

°ABDUH Y EL LIBERALISMO DOCTRINAL EN EL ISLAM

EMILIO GONZÁLEZ FERRÍN
Universidad de Sevilla

Es preciso que no hieraticemos nuestra cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador. [...] La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas.

José Ortega y Gasset; *Meditaciones del Quijote*.

Cuando el profesor Rafael Muñoz Jiménez publicó *por entregas* sus estudios sobre Muḥammad °Abduh¹, venía a romper el viejo conjuro que sobre este autor suele pesar en la bibliografía al uso: °Abduh aparece en prácticamente todas las obras generales que parten cronológicamente de la Nahḍa, pero nunca suele recibir más tratamiento que unas líneas. Las que siguen pretenden ser un paseo-homenaje al doctor Muñoz Jiménez y su dedicación a un personaje maltratado, en mi modesta opinión, por la inveterada costumbre de asociarlo con el radicalismo doctrinal del que se auto-erigió en sucesor suyo, Rašīd Riḍā, obsesionado por la institución del Califato y verdadero mentor de la *salafīya*. El paseo discurre por las sendas de cuanto Olivier Carré denomina *la Gran Tradición*, sobre la que volveremos, y comienza con unas líneas del español Ortega y Gasset porque nunca he podido resistir la tentación de comparar al egipcio con el autor de *La España invertebrada*, especialmente en dos aspectos sobre los que los estudiosos orteguianos Thomas Mermal y Luis Racionero insisten continuamente: en primer lugar la propugnada inevitable revisión ética, individualizada, que debe preceder a toda reforma social. Y en segundo lugar, la manipulación política del prestigio del maestro por parte de pretendidos discípulos (véase la supuesta influencia regeneracionista de *La rebelión de las masas* en, por ejemplo, el pensamiento

proto-falangista de Ernesto Giménez Caballero, carente de sentido tras una somera lectura del libro en cuestión, y la falsa atribución a ‘Abduh de la mayor parte de lo contenido en el *tafsīr al-manār*).

TRADICIÓN Y MODERNIDAD

La realidad de la que partimos es que el Islam, desde el siglo XIX, intenta renovarse para subsistir; se ve obligado a adaptar su forma de pensar y sentir la realidad al *modo social* de Occidente, que a partir de la famosa arenga de Napoleón al pie de las pirámides no ha dejado de imponerse². Poco importa ahora que el tiempo haya tornasolado esa imposición, que al colonialismo le haya sustituido el *neocolonialismo* posterior, el de la presión tecnológica y económica; el hecho es que el detonante de la necesidad de renovación en el Islam es su contacto con el exterior.

En los primeros años de la Nahḍa (Renacimiento árabe), y como motor de su propia existencia, se produjo la toma de contacto entre dos realidades bien distintas: la Europa mercantilista del XIX, y el Mundo Arabo-Islámico de entonces, a la sombra de la Historia y organizado aún *de iure* en una única Comunidad Islámica (Umma) dependiente de la Sublime Puerta. Como en todo contacto entre el fuerte y el débil, el desarrollado y el estancado, el de Europa y el Mundo Árabe que nos ocupa podía producir en la mentalidad del segundo tres tipos de reacciones distintas. La primera es la del deslumbrado, el que olvidó su bagaje cultural y movido por una suerte de *síndrome de Estocolmo* intentaba engullir el nuevo mundo que se abría ante sus ojos. Esta es la reacción de los cuadros que abogaron por la europeización y el laicismo imaginando que las formas políticas y estructuras

