

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL DIOS DEL CORÁN

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

Introducción

ES DIFÍCIL hacer un estudio exhaustivo de una concepción tan compleja y de aspectos aparentemente contradictorios —por otra parte siempre presentes cuando se trata de definir un ser que está más allá de las categorías y esquemas humanos— como es la del Dios del Corán. Sin embargo pretendemos en este trabajo señalar sólo aquellas características relegadas a veces a un lugar secundario que, en nuestra opinión, son básicas de ese Dios.

Nos referiremos más concretamente al período coránico de La Meca, ya que ahí aparecen las primeras revelaciones que tuvo el profeta, idénticas a las ideas iniciales que lo movieron e impulsaron, y que son de vital importancia para entender la personalidad religiosa y profética del fundador de una religión universal.¹

El objetivo de Mahoma corresponde a una reforma moral que como tal incluye una reforma social. Su punto de partida fue una revelación de Dios comunicándole que había sido elegido para una misión superior a sus fuerzas. Estamos convencidos que sin ese llamado de Dios, Mahoma no se hubiera atrevido a emprender la tarea reformadora que llevó a cabo, o habría sucumbido muy pronto ante las tremendas dificultades y la oposición que siempre encontró. Mu-

¹ La concepción de Dios en sus puntos fundamentales es básicamente la misma en la Meca y en Medina; pero puesto que la revelación del Corán estuvo "condicionada" podríamos decir, a circunstancias y problemas concretos que el Profeta tuvo que afrontar, algunos aspectos de Dios se enfatizan más en la Meca y otros más en Medina según el caso.

chos, antes y después de él, incluso contemporáneos suyos, en la misma Arabia lo intentaron sin éxito. Surge así la importancia de ese Dios que es su guía, su apoyo y su fuerza de acción. ¿Quién es ese Dios que la ordena y la sostiene? Más aún quisiéramos descubrir qué aspecto de esa divinidad, que provocó en él una reacción de amor o temor, le era más atractivo y cercano: ¿su bondad o su majestad? No es por el deseo de discusiones vanas por lo que planteamos el problema, ya que aun hoy suele explicarse la constancia de Mahoma en su misión por el temor a Dios, y se trata de probarlo analizando las primeras predicaciones del profeta en las que el Juicio final e inminentes castigos de Dios parecen ser el leitmotiv.

Paralelamente quisiéramos advertir ciertas dificultades con las que se encuentra el lector del Corán y proponer algunas etapas, metodológicamente necesarias, para un correcto entendimiento de ese mundo religioso.

Al final quisiéramos también señalar el progreso que representa el Corán en relación con las concepciones y actitudes religiosas de Arabia preislámica, es decir, lo que el Islam hizo y significó para el mundo religioso de su medio ambiente.

Las azoras de La Meca

El primer problema que ofrece el Corán no es sólo de orden metodológico y pone en conflicto dos visiones o aceptaciones del mismo. ¿Es el Corán un libro sagrado, una revelación? o bien ¿es producto de un hombre, Mahoma, en relación y como respuesta a las condiciones de su medio ambiente? El problema tiene especial repercusión en el terreno de las religiones comparadas que exige respeto para la fe de aquellos creyentes que consideran al Corán como la palabra de Dios.

Desde un punto de vista puramente histórico (y positivista) el Corán puede considerarse como simple obra humana cuyo autor es Mahoma según consta por múltiples evidencias.

En uno u otro caso, un dios que se revela o el dios personal de Mahoma, se puso en marcha un movimiento que culminó en religión universal, así que siempre será importante conocer al dios que se convirtió en deidad de millones de creyentes.

Para los fines de nuestro estudio lo llamaremos "el Dios del Corán" prescindiendo de ambas interpretaciones: un dios revelado o el dios personal de Mahoma. Para su musulmán, por supuesto, el Dios personal del profeta no es otro que el dios que se revela en el Corán.

En caso de considerar el Corán como pura y simple obra humana, sería éste un valioso documento para conocer la evolución religiosa del profeta.

Si en cambio, como señalamos anteriormente, nuestra intención es limitarnos prácticamente al período mequí del Corán, nos enfrentamos a un problema metodológico que supone una solución previa a su análisis de la cronología.

Bien sabido es que el orden actual de las azoras del Corán, no corresponde al orden cronológico en que fueron reveladas, sino que se transcribieron de acuerdo a la longitud decreciente de cada una de ellas, orden probablemente aceptado por el mismo Mahoma. En esta situación el primer paso será determinar la cronología.

