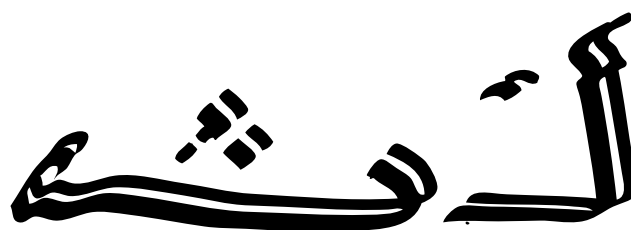


La racionalidad en el islam y en el occidente.

A propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona

Fernando Peregrín



En Estambul, en el curso de la ceremonia de entrega del informe final del Grupo de Alto Nivel (GAN) de la Alianza de Civilizaciones, el entonces secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, tras aceptarlo, declaró solemnemente que “el problema no es el Corán, la Torah o la Biblia; el problema nunca es la fe, sino los creyentes, y cómo se comportan los unos con los otros”.¹ Con esta respuesta daba, al parecer, su conformidad a la sorprendente aseveración que, según todas las noticias de prensa sobre el acontecimiento, figura en el citado documento del GAN: “es la política y no la religión la que crea el foso que separa Occidente y el mundo musulmán”.²

El asombro ante la simplista y desnortada conclusión de los expertos del GAN proviene, fundamentalmente, de que muchas de las sociedades actuales, en vez de hacerse cada vez más laicas, parecen empeñadas en aceptar con entusiasmo y fervor las amalgamas alquimistas, propias de la Edad Media, hechas con la fe y la política. Sobre todo en el mundo árabe-islámico, pues no hace falta ser un experto en el islam para saber que no hay apenas tradición jurídica de separación entre lo civil y lo religioso en la gran mayoría de las sociedades de musulmanes; que el laicismo es, en el sentir mayoritario de des-

tacados eruditos religiosos islámicos, incompatible con la ley islámica, la cual, según las escuelas defensoras de la tradición ortodoxa, no permite la separación entre la Mezquita y el Estado.

Cierto que el mundo musulmán es suficientemente complejo y, en muchos aspectos, diverso como para aseverar la incompatibilidad entre el islam y el laicismo en todas partes; mas hoy día, la corriente más generalizada en la cultura o civilización islámica es la de considerar el laicismo como una tradición occidental ajena a la cosmovisión islámica, cuando no una herejía.³ Lo curioso es que la aseveración que estamos considerando –la que recogen muchos titulares de la prensa y otros medios de comunicación–, como era de esperar, no aparece textualmente en el informe final del GAN, mas no puede caber duda, tras estudiar detenidamente el texto, que nos encontramos ante un documento muy poco crítico –hasta sutilmente apologético en ocasiones– con el papel que las religiones, y en particular el islam, desempeñan en el mundo actual. Porque a la vista del informe final del GAN no es extraño que más de un lector atento y con un mínimo de mentalidad racional piense que el título de la iniciativa –inspirada o simple plagio del Diálogo entre Civilizaciones

¹ Versión en castellano del informe final del GAN en: <http://www.unaoc.org/repository/report.htm>

² Véase, por ejemplo, ABC, 13 de noviembre de 2006. (EFE), <http://es.news.yahoo.com/13112006/185/informe-alianza-civilizaciones-concluye-politica-divide-islam-occidente.html>

³ La forma en la que se aborda en el informe del GAN el laicismo es uno de los grandes errores de este inútil, huero, disparatado y ridículo documento. Si no fuese porque es evidente que este tratamiento deshonrado y falaz del laicismo es una concesión a los miembros musulmanes del GAN sería simplemente muestra de una ignorancia bochornosa.

del ex presidente iraní Mohammad Khatami— del señor Rodríguez Zapatero es más bien inapropiado y que quizá hubiese sido mejor denominarla Alianza de Religiones. Pues de religión sobre todo, y del islam más que de ninguna otra, se trata en el informe que se ha hecho público en Estambul. En efecto, el término “religión” aparece cuarenta veces en el documento; “religioso” y sus derivados, sesenta; “fe”, dieciséis; “islam”, 31; “musulmán”, 111; “judío” y sus derivados, en 5 y “cristiano” y sus derivados, en otros cinco contextos. Para que el lector tenga elementos de comparación, se puede señalar que la expresión “derechos humanos” aparece en 21 ocasiones, de las cuales, sólo cinco se refieren a la Declaración Universal de 1948. “Democracia” y sus derivados, sólo 12 veces. “Ciencia social”, dos, mientras que en ningún lugar del texto tienen cabida las ciencias naturales.

¿Más varas de medir la religiosidad extrema del informe final del GAN de la Alianza de Civilizaciones? El sintagma “desarrollo económico” sólo aparece una vez, al igual que “desarrollo político”; algo más preocupados parecen, empero, los grandes sabios del GAN con el “desarrollo tecnológico”, ya que lo citan en dos oportunidades. A la vista de este informe del GAN, vuelven a tener actualidad e interés —nunca los perdieron, mas ahora se hace conveniente su análisis más detenido y riguroso— los pasajes del discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona que versan sobre los distintos conceptos de racionalidad en el islam y en la Europa cristiana. Dichos pasajes quedaron, en un principio, arrinconados y hasta casi olvidados en medio del fragor de la protesta surgida en numerosos grupos religiosos de muchas sociedades de musulmanes como consecuencia de la cita erudita del Papa de Manuel II Paleólogo.⁴ Mas no por ello se pudieron leer en diversos diarios y revistas nacionales e internacionales comentarios, más o menos acertados, sobre lo expuesto en Ratisbona por Benedicto XVI. En España quien más ha escrito sobre este discurso universitario ha sido, muy posiblemente, el director de la Cátedra de Teología y de Ciencias de las Religiones de la Universidad Carlos III de Madrid, el teólogo Juan

José Tamayo.⁵ Dado que el profesor Tamayo pasa por ser un experto en teología, parece razonable usar sus artículos como hilos conductores del análisis sobre lo que sostiene el Papa en lo tocante a la racionalidad y la fe, bien sea ésta la musulmana o la cristiana.