-
1. Véase, especialmente: MUÑOZ, R. «El camino de la razón teórica en M. Abduh». *Almenara* 1 (1972), 3-24. «Muh:ammad ‘Abduh: su doctrina y su obra teológica, I». *La Ciencia Tomista*, 100 (1973), 535-578. «Muḥammad ‘Abduh: su doctrina y su obra teológica, II». *La Ciencia Tomista*, 101 (1974), 91-135. «Muḥammad ‘Abduh: su doctrina y su obra teológica, III». *La Ciencia Tomista*, 102 (1975), 601-669. «Muh:ammad ‘Abduh: su doctrina y su obra teológica, IV». *La Ciencia Tomista*, 103 (1976), 45-85.
 2. GOUILLY, A. *L’Islam avant le monde moderne*. París: La Nouvelle Édition, 1945, p. 38 y ss. («Renaissance moderne de l’Islam»). Muḥammad ‘Azīz Lahbābī critica el maniqueísmo al uso, la identificación de problema y culpable en lugar de buscar soluciones; *hablamos mucho de la decadencia del mundo musulmán, pero en realidad nunca damos verdaderas razones. [...] Las causas de esta decadencia, ¿serán todas imputables al Islam como religión? ¿serán, por el contrario causas externas que el Islam, como hecho histórico y cultural, no ha hecho más que sufrir?* Véase su libro; *Le personalisme musulmane*. París: Presses Universitaires de France, 1967, pp. 88-89.

sociales occidentales podían ser calcadas. La segunda reacción es la del intolerante; anclado en su tradición religiosa, se explicó la decadencia cultural y económica como alejamiento de las normas islámicas. Es ésta la reacción del *fundamentalista*, y su angustia fue, y sigue siendo, que rodeado por la omnipresente influencia occidental se sintió cercado o —como ha plasmado Ron Barkai en una fiel descripción—, sintió *al enemigo en el espejo*³.

La tercera reacción es la del conciliador. El que, consciente de su retraso, utilizó su cultura como *instrumento y arma de nuevas conquistas*. De profunda formación intelectual, su punto de mira siempre estuvo puesto tanto en los forjadores de su modo de vida, el Islam, como en las evolucionadas ciencias europeas. Esta es la postura del *liberalismo doctrinal islámico*, tendencia que inspira la obra de los llamados *modernistas*.

EL ISLAM SILENCIOSO

La fundamental crisis espiritual del Islam en los siglos XIX y XX consiste en la toma de conciencia de que algo no concuerda entre la religión que Dios estableció y el desarrollo histórico del mundo que El controla⁴. El proceso del Islam, como religión, ha consistido en la evolución desde una simple llamada expresada en una frase (*no hay más dios que Dios y Mahoma es su profeta*), hasta un complejo sistema de leyes, dogmas y doctrinas. Su desarrollo se ha basado en el deseo de construir un código válido. Pero los conflictos religiosos y espirituales rara vez se resuelven de una vez por todas, a pesar de la seguridad de los dogmas. Como ha señalado un autor contemporáneo, *en cada nueva generación del Islam, el hombre capaz de pensamiento creativo debería estar, por ello, obligado a sentirse —haciendo uso de un símil judío— al pie del monte Sináí esperando recibir la Torá del Señor. El estancamiento y la regresión del Islam durante siglos, ha sido resultado de la negativa de los teólogos a cumplir con esta obligación. Su miedo a que esto destruyera el Islam privó a éste de su vitalidad; su convulsiva sumisión al precedente le robó su creatividad*⁵.

Desde los siglos XIII-XIV en adelante, la labor intelectual religiosa del Islam consistió en la edición de manuales, comentarios, y comentarios de comentarios con una carencia total de ingenio, tomando forma en obras repetitivas e inoperan-

3. BARKAI, R. *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp, 1984.

4. Véase: CANTWELL SMITH, W. *Islam in Modern History*. New Jersey: Pricenton U.P., 1957, p. 41.

5. LICHTENSTADTER, I. *Islam and the Modern Age (An Analysis and an Associates Appraisal)*. Nueva York: Bookman, 1958, pp. 178-179.

tes. *Para un observador del siglo XVIII* —apunta Gibb— *el panorama podría darle la impresión de que la evolución histórica del Islam había tocado su fin. La realidad islámica consistía en un intrincado complejo de escuelas y sectas*⁶. Por su parte, Sir Evelyn Baring (Lord Cromer), cónsul general británico en Egipto desde 1883 hasta 1907, escribió: *Reformed Islam is Islam no longer*⁷. ¿Reformar realmente el Islam implica que deje de existir? La salud espiritual del musulmán, ¿pasa por la renovación, o por el abandono del Islam? Estas son las dudas que pretenden aclarar los modernistas islámicos, los partidarios del liberalismo doctrinal en la religión; un grupo de hombres con actividades aisladas, inconexas, cuyo testamento intelectual está esperando aún su lectura, y que puede concretarse en cuatro puntos, piedras de toque en la labor de cada uno de ellos:

- 1) El florecimiento del espíritu científico en el Islam de los siglos IX y X no surgió por generación espontánea ni presiones externas, sino que derivó de un requerimiento coránico; que el hombre estudie el Universo, obra de Dios. Así, reza el Corán en su azora 20,113: *Que sea exaltado Dios, el Rey, la Verdad. No te apresures a repetir los versículos mientras la Revelación sea incompleta. Antes bien, di: «¡Señor, aumenta mi saber!»*.
- 2) A partir de los últimos años del Medievo, esta abierta actitud intelectual decayó.
- 3) Occidente aprendió del Islam, y desde su aprendizaje llegó, prosperando, mucho más lejos que aquél. Hasta el punto de conquistar a los países musulmanes.
- 4) Retomando la ciencia *refrescada* del desarrollado Occidente, los musulmanes no sólo recuperarían su gloria pasada, sino que cumpliría por fin los olvidados mandamientos coránicos⁸.

En realidad, todos los intentos de reforma en el seno del Islam han hecho uso de la misma bandera: que los musulmanes deben volver al original y prístino Islam. Lo que diferencia a los diversos movimientos de reforma es la distancia a la que se remontan buscando el modelo. Los reformistas de la sociedad islámica desde Ibn Taymīya hasta Ḥasan al-Bannā —el fundador de los Hermanos Musulmanes—, pasando por Ibn ʿAbd al-Wahhāb —padre del wahhabismo, vigente aún en Arabia Saudí— y Rašīd Riḍā —organizador de la *Salafīya*—, todos estaban en

6. GIBB, H.A.R.; *Mohammedanism; a historical survey*. Londres Oxford U.P., 1942, p. 165.

7. BARING, E., (Lord Cromer); *Modern Egypt*. Nueva York: McMillan, 1908, (vol. II, p. 229).

8. Véase: RAHMAN, F. *Islam and Modernity*. Chicago U.P., 1982, pp. 50-51.

realidad abogando por una vuelta al Islam ya dogmático⁹. No así los verdaderos renovadores, cuyo deseo de actualizar el Islam en sí les remontó a la fase casi profética de la religión buscando el modelo.

Durante siglos, la oxidada maquinaria ha ofrecido esporádicamente sus propios e inoperantes mecanismos de reforma. La tendencia que podemos denominar *liberalismo doctrinal* viene a salirse del sistema; a situarse en el filo del abismo para afirmar que si una verdad científica está en desacuerdo con el dogma, probablemente haya que matizar el dogma y su interpretación. En este sentido, el primer renovador, el que primero supo salirse del *statu quo* cerrado en que se hallaba para aplicar la idea islámica, fue el califa Abū Bakr cuando, a la muerte del Profeta, congregó a la incipiente Comunidad para decirles: *El que creyera sólo en Mahoma, sepa que ha muerto. Pero el que creyera en Dios, sepa que vive y sigue con nosotros*¹⁰.

El liberalismo doctrinal viene a inyectar auténtico intelectualismo en los movimientos de reforma. Pretende elevar las posturas intelectuales musulmanas porque *cuanto más bajo se mueve uno, menos espacio puede verse, y más se piensa de uno mismo como maestro de ese pequeño espacio bajo su corta visión*¹¹. Supone una llamada al Islam silencioso —en palabras de Muḥammad Arkūn— *el de los verdaderos creyentes, que dan más importancia a la relación religiosa con lo absoluto de Dios que a las vehementes manifestaciones de movimientos políticos*¹². Viene a demostrar el liberalismo doctrinal que no existe una necesaria contradicción entre Tradición y tiempos modernos, porque esa tradición puede ser interpretada día a día, con la difícil tarea de ofrecer respuestas a los conflictos no resueltos en la evolución cronológica de la religión.

