

RELIGIÓN Y ESTADO: ISLAM Y OCCIDENTE *

MANUEL RUIZ FIGUEROA

El Colegio de México

ESTE ENSAYO SE COLOCA DENTRO del área de aquellos trabajos de tipo comparativo que analizan el proceso histórico político tanto a nivel teórico como práctico en el mundo del islam, contrastándolo con el desarrollo político europeo.

Las instituciones políticas islámicas y las occidentales —esto es, las de la Europa cristiana y el pensamiento político en que se fundamentan— se desarrollaron en dos direcciones diametralmente opuestas. En concreto nos referimos al proceso de secularización del estado en la versión occidental frente al sostén mutuo y la relación intrínseca entre la religión y el estado en el islam. A primera vista pudiera parecer que estos dos fenómenos están tan aislados el uno del otro que no habría por qué tratar de compararlos ni asombrarse de que cada uno de ellos haya seguido un camino diferente; sin embargo, pensamos que tal comparación es legítima ya que la civilización islámica y la de la Europa cristiana pueden ser y de hecho han sido calificadas como “hermanas”.¹ Con esto nos referimos al hecho de que ambas comparten algunas características esenciales y a que desde sus orígenes o en algún momento posterior pero crucial para su formación, consolidación y desarrollo, se inspiraron y/o recibieron una influencia decisiva de las mismas fuentes. Si bien estas tradiciones culturales comparten elementos fundamentales, cada una de ellas tuvo además fuentes distintas e independientes, dándose en ellas fenómenos específicos de organización sociopolítica, como

* Este trabajo forma parte de un estudio más amplio y elaborado sobre el mismo tema, que esperamos poder presentar en forma de libro próximamente. Por esta razón algunos temas apenas se mencionan y otros se omiten.

¹ M. W. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago University Press, 1974, p. 97.

por ejemplo la codificación jurídica y el desarrollo de la actividad económica, que fueron factores determinantes de la forma específica en que se gestó y evolucionó la relación entre religión y estado.

Una primera forma de explicar la relación diferente entre religión y estado en el islam y en Occidente sería atribuir esta diversidad simple y llanamente a los distintos acontecimientos históricos que vivieron y experimentaron ambas civilizaciones, sin tomar en cuenta el sustrato ideológico que las legitima. No pensamos, sin embargo, que las ideas políticas, filosóficas o religiosas sean tan sólo un efecto o el resultado de los fenómenos históricos concretos. Por el contrario, estamos convencidos de que existe una interrelación estrecha entre acción y desarrollo doctrinal tanto en islam como en Occidente. El pensamiento y la acción se influyen y se autoconforman mutuamente. Dicho de otra manera, las ideas no nacen ni crecen en el vacío sino son a la vez causa y efecto de los procesos históricos. La conducta y las instituciones de una sociedad tratan de justificarse y legitimarse por medio de una ideología apropiada y, a su vez, los sistemas filosóficos o religiosos tratan de que sus grandes principios y valores sean aplicados y materializados en la conducta y en las instituciones de las sociedades que los profesan.

En concreto, nuestra hipótesis es que dentro del desarrollo diverso que tuvieron las doctrinas políticas y la relación entre religión y estado en el islam y Occidente, el concepto de "naturaleza", herencia de la filosofía griega, jugó en la Europa medieval un papel de primerísima importancia que no tuvo en la civilización islámica.

Al llegar a este punto, el lector podría preguntarse si la intención de este trabajo no es acaso la misma que la de Max Weber: indagar y explicar el desarrollo peculiar de Occidente contrastándolo con el de sus contrapartes asiáticas. En cierto sentido la intención es la misma, sólo que hemos querido profundizar en forma mucho más limitada y aprovechando el trabajo y las conclusiones obtenidas por el gran sociólogo de Heidelberg, en un aspecto que éste no tocó explícitamente o por lo menos no de la misma forma. Aunque, en realidad, nos parece que el concepto de "naturaleza" puede equipa-

rarse con el tipo o tipos de racionalidad que M. Weber atribuye al desarrollo occidental. Incluso se podría decir que este concepto de "naturaleza" es la base de y está intrínsecamente relacionado con los tipos de racionalidad occidental. Reiteramos que no es nuestra intención presentar este concepto como el factor *único* del peculiar desarrollo occidental, sino plantear que esta evolución se gestó junto con una serie de fenómenos sociales, políticos, religiosos, etc., y en una estrecha relación entre la acción y el desarrollo doctrinal.