Aunque, realmente, sólo en el tercero por orden de publicación, el que se pudo leer en *El Correo*, aborda el autor con un cierto detalle la cuestión que pretendo analizar en este breve ensayo. Pero quizá, antes de entrar de lleno en el asunto, convenga exponer las razones por las que, tanto para los creyentes como para los agnósticos, ciertas cuestiones teológicas y metafísicas cuyos orígenes se remontan al medioevo cristiano tienen hoy día plena vigencia en materias tales como las modernas ciencias naturales y sociales, la actual y cognitivamente fructífera filosofía analítica, la epistemología naturalista, las filosofías de los sistemas éticos, etcétera, y, por tanto, la politología del siglo XXI. Toby E. Huff, uno de los mayores expertos en la historia y la sociología de la ciencia premoderna, tanto en el islam, como en Europa y en China, lo expresa así: “En un sentido amplio se puede decir que las fuentes de la razón y de la racionalidad en cualquier cultura o civilización se encuentran en su religión, su filosofía y su jurisprudencia. Estas esferas de discurso e indagación, antes de la emergencia de la autonomía de la ciencia moderna, interactuaron entre sí para producir varias amalgamas de discursos racionales basados en el lenguaje, las metáforas y el vocabulario propios de su ámbito de actuación”.⁶

En consecuencia, este profesor de la Universidad de Massachussets, especializado en el tránsito —revolucionario sólo en Europa— de la ciencia medieval (o pre-ciencia) a la moderna, afirma: “Las tres religiones del Libro sitúan sus orígenes en la misma experiencia abrahámica, pero sólo el cristianismo desarrolló un marco teológico consistente con el de la ciencia moderna. Ambos, judaísmo e islam, durante sus años formativos, y de forma continua hasta los tiempos modernos, consideraron la filosofía griega y su ciencia como una sabiduría ajena que ponía en peligro sus sagradas escrituras.

El paso diferente seguido por el cristianismo se

⁴ En concreto, cuando sostiene Benedicto XVI que: “Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el «Libro» y los «incrédulos», con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: «Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba.»” (http://www.revistaeclesia.info/index.php?option=com_content&task=view&id=7937&Itemid=180)

⁵ “El discurso «teocons» de Benedicto XVI”, *El Periódico*, 18 de septiembre de 2006; “El discurso de Ratisbona”, *El País*, 20 de septiembre de 2006 y “¿Es el Dios del Islam contrario a la racionalidad?”, *El Correo*, 9 de noviembre de 2006.

⁶ Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*. Cambridge University Press, segunda edición, 2002.

debe a la influencia del pensamiento helenístico en el curso de su primer período formativo. Ambos, judaísmo e islam, fueron privados de la mediación directa de la cultura y las ideas de los griegos debido a que ambos, judaísmo e islam, se desarrollaron lingüística y geográficamente aislados de las influencias griegas durante la recepción de sus propias sagradas escrituras”.^{7, 8}

Tras este breve inciso, volvamos, de la mano del profesor y teólogo Tamayo, a nuestra investigación sobre fe y razón en el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona: “Apoyándose en los comentarios de Theodore Khury, editor del diálogo de Manuel II Paleólogo, Benedicto XVI abunda en la misma conclusión, hasta afirmar que, para la doctrina musulmana, «Dios es absolutamente trascendente y su voluntad no está ligada a ninguna de nuestras categorías, incluso a aquélla de la racionalidad (subrayado mío)». No hay que ser muy lúcidos y perspicaces para descubrir las trampas de la argumentación. ¿Por qué Dios tiene que estar ligado a nuestras categorías? Precisamente la idea de Dios es transcategorial, no está atada a categoría humana alguna. «Si comprendes, no es Dios», decía Agustín de Hipona”.⁹

Sorprende que un experto en teología no se haya apercebido bien de lo que Benedicto XVI analiza cuando diserta sobre la trascendencia del Dios del islam. Lo que resulta realmente evidente cuando el señor Tamayo confunde la trascendencia de la ontología divina con una supuesta condición de la idea o concepto de Dios como “transcategorial”. Ese término nada tiene que ver

con el clásico debate sobre la trascendencia e inmanencia divinas propio de las teologías de las religiones monoteístas y que alcanza su máximo desarrollo en la cristiana, precisamente por la necesidad de entender y explicar la humanización del Dios de la Biblia en el Nuevo Testamento, que tantas contradicciones tiene con el Yavé judío, un ser trascendente y personal que obra a impulsos de su sabiduría y omnipotencia, tanto en el orden cósmico como en el acontecer histórico. El inmanentismo propio de las filosofías politeístas es totalmente ajeno a la religión judía y, como veremos más adelante, al islam.¹⁰

