Islam e historia intelectual comparada

Posted on 1 de noviembre de 2007 by Michael Cook

En junio del año pasado participé en una tarea muy infrecuente en el Instituto Internacional de Estudios Asiáticos en Leiden. Nuestro cometido consistía en comparar las historias intelectuales de las tres grandes tradiciones cultas en la Edad Moderna, esto es, de los siglos xvi al xviii, para aquellos que encuentren tendencioso el término «moderna» en un contexto así. Además de concebir la idea y convocar el encuentro, Sheldon Pollock, un sanscritista de la Columbia University, fue el principal representante de la tradición hindú. Benjamin Elman, un historiador de Asia Oriental de Princeton, desempeñó el mismo papel para la tradición china. A mí me correspondió el mundo islámico. Además, se encontraba allí Peter Burke para aportar la perspectiva de europeísta, y varios estudiosos más jóvenes nos echaron una mano de diversos modos.

Este es el tema general que abordamos, a pesar de que en ningún momento nos situáramos muy cerca de dilucidarlo. Las tres tradiciones intelectuales fueron profundamente conservadoras, en el sentido de que tendían con fuerza a situar la autoridad y la virtud en el pasado. Entre los siglos xvi y xviii, sin embargo, las tres se vieron expuestas a los estadios iniciales de una novedad muy diferente de todo lo que habían experimentado anteriormente: la aparición del mundo moderno, que acabaría por poner fin a la autonomía intelectual de cada una de estas tradiciones. Entre tanto, ¿generaron estas nuevas circunstancias convergencias significativas entre las tres tradiciones?

Sobre este telón de fondo, el tema de las actitudes hacia la innovación intelectual captaron, naturalmente, nuestro interés comparativo. Trataré de plantear en este breve espacio un rápido esbozo de estas actitudes según fueron apareciendo en el mundo islámico, seguido de algunas audaces –por no decir burdas– observaciones comparadas.

El mundo islámico de los siglos xvi al xviii tenía una tendencia fuertemente conservadora hacia la innovación intelectual. Todas las culturas tienen que equilibrar, por supuesto, innovación y conservación. La mayoría de las innovaciones son malas porque se adaptan mal; pero como unas pocas acaban resultando bien, la ausencia de innovación en una cultura es también indicativa de una deficiente capacidad de adaptación. La cuestión es dónde ha de encontrarse el justo equilbrio, y en el caso islámico la respuesta se decantaba claramente hacia el extremo conservador del espectro.

Una muestra de esta actitud conservadora guarda relación con una peculiar característica de

las antiguas mezquitas en el mundo islámico occidental: su tendencia a estar orientadas hacia el sur en vez de hacia La Meca. Nadie sabe el porqué. Pero, ¿querría alguien realmente demoler estas antiguas mezquitas y reconstruirlas con una orientación hacia La Meca? Esto puede sonar como una pregunta retórica, pero en un determinado momento a mediados del siglo xvi amenazó con pasar a ser algo más. Un provocador ulema o sabio religioso libio, Tayuri, escribió al gobernante de la ciudad marroquí de Fez, denunciando la orientación de las mezquitas locales y requiriéndole para que procediera a reconstruirlas.

Los ulemas de Fez no comprendieron que Tayuri se inmiscuyera en los asuntos de su ciudad, y uno de ellos preparó un escrito para refutar a su colega libio. De sus diversos argumentos, uno de los más demoledores era que la orientación de las mezquitas había sido fijada en el siglo ii islámico, una época de excelencia y virtud. ¿Cómo podía entonces ponerse en entredicho el juicio de aquella época por parte del del siglo x islámico, tan lleno de maldad e ignorancia? ¿Por qué había de decir este libio impertinente que todos antes que él –aquellos que habían fijado la orientación de las mezquitas y quienes la habían aceptado sin protestar– se encontraban en un error?

La sensación de victoria fácil que acompañaba al sentimiento rotundamente conservador de esta carta de mediados del siglo xvi es elocuente. Igualmente revelador es un ejemplo de mediados del xviii. En la década de 1740, el mundo islámico se vio enardecido por los sorprendentes pronunciamientos de un cierto Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab, un morador del desierto del este de Arabia y el epónimo fundador del wahhabismo. Pretendía saber algo que ninguno de sus maestros había sabido: el significado de la confesión, «No hay otro dios que Dios».