Hay que señalar también que para el tiempo en que concluyó en forma definitiva la separación entre religión y estado, paradójicamente el concepto de "naturaleza" había ya perdido la especial relevancia que tuvo en la Edad Media. Finalmente, ofreceremos una explicación al porqué este concepto de "naturaleza" no jugó un papel similar en la tradición política islámica.

Características comunes entre la civilización islámica y la civilización occidental

Hay varias clases de elementos que comparten estos dos complejos civilizatorios, desde lo que pudiéramos llamar simples coincidencias o accidentes hasta aquellos aspectos que son fundamentales en ambos. Así, por ejemplo, el cristianismo aparece en los confines del imperio romano y en una colonia de este imperio, y el islam surge también en las márgenes de los imperios bizantino y sasánida en una región sometida alternativamente a la influencia y el dominio político-militar de uno u otro de esos dos imperios.

De mayor relevancia es, sin duda, el hecho de que tanto el cristianismo como el islam son herederos de los cambios trascendentales ocurridos en lo que K. Jaspers denomina la Edad Axial.² Esos cambios dejaron una marca definitiva sobre las regiones que los sufrieron —en contraste con aquellas que no los experimentaron— y su importancia en la historia universal es de tal magnitud que aun hoy en día los grandes

² Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Londres, 1953, pp. 51 y ss.

complejos civilizatorios de nuestro planeta (India, China, Medio Oriente y Europa u Occidente) siguen determinados en sus orientaciones básicas por los fenómenos ocurridos durante el periodo de la Edad Axial.

Más aún, tanto el cristianismo como el islam podrían calificarse como movimientos “reformadores” de las tradiciones religiosas anteriores de las que se desprenden. El cristianismo se presenta como el verdadero Israel y como su culminación, y el islam, que se inserta en la misma cadena profética histórica, lo hace como la revelación definitiva que suplanta tanto al cristianismo como al judaísmo.

No debería resultar, pues, extraño que islam y cristianismo compartan varias creencias fundamentales, entre ellas el monoteísmo estricto; la idea de la “palabra” divina revelada al hombre y, por tanto, la doctrina de varios profetas enviados por dios en diversas épocas; la idea de un juicio final, de la resurrección de los muertos, del paraíso y del infierno; la concepción lineal de la historia vista como el escenario del desarrollo de un plan divino. En consecuencia, comparten muchos valores sociales, económicos y políticos fundamentalmente idénticos, que son o fueron la base de sus respectivas instituciones.

Otro suceso importante que ambas religiones tuvieron que afrontar fue el paso por el escrutinio del racionalismo filosófico de los griegos. Así, las formulaciones teológicas de ambas religiones se expresarían en los términos de esencia, sustancia, accidente y otros similares, lo que allanaría el camino para las discusiones científicas entre ellas. La filosofía griega dejaría luego una huella más profunda en una religión que en otra, pero su presencia e impacto es otro elemento común entre ambas.

Hemos estado hablando de religión y de civilización islámica o cristiana indistintamente, como si religión y civilización fueran lo mismo, pues pensamos que fue tal el papel de sus respectivas religiones en lo que llegarían a ser la civilización occidental y la islámica, que podría decirse que aquéllas son o fueron su esencia. El cristianismo es o fue el corazón de la civilización europea, como el islam es el corazón de la civilización islámica.

Lo expuesto nos permite concluir que existe una relación de comunidad y semejanza entre el islam y el cristianismo —ambos el sustrato sobre el que florecieron sus respectivas civilizaciones— mucho más real de lo que a veces podría pensarse, y que esto mismo nos dejaría suponer posible un desarrollo similar en sus instituciones y en su doctrina política. Al no haberse dado este desarrollo, es lógico que tratemos de indagar el porqué de esta disparidad, lo que además nos permite entender mejor el desarrollo peculiar de cada una de dichas civilizaciones.