El término “transcategorial” lo introdujo en la teología, o al menos lo desarrolló con cierta base filosófica, en sustitución del tradicional “inefable”, el neokantiano John Hick y tiene que ver con la epistemología teológica –es decir, con las ideas y opiniones de los seres humanos basadas en las creencias de su fe– y no con la ontología de la divinidad que se estudia, plano en el que tiene lugar el debate que propone Benedicto XVI cuando diserta sobre la trascendencia e inmanencia tanto del Dios de la cristiandad como del islam.¹¹

O dicho de otra manera, que un Dios sea “transcategorial” significa que ese Dios no es, o no tiene por qué ser, tal y como los que creen en él lo conciben; o sea, que nuestras categorías cognitivas (epistemología) no se ajustan bien a la esencia (ontología) de ese Dios. De aquí se sigue –según Hick– toda una teología de la experiencia religiosa como fenómeno místico y emocional frente a la clásica teología escolástica y racional en la que se debaten los atributos divinos conocibles con la luz de la razón y a los que se refiere el Papa.

La cita erudita de San Agustín que incluye Tamayo, por otro lado, muestra que la discusión sobre la comprensibilidad de Dios frente a su simple condición de fenómeno experiencial es muy antigua en el cristianismo y que se desarrolla en un plano muy distinto al del debate ontológico sobre la trascendencia y la inmanencia que propone el Papa en su discurso en la Universidad de Ratisbona, algo que debería saber un simple seminarista que se aplique medianamente en el estudio de las primeras lecciones de teología.

⁷ Toby E. Huff, “Science and Metaphysics in the Three Religions of the Book”. *Intellectual Discourse*. 2000. Vol. 8, núm. 2. Para Huff, y en el contexto de este artículo, “la línea divisoria entre teología y metafísica es tenue y borrosa. Podemos determinar o no que tal creencia o parte de una creencia pertenece al ámbito de la ‘religión’ o de la ‘metafísica’, lo cierto es que la ciencia moderna se vio muy influida por asunciones indemostrables que normalmente etiquetaríamos como ‘metafísicas’.

⁸ “Es cierto que, descontando el arranque de los platónicos judíos alejandrinos, el judaísmo ha sido ajeno al desarrollo de la teología hasta el siglo XIX. Lo curioso es que también ha sido ajeno al concepto de fe. Para decirlo con palabras de mi maestro Hyam Maccoby, el judaísmo es más una “ortopraxia” que una ortodoxia. Gira en torno a la Ley – Ha Torah– y no ha desarrollado, por tanto, una teología, sino una hermenéutica. En el extremo, quizá una hermenéutica enloquecida, pero que, en términos generales, ha favorecido la secularización del pensamiento en medida comparable al cristianismo, o quizá más. Sobre la cuestión de la fe en el judaísmo hay dos buenos ensayos de Martin Buber: *Judaísmo* (no existe versión española, que yo sepa) y *Dos modos de fe*, publicado en España por Caparrós. Es muy interesante también un ensayo de un católico, Sergio Quinzio, *Radici ebraiche del moderno* (Milán: Adelphi, 1990). El vuelco teológico del judaísmo se produce casi exclusivamente en el reformismo, tendencia muy implantada en Estados Unidos, pero con escaso eco en Israel y el mundo hispánico. Se debió, en su origen, a la influencia luterana y ha seguido una línea parecida a la de la teología histórica protestante. A veces, leyendo a Emil Fackenheim, por ejemplo, le encuentro un aire de familia con Tillich o Bultmann. Los judíos ortodoxos siguen siendo anti-teológicos. Sospecho que ven en la teología una desviación idolátrica” (Jon Juaristi, comunicación personal).

⁹ Juan José Tamayo, *El Correo*, op. cit.

¹⁰ Sagrada Biblia. Anotación de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga a Génesis 1, 1. Editorial Católica, 1965.

¹¹ John Hick, “Ineffability”. *Journal of Religious Studies* (2000), 36. Cambridge University Press.

Algo más acertados han estado una serie de clérigos, políticos y eruditos religiosos musulmanes –treinta y ocho firmantes– que han hecho pública una *Carta abierta a su Santidad el Papa Benedicto XVI* en la que intentan replicar punto por punto a aquellas afirmaciones contenidas en su discurso de Ratisbona sobre el islam y que no consideran ciertas o, al menos, conformes a lo que ellos entienden es la doctrina ortodoxa islámica.¹² Así, por ejemplo, para justificar que, contrariamente a lo que aseveró el Papa, Alá no es, según la enseñanzas musulmanas, un Ser absolutamente trascendente, citan la aleya 24:35, “Él es la Luz de los cielos y de la tierra”, sin percatarse que eso lo mismo reza para un Ser puramente trascendente que para uno que sea, a la vez, immanente y trascendente.¹³ Pero es más, la aleya completa dice: “Alá es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Alá dirige a Su Luz a quien Él quiere. Alá propone parábolas a los hombres. Alá es omnisciente”.¹⁴

Resulta como menos sorprendente que tantos eruditos musulmanes crean que esta aleya es prueba de que Alá no es absolutamente trascendente y que goza, además, del atributo de la immanencia. Lo mismo sucede con otra aleya que citan para refutar el aserto papal de la trascendencia absoluta de Alá: “Estamos más cerca de él que su vena yugular” (50:16). Mas, de nuevo, se trata de una cita incompleta y sin referencia alguna a otras aleyas anteriores y posteriores. Así, esa idea de proximidad, no es la que se entiende por immanencia de Dios, sino que



refleja un Ser cuya cercanía equivale a vigilancia: “¿Es que Nos cansó la primera creación? Pues ellos dudan de una nueva creación” (50:15). “Sí, hemos creado al hombre. Sabemos lo que su mente le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular” (50:16).

