidente que para ser plenamente aceptado debe ser del todo compatible, es decir similar a la modernidad democrática, y de hecho al modelo del capitalismo liberal-democrático de matriz anglosajona, ya que en última instancia se trata de esto. La solución del problema de la “compatibilidad” del Islam con la democracia es la reducción de la religión en la esfera privada, como fuente de inspiración ideal. Convertirse, por tanto, en algo conforme al modelo

⁵⁰ “De acuerdo con las actuales proyecciones, en 2020 habrá 2.000 millones de musulmanes”, escribe ZANAZ en el último capítulo de *Sfida laica all'Islam*, sin decir de dónde vienen estas proyecciones, cuando se han hecho y sobre qué bases, visto que sobre el número exacto de musulmanes en nuestro planeta no existen cifras ciertas y compartidas; se oscila entre 1.000 y 1.500 millones.

occidental, adecuándose a las prácticas y a las modalidades a través de las que dicho modelo se ha afirmado. Por otra parte, la imagen que aparece en la cubierta del libro de Guolo es por sí misma significativa: el dibujo de una mujer completamente recubierta de un *burqa*, que en la mano izquierda tiene un libro (no se sabe bien si es un Corán o el texto del original con la fecha de la independencia de los Estados Unidos) y en la derecha levantada tiene una antorcha. Una parodia de la Estatua de la Libertad que se encuentra en la bahía de Manhattan, en Nueva York, un oximorón considerando que la figura que tiene los dos símbolos está completamente cubierta por el *burqa* y sobre los ojos tiene red similar a los barrotes de una prisión. Simbologías fáciles, no muy logradas y refinadas, pero efectivas, que parecen una inmediata y explícita respuesta a la pregunta planteada como título del libro⁵¹.

Que el Islam no sea reformable desde su interior es la tesis compartida tanto por los islamistas radicales que mantienen que el Islam no necesita cambios, no *debe* ser reformado, como por los paladines de Occidente para los cuales el Islam no *puede* ser reformado. Ambos planteamientos recurren a menudo al discurso sobre la *ijtihad*, el esfuerzo interpretativo, una de las fuentes del derecho islámico. Antes de abordar este tema, no obstante, quisiera referirme a una investigación llevada a cabo entre 2007 y 2011 por Gallup, que ha entrevistado decenas de miles de musulmanes de 35 países diferentes, con mayoría o con una fuerte presencia musulmana, cuyos resultados han sido comentados en un libro preparado por John Esposito y Dalia Mogahed con el título *Who speak for Islam? What a billions Muslims really Thinks*, publicado en 2007 por Gallup Press⁵².

De la encuesta, desarrollada mediante entrevistas de una hora, se deriva que una gran parte de los entrevistados ha ofrecido un juicio positivo sobre las sociedades democráticas de las que aprecian la libertad política, de expresión y de autodeterminación; al mismo tiempo, sin embargo, consideran la espiritualidad como una parte importante de su vida y no son favorables a una adopción integral de los modelos de democracia occidental. Cuando se ha preguntado a las mujeres musulmanas cuáles eran sus principales motivos de preocupación y sus aspiraciones, han respondido haciendo referencia a su situación económica y a la de sus familias, declarándose preocupadas por el futuro de sus propios hijos; se han declarado favorables a la paridad de géne-

⁵¹ R. GUOLO, *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

⁵² Existe una traducción italiana, con el título *Tutto quello che dovrete sapere dell'Islam e che nessuno ti ha mai raccontato*, New Compton Editori, Roma, 2009.

ro, con la esperanza de que una mejora de su situación, desde el punto de vista de los derechos civiles, de su papel social y del bienestar económico, tenga lugar en armonía con su contexto cultural, incluso a través de la *shari'a*, que se considera que puede ser empleada para mejorar la condición de las mujeres. El juicio que la mayoría de las mujeres musulmanas entrevistadas dan de las mujeres occidentales es dialéctico y en cierto sentido crítico, sobre todo frente a la “promiscuidad, a la pornografía, y al comportamiento indecente”⁵³.

Anteriormente recordaba que los extremistas del frente anti-islámico, y también del contrario, recurren a menudo al tema de la *ijtihad*⁵⁴. Michel Onfray y Hamid Zanaz, por ejemplo, sostienen ya en la introducción y en la premisa del libro *Sfida laica all'Islam* la imposibilidad de una “relectura contextualizada” del Corán (Onfray) o que “la *ijtihad* [es] en realidad sólo un reposicionamiento del islamismo” (Zanaz), en cuanto que ninguna (re)lectura del texto sagrado podría modificar su naturaleza objetivamente oscurantista. Así no se discute un cierto modo de interpretar el Corán, sino sus mismos principios; en realidad se toman algunas interpretaciones históricamente determinadas, conservadoras y reductivas, como si fueran las únicas legítimas y verdaderas. En otros términos, se niega que en la revelación se puedan obtener principios como aquellos que invitan a la misericordia, a la benevolencia, al respeto por todas las formas de vida, para privilegiar sólo algunas lecturas del Corán producidas en ciertos contextos históricos, por algunos intérpretes, y en ciertos ambientes. Una vez más hay que recordar que dicho método es el mismo que adopta el radicalismo político islamista, como en el caso de *Al-Qaeda*, donde los teólogos a menudo improvisados querrían legitimar como el “verdadero Islam” o el “Islam más puro” sus construcciones, presentando como doctrina única e históricamente constante y reconocida por el Islam sus teorías, a menudo construidas, como aparece en sus textos, mediante la incorporación de citas de diversos autores clásicos, citas descontextualizadas y utilizadas libremente. Un Islam “collage” recubierto de ideología.