Los intentos por encontrar este orden no son recientes; Theodor Nöldeke² por ejemplo, menciona varias listas hechas por antiguos autores musulmanes en las que se trata de establecer el orden cronológico del Corán principalmente en base a relatos de la tradición. Sin embargo los resultados no son de gran utilidad ya que carecen de una crítica sólida y esmerada, además de que como su único fundamento, de hecho, es la tradición, tienen el mismo valor de aquélla. Desafortunadamente, estas tradiciones son a menudo poco fidedignas y hay que poner en tela de juicio su objetividad como regla general, en especial en lo que se refiere a la primera parte de la vida del Profeta. En La Meca,

² *Geschichte des Qorans.*, vol. I, Hildesheim Georg Olms, 1961, pp. 59-62.

Mahoma no era la personalidad importante que llegó a ser posteriormente en Medina, ni sucedieron acontecimientos excepcionales que llamaran la atención como para ser recordados más tarde. La escasa información de esta época fue ampliamente compensada por el libre curso que tuvo la piadosa imaginación de los fieles. Muchas tradiciones referentes a este período son de hecho contradictorias, de modo que el orden cronológico del Corán no puede considerarse establecido por éstas, al menos en lo que respecta al período de La Meca.

La poca confianza que ofrece la Tradición ya se había advertido en el pasado, inclusive por parte de autores musulmanes de diversas épocas, como Tabarí (310/922) y Ben Jaldún (\approx 808/1406) que trataron de hacer un análisis crítico oponiéndose incluso a la tradición.³ En estas condiciones el problema de la cronología debe ser resuelto basándose en un análisis del propio Corán, teniendo como fundamento la evidencia interna del texto. Sin embargo, por una parte, el Corán hace poca referencia a hechos históricos, en especial del período de La Meca y por otra, falta una cronología exacta para los más importantes acontecimientos de este período. Entre los especialistas occidentales que han trabajado por elucidar el problema cronológico, Theodor Nöldeke es uno de los que más aceptación ha encontrado hasta ahora. Su obra se basa en un estudio crítico de la Tradición, del análisis del estilo y la fraseología, así como en el modo como el Corán formula una misma doctrina en diversos pasajes. Además otorga gran importancia a la longitud del verso, más que a la de la azora misma. De acuerdo con estos criterios, Nöldeke distingue tres diferentes grupos de azoras del período mequí.⁴

³ T. Nöldeke, *op. cit.*, p. 64. Tabarí, *Tafsir*, passim.

⁴ Primer período: 96. 74. 111. 106. 108. 104. 107. 102. 105. 92. 90. 94. 93. 97. 86. 91. 80. 68. 87. 95. 103. 85. 73. 101. 99. 82. 81. 53. 84. 100. 79. 77. 78. 88. 89. 75. 83. 69. 51. 52. 56. 70. 55. 112. 109. 113. 114. 1. Segundo período: 71. 76. 44. 50. 20. 26. 15. 19. 38. 36. 43. 72. 67. 23. 21. 25. 17. 27. 18. 54. 37. Tercer período: 32. 41. 45. 16. 30. 11. 14. 12. 40. 28. 39. 29. 31. 42. 10. 34. 35. 7. 46. 6. 13. Las restantes 24 surahs pertenecen al período de Medina.

Esta distribución puede considerarse básicamente válida y ha sido, en efecto, adoptada por la mayoría de los especialistas en lo general, si bien se ha criticado en algunos puntos.

En primer lugar, el criterio del estilo juega una parte demasiado importante. Como advierte R. Bell,⁵ el estilo puede deliberada e intencionalmente cambiarse en el mismo relato o pasaje para expresar diversos sentimientos o para provocar diferentes reacciones. En segundo, el uso del calificativo al-Rahmān empleado como nombre propio de Dios, tal vez no hay que restringirlo sólo al segundo período de La Meca como sostiene Nöldeke. En tercer lugar y el punto más importante, Nöldeke considera las azoras como una unidad básica y sólo ocasionalmente reconoce en ellas pasajes de diversas épocas. Indudablemente las unidades de composición del Corán fueron los pasajes cortos y, posteriormente, las azoras fueron integradas como piezas separadas. En estas condiciones, el primer paso es fijar la fecha de los pasajes que las forman, porque es un hecho comúnmente aceptado que muchas fueron compuestas con pasajes de diferentes épocas, así como también que en la redacción final del Corán se hicieran añadiduras, supresiones y cambios de orden, incluso en vida de Mahoma. Quizá por orden suya se hicieron varias revisiones de pasajes y azoras, lo que complica aún más el problema de la cronología, por lo que Bell concluye que "cabe dudar, en verdad, si se podrá hacer un arreglo completo del Corán en orden cronológico".⁶

Estando así el problema, para el presente trabajo será suficiente adoptar como base la división de Nöldeke. Sin embargo, no tomaremos la azora como unidad indivisible de una misma época, sino que siguiendo los trabajos de Bell⁷ analizaremos sólo aquellos pasajes que, en su opinión,

⁵ *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh Univ. Press, 1963, pp. 102 s.