Dejemos, por ahora, los poco convincentes argumentos de los eruditos musulmanes que intentan persuadir sin mucho acierto al Papa de que Alá no es “absolutamente trascendente” y volvamos al artículo del teólogo Tamayo que nos sirve de guía en esta breve discusión sobre la racionalidad en el islam y en el cristianismo: “¿A qué categorías se refiere Benedicto XVI? ¿A las occidentales? Si es así, habría que recordar que las categorías occidentales son sólo eso, categorías, mediaciones del lenguaje que comparte una determinada comunidad cultural, pero no dogmas que haya que imponer a otras comunidades culturales. Sería presuntuoso y rayano en el fundamentalismo por parte de Occidente considerar que detenta el monopolio de la racionalidad y que todo lo que se sitúe fuera o al margen de sus ‘categorías’ es irracional. Es mi primera reflexión”.¹⁵

¹² Véase, por ejemplo, *Islamic Magazine*, <http://www.islamicmagazine.com/onlineanalysis/open-letter-to-his-holiness-pope-benedict-xvi.html>. Curiosamente, esta carta –de la que existe una versión en castellano– apenas se ha difundido en Europa en general y en España, en particular.

¹³ Cuando se cita el Corán hay que tener siempre presente la llamada doctrina de la abrogación de aleyas, por la cual, en caso de dos versículos contradictorios o incoherentes entre sí, la posterior en el tiempo anula a la anterior, a la más antigua. Mas no existe acuerdo entre los eruditos islámicos en lo tocante a la cronología de muchas de estas aleyas contradictorias entre sí. Gran parte de este problema se debe a la falta de tradición de criticismo coránico (véase más adelante).

¹⁴ En aras de un ecumenismo fácil se suele afirmar que Alá y el Dios de los cristianos y judíos es el mismo Ser (cf: el artículo de J. J. Tamayo de *El Correo* que estamos comentando). El punto de vista agnóstico –dejo a los creyentes que se pongan o no de acuerdo sobre este asunto de su fe religiosa– es que se trata de dos creaciones culturales distintas, aunque una se inspire en la otra. Más aún en el caso del cristianismo, cuyo dogma de la Santísima Trinidad hace metafísica o teológicamente –lo que se prefiera– imposible afirmar la igualdad de ambas deidades, la del islam y la de los cristianos.

¹⁵ Juan José Tamayo, *El Correo*, op. cit.

El señor Tamayo inicia así su discurso multiculturalista al uso del más craso de los relativismos gnoseológicos del posmodernismo más estéril. En primer lugar, confunde las categorías culturales con las cognitivas; y en segundo lugar, confunde asimismo la semántica con la epistemología, pues es un serio error afirmar que las categorías culturales, por no decir la cognitivas, sean “sólo eso, categorías, mediaciones del lenguaje”. Veamos qué dice más adelante el señor Tamayo sobre la racionalidad del Dios del islam: “Tampoco está justificada la afirmación de que en la doctrina musulmana la voluntad de Dios no está ligada a la categoría de la racionalidad”.¹⁶

Curioso. Tras afirmar el autor unas pocas líneas antes que tanto el Dios de los judíos y cristianos como el del islam son “transcategoriales”, ahora asevera lo contrario, es decir, que la voluntad del dios Alá está ligada a la categoría de la racionalidad. Sigue el artículo de *El Correo*: “Al menos eso no se deduce del Corán. Éste afirma expresamente que Dios no fuerza a los hombres a ser creyentes y que tampoco sus seguidores deben hacerlo (10,99). Ésta es «la Verdad (que) viene de Dios: ¡Que crea quien quiera, y quien quiera que no crea!» (18,29)”. Sorprende, en primer lugar, que el señor Tamayo no haya citado la socorrida aleya 2:256 que tanto juego ha dado en el debate sobre el discurso del Papa en Ratisbona. “No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío [...]”. Aleya que sí citan, aunque incompleta, los firmantes de la *Carta* abierta al Papa a la que nos hemos venido refiriendo.

Claro que por cada aleya de apariencia tolerante o pacífica como la mencionada 2:256 o las que anota el señor Tamayo, podemos encontrar otra o más que digan u ordenen todo lo contrario. Sin ir muy lejos de la célebre 2:256, podemos señalar la menos conocida 2: 244, que dice: “¡Combatid por Alá y sabed que Alá todo lo oye, todo lo sabe!”. O un poco más atrás: “Quienes ocultan algo de la Escritura que Alá ha revelado y lo malvenden, sólo fuego ingerirán en sus entrañas y Alá no les dirigirá la palabra el día de la Resurrección ni les declarará puros. Tendrán un castigo doloroso” (2:174).¹⁷

¹⁶ Ibid

¹⁷ He aquí, como ejemplo adicional, una secuencia de aleyas que, interpretadas como se quiera, resultan muy poco pacíficas: “Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste. Puede que os disguste algo que os conviene y améis algo que no os conviene. Alá sabe, mientras que vosotros no sabéis” (2:216). “Te preguntan si está permitido combatir en el mes sagrado. Di: «Combatir en ese mes es pecado grave. Pero apartar del camino de Alá –y negarle– y de la Mezquita Sagrada y expulsar de ella a la gente es aún más grave para Alá, así como tentar es más grave que matar». Si pudieran,

Mas las citas fuera de contexto suelen ser tramposas. Veamos, pues, la 10:99 que recoge Tamayo, pero sin omitir su continuación directa en la 10:100: “Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes (10:99), siendo así que nadie está para creer si Alá no lo permite? Y se irrita contra quienes no razonan (10:100)”.