Aspectos diferentes entre islam y cristianismo y sus respectivas civilizaciones

Fuentes propias e independientes del islam y el cristianismo

El islam y el cristianismo comparten en su origen las mismas fuentes (la tradición judeo-bíblica y el pensamiento filosófico griego), lo que explica por una parte que algunos puntos esenciales de sus doctrinas de fe sean fundamentalmente los mismos y, por otra, que sus especulaciones teológicas hayan empleado el método y las categorías de la filosofía griega. Sin embargo, cada una de estas religiones, en gran parte debido a su posición geográfica, estuvo en contacto con otras tradiciones culturales casi diametralmente opuestas y se vio sometida a su influencia.

La religión y la civilización cristiana occidental se vieron fuertemente sometidas a la influencia del derecho romano. Tal fue el contexto geográfico-cultural donde surge y se empieza a desarrollar la nueva civilización, regida dentro de la esfera política por este derecho que constituye una creación casi perfecta, patrimonio y orgullo de la humanidad. El método de elaboración y el contenido mismo de este derecho dejaron una huella indeleble en la creación y codificación del derecho canónico (la Iglesia) y del derecho civil del estado o de los estados cristianos. El tipo de racionalidad de este derecho cristiano europeo, a partir de premisas universales sobre cuya base se juzgarán los diversos casos concretos —lo que

permite predecibilidad y cálculo—, es la que M. Weber encuentra como característica de Occidente y que, como hemos señalado, tiene una de sus raíces en el derecho romano.³

También la tradición germánica tuvo una importancia casi similar a la del derecho romano. En concreto, nos referimos al principio tradicional arraigado desde tiempo inmemorial (*The Old Good Law*) que le concede al pueblo, a los gobernados, la facultad de resistir a los gobernantes injustos que violan esta tradición de los antepasados.⁴ Aunque este uso o costumbre no fuera parte de una ley escrita constituyó un recurso del que hicieron amplio uso los opositores a la arbitrariedad papal y los opositores al poder imperial absoluto. Con el tiempo, esta facultad de los gobernados pasaría a la categoría de derecho conquistado que se defendía como un derecho “natural” y que habría de concluir en la teoría de la “soberanía popular” como fuente de la autoridad política.

En la civilización islámica, a pesar del contacto con el derecho romano a través de los territorios conquistados al imperio bizantino, este derecho no tuvo la importancia ni la influencia que tuvo en Occidente. Fuera quizá de alguna institución como la del *muhtasib*, que podría ser el *agoranomos* bizantino o el vigilante del mercado, del zoco, no encontramos que el método de elaboración del derecho romano o su contenido hayan tenido influencia en la elaboración o el contenido del derecho islámico, la *sharía*.⁵ Mucho menos podemos pensar en la influencia de la tradición de los pueblos germánicos. Resulta obvio pensar que las influencias culturales en la formación de la civilización islámica hayan provenido de las tradiciones culturales de los pueblos con los que entró en contacto en algún momento histórico.

En primer lugar debemos volver la vista al pueblo árabe mismo en cuyo seno surgió el islam, el cual fue establecido por un profeta árabe cuya lengua fue el vehículo de la revelación del texto sagrado, el *Corán*. Esto nos permite deducir cuánto le debe la civilización islámica a su componente árabe,

³ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1981, pp. 510, 650, etc.

⁴ F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Oxford, 1956, pp. 85 y ss; pp. 194 y ss.

⁵ Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1., p. 347.

al punto de que para muchos estos dos elementos (lo árabe y lo islámico) son inseparables. El concepto de la *sunna* del Profeta, o sea su comportamiento como precedente para legislaciones futuras, sería un importante ejemplo.

Otra tradición cultural muy importante con la que el islam estuvo en contacto prácticamente desde sus inicios fue con la cultura persa, más en concreto con su tradición imperial. Si es verdad que esta tradición tenía elementos que contrastan con algunos aspectos políticos de la praxis islámica, o por lo menos de lo que había sido la versión árabe-islámica del poder político durante el califato omeya y de los *Rashidūn*, hay otros elementos que serían gustosamente incorporados a la tradición política y prontamente islamizados, por considerarlos de gran beneficio en la administración de la comunidad islámica. Tal es el caso del axioma de que “la religión y el estado son como hermanos gemelos” —ya que sin ser idénticos son inseparables, por cuanto se apoyan mutuamente, siendo uno el sostén y el soporte del otro.