⁶ *Op. cit.*, p. 103.

⁷ *The Qur'ān translated with a critical re-arrangement of surahs*, Edinburgh, T. & T. Clark, vol. I, 1937, vol. II, 1939.

pueden considerarse como de La Meca. Nuestra preferencia por la opinión de Bell proviene también del enfoque distinto con que analiza el Corán. A falta de pasajes mequíes que hagan referencia a eventos históricos conocidos, o al relatar acontecimientos de los que sólo se tiene noticia por el Corán mismo, Bell trata de reconstruir la reacción de Mahoma ante las circunstancias que tuvo que afrontar. En vez de apoyarse demasiado en los criterios de estilo y fraseología como Nöldeke, enfatiza la actitud interior de Mahoma y el modo en que fue llevando a cabo la formación de su comunidad.

Distingue, de esta manera, tres grandes períodos en la composición del Corán: *a*) un primer período del que sólo han sobrevivido fragmentos, consistentes en su mayor parte en listas de "signos" y exhortaciones al culto de Alá; *b*) el período del Corán, que comprende la última parte de la actividad de Mahoma en La Meca y el primero, o los dos primeros años de su residencia en Medina, durante los cuales el profeta está produciendo un Corán que nos da en árabe la sustancia de las revelaciones anteriores; *c*) el período del Libro, a partir del año 2, durante el cual Mahoma está definitivamente produciendo un libro, es decir, una revelación independiente.⁸

En razón de este esquema y teniendo en cuenta que la ruptura con los "pueblos del Libro" (judíos-cristianos) tuvo lugar en el período de la composición del Corán, Bell se vio obligado a transferir a la época de Medina muchos pasajes considerados por Nöldeke como de La Meca. Siguiendo igualmente este esquema, tampoco habría un corte abrupto entre los últimos pasajes de La Meca y los primeros de Medina, que Bell une en el período del Corán. En efecto, esta visión parece más acorde con la realidad puesto que el cambio de actitud del Profeta de amistad a hostilidad hacia los judíos, no se cumplió repentinamente, sino que se fue desarrollando paulatinamente.

⁸ *The Qur'an translated*, vol. I, p. VI.

Naturaleza del Corán

Una advertencia final acerca de la naturaleza misma del Corán antes de abordar el tema. Es obvio que un estudio sobre el contenido del Corán presupone saber qué clase de libro es, en qué circunstancia fue revelado y el ambiente social, político y religioso que rodeó la actividad del profeta, entre otras consideraciones.

Ya se mencionó anteriormente que el Corán puede ser considerado como revelación o como producto de la personalidad de Mahoma y en este caso el medio ambiente juega un papel de primer orden puesto que él dirige su mensaje a un pueblo particular en una época determinada, con sus propios problemas, usando su lengua y, como hombre de su tiempo, en deuda con su pasado histórico, su tradición y sus costumbres. Se ha dicho también que las unidades base del Corán no son las azoras sino los pasajes cortos y que éstos con frecuencia son la respuesta a una necesidad muy concreta y particular que habría que localizar.

Es necesario pues, entrar en el mundo concreto del Corán para poder leer con exactitud lo que dice y evitar malos entendidos o encontrar problemas de épocas posteriores o de diferente naturaleza que allí nunca se plantearon.

Hay que tener muy presente, ante todo, que no es un tratado sistemático de teología, filosofía, o de otro tipo y que tampoco trata de dar solución a todos los problemas, para que se encuentre en él respuesta a cualquier cuestión: aun a la teoría de la relatividad de Einstein, como sugería un autor. Por eso ha sido muy criticada la interpretación de algunos términos coránicos en sentido filosófico como por ejemplo el de Al-Haqq-To ón, etc.⁹

El Corán se dirigía, entre otros, a una sociedad relativamente simple y sin refinamientos. Mahoma mismo no intentó elaborar un sistema especulativo, sino presentar una

⁹ Véase p. ej. R. Daud, *God of Justice*, Disertación doctoral (no publicada), Cambridge, 1953, pp. 30-44.

nueva solución a problemas antiguos y bien conocidos, en términos fácilmente comprensibles.