Si lo que ha pretendido el señor Tamayo es darnos una cita coránica que destaque la racionalidad de Alá, tengo para mí que no ha acertado, pues para la simple mente humana parece que se desprende lógicamente de esas aleyas escogidas por él que el creer o no creer en Alá depende de la voluntad del propio Alá y no de la razón o de la fe del creyente. Es decir, que esas aleyas se pueden interpretar racionalmente como un determinismo divino que justifica el más nihilista de los fatalismos posibles. Pero sigamos con el discurso del catedrático de Teología: “Contra quien Dios se irrita no es contra los que no creen, sino contra los que no piensan (10,100). No hay contradicción, por tanto, entre Dios y racionalidad, entre creer y pensar. El pensar precede al creer y la creencia se asume desde la fe, pero sin renunciar a la razón. No se puede acusar, por tanto, a Dios de actuación arbitraria”.

¿De dónde saca el autor que “el pensar precede al creer y la creencia se asume desde la fe”? ¿Qué es fe sino una creencia sin fundamento empírico alguno para lo cual generalmente se requiere la suspensión de todo juicio crítico y de todo pensamiento racional que se oponga a esa fe? ¿Y qué significa que “el pensar precede al creer”? Más bien sería al contrario, al menos si por pensar entendemos la única forma racional de hacerlo, que es críticamente y con el objetivo principal de comprobar la veracidad de las creencias, en el sentido de indagar sobre su correspondencia con la realidad conocible, algo de suyo imposible con la mayoría de las creencias en verdades religiosas que son objeto de la fe. Mucho me temo, a este respecto, que el señor Tamayo sigue confundiendo la semántica con la epistemología. Además, obsérvese que el señor Tamayo es incongruente en su propio discurso, pues tras rechazar

no cesarían de combatir contra vosotros hasta conseguir apartaros de vuestra fe. Las obras de aquéllos de vosotros que apostaten de su fe y mueran como infieles serán vanas en la vida de acá y en la otra. Esos morarán en el Fuego eternamente” (2:217) “Quienes creyeron y quienes dejaron sus hogares, combatiendo esforzadamente por Alá, pueden esperar la misericordia de Alá. Alá es indulgente, misericordioso” (2:218).

la racionalidad a la que se refiere el Papa como una “categoría lingüística cultural” propia de la tradición occidental, él mismo, a la hora de refutar el discurso de éste recurre a la misma concepción de racionalidad que rechaza en el texto de Benedicto XVI. Pero de esto hay más a continuación: “La armonía y el diálogo entre fe y razón han sido una constante en los pensadores musulmanes y es uno de los mejores legados que Occidente ha recibido de la filosofía y de la teología islámica, sobre todo en la Edad Media, pero también en otras épocas de la historia”.¹⁸

Lo primero que hay que señalar es lo erróneo de esta aseveración sobre la realidad histórica, expuesta así, de forma simplista y reducida. En el islam, el llamado diálogo entre fe y razón que iniciaron los “mutazilites” o teólogos especulativos (o simplemente, filósofos racionalistas que escudriñaban críticamente el islam, en busca de hacer compatibles la fe islámica con la racionalidad de la filosofía griega recién descubierta por el mundo musulmán), duró bien poco, pues fue aplastado desde mediados del siglo X por la ortodoxia de los “asharíes”, cuyo máximo representante fue al-Ghazali (o Algazel), quien elaboró y propició la llamada ortodoxia del pensamiento dominante durante siglos en el islam, el cual se basa en que la razón –tal y como la entendemos desde los racionalistas griegos– debe estar al servicio de la fe; ya que la razón humana es ineficaz para conocer a Alá y, mucho menos aún, para la comunicación con él. Rechaza, por lo tanto, este máximo exponente de la llamada “racionalidad ortodoxa islámica” los postulados de la racionalidad de origen griego –los que pronto serían los de la tradición filosófica occidental y en los que Algazel fue, indudablemente, un experto–, y tras elaborar un escepticismo nihilista (que, en cierta forma, es un antecedente del de David Hume) respecto de la razón humana como fuente de conocimiento tanto religioso como de cualquier otro tipo, recalca en el fundamentalismo coránico y en el misticismo de corte sufista.

Qué duda cabe de que este rechazo al pensamiento racional de la filosofía griega fue especialmente paralizante en importantes campos del saber y del razonar tales como el derecho y la propia filosofía (incluyendo en ella la teología), y, lamentable y paradójicamente, el de las ciencias naturales; pues tras alcanzar gran gloria y esplendor en los momentos álgidos de la llamada edad de oro de la ciencia

árabe islámica (siglos IX a XII), ésta declinó rápidamente hasta prácticamente desaparecer de la historia del mundo musulmán y de toda la humanidad (otro tanto cabe decir de toda la filosofía árabe-islámica en su conjunto).¹⁹