EL LIBERALISMO DE MUḤAMMAD °ABDUH

El 12 de enero de 1927 el diario cairota *Al-Ahrām* publicaba un poema de Muḥammad al-Harāwī en el que se evocaba un 3 de octubre de 1876 cuando nació dicho periódico y un joven šayj de la Universidad de al-Azhar le daba la

9. Véase: HUMPHREYS, R.S. «Islam and Political values in Saudi Arabia, Egypt and Syria». *The Middle East Journal* 33/1, p. 6: *el fundamentalismo trata de mantener las miras políticas según la labor de los grandes juristas sunnites entre los siglos XI y XIV*.

10. WATT, M. *Mahoma, profeta y hombre de Estado*. (Tr. Leonor Martínez). Barcelona: Labor, 1957, p. 192.

11. RAHMAN, (*Ob. cit.*), p. 134.

12. ARKOUN, M. *Rethinking Islam today*. Washington D.C.: Georgetown U.P., 1987, p. 1.

bienvenida como *brazo de la nueva civilización*. El joven šayj era Muḥammad °Abduh (Egipto, 1849-1905), y en el poema citado, al-Harāwī le llama *el desafortunado*¹³. El poeta cifraba el infortunio del entonces ya fallecido °Abduh en el estado de conservación de su casa en El Cairo. Pero la realidad es que más desafortunado aún fue la incidencia de su labor intelectual, porque la influencia de su talante conciliador y su pensamiento liberal fue mínima tras su muerte. ¿Acaso porque Egipto y el mundo islámico en general no estaban para conciliaciones a primeros del siglo XX? ¿Acaso porque quien se erigió en su continuador, Rašīd Riḍā, aprovechó su cercanía biográfica y la preocupación religiosa de su maestro para encauzar una corriente conservadora y madre del fundamentalismo cual fue la *Salafīya*? Ambas razones a la vez, sin duda. Cuando el mundo a su alrededor exigía reformas políticas, °Abduh se empeñaba en revestirlas de una capa religiosa y social. Y cuando, andando el tiempo, se acudió a su labor literaria y religiosa, no se entendió que °Abduh no la había planteado nunca como un mero fin político, sino como un medio personal para la reforma verdaderamente necesaria a su juicio: la moral e individual¹⁴.

De este modo, si el papel de °Abduh fue el de abrir las selladas puertas del Islam y exponer la mustia tradición a las corrientes frescas, Riḍā supuso el derrumbamiento en la arena política de todo el movimiento renovador islámico, que no estaba destinado a dirigir la sociedad, sino la conciencia personal¹⁵. Muḥammad °Abduh sabía que si la interpretación de los principios y creencias no era actualizada, serían arrasados y reducidos a un formalismo flotante. Pero esta cuestión no pudo resolverla ni él ni nadie después, porque la generación que le siguió, enmarañados en la atmósfera apologetica —con el agravante de los nacionalismos incipientes, el reflejo del activista Al-Afgānī en los panislamistas, y la cerrazón del fundamentalismo—, no pudieron más que acomodar la labor de °Abduh a sus propios esquemas, aptos para el consumo urgente. Por ende, la presencia occidental no supo fomentar el liberalismo de °Abduh, posibilidad que, de haberse producido, quizá hubiese sentado las bases de un colonialismo sin tintes peyorativos; habría dotado al colonizado de la identidad de la que se le estaba privando.

Para Muḥammad °Abduh, la reforma moral era lo único que podía hacer madurar el Islam. La fe islámica había enfermado convirtiéndose en una estricta ortodoxia por mantener intactos los valores religiosos de siempre, sin poder inte-

13. Existe una traducción inglesa de ese poema de Al-Harāwī, publicada el 17 de enero de 1929 en la *Egyptian Gazette*.

14. Véase: AMÍN, °U. «Muhammad Abduh, the reformer». *The Muslim World* 36, 1946-47, pp. 17-20.

15. KERR, M. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. California U.P., 1966. Véase, en general, el capítulo primero; *Ambigüedades modernas y tradicionales*.

grarse la sociedad musulmana en una era de progreso¹⁶. La liberación del Mundo Islámico pasaba por la emancipación individual. De ahí que °Abduh acabase por dudar de la validez de una reforma basada en la agitación política, y de ahí que se alejase del que fuera su maestro, Al-Afgānī. Su receta no es nada simple: la única solución es limpiar el Islam de supercherías añadidas ocasionalmente a lo largo de su Historia, y salvar el mínimo de creencias sin las cuales el Islam dejaría de ser Islam. Y después, promover la educación de la masas, incluyendo estudios científicos modernos, para que las naciones musulmanas fueran capaces algún día de competir con las occidentales en progreso.