Para entender la visión del mundo que ofrece el Corán es también indispensable un buen conocimiento del vocabulario Coránico, especialmente un estudio lingüístico sistemático como los elaborados por T. Izutsu.¹⁰

Por último, es claro que al estudiar el concepto de Dios en el Corán, no bastará hacer una mera lista de los "nombres más hermosos". El mejor método nos parece que sería, independientemente del tema elegido, seguir su propia evolución; es decir, el desarrollo religioso progresivo del Profeta. El mensaje primitivo del Profeta no era complicado pero la oposición, a veces abierto rechazo, el contacto con los pueblos con experiencia de revelaciones y la ruptura con ellos, tuvieron como consecuencia una elaboración mayor de su mensaje y una clarificación de sus objetivos. Si pudiera establecerse el orden cronológico del Corán lo ideal sería seguir este método, es decir, la evolución religiosa del Profeta.

Dios de Justicia o Dios de Bondad

No hay certeza si la primera revelación fue la azora 96, 1-5 (o 1-8) o bien la azora 74, 1-7. Hay también discrepancia sobre el kerygma primitivo del Profeta. Para F. Buhl,¹¹ T. Andrae,¹² H. Grimme,¹³ Mahoma dio comienzo a su misión convencido de la proximidad del juicio final, de modo que el miedo o temor a Dios, constituye el núcleo de su mensaje: "El temor es el estado natural básico de la piedad", dice T. Andrae.¹⁴ Hay, sin embargo, quien

¹⁰ *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal: McGill University Press, 1966; y *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

¹¹ *Das Leben Muhammeds*, Leipzig, 1930, p. 127.

¹² *Mohammed sein Leben und sein Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1932, p. 43.

¹³ En *Der Islam*, 21 (1933), p. 224.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 49.

opine en dirección diametralmente opuesta. M. W. Watt¹⁵ lo mismo que antes R. Bell¹⁶ sostiene que la respuesta del hombre a Dios es "gratitud". La elucidación de esta controversia sería de gran utilidad ya que permitiría ver qué clase de dios anuncia el Profeta que se ha revelado. ¿Es ese dios un Justo Juez o es una divinidad benefactora? ¿Cómo se desarrolló este concepto original de Dios, como resultado de las reacciones que suscitó su mensaje?

Hay que examinar, pues, los pasajes que tanto Nöldeke como Bell consideran como el Kerygma primitivo del Profeta.

De los cinco temas de esta proclamación: poder y bondad de Dios; respuesta del hombre (gratitud y culto); retorno a Dios por el juicio; respuesta del hombre a Dios (generosidad y purificación) y la propia vocación de Muhammad, el más importante parece ser el primero: bondad y poder de Dios. Los restantes temas están presentes pero todavía no con el énfasis de tiempos posteriores. Mahoma acentuó la idea del juicio final y su propia vocación, solamente después de la oposición que encontró en La Meca.¹⁷ Para no repetir los argumentos en favor de este punto de vista, preferimos desarrollar el tema en otra dirección. Entre estos pasajes coránicos que hemos mencionado antes como "primitivos" hay algunos que han sido llamados pasajes "signos"; así por ejemplo 80, 24-32; 88, 17-20; 55, 9-12: "que el hombre considere su alimento: hemos desencadenado las aguas en lluvias, y hemos hecho a la tierra producir granos y uvas y olivos y palmas y frutos...". "No mirarán a los camellos como han sido creados, y al cielo como ha sido levantado y a la tierra como ha sido aplanada", etc. La importancia de estos pasajes radica en que pueden ilustrar los aspectos más relevantes del concepto de Dios que tenía el profeta. Sin embargo, no son exclusivos del primer período de La Meca sino que se encuentran en todo el Corán, inclusive con el período de Medina (2, 265; 10, 4-6,

¹⁵ *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1965, pp. 64 ss.

¹⁶ *Introduction to the Qur'an*, pp. 106 y 115.

¹⁷ M. Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 61-72.

etcétera). Estos "signos" al igual que el lenguaje, forman parte de los medios empleados para comunicarse con otros, y por otro lado difieren del lenguaje porque son símbolos "naturales", no "convencionales" y porque forman parte de la comunicación no-verbal. No siendo verbales, "hablan" en un modo global, no analítico, de tal manera que su mensaje es más vago e inarticulado. Pero siendo símbolos naturales están dirigidos a todos los hombres sin discriminación, directamente, sin intermediarios, es decir, tienen un campo más extenso. Podríamos decir que no tienen límites, porque cuando alguien los examina cuidadosamente puede entender su propósito y significado. De hecho el Corán mismo se maravilla de cómo es posible que estos signos no hayan sido comprendidos, p. ej., 29, 61.63 "si tú les preguntas quién creó los cielos y la tierra, ellos dicen: «Dios». ¿Cómo es que entonces mienten (y adoran otros dioses)?"