No es el momento para detenernos en el harto discutible influjo, diga lo que diga el señor Tamayo, de la racionalmente estéril teología islámica ortodoxa, “kalam” (la teología dialéctica y apologética de los “mutakallimun”, subordinada a los jurisconsultos de las escuelas de la ley islámica) en la muy diferente tradición de la teología especulativa y filosófica de los occidentales que nació en esos mismos tiempos y que es deudora, eso sí, de los aristotélicos de la filosofía islámica racionalista, cuyo máximo exponente fue Averroes; filosofía especulativa y racionalista que, como ya se ha visto, fue pronto rechazada y arrinconada por la teología islámica ortodoxa surgida del pensamiento de los “asharíes”.²⁰ Además, para cuando en Europa se conoció la obra de Aristóteles, recuperada y comentada, sin duda alguna, por insignes pensadores de las primeras y gloriosas épocas de la filosofía árabe-islámica, existían ya unos sólidos cimientos en los que se iba a basar y asentar la futura tradición racionalista de la teología cristiana, concretamente en la cosmovisión racionalista que los eruditos medievales europeos sacaron del *Timeo*, de Platón, texto que había pasado prácticamente desapercibido entre los filósofos musulmanes, pero que fue fundamental para la teología cristiana.²¹

Tampoco creo necesario explayarme, a fin de refutar las imaginadas deudas de la teología cristiana con la islámica, sobre el “ocasionalismo” de al-Ghazali, base de la teología islámica y que tan opuesto es a uno de los fundamentos básicos de la teología cristiana, la llamada doctrina de “las causas y

¹⁹ Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, op. cit.

²⁰ Otra consecuencia de esto es la inexistencia en la cultura musulmana, respecto del Corán y de las Hadices o tradiciones de los dichos del Profeta, de lo que en el mundo cristiano se denominó criticismo bíblico o alto criticismo (Higher Criticism en la literatura teológica en inglés), y que en Occidente se remonta al siglo XII, concretamente a los platónicos tales como Abelardo de Bath y Thierry de Chartres, conque en el islam, al no existir apenas criticismo coránico, es prácticamente imposible toda discusión racional, y con un mínimo de objetividad y abierta crítica en cuestiones teológicas (cf. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, op. cit.)

²¹ “Lo que más impresionó del *Timeo* a los pensadores medievales europeos de los albores de la premodernidad fue la imagen de la naturaleza como un todo integrado y ordenado. El mundo natural se retrató así como un orden racional de causas y efectos, mientras que el hombre, como parte del orden racional de las cosas, estaba elevado sobre ellas en virtud de su razón”. Cf. Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science*, op. cit.

¹⁸ *Ibíd.*

los efectos” en una naturaleza gobernada por leyes divinas y no por la continua y voluble actividad de su creador. Adicionalmente, conviene recordar que gran parte del fracaso de la ciencia árabe-islámica en dar el paso adelante que se daría luego en Europa hacia la ciencia moderna, se debió, entre otras razones de índole sociológica y política, como han demostrado historiadores de la talla de Toby E. Huff, a este “ocasionalismo” de al-Ghazal y sus seguidores. Este fracaso no sólo paralizó la ciencia en el mundo musulmán, sino que la hizo retroceder hasta casi la edad de las cavernas. Además, y en un plano ético, este “ocasionalismo” dio lugar al determinismo divino y al fatalismo de muchas tradiciones islámicas, aunque algunos eruditos musulmanes nieguen tal fatalismo o determinismo divino recurriendo a una cierta aleya del Corán y ocultando, a la vez, las varias que dejan claro ese determinismo divino. O citando sólo una parte de ellas. Por ejemplo, la 13:11, de la que se cita sólo lo que es aparentemente contrario al determinismo, olvidando que, leída entera, lo mismo dice una cosa que su contraria: “Tiene, por delante y por detrás, pegados a él, [ángeles] que le custodian por orden de Alá. Alá no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene. Pero, si Alá quiere mal a un pueblo, no hay manera de evitarlo: fuera de Él, no tienen amigo”.²²

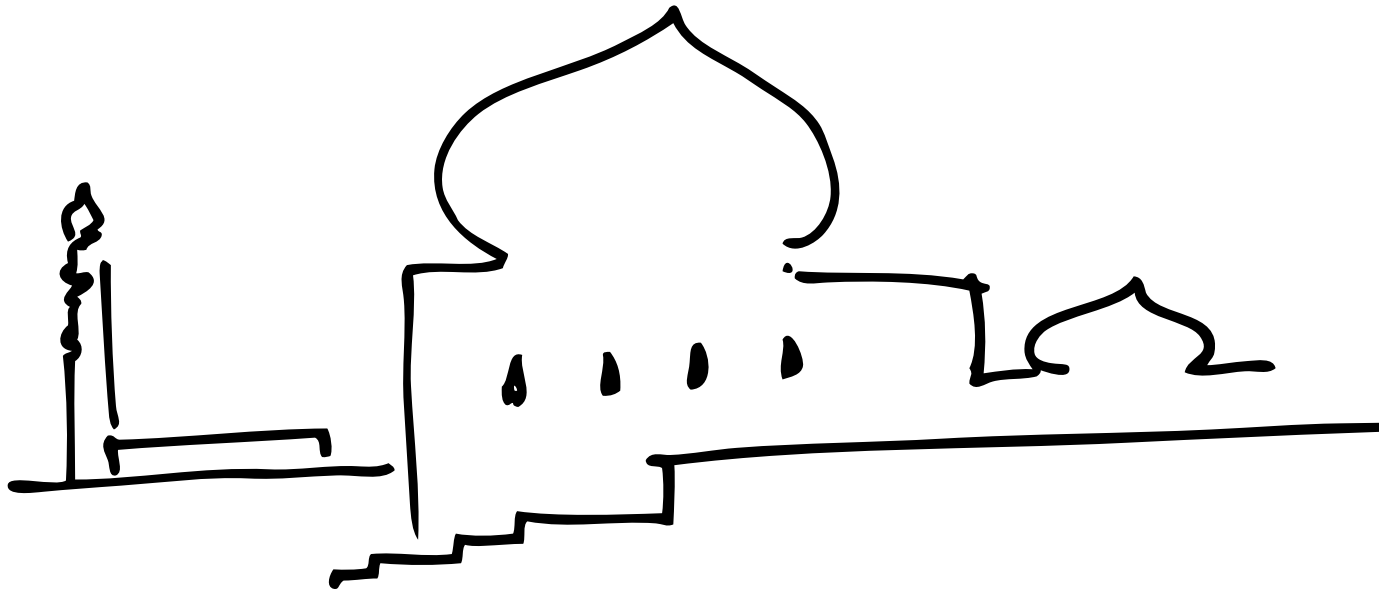
Hechas estas breves consideraciones, que no agotan la refutación de que el legado de la teología islámica a la cristiana del que escribe el señor Tamayo es sólo un mito, uno más de los varios con los que se pretende construir el castillo de naipes de la Alianza de Civilizaciones, centrémonos ahora de nuevo en la cuestión de la racionalidad en el discurso del Papa. Benedicto XVI asocia la irracionalidad de la religión islámica con la concepción absolutamente trascendente de Alá que tienen los teólogos y filósofos musulmanes. Esa trascendencia sin limitación alguna, esa voluntad y ese poder que se le atribuye a Alá por encima de ninguna otra consideración o atributos, es la que aparece en los escritos del filósofo “literalista” Ibn Hazm. Los ya citados eruditos religiosos musulmanes han destacado en sus respuestas al discurso de Ratisbona la escasa importancia de este filósofo de la hoy casi desaparecida escuela “Zahiri” de jurisprudencia en la tradición teológica del islam.²³