°Abduh representó el liberalismo doctrinal islámico, sentó sus bases en su vertiente egipcia, árabe, y nadie veló por este legado —que no era más que el principio de un proceso— tras su muerte, aunque todos lo hicieran suyo. Quizá fue porque se planteó una labor mediadora, no vanguardista. Pero no mediadora entre el Islam y Europa, sino entre la idea del Islam y el paso del tiempo, luchando porque esa idea fuese motriz, no recuerdo nostálgico y referente para la intransigencia. Comprendió que la esencia del *hombre de Oriente* (com él decía), no era la misma que la del de Occidente, entendiendo *esencia* como el inconsciente colectivo cultural, las bases de nuestro modo de vida, nuestra memoria histórica y nuestros valores. Captó la diferencia, pero se rebeló contra la afirmación de que el progreso, el bienestar, los logros intelectuales y económicos, fueran patrimonio exclusivo de una de la dos esencias, la occidental. Se necesitaba un útil intelectual para afirmar el rejuvenecimiento de los pueblos de Oriente sin romper con un pasado venerable y sagrado. Ese útil fue la lengua árabe, y el razonamiento enfocado, que no sustituido, por la religión: el Islam.

Decíamos que una generación entera no pudo completar su labor. A todos les faltó algún ingrediente, y el liberalismo o es completo o se queda en pura teoría. O se hereda el espíritu, o no se hereda nada ya que los presupuestos de la época a la que hay que adaptarse son siempre cambiantes. La generación que siguió a °Abduh rompió filas parcelando lo que se pretendía indivisible: el racionalismo de algunos produjo estridencia, porque no entendieron realmente qué lengua hablar. Es el caso de aha usayn, cuyo intelectualismo superó sin duda al de °Abduh pero las prisas de su innegable talento de adelantado a su época le alejaron de ésta, aún no preparada para admitir el escepticismo en materia de tradición. Es el caso de Amīn al-Jālī, en el sentido contrario al eminente Ṭaha Ḥusayn, y los que tomaron su antorcha; Muḥammad Jalaf Allāh, Bint al-Šāṭi', etc¹⁷. Su preocupación por

16. Véase: BOISARD, M.A. *L'humanisme dans l'Islam*. París: Albin Michel, 1979, p. 277.

Boisard duda, como el propio °Abduh lo hizo, de que la panacea para la solución de los problemas del Mundo Arabe fuese la retirada europea.

17. JALAF ALLĀH, M. *Al-ṭaqāfat al-islāmīya wa-l-ḥayāt al-mu'āšira*, («La cultura islámica y la vida contemporánea»). Cairo: Al-Nahḍa, 1955. °ABD AL-RAḤMĀN, °A. (verdadero nombre de Bint al-Šāṭi'; *Turāṭu-nā bayna māda wa-hāḍir*, «Nuestra herencia entre

adaptar el Islam, por renovar el acercamiento al Libro Sagrado, les encasilló en lo puramente teológico, cuando su época pedía escuchar algo más. El nacionalismo de otros, los herederos de Muṣṭafā Kāmil o de la etapa política de °Abduh con Al-Afgānī, como Sa°ad Zaghlūl, les hizo creer que la panacea era la independencia. Por último, el tradicionalismo de Riḍā y la *salafīya*, consiguió islamizar la modernidad en vez de modernizar el Islam, haciendo un flaco favor a los movimientos de reformas pues, en palabras del padre Anawati, *el modernista reprocha a los tradicionalistas su concepción inmovilista del Islam; estar atrapados por un pasado que no volverá con las circunstancias que lo condicionaron*¹⁸.