"Si tú les preguntas quién hace descender el agua del cielo, ellos dicen: «Dios»; pero la mayoría de ellos no entiende nada", o sea, no sacan las conclusiones lógicas.

Estos signos tienen como propósito mostrar el poder de Dios y hacer un llamado de gratitud y servicio de Él, porque Él es bueno, Él es una divinidad benefactora que ha usado su poder para colmar de favores al hombre. Poder de Dios y Bondad son inseparables.

El Corán recalca el poder de Dios, especialmente presentándolo como el "Creador de todas las cosas" (13, 17: "Jaliq Kulli Šay'in"). Es simplemente el Creador de todo el mundo. Él hizo los ángeles (43, 18), los *ÿinns* (55.14), los cielos y la tierra (14.22), el sol y la luna, el día y la noche (41.8 ss.), los árboles y frutos, la lluvia y la hierba (55.4 ss.); toda clase de animales, "algunos caminan sobre sus vientres, algunos sobre dos y otros sobre cuatro patas".

Alá creó lo que él quiso. "Alá tiene poder sobre todas las cosas" (24.44). El hombre tiene el mismo origen; debe su existencia a Dios. En realidad no es sino una más de sus criaturas, si bien la más importante: 55, 13; 96, 2; 42, 48; 53, 46 ss., etc. Él es el "Señor del Universo". "¿No veis -pregunta el Corán (14, 22)- que Dios ha creado los cielos

y la tierra? Si Él quisiera podría haceros desaparecer y pondría en lugar vuestro una nueva creación.”

De estos pasajes se deduce con claridad que la idea de Dios en las azoras de La Meca es la de un dios poderoso, absolutamente supremo, el único que en verdad puede llamarse Dios, la sola fuente de existencia y de quien por lo tanto, todos los seres del Universo, visibles e invisibles son deudores como criaturas de su misma existencia. Y al mismo tiempo el Corán tiene mucho cuidado en mostrar claramente como Dios ha usado su poder. A pesar de que siendo absolutamente libre y podría causar mal al hombre (“Dios podría hacer que la tierra se hunda con vosotros o enviar una tormenta de arena que os sepulte...” [17.70] y “hacer lo que le plazca” [24.44]), ha hecho uso de su poder para beneficio de la humanidad. Por eso el Corán en los llamados pasajes “signos” agrega una imitación al agradecimiento a Dios.

El Corán está lleno hasta el cansancio de esas invitaciones a reconocer la bondad de Dios y a ser agradecidos con Él. “Él ha puesto a vuestro servicio el día y la noche; el sol, la luna y las estrellas; caminos y ríos. Él ha puesto el mar a vuestro servicio... ojalá seáis agradecidos” (16, 12-15). “Entre las cosas hechas por nuestras manos, hemos creado los animales para su servicio. Algunos son cabalgaduras y otros sirven de alimento. ¿No estaréis acaso agradecidos?” (36, 73, 30, 45). En ocasiones la psicología del Corán reconoce el individualismo y la ingratitud del hombre por ejemplo 17, 69. En la azora 53, 44 ss. después de enumerar los beneficios de Dios, termina con una pregunta retórica: “Él es quien hace reír y llorar, Él es quien os da riquezas y posesiones... ¿cuál de estos beneficios pondrás en duda?” Un ejemplo sobresaliente lo constituye la azora 51 llamada “al-Raḥmān” que con intervalo de uno o dos versos intercala el refrán: “¿Cuál de los beneficios de la bondad de Dios negaréis vosotros y también vosotros?”, subrayando enfáticamente el carácter benefactor de Dios y la consecuente obligación de agradecimiento para con Él.

Pero como dijimos anteriormente, esto no es lo característico del primer período de La Meca. Todo el Corán, en cierto sentido, puede considerarse como un gran himno a la divina creación. Literalmente cada momento está impregnado de la idea de la creación y de un sentimiento de profunda admiración por ella.¹⁸

Desde el punto de vista puramente histórico, si se toma el Corán como obra de Mahoma, habría que considerar, al menos de modo general, las circunstancias religiosas que rodean la actividad de éste en La Meca.

Tres sistemas principales o visiones del mundo diferentes se conocían en su tiempo: Una puramente beduina; la mercantil-comercial de La Meca; y la judeocristiana.