La influencia que dejó la tradición imperial persa sobre la doctrina y la práctica política islámicas no tiene rival. Se convertiría, en efecto, en el modelo tanto de la sociedad como del gobernante ideal que terminaría finalmente por ser aceptado y asimilado no tanto por las élites gobernantes como por el pueblo en general. Se trata de un gobernante totalmente separado de sus súbditos, casi inaccesible y rodeado de una aureola de sacralidad, como si poseyera un elemento divino que lo coloca absolutamente por encima de todos sus súbditos sin importar su clase; se trata también de un juez supremo y árbitro inapelable, ante cuya justicia todos son iguales, ricos o pobres, nobles o plebeyos; una especie de déspota justo y benévolo, el único capaz de asegurar el orden social a través de impartir una justicia que mantiene a cada clase dentro de su lugar en la sociedad. Este ideal político que trata de combinar el poder absoluto y arbitrario temperado por la religión y la justicia será ampliamente difundido, propagado y aceptado por todos los confines del *Dar al-Islam* (la Casa del Islam), por medio de un género literario muy apreciado, *Los espejos para príncipes*, conocidos también en Europa. Durante el califato y sobre todo después de la desaparición de esta

institución, *Los espejos* fueron ampliamente usados por los numerosos sultanatos que surgieron a lo largo y ancho del territorio islámico.

Una tercera fuerza cultural dentro de la civilización islámica es la turca, con una influencia quizá mayor que la de la India, que llegó a través de la persa, si excluimos al imperio mogol. Al hablar del elemento cultural turco nos referimos tanto a los turcos selyuqués, que hicieron una aparición temprana dentro del islam (siglo X d.C.) como a sus herederos, los turcos otomanos. Prescindiendo de las diversas contribuciones en varios campos, nos referiremos tan sólo al de la política. No cabe duda que la mayor contribución turca en este aspecto fue la incorporación e islamización de la *yasa* de las tribus selyuqués que con los otomanos se convertirá en el *qanún*, un cuerpo legislativo paralelo a la *sharía*, a la que complementa en aquellos aspectos administrativos que ésta no contempla y que quedan al arbitrio del gobernante. Este cuerpo legal, con fuentes distintas a las de la ley religiosa y fuera de su alcance, es un elemento que escapa al control de la religión y que, en cierto sentido, abre las puertas para una independencia del gobernante político del tutelaje de la religión y que podría favorecer la secularización del poder político.

Aunque éstos no sean los únicos elementos culturales que participaron en la formación o enriquecimiento de la civilización islámica, sí creemos que fueron los que contribuyeron más a la formación de una práctica política.

La distinta evolución histórica de las civilizaciones islámica y occidental

El primer gran contraste en la evolución histórica de las civilizaciones islámica y occidental lo tenemos en la forma misma como éstas se originaron. Mientras los inicios del cristianismo estuvieron marcados por una hostilidad sin cuartel por parte del poder imperial —lo que llevó a una persecución implacable con objeto de aniquilar a la nueva religión—, el islam surgió promovido y patrocinado por el estado. Aquí cabrían dos reflexiones; una de ellas contempla el aspecto psicológico res-

pecto del posible impacto que puede dejar en la mentalidad y comportamiento de los seguidores de una religión el profesar una religión humillada o triunfante en los asuntos mundanos y la otra, quizá la más importante, se refiere a la relación original entre religión y estado, del todo diferente en ambas religiones.

El cristianismo, aun antes de ser perseguido y obligado a la clandestinidad, se presenta como separado y si no opuesto al menos como incompatible con los fines del poder político humano. Así tenemos las afirmaciones de su fundador, "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" y, con mayor claridad, "Mi reino no es de este mundo". No sólo se está negando cualquier identificación entre religión y estado sino que se le está dando al mismo tiempo una orientación específica a cada uno de éstos: el cristianismo tiene así una orientación extramundana —de acuerdo con la terminología weberiana— en contraste con la del islam. Desde luego que los cristianos de diversas épocas le darán una interpretación distinta a las relaciones entre religión y estado así como a su compromiso y colaboración en los asuntos mundanos.