EL HUMANISMO DE °ABDUH

Según Vatikiotis, el método de °Abduh para la reforma religiosa es humanista porque se interesa principalmente en dar un enfoque ético a la religión del Islam¹⁹. Inculcó el egipcio tamizar el renacimiento cultural y político según una triple mentalidad; el papel esencial de lo religioso en la vida del pueblo, la superioridad incontestable de la revelación coránica, y que la lengua de tal revelación es perfectamente válida para los nuevos tiempos entroncando en este último punto con la ola de exaltación árabe iniciada por la revolución wahhābī.

De este modo, pretende °Abduh que la salida del estancamiento árabo-islámico no se fundamente en un complejo de inferioridad y parta la renovación de lo completamente nuevo, la imitación de Occidente, sino que hunda sus raíces en su propio patrimonio religioso-cultural pues el Islam cuenta con mecanismos de renovación y de adaptación al progreso, y sólo hay que engrasar esos mecanismos. Ese patrimonio con capacidad de renovación será la bandera de °Abduh, frente a la de al-Afgānī, que será la unidad ideológica y política del mundo musulmán como baluarte capaz de resistir al imperialismo europeo.

Sobre los ejes del *turāṭ*, el patrimonio cultural árabe, circulará el humanismo de Muḥammad °Abduh; afianzar lo valioso del pasado y estar preparado para lo que nos pueda sorprender del futuro. Es el tipo de humanismo polidisciplinar clásico, pues el šayj no parcela su objeto de estudio u ocupación; lo mismo recupera a Ibn Jaldān que se enfrenta, en la más moderna línea de controversia epistolar, a las críticas de Gabriel Hanoteaux o Farāḥ Anṭūn sobre el Islam.

el pasado y el presente»). Cairo: 1968, obra dedicada por su autora a la memoria del anterior.

18. ANAWATI, G. *L'Islam à la criosée des chemins*. París: Maisonneuve et Larose, 1984.

19. VATIKIOTIS, J. «Muhammad Abduh and the quest for a muslim humanism». *Arabica* 4, 55-72.

No podemos acercarnos exclusivamente al Muammad °Abduh de la *Risālat al-tawhīd*, (su «Epístola de la Unicidad divina»), ya que sólo veremos a un teólogo en lucha por simplificar el lenguaje en que están expresados los dogmas islámicos, *al-mašā'ir al-muqaddasa*. Tampoco podemos aproximarnos centrándonos en su contestación política contenida y comprimida en las páginas de *al-urwat al-wuṭqā* (la revista de agitación política, «El asa más firme», que editó con Al-Afgānī desde París), pues sólo estaríamos viendo a una sombra de al-Afgānī. El acercamiento al šayj al-imām Muḥammad °Abduh debe ser global, perspectivista, porque global fue su labor. Ahí estriba en gran parte su humanismo y, por contraste con las doctrinas y actitudes al uso en su época, ahí estriba también su modernismo.

En °Abduh hay un reformador, un tradicionalista y un europeizado, por más contradictorio que pueda parecer; un político, un educador, un teólogo, un periodista, un orador y un jurista. Abrazando todo ello hay un árabe, un musulmán convencido y un hombre de finales del siglo XIX. El egipcio ha sido, en cierto modo, víctima del método de acercamiento por parte de los estudiosos. Personaje incómodo por el amplio abanico de actividades en que se vió envuelto, es de obligada presencia, como decíamos, alguna noticia sobre su figura en cualquier monografía sobre el Islam y el mundo árabe moderno y contemporáneo.

OTRAS REFORMAS CONCOMITANTES

Resulta obligado, ineludible, referirnos al otro gran marco del liberalismo doctrinal islámico: la India musulmana, porque una serie de paladines del pensamiento islámico naturales de la India (cuando aún no se había desmembrado el Pakistán moderno) intentaron inculcar actitudes de liberalismo doctrinal y modernismo en el marco de la religión muy semejantes a las de Muḥammad °Abduh. Esto no quiere decir que existiera una relación directa, personal, entre ellos y el šayj egipcio, o que tuvieran conciencia de grupo o tendencia. Muy al contrario, ya que hubo incluso enfrentamientos entre ellos que no obstan para que, desde la perspectiva del tiempo, las concomitancias entre °Abduh y el liberalismo islámico indio resulten innegables. Insistimos en que la India de finales del XIX, la *joya de la Corona* del Imperio Británico, incluía en su territorio a la actual Pakistán, y que el componente islámico de la India sería uno de los pilares de su independencia. El propio °Abduh escribió dos artículos sobre la esencia islámica y oriental de la India²⁰.