No sólo la concepción de Dios sino también toda la *Weltanschauung* coránica fueron influidas por estos tres sistemas en forma positiva, como adhesión, o negativa, como reacción contraria. Sin embargo, el Corán no es una simple mezcla o plagio, sino un todo organizado con sus características propias perfectamente distinguibles de las de ellos.¹⁹

El propio Corán resume la concepción preislámica beduina: *a)* Allah es el creador del mundo; *b)* Él es el dador de la lluvia y en general de la vida; *c)* Él es quien preside los más solemnes juramentos; *d)* Allah a veces es visto como Dios Único, en forma de un "monoteísmo temporáneo"; y *e)* Él es el "señor de la Ka'ba". El Corán adoptó estos elementos dado que no son incompatibles con su propia idea de Dios (véase 29, 61.63: 31, 31; 35, 40; 106, 3). Esta concepción del tiempo de la *Yahiliyah*, tiene también aspectos inaceptables para la visión coránica de Dios. En primer lugar "ellos asocian compañeros a Dios" (29, 65); en segundo, no existe ninguna relación entre Dios y la vida moral; y en tercero, Alá no tiene realmente poder absoluto sobre todas las cosas.

¹⁸ Cfr. T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, p. 120.

¹⁹ La influencia de los Hanifs (monoteístas independientes entre los que el Profeta enumera a Abraham) fue más marcada en Medina.

Estos tres puntos, podríamos asumir, fueron modificados por la influencia religiosa judeocristiana. Ambas corrientes profesan un estricto monoteísmo y en el Corán se afirma también una clara conexión entre la vida moral y la revelación de Dios, refiriéndola incluso a las ideas escatológicas de un juicio final y un premio o castigo en una vida ultraterrena. Dios, además, es Señor del mundo y nada escapa a su poder.

En la visión preislámica del mundo, aun cuando se tiene un alto concepto del poder humano, hay, sin embargo, cuatro cosas que están más allá del control del hombre, como lo hace notar M. Watt:²⁰ la hora de la muerte, los medios de subsistencia, la felicidad o miseria (en este mundo) y el sexo de un niño. Estas cosas están bajo el control del "Destino", *Dahr* (Tiempo), en cierto sentido superior al mismo Dios, porque una vez creado por Dios, el hombre es puesto entre las manos de este amo más poderoso, que lo subyuga hasta su muerte. En efecto, se le concebía como un "Tirano sin misericordia", como una fuerza destructora semipersonal que traía toda clase de miserias e infortunio, ante quien el hombre quedaba sin ninguna defensa. El Corán resume maravillosamente en una sola frase esta visión fatalista: "Es sólo *dahr* lo que no destruye". Esta creencia lógicamente constituye la base del pesimismo preislámico. *Dahr* tenía varios nombres, lo que indica la gran importancia que se le atribuía: *zamān*, *'aṣr*, *ayyām*, *'aud*. Uno de los más significativos era *Aḡal*, "la hora fijada" para el encuentro con la muerte, que también recibía otros nombres, como *Maniyah*; *Himām*, significando muerte en cuanto manifestación y efecto de *dahr*, en oposición a *mawt*, muerte en el sentido de fenómeno biológico.²¹

El Corán cambió este trágico sentido de la vida. Ciertamente, todos los hombres tienen que morir; el *aḡal* continúa, pero ahora determinado por Dios y la muerte ya no es el final de la existencia sino un estadio intermedio entre

²⁰ *Muhammad at Mecca*, p. 76.

²¹ Cfr. T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, pp. 124 ss.

este mundo y el más allá (4,78; 21,35 ss.). La creación ya no es el principio y el fin de la intervención de Dios en las cosas humanas, sino el punto de partida de sus cuidados y atenciones para el hombre. Dios no será, en adelante, el padre irresponsable. Todo está ahora controlado por su voluntad. Ya no existe ni Dahr ni tiranías absurdas.

Otra razón por la que el Corán enfatiza el poder absoluto de Dios y su bondad, se encuentra en lo que hemos llamado el "sistema mercantil-comercial" de La Meca.