En los orígenes del islam no sólo hay una identificación entre religión y estado en la persona de su fundador, Muhammad —quien es al mismo tiempo profeta y hombre de estado, jefe político y militar, legislador y juez de la ciudad-estado de Medina— sino que la religión, motor del estado, impulsa al fundador hacia las conquistas militares, no para "islamizar" al mundo y convertirlo a la fe del islam, sino para someterlo a su dominio político. Es decir, el *Yijād*, o guerra santa, le está dando una orientación eminentemente "intramundana" a la nueva religión. No es que el islam desconozca la distinción entre "este mundo" y "el más allá" (*dunya* y *ájira*), o entre lo sagrado y lo profano, sino que les atribuye un peso o una relación diferente a la que les atribuye el cristianismo.

A la muerte del profeta no hubo otro líder carismático que pudiera aglutinar las diversas funciones del fundador debido a motivos religiosos, ya que Muhammad fue "el sello de los profetas", y también como algo *de facto*, pues el califato fue la institución ideada y establecida para institucionalizar

y continuar el carisma de Muhammad. Sin embargo, ante la enorme expansión territorial y demográfica y la complejidad de la nueva administración, el califato fue incapaz de conservar la centralización de funciones que tuviera el profeta y, paradójicamente si se quiere, concluyó en una separación y conflicto entre religión y estado, aunque en condiciones y términos diversos de los ocurridos en Occidente.

La forma diametralmente opuesta como surgen el islam y el cristianismo —sin haber sido la causa única— tuvo mucho que ver con la forma en que cada uno de éstos encauzó sus distintas orientaciones hacia la acción y la práctica jurídica o hacia la doctrina y hacia lo teórico-especulativo. El cristianismo, libre de las responsabilidades administrativas que implica la administración política de un imperio, tuvo tiempo y oportunidad para dedicar todo su esfuerzo a la profundización de su doctrina, a la formulación de sus dogmas y a la autorreflexión. El islam, por el contrario, debió concentrar todo su esfuerzo en la sana administración de los extensos territorios conquistados; de ahí que lo apremiante fuera la elaboración de un código de conducta de acuerdo con los principios del islam, válido no sólo para los gobernados sino también para los gobernantes. Siguiendo las tradiciones de su área geográfico-cultural (el *Código de Hammurabi* y la Tora de Moisés) y ante las necesidades inaplazables de gobernar, el islam se define por una predilección hacia la *orthopraxia*, en contraste con la búsqueda de una *orthodoxia* propia del cristianismo. En el islam hay preponderancia de lo jurídico sobre lo teológico y filosófico, de ahí que en lugar de una filosofía política o de una teología dogmática similar a la cristiana la gran creación del islam sea la *sharía* o legislación religiosa, comparable al derecho canónico pero mucho más comprensiva y elaborada sobre la base de otros criterios y con otros fines.

No fue, sin embargo, sólo en el origen cuando se dio un desarrollo histórico diverso entre el islam y cristianismo, sino que con el correr del tiempo se presentaron fenómenos particulares que son característicos y específicos de cada una de sus civilizaciones. De singular importancia para este estudio señalaremos los siguientes hechos. En primer lugar, en el cristianismo se estableció, con fundamento en la doctrina “sacra-

mental", una separación cualitativa entre los fieles y el clero, y sobre la base en parte de la misma doctrina, pero sobre todo de un supuesto mandato de su fundador,⁶ se constituyó una jerarquía piramidal bajo el liderazgo de un solo hombre, el papa o pontífice, a quien con el tiempo se le reconocerá explícitamente el carisma de infalibilidad para guiar a sus súbditos dentro de la moral y la ortodoxia cristiana.

En segundo lugar, esta jerarquía eclesiástica bien organizada, con fundamento en la supuesta "donación de Constantino",⁷ logró apoderarse pacíficamente del poder político de lo que había sido nada menos y nada más que la capital y el centro del imperio. Consolidada esta posición, la jerarquía pasó con todos los medios a su alcance (religiosos, filosóficos, militares) a disputarle la supremacía del poder político a cualquier príncipe cristiano para someterlo a su vasallaje, con el fin de conjuntar y unificar la supremacía del poder político y religioso. Estos acontecimientos fueron de trascendencia vital para el desarrollo histórico de Occidente, no sólo porque papa y emperador, o iglesia y estado, constituyeron mutuamente un límite y un freno a sus respectivas tendencias a la arbitrariedad absoluta, sino tal vez más por lo que contribuyeron a la elaboración doctrinal, a una verdadera "filosofía" política que culminaría no sólo en la distinción y separación entre religión y estado sino finalmente en la total autonomía e independencia del poder político del religioso, o sea en la secularización del estado.