Las denuncias del hombre y sus teorías se sucedieron sin cesar. Un ulema que vivía en la misma región de Arabia escribió para advertir a sus colegas que «ha aparecido en nuestra tierra un innovador». Una vez que Ibn ‘Abd al-Wahhab había sido tildado de «innovador», el camino quedaba expedito para denunciarlo como «ignorante, engañador, engañado, carente de sabiduría o piedad», proveedor de «cosas escandalosas y vergonzosas». Del mismo modo, un adversario egipcio de Ibn ‘Abd al-Wahhab, en un escrito de 1743, preguntó retóricamente cómo podía ser permisible para alguien, en esta época de ignorancia, despreciar las teorías de ulemas anteriores y sacar sus propias inferencias de los textos revelados. «Está claro –escribió– que el bien –todo él– se halla en seguir a aquellos que nos precedieron, y el mal –todo él– se halla en las innovaciones de aquellos que llegan más tarde».

En suma, los innovadores se enfrentaban a una lucha cuesta arriba contra una fácil y poderosa retórica conservadora. No es que Tayuri e Ibn ‘Abd al-Wahhab se tuvieran ellos mismos por innovadores: desde su propio punto de vista, estaban simplemente reafirmando

normas que la revelación divina había establecido hacía mucho tiempo.

Pero no todos los pensadores innovadores eran tan modestos. Por ejemplo, el ulema marroquí del siglo xvii Yusi, en la conclusión de una de sus obras, explica que el lector no debería sentirse disuadido por la falta de familiaridad con algunos de los términos y distinciones que utiliza. El lector había de comprender que Yusi no es el tipo de estudioso que se limita a juntar e hilvanar lo que han dicho sus predecesores. En los viejos tiempos a este tipo de ulemas que se limitaban a copiar no se les tomaba en serio, pero la corrupción de nuestra época ha cambiado eso. Yusi continúa diciéndonos que los ulemas con los que compite –aquellos que considera como sus iguales– son los grandes nombres de épocas anteriores, hombres como Gazzali, del siglo xi, o Taftazani, del siglo xiv. Aun así, resalta, sólo cita lo que dicen cuando piensa que están en lo cierto. Yusi, pues, se muestra plenamente dispuesto a entablar una lucha cuesta arriba, aunque al mismo tiempo se muestra muy consciente de la dureza de la pendiente.

Otro ejemplo es el ulema yemení del siglo xviii Ibn al-Amir. Su objetivo era mostrar que incluso en su propia época un ulema cualificado podía juzgar por sí mismo la fiabilidad de una tradición del Profeta basada en el prestigio de aquellos que la habían transmitido en la época islámica temprana. Defiende su postura con precisión: la presentación cada vez más sofisticada de los datos relevantes en la literatura biográfica compilada con el paso de los siglos ha hecho que nos resulte más fácil, no más difícil, que a nuestros predecesores realizar tales juicios. Sin embargo, él también reconoce la cuesta que ha de arrostrar: la mayoría de los ulemas de las cuatro escuelas sunníes de doctrina legal reconocidas, nos dice, se han mostrado muy duras a la hora de condenar cualquier pretensión de juicio independiente por parte de sus colegas.

Una fuerte actitud sistemáticamente conservadora caracterizó, por tanto, la visión de la innovación intelectual en el mundo islámico. No obstante, los ulemas individuales que se mostraban lo suficientemente resueltos podían ignorarla. Además, estos ulemas no eran necesariamente inconformistas: tanto Yusi como Ibn al-Amir recibieron un amplio respeto de la posteridad.

¿Qué hay entonces de movimientos nuevos en su totalidad? Aquí la comparación resulta interesante y quizás incluso gratificante. Voy a empezar señalando dos cosas que *no* encontramos en el mundo islámico. La aparición de una escuela de «Nueva Lógica» (Navyanyaya) es un fenómeno sorprendente, pero en absoluto aislado, que se dio en India durante la Edad Moderna. Lo que nos interesa aquí no es la lógica de la escuela sino su orgullosa afirmación de su propia novedad. Dentro de la corriente principal de la cultura intelectual del islam en esta época, calificarse uno mismo de este modo habría equivalido a

un símbolo de deshonra. No resulta sorprendente que no encontremos un homólogo de la Nueva Lógica en el lado islámico de la barrera.