Los cambios sufridos en La Meca, de beduinismo a sedentarización, y de pastoralismo a comercio, rompieron el equilibrio y los valores de la antigua sociedad tribal. En lugar de la *'asabiyah* (solidaridad, sentido de grupo) y del honor de la tribu, había surgido un materialismo individualista. La independencia, arrogancia y oposición a someterse a cualquier autoridad humana o divina, características del beduinismo, se intensificaron con el sentimiento de poder que confiere la riqueza. Los de La Meca se sintieron autosuficientes y llegaron a disponer de cualquier cosa y cualquier hombre según sus caprichos. En este ambiente de exaltación suprahumana, el mensaje del Corán sobre el poderío de Dios que ha dado al hombre las cosas buenas para llevar una vida feliz, es un recordatorio de la dimensión de criatura que los de La Meca habían perdido. En efecto, el Corán no dice que Dios está inclinado por necesidad a usar su poder absoluto sólo para hacer el bien al hombre. Dios puede castigar y ha castigado la arrogancia humana: "Él hizo perecer a los pueblos de Ad, de Thamūd y de Noé porque eran perversos y rebeldes" (53, 51 ss.). Pero esto sucede sólo cuando el hombre rechaza la invitación de Dios a reconocer su absoluto poder y bondad y se niega a mostrarle el consiguiente agradecimiento. Mahoma fue enviado como uno "que recuerda" (80.11) pero también como uno "que advierte" ("Levántate y advierte" 74.2) ya que siempre hay la posibilidad de un rechazo del hombre a someterse (*aslama-islam*) y ser agradecido (80, 16-23). Y en efecto, el profeta tuvo que afrontar no sólo oposición sino incluso persecución por parte de los mequíes. Fue entonces cuando

Mahoma acentuó este aspecto y los amenazó en nombre de Dios, no sólo con las realidades escatológicas "a Él es el retorno" (96,8; 74, 8-10) sino también con castigos terrenos. El propósito de las "historias de castigo", llamadas *al-matbani*²² es justamente ablandar los corazones por el temor a Dios e inducirlos a aceptar su mensaje.

Un aspecto que hasta ahora casi no hemos mencionado, pero presente en todo el Corán y en especial en los azoras de la Meca, es la unicidad de Dios contrapuesta al politeísmo de los árabes. El monoteísmo se inculca en diversas formas, y de modo especial recalcando la inexistencia y nulidad de otros dioses. "Ellos (los dioses) ni benefician ni dañan" (25,57), "no protegen a nadie ni son capaces de ayudarse a sí mismos" (21.44), "no responden cuando se les llama" (18.50), en una palabra, "son sólo nombres" (53.23). Su nulidad es más evidente comparada con el poder creador exclusivo de Dios (96, 1-2): "Los dioses que no crean nada, al contrario, ellos mismos son hechos" (25,3: 22,72; 23,17). "Ellos atribuyen compañeros a Allah... Él los ha creado, pero ellos se obstinan en inventar hijos e hijas sin saber..." "¿Creador del cielo y la tierra cómo puede tener descendientes?" (6,100 ss.).

Cosa curiosa, esta idea no se encuentra expresamente enfatizada en el mensaje primitivo del Profeta, debido tal vez a su excelente diplomacia para evitar un prematuro y total rompimiento con los mequíes.

Después del incidente de las tres diosas (53. 19-20) que por el momento reconcilió a los de la Meca, Mahoma volvió al estricto monoteísmo, sin aceptar desde entonces ningún compromiso.

Hay luego otros aspectos importantes en la concepción Coránica de Dios, como su representación antropomórfica, su soberana voluntad, a veces arbitraria, ligada al problema del libre albedrío y la predestinación, su omnisciencia, todos ellos problemas importantes en la teología islámica, pero que no podríamos incluir en el presente trabajo. Nuestra

²² Cfr. R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, pp. 119-128.

intención ha sido poner de relieve aquellos aspectos que a nuestro juicio impresionaban más a Mahoma y que por tanto él también acentuaba.

Si quisiéramos resumir, diríamos que hay tres aspectos sobresalientes en la concepción de Dios, en las azoras de La Meca. 1) La unidad y unicidad de Dios que es la base. El monoteísmo estricto que excluye "Compañeros de Dios". Él es el único y verdadero Dios; 2) El poder absoluto y supremo, exclusivo de Dios, manifestado especialmente en la creación de todas las cosas. Él es simplemente "el Creador", pero con la mención bien explícita de que es un Poder Benefactor empleado para el bienestar del hombre. Al establecer este hecho el Corán no hace otra cosa sino despertar la conciencia sobre la gravedad que implica que Dios sea el creador y una divinidad benefactora. Es un llamado a la sumisión y agradecimiento a Dios; y, 3) La justicia de Dios, capaz de premiar o castigar al hombre en este mundo y en el más allá, según su aceptación o rechazo del llamado de Dios. Frente a este último aspecto la actitud del hombre es de temor *taqwā*, término que posteriormente se convirtió en un sinónimo de piedad (5,3).