²² La postura más extendida entre los eruditos religiosos islámicos frente al problema del libre albedrío es la de los “asharíes”, que atribuye a Alá la causalidad de los actos humanos –en concordancia con la doctrina del “ocasionalismo islámico”– y reduce la libertad del hombre a la mera “adquisición” de la acción divina (kasb).

²³ *Islamica Magazine*, op. cit.

Averroes sostenía que Alá también estaba limitado por una racionalidad que era de la misma naturaleza tanto para los seres humanos como para Él mismo. Así, Alá no podía hacer que la naturaleza se comportara de forma ilógica o irracional, entendida la racionalidad en su más completo sentido.

Para Ibn Hazm la trascendencia absoluta de Alá le permite hacer a la vez una cosa y su contraria, es decir, que ni su voluntad ni su poder están sujetos a la lógica ni a ninguna otra premisa sobre las que se asienta la racionalidad humana. Así, si es su voluntad, el sol desaparecería sin dejar huella, el agua se comportaría como el hierro, el fuego no quemaría y los peces volarían por encima de los montes. Cierto que la postura de Ibn Hazm es la que se podría llamar la de “Alá como ser absoluta e infinitamente caprichoso”, y que, precisamente, su racionalidad consiste en actuar cuando le venga en gana hasta de la forma más irracional imaginable. Los intelectuales islámicos le han recordado al Papa que ha habido muchos pensadores en el islam que han manifestado puntos de vista muy diferentes respecto a esta absoluta trascendencia de Alá y a la irracionalidad de una teología basada en este atributo dominante. Así ¡cómo no!, se ha citado a Averroes, que no sólo sostenía que Alá no hacía que se dieran simultáneamente y en el mismo ente una cosa y su contraria, sino que su omnipotencia estaba limitada por las leyes de la razón de forma que, aunque quisiera, no podría hacer que un círculo fuese a la vez círculo y cuadrado.



Pero es que, además, Averroes sostenía que Alá también estaba limitado por una racionalidad que era de la misma naturaleza tanto para los seres humanos como para Él mismo. Así, Alá no podía hacer que la naturaleza se comportara de forma ilógica o irracional, entendida la racionalidad en su más completo sentido. Pero Averroes es, en este contexto, una excepción tanto como lo pueda ser Ibn Hazm. Hizo, es cierto, importantes avances hacia un racionalismo de corte moderno y una epistemología naturalizada, independiente de la religión y de otros influjos no gnoseológicos. Así, por ejemplo, su interpretación del pensamiento aristotélico era naturalista y humanista, en marcado contraste con la opinión teológica que dominaba en amplios sectores de eruditos de su época. Averroes argumentó en pro de la autonomía del razonamiento filosófico y de la ciencia, y defendió que la razón puede contribuir a la buena vida y debe tener prioridad sobre la fe. Mas sabido es que Averroes fue acusado de hereje, y que sus libros se quemaron por orden del califa Yaqub al-Masur, que le desterró a Lucena (posteriormente, el califa al-Mansur lo rehabilitó y permitió volver a Marrakesh). Su influencia en el mundo islámico desapareció en los siglos subsiguientes debido a que su pensamiento se consideró peligroso para la fe. Sin embargo, sus obras tuvieron gran influjo entre los eruditos judíos de la Europa de los siglos XIII al XVI, que las tradujeron al latín. Y aunque, en un principio, estuvieron prohibidos también en Europa,

ya que parecían contradecir la fe católica, los libros de Averroes tuvieron un profundo impacto en la cultura occidental. Se considera que su influencia en las universidades italianas de Padua y Bologna contribuyó notoriamente al nacimiento de la ciencia moderna.²⁴