En la religión islámica, uno de los postulados fundamentales, que sin duda ha sido un factor de atracción para pueblos de tan diversas razas, es el de la estricta igualdad entre todos los musulmanes. Este postulado no es desde luego favorable a la creación de un "clero" *cualitativamente* distinto del resto de los creyentes; tampoco hay nada en la doctrina islámica que exija la creación de tal organismo, pues ésta más bien se opone a la idea de *intermediación* entre el hombre y Dios; ni siquiera el profeta cumple esa función, sino que cada

⁶ Mt., XVI, 18 ss.

⁷ El famoso *Constitutum Constantini*, véase H. Jedin, *Die Mittelalterliche Kirche*, Freiburg a. Br., Herder Verlag, vol. III/1, p. 69.

individuo tiene un acceso directo a Dios. Esto obviamente no impidió que surgieran “especialistas” en asuntos religiosos y tal fue en realidad el nombre que se les dio: *‘alim* (pl. *‘ulema*) significa ‘el que sabe’, ‘el experto’, o bien *faqih* (pl. *fuqaha*) ‘el jurista’, ‘el experto en derecho islámico’. La única distinción entre estos especialistas y el resto de los creyentes es precisamente su conocimiento o que el estado los incorpore a la burocracia estatal por ser expertos; en este caso son diferentes en cuanto funcionarios de la administración pública y no por razones religiosas. Podríamos incluso agregar que si existe una posible jerarquía administrativa, ésta es una creación del estado. En este caso estamos hablando del sunismo, ya que entre los *‘ulema* shiítas duodecimanos (prácticamente presentes en Irán) se puede advertir una cierta jerarquía, que si bien es de creación reciente (siglo XIX) tiende a imponerse y a ser comúnmente aceptada.

El hecho de que no exista una estructura organizativa parecida a la de la iglesia cristiana o un “clero” o un “sacerdocio” basado en premisas religiosas, no quiere decir que este grupo de “expertos” religiosos no haya ejercido un supuesto derecho y tenido la valentía necesaria para enfrentarse al poder político a fin de marcarle sus límites y, sobre todo, recordarle sus obligaciones ante la religión y hacer que las acepte, siendo la fundamental de ellas que está sometido al control, servicio y supremacía de la *sharíá*.

Los *‘ulema* islámicos, a diferencia del alto clero cristiano, no pretendieron apoderarse del poder político. Podría decirse que fue porque no tenían los recursos necesarios para hacerlo —lo cual es verdad— pero tal vez la razón última sea que los juristas islámicos, como regla general, reconocieron al califato como una institución “islámica” en el sentido de que su obligatoriedad derivaba de la *sharíá*. En segundo lugar, y como consecuencia lógica de lo anterior, el califato está sujeto a los dictámenes de la *sharíá* cuyos intérpretes son los juristas; es decir, que en esa forma controlan al poder político y son en teoría superiores a él.

En el mundo islámico se dio más bien un hecho opuesto al de Occidente: el califato pretendió reapoderarse tardíamente del poder religioso que había dejado escapar de su

control. El califa tuvo éxito en incorporar a muchos *'ulema* y juristas a la burocracia y a la nómina estatal, pero fracasó en sus intentos por ser el árbitro supremo en asuntos dogmáticos o jurídicos relacionados con la *sharía*. El carisma de la "infalibilidad" en el islam sunita no se confirió ni al califato ni tampoco directamente a los "expertos" religiosos sino a la comunidad islámica misma, la *umma* musulmana, de acuerdo al dicho atribuido al profeta: "Mi comunidad no puede estar unánimemente en el error". En el islam shiita, el carisma de infalibilidad lo posee el *imam*.

El éxito de los *'ulema* por imponer la *sharía* como autoridad suprema de la *umma*, a la que el califato mismo queda sometido, no fue una victoria fácil y constituyó parte de su triunfo sobre otras corrientes de pensamiento y otras versiones o interpretaciones del islam. La *sharía* fue así reconocida como "palabra" eterna de Dios, igual que el *Corán*, y por tanto inmutable e inalterable. El proceso de elaboración de la Ley, según los juristas, fue simplemente "encontrar" o hacer patente la ley implícita en el *Corán* y en la *sunna* y no hubo una "creación" humana de la ley. Esta ley es una extensión del *Corán* y, por tanto, es la misma palabra divina. No reconocer que esta ley es la autoridad suprema de la comunidad a la que está sometido el califato hubiera sido contrario al sentido común, por ser un desacato equivalente a la herejía que hubiera privado de legitimidad al califa.