Se ha discutido si el binomio "Justicia-temor" es más importante que el de "Poder Benefactor-gratitud".²³ Aunque el énfasis en uno u otro de éstos varía de acuerdo con las circunstancias concretas, nos parece que aún en los lugares en que se acentúa la justicia de Dios, su bondad nunca desaparece enteramente de la vista. Nuestra opinión es que a Mahoma le impresionó más la bondad y la misericordia de Dios, no sólo cuando tomamos en cuenta que los pasajes que hablan de este tema son más numerosos que los otros, sino también al considerar otras condiciones como, por ejemplo, el ambiente histórico o la evolución del concepto "ingrato" (*Kāfir*) que adquirió el significado de "infidel".²⁴

²³ P. ej., T. Andrae, *Mohammed sein Leben und sein Glaube*, pp. 43 ss., R. Daud, *God of Justice*; R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, pp. 115, 142.

²⁴ T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, p. 223.

Sin embargo, aun cuando parece que Mahoma estuvo profundamente impresionado por la bondad de Dios, raramente describe las relaciones entre éste y el hombre en términos de amor (76,8; 3,2915,59). El llamado a la gratitud está lejos de ser una invitación a la amistad e intimidad con Dios, y mucho menos a participar en una comunión de vida con Él. Para Mahoma y para la generalidad de la "ortodoxia", Dios es el polo opuesto al hombre. Él es el totalmente otro, *der ganz Andere*, el trascendental e inasequible (42, 50) ante quien la única actitud posible es la sumisión total y la obediencia, es decir, una relación de amo-siervo. El hombre es el esclavo (*'Abd*) de Dios, "Señor de los Mundos" (1.1). Los místicos del Islam, los *sūfis*, sin embargo, supieron superar esta concepción más severa de Dios y, con base en otros pasajes del Corán, aspiraron a la amistad y a la unión con Dios. El Corán dice también: "Si mis siervos te preguntan (a Mahoma) acerca de mí, yo estoy cerca" (2, 182). En verdad "Él está más cerca del hombre que su vena yugular" (50, 15), "a donde quiera que te vuelvas encontrarás la faz de Dios" (2, 109), y otros muchos textos que han servido de inspiración a hermosos dichos y poemas. Tal vez el más celebrado sea el llamado pasaje de la 'Luz', tema de constante meditación y comentarios (24, 35-42).

Por otro lado, el "Dios del Corán" como el de otras religiones, por estar más allá de las categorías humanas, conserva siempre esos dos aspectos de estar cerca y lejos, immanente y trascendente, amable y temible, *ḡamāl* y *ḡatāl* la bondad y majestad por las que el hombre se siente al mismo tiempo atraído y rechazado.

Finalmente, si queremos analizar la aportación del Corán o el progreso que supone su concepción de Dios en relación con el medio religioso preislámico, podríamos hacerlo comparándola brevemente con la concepción religiosa reislámica. Primero: en ésta, los dioses no poseían, ni siquiera Allah, poder y control sobre las cosas. Segundo, tampoco se les concebía como "legisladores", ie, que por medio de sus leyes ordenan y gobiernan el universo y sus fuer-

zas. No eran "señores del mundo" o de la historia. El concepto de revelación es una novedad del Corán. Tercero y más importante, no se les veía como absolutamente "justos", es decir, no exigían la justicia, o en otras palabras, carecían de un carácter "ético". Al desarrollar esta concepción el Corán no hace sino una "racionalización" de la vida religiosa, empleando la terminología de Max Weber.²⁵ Tal "Racionalización" va más allá de las prácticas y ritos destinados a atraer beneficios y buena suerte e incluye una concepción sistemática de las relaciones del hombre con la divinidad. Al mismo tiempo, y en contraste con la inmutabilidad de la tradición, la racionalización desarrolla una moral religiosa basada obviamente en una concepción ética de la divinidad. De acuerdo a este carácter ético del dios, el orden de la naturaleza y de la sociedad están ahora bajo su protección y aquellos que los violan recibirán un castigo. Es decir, las ideas de magia y de mal (*tabú-harām*) se reemplazan por una ética religiosa. La desgracia no es un resultado del poder deficiente del dios, sino de su ira provocada por la infracción cometida por el hombre. Sin embargo, cabe señalar que esta racionalización iniciada por Mahoma sólo fue desarrollándose paulatinamente en el Islam, especialmente como fruto del contacto con el pensamiento helenista y persa.

²⁵ *Grundriss der Sozial-ökonomik*, III Abt., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. Mohr, 1925, p. 227 ss.