El radicalismo político islámico en el tema de *ijtihad* se refiere a la denominada cuestión de la “puerta cerrada” de la *ijtihad*, sintetizada de esta manera por Joseph Schacht: “a partir del comienzo del cuarto siglo de la égi-

⁵³ El segundo capítulo del libro editado por Esposito y Mogahed se dedica al tema ¿Democracia o teocracia?; el cuarto tiene por título: “¿Qué quieren las mujeres?”. La cita se encuentra en las pp. 123-4 de la edición italiana.

⁵⁴ El esfuerzo interpretativo que los musulmanes deben hacer para recabar del Corán y de la tradición (*sunna*) las reglas de comportamiento que aparentemente no son evidentes, como también para aplicar en los diversos contextos históricos los principios de la revelación.

ra (hacia el 900 d. C.) los juristas de todas las escuelas tuvieron la clara conciencia de que todos los problemas esenciales se habían discutido de manera profunda y se habían resuelto de una vez por todas; se afirmó una noción de consenso tal capaz de impedir que alguno pudiera considerarse en posesión de los requisitos necesarios para desarrollar un razonamiento autónomo en el ámbito jurídico y toda la actividad futura fue entendida únicamente como explicación, aplicación y, como mucho, interpretación de una doctrina ya definitivamente elaborada⁵⁵. Parece no obstante evidente que la explicación, la aplicación y la interpretación de un dato, en cuanto pueda ser considerado cierto, implica un esfuerzo hermenéutico, sin considerar un aspecto esencial, pero a menudo olvidado, subrayado en su momento por Vittorio Frosini: "*in claris non fit interpretatio* es una expresión engañosa, por no decir hipócrita, ya que la atribución de claridad es en realidad un postulado interpretativo, sobre el que se construye la consecuencia de la ley; pero la verdadera claridad es siempre aquella que resulta de la interpretación, nunca es aquella que la precede"⁵⁶. A lo cual se añade que dicha interpretación, aunque considerada cierta y definitiva, se remonta a más de mil años, a la realidad de otro tiempo y otro mundo. Que por otra parte además la interpretación del texto sagrado y de la tradición nunca ha desaparecido a lo largo de los siglos, también en ocasiones en la forma de la interpretación considerada definitiva, es algo que ha sido confirmado por la realidad y por estudios muy documentados como el de Wael B. Allaq, *Was the gate of ijthihad closed?*⁵⁷. Así resume las conclusiones de su estudio: "This study has shown that in Islamic legal theory ijthihad was reckoned indispensable in legal matters because it was the only means by which Muslims could determine to what degree their acts were acceptable to God"⁵⁸.

No se puede dejar de interpretar, de la misma manera que no se puede dejar de vivir. Aunque las interpretaciones son siempre históricamente determinadas y por tanto deben ser situadas en su tiempo y en los contextos en los que han surgido, los principios que se toman como referencia no son meramente reconducibles al dato histórico. Si es lícito pensar que principios como la libertad, la igualdad y la autodeterminación, propios de la democra-

⁵⁵ J. SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, pp. 70-71.

⁵⁶ V. FROSINI, *Lezioni di Teoria dell'interpretazione giuridica*, Bulzoni Editore, Roma, 1991, p.8.

⁵⁷ Wael B. HALLAQ, "Was the gate of Ijthihad closed?", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, núm. 1, Mar. 1984, pp. 3-41.

⁵⁸ *Ibid*, p. 33.

cia griega sean vitales y actuales más allá del tiempo y del contexto histórico en el que han nacido, no se ve por qué no habría que reconocer la espiritualidad y el valor de una religión que ofrece un modelo de vida, de conocimiento y de esperanza a tantos hombres y mujeres vecinos y contemporáneos nuestros. No se trata de promover un “razonable miedo” del Islam, sino de promover un conocimiento de esta religión, de esta civilización y de esta manera de vivir, libre de prejuicios y de lugares comunes. Considerando que el pasado puede formar parte de nuestro presente como patrimonio y como enseñanza, pero no debe constituir una cadena; parafraseando un dicho de Heráclito de Efeso, podríamos decir que “nuestro destino (*daimon*) está en nuestro carácter”, no en nuestro pasado.

ENRICO FERRI
Università degli Studi Niccolò Cusano
Via Don Carlo Gnocchi, 3.
00166-Roma
e-mail: enrferri@tiscali.it