De esta forma el califato perdía la batalla por el poder supremo de la *umma* y quedaba ligado y sujeto a los dictámenes de la ley religiosa, ante quien debía responder de sus actos. Los súbditos del califa quedaban dispensados del deber de la obediencia a él si éste transgredía los mandatos de la *sharía*; tal será una doctrina común entre los juristas. Una vez que el punto de vista de los juristas, según el cual la *sharía* es la palabra misma de Dios en igualdad al *Corán*, fue aceptado unánimemente por la *umma*, la *sharía* recibió la apropiada veneración como parte de los textos sagrados del islam, como parte de la revelación y, por tanto, se consideró intocable e inalterable.

El califato y los propugnadores de su autoridad suprema no carecían del instrumental técnico-filosófico apropiado

para desarrollar una doctrina "islámica" opuesta a la versión de los juristas. Tenían el acervo filosófico de varios pensadores islámicos y, en particular, de la escuela *mu'tazili* que se distinguió por su intento de presentar un islam aceptable al espíritu racionalista de la filosofía, depurado de materialismos crasos y literalismos ofensivos a la sana razón. El califato, sin embargo, declinaría seguir esta vía, que hubiera sido un camino paralelo al que siguieron en Occidente los defensores del poder imperial en contra de las pretensiones eclesiásticas.

Después de un breve y fallido intento por instaurar la doctrina mutazili como "oficial" y de reclamar para el califa el poder supremo a la vez político y religioso, el califato acabó, por lo menos de palabra, su papel de servidor de la religión. La política seguida por el califato abasí, en una actitud de realismo, fue la de incorporar a los juristas en la administración del imperio, pensando que una vez dentro del aparato burocrático y dentro de la nómina califal, al depender económicamente del tesoro estatal, sería fácil controlarlos y someterlos a los deseos de su patrón. Así se inició en el islam una nueva etapa de relaciones y colaboración entre religión y estado. Esta nueva relación oscilaría entre los extremos de la colaboración incondicional de la hostilidad abierta. Mientras una minoría de los *'ulema* se mantuvo recelosa y desconfiada de la nueva relación y rehusó ingresar a la administración del estado (de un príncipe, mientras más lejos, mejor), una mayoría aceptó el nuevo reto, ofreciendo su colaboración en beneficio de la religión y del estado, sin llegar jamás al servilismo. Se constituyeron así en un elemento de freno a la arbitrariedad de los gobernantes y sirvieron como intermediarios entre gobernantes y gobernados y entre los autorizados intérpretes y defensores de la religión y los creyentes. En general, fueron un elemento elusivo que escapó al control incondicional del gobernante.

Descubrimientos peculiares del Occidente

Explicar la evolución paulatina de la doctrina política occidental hacia un distanciamiento y separación cada vez mayor

del estado respecto de la religión es lo mismo que explicar la secularización de aquél o la afirmación del estado como una entidad autosuficiente, con el derecho de existir por sí mismo; es decir, dotado de una "naturaleza" o esencia propia, con fines y propósitos propios que debe cumplir independientemente de las opiniones y pretensiones de la religión. Esta "conquista" del estado, que hoy aceptamos sin cuestionar, tardó siglos en realizarse en Occidente y el mundo islámico la rechazó. En efecto, el estado no siempre fue aceptado en la civilización cristiana como *persona moral* como finalmente se le reconoció, i.e., como un sujeto de derechos y deberes y lo que es más, dotado de "voluntad" propia.

Consideramos que hay cuatro elementos que fueron fundamentales en este proceso (tres de ellos ausentes en el islam y el cuarto rechazado): dos fuentes exclusivas, el derecho romano y la tradición anglogermánica; la lucha y competencia entre la iglesia y el imperio por el poder político, y el concepto de naturaleza de la filosofía griega (y en forma más sustantiva, el sustrato filosófico o cosmovisión diferente en ambas civilizaciones).