Finalmente, entre uno y otro extremo, el del poder absoluto de Alá que postuló Ibn Hazm, que le permite transgredir si así es su voluntad todas las reglas de la lógica y los postulados de la racionalidad, y la de Averroes, que ponía límites a la voluntad divina y por tanto a su omnipotencia, surge, según los eruditos musulmanes que replican al Pontífice romano, una especie de tercera postura, que es la que acabó prevaleciendo: la de al-Gahzel, para quien Alá puede modificar a su antojo las leyes de la naturaleza, el curso de la historia e imponer su voluntad y su omnipotencia excepto para violar los principios más básicos de la lógica más elemental (del tipo de que una cosa no puede ser a la vez su contraria). Así, y de acuerdo con la doctrina del ocasionalismo islámico —que niega la relación de necesidad entre causa y efecto— Alá puede hacer un fuego que no arda, un agua que no moje, un aire más denso que el plomo, si así es su voluntad: pero lo que no puede hacer es violar la lógica elemental.

²⁴ Fernando Peregrín Gutiérrez, "La ciencia árabe-islámica y su revolución pendiente". *Revista de Libros*, número 63, marzo de 2002.



Ahora bien, ¿qué lógica es esa que Alá no puede transgredir? Pues la aristotélica, esa que es una de las bases de la racionalidad occidental que, según el señor Tamayo, nada tiene que ver con la irracionalidad que el Papa cree ver en la teología islámica. El multiculturalismo de bazar de baratijas de este insigne teólogo se queda sin mercancías en cuanto se analiza con un mínimo de rigor el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona y las distintas reacciones que ha suscitado entre los pensadores religiosos islámicos. Claro que para al-Ghazali el único requisito de racionalidad impuesto a Alá, y por tanto, a la teología islámica, era muy limitado, aunque aceptado por otros pensadores islámicos de su tiempo. Hoy sabemos que reducir la racionalidad a la lógica de primer orden es inaceptable, y de suyo, una irracionalidad. Intentar argumentar sobre bases tan débiles la racionalidad de la teología islámica y sus aportaciones a la teología cristiana es pura retórica falaz, que sólo convencerá a los que ya estén convencidos o a aquellos ignorantes con disposición activa a dejarse engañar por los apóstoles del ecumenismo mediterráneo tan caro a todos los adalides de la Alianza de Civilizaciones.

El problema de la racionalidad en el islam no es meramente, ni mucho menos, una discusión histórica; tampoco se le puede reducir a un simple y académico debate sobre teología, metafísica, epistemología y filosofía cognitiva. Es todo lo contrario, fundamental para comprender, entre otras cosas, el tremendo subdesarrollo científico, tecnológico, económico, so-

cial y político de la gran mayoría de las sociedades de musulmanes. Nadie hay tan obtuso como para negar que existe en el mundo musulmán un sentimiento muy generalizado de frustración y hasta de rabia ante la inferioridad científica y tecnológica, que se transforma en un anhelo popular por el nivel de vida, los bienes y ventajas económicas de Occidente (aunque no necesariamente por sus valores éticos, intelectuales y políticos) y, a la vez, en un odio al representante máximo de la exhuberancia científica, tecnológica e industrial occidental, y del consecuente poderío militar que tanto les ha humillado: Estados Unidos.²⁵ Ni nadie es tan inconsciente como para no ver en esta situación una olla a presión capaz de explotar del todo, o producir quemaduras constantes y cada vez más graves. Parece lógico, por tanto, que en Occidente haya una importante corriente de opinión que esté interesada en ayudar a muchas de estas sociedades a salir de su subdesarrollo y pobreza medieval, independientemente de ideologías igualitarias o sentimientos caritativos o solidarios. Mas a los occidentales solamente se les puede pedir que ayuden con lo que conocen y en lo que creen y confían, esto es, con el apoyo efectivo a la modernización de las sociedades de musulmanes mediante el laicismo, los valores de la Ilustración y la ética de la Declaración universal de los derechos humanos; el capitalismo modulado por el Estado de bienestar; la democracia, la ciencia y la tecnología. Todo lo cual se basa, sin duda, en gran parte, en la tradición racionalista europea, que por tener igual valor para todas las culturas o civilizaciones, es uno de los mayores logros que nuestra cultura occidental ha dado a la humanidad. Puede que haya otras vías reales y factibles, no utópicas, de desarrollo social y económico para sociedades que rechacen todos o algunos de estos valores y logros, bien por motivos culturales profundos, o de ortodoxia religiosa o por evitar un posible neocolonialismo, pero en Occidente o han sido un fracaso o no se conocen.²⁶ **B**

²⁵ Esta postura recuerda la anécdota que cuentan del embajador y aristócrata franquista Agustín de Foxá, quien atacaba vehementemente a los americanos en patrióticos artículos en el diario ABC. Un día, preguntado por el embajador de Estados Unidos en España por su actitud, le contestó: "Es cierto que a mí y a todos los españoles nos encantan sus dólares, sus coches, sus películas, sus aviones... Pero, eso no quiere decir nada. A los españoles nos encanta el jamón serrano pero no nos tratamos con los cerdos" (Se non è certo è ben trovato). La actitud de Foxá recuerda asimismo a la de muchos progresistas trasnochados de la izquierda europea más ferozmente antiamericana.

²⁶ En este ensayo, centrado en cuestiones metafísicas, no se ha abordado la parte del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona tocante a la fe y a la ciencia, sin duda alguna, la menos acertada y más discutible de su exposición académica.