Si nos fijamos en la China de esta época, encontramos un tipo nuevo y perspicaz de investigación filosófica que estaba transformando la fisonomía de los estudios académicos. Es cierto que el mundo musulmán posee una larga tradición de exigente erudición, del tipo que identifica con precisión minucias textuales y las preserva a lo largo de los siglos. Pero la notable característica de la filología china en esta época fue su empleo de este tipo de minucias para llegar a conclusiones históricas innovadoras y convincentes, de un modo muy similar a como actúa a veces la moderna investigación occidental. Este es el motivo por el que incluso los estudiosos actuales de textos chinos antiguos reconocen con frecuencia la investigación y las conclusiones de sabios chinos que escribieron mucho antes de que los métodos filológicos europeos hubieran empezado a influir en la cultura autóctona. Por contraste, nadie cita de este modo a los sabios musulmanes de la Edad Moderna. El paralelismo más cercano en el ámbito islámico sería el reconocimiento que ha hecho Wilferd Madelung del papel desempeñado por el ulema damasceno del siglo xiv Ibn Taymiyya en la recuperación del sentido original de la doctrina de la «no creación» del Corán. Pero la mayor parte de lo que escribió Ibn Taymiyya, sea cual sea su brillantez intelectual, no era filología de este tipo. De modo que, también aquí, tenemos una laguna.

Vayamos ahora a lo que sí encontramos. El movimiento individual más interesante en el mundo islámico de la época fue sin duda el wahhabismo. Reconozcamos o no su humilde pretensión de no ser otra cosa que una reafirmación del mensaje monoteísta del profeta Muhammad, representó una clara ruptura con el pasado inmediato: Ibn ‘Abd al-Wahhab afirmó, al fin y al cabo, saber lo que ninguno de sus maestros había sabido. Además, la importancia del wahhabismo no fue sólo intelectual, sino también política y militar: proporcionó el estandarte bajo el cual surgió un nuevo Estado y un nuevo orden en Arabia oriental. Pero al final de la época que nos ocupa el movimiento era aún geográficamente marginal: los dispersos oasis de Nayd no eran precisamente el equivalente en Oriente Próximo de la llanura del Ganges o el delta del Yangtze. Y más allá de las fronteras del Estado saudí, las opiniones de Ibn ‘Abd al-Wahhab gozaron de escaso favor entre los ulemas de la época.

Sin embargo, el ascenso del wahhabismo fue posiblemente un ejemplo de una tendencia más amplia, un «regreso a las fuentes» que fue perceptible en otras regiones del mundo islámico en el siglo xviii. Las fuentes eran el Corán y las tradiciones del Profeta, en contraposición a las doctrinas de las cuatro escuelas a las que se había referido el yemení Ibn al-Amir. Ibn al-Amir constituye, de hecho, un buen ejemplo de esta tendencia. Otro es su contemporáneo Shah Wali Allah de Delhi, que se veía a sí mismo como sentando unas nuevas bases para la

jurisprudencia islámica, caracterizada por el conocimiento que nadie había alcanzado antes que él (menciona a un distinguido ulema del siglo xiii que había «fracasado a la hora de llevar a cabo siquiera una centésima parte de este aprendizaje»). Su idea era unificar las dos escuelas legales con las que estaba familiarizado en el mundo islámico oriental, y a continuación poner a prueba sus doctrinas frente a las tradiciones del Profeta, desechando cualquier cosa que fuera contra ellas. No se trataba de una ambición enteramente nueva, sino que era grandiosa; no debe causar ninguna sorpresa que en su época no llevase a ninguna parte.

El período concluye, así, con una conmoción en una zona remota y unos cuantos pensadores individuales en otros lugares. Añádase ahora la sabiduría que da la perspectiva. En los dos últimos siglos, según el mundo islámico ha pasado a estar bajo la presión implacable de una cultura global de origen occidental, las ideas de estos pensadores han pasado a constituir la espina dorsal de su resistencia intelectual. En última instancia, la Nueva Lógica de los hindúes no contribuyó en nada al resurgimiento hindú de nuestra época, y la filología china hizo más por subvertir a los clásicos que por restituirlos. Nadie en Washington muestra el más mínimo interés por ninguno de estos movimientos. Pero el regreso a los fundamentos que agitó el islam del siglo xviii resulta esencial en su beligerante papel en el mundo actual.

Traducción de Luis Gago

© *Daedalus.* American Academy of Arts & Sciences