Las aportaciones del derecho romano y de la tradición anglogermánica se encaminaron en el sentido de reconocer como último criterio universalmente válido el concepto de "Ley natural", para regular tanto las relaciones entre iglesia e imperio como para determinar los derechos y obligaciones entre gobernantes y gobernados dentro de la iglesia y del imperio, trátase de "soberanía" del pueblo o del emperador y sus respectivas limitaciones por la Ley natural. Todo nos remite al problema del concepto de *fūsis*; pero este concepto está íntimamente relacionado con la cosmovisión filosófica o teológica.

En resumen podríamos llegar a la siguiente síntesis: la lucha por el poder supremo entre la iglesia y el imperio fue el inicio de una "guerra ideológica", o sea, de la búsqueda de argumentos para defender sus respectivas posiciones. Hurgando entre las tradiciones culturales que tenían a su alcance, fueron entresacando y aislando aquellos elementos que favorecerían sus respectivas opiniones. Así, se adujeron ideas y conceptos tanto de la tradición política anglogermánica como del

derecho romano, teniendo como base o sustrato filosófico una cosmovisión “cristiana”, es decir una visión de Dios, del hombre, del mundo y sus mutuas relaciones basadas y concebidas según las enseñanzas bíblicas reformuladas por la filosofía aristotélica (véanse las definiciones de los primeros dogmas: Dios Uno y Trino: una naturaleza subsiste en tres personas; Jesucristo: dos naturalezas y una persona).⁸ Hay, por tanto, una naturaleza humana común de la que cada ser humano participa. El hombre está dotado de todas las facultades y poderes que exige su naturaleza para poder cumplir los fines para los que fue creado.

Esta cosmovisión cristiana se fundamenta, como dijimos, en la filosofía aristotélica. Ahora bien, la intención de Aristóteles al postular la existencia de lo que hoy entendemos por naturaleza fue buscar un elemento que explicara la permanencia de todos los seres, en contra de la opinión de los llamados “atomistas” para quienes no existe nada durable o perdurable ya que todas las cosas están en perpetuo cambio (corrupción y generación): ninguna cosa es la misma de lo que fue un instante antes o de lo que será un instante después. Basado en los datos que nos reporta la experiencia cotidiana de la continuidad y permanencia de las cosas, Aristóteles adujo como causa explicativa ese elemento llamado naturaleza. Esto explica, por ejemplo, la transformación paulatina de una semilla en un árbol. Para un atomista, la semilla nada tiene que ver con el árbol, son dos cosas que vienen una después de otra, pero sin ninguna conexión interna. Para Aristóteles, en cambio, ha habido una transformación de la misma cosa, que se ha desarrollado o evolucionado sin dejar de ser en alguna forma la misma.

Aristóteles define “naturaleza” como “el principio del movimiento” (o sea del cambio o evolución de una cosa);⁹ este principio es a la vez un *dúnaton*, un “poder” que, sin

⁸ Véase El Concilio Niceno (325 d.C.), Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 125; El Símbolo Constantinopolitano (381 d.C.), Denzinger, 150; El Concilio de Calcedonia (451 d.C.), Denzinger, 302 texto griego y latino: “*en dúo fúsesin. . . kai eis prósopon. . .*” y “*in duabus naturis. . . et unam personam. . .*”

⁹ *Física*, III, 200b 12; *Metafísica*, Libro Theta, C.3; Libro Epsilon, C.1, 1025b 18-20; etc.

embargo, no es un poder que se ponga en movimiento por sí mismo sino que debe ser impulsado por una causa exterior, externa a él. En este sentido también la llama una "tendencia" o "inercia" que impulsa a los seres hacia la realización de su fin. El elemento teleológico o de finalidad de los seres es inseparable del concepto de naturaleza, según Aristóteles. Este concepto filosófico que explicamos brevemente, lo adoptó la cosmovisión cristiana al considerarlo como perfectamente compatible con sus dogmas y su concepción del hombre, su libre albedrío y su responsabilidad ante Dios. Este mismo concepto fue rechazado por el islam de los juristas y de algunas escuelas teológicas, por ser incompatible con la visión que, según su opinión, el *Corán* nos presenta de Dios, y que ya traducida al lenguaje filosófico-teológico es más afín a la concepción atomista.