20. *Al-mas'alat al-hindīya*, «la cuestión de la India», *Al-Ahrām*, nº 473. Alejandría, 13 de agosto de 1885; e *Istī'ānat al-muslimīn bi-l-kaffār wa-'ahl al-bid' wa-l-'ahwā'*, «el hecho de que los musulmanes se dejen ayudar por infieles, gente de innovaciones perniciosas y sectas heréticas». «Para favorecer a nuestra religión y mantener el territorio de la Umma», reza un subtítulo, respondiendo °Abduh, a una cuestión planteada desde

Cronológicamente hablando, el primer renovador musulmán indio fue Aḥmad Jān de Bahadur (1817-1898), considerado como el intelectual musulmán indio más cercano ideológicamente al egipcio °Abduh²¹. Su postura consiste en que, dado que la naturaleza se corresponde con la leyes de la ciencia, estas leyes pueden y deben considerarse auténticamente islámicas, pues la naturaleza es obra de Dios. En 1875 Amad Jān fundaba en Aligar (India) un colegio en el que la educación religiosa se complementaba con estudios científicos modernos: la *Aligar High School*, el primer centro islámico que puede calificarse de renovador creado según los modelos de Oxford y Cambridge. Aḥmad Jān entendió, al contrario que al-Afgānī, que se debía aceptar la ocupación británica como un mal menor. En el terreno puramente teológico, Jān defendía algo que Muḥammad °Abduh trataría de inculcar por todos los medios: rechazaba la mera imitación del pasado (*taqlīd*) e insistía en que los musulmanes estaban obligados a renovar y completar su Tradición mediante el *Iytihād*²², el recurso a la libre interpretación personal cualificada. A pesar de la teórica superioridad de la civilización occidental, el Islam no era opuesto a ella.

Por su parte, Amīr °Alī (1849-1928) hizo del racionalismo la bandera de su labor intelectual. Hombre de formación europea (contaba haber sido cautivado por las páginas de Gibbon y haber leído la mayor parte de la obras de Shakespeare, Milton, Keats, Byron, así como se jactaba de conocer a Shelley *casi de memoria*²³), esta formación se hizo efectiva generando el liberalismo de su *opera prima*: *The Spirit of Islam* (1891), una interpretación liberal de la Tradición islámica. Defiende que el Profeta no era un ser sobrenatural sino un ejemplo de virtud humana, y llegó a rozar la apostasía a ojos de la estricta ortodoxia al afirmar que el Corán era obra de Mahoma. En su libro, originariamente escrito en inglés —hecho significativo—, defiende que el Islam es una fuerza civilizadora progresista cuyas raíces son la glorias de Córdoba y Bagdad, así como los adelantos medievales en materia científica. Al aprender las nuevas enseñanzas occidentales, sólo se asumía el legado de la propia Tradición²⁴. Y éste será el punto de partida del renovador musulmán indio por excelencia, Muḥammad Iqbāl (1876-1938). Político comprometido (es considerado el padre del Pakistán moderno),

la India, donde los musulmanes estaban obligados a convivir con gente de otras religiones allí mayoritarias.

21. Véase: al-SAWI, A.H. *Muḥammad °Abduh and al-waqā' i° al-miṣrīya*. McGill University, 1954, capítulo de conclusiones.

22. Véase: ESPOSITO, J. y DONAHUE, J. *Islam in transition. Muslim perspectives*. Oxford U.P., 1987, p. 94.

23. CANTWELL SMITH, W. *Islam in Modern History...*, pp. 45-48.

24. GIBB, H.A.R. *Mohammedanism; a historical survey*. Londres: Oxford U.P., 1942, p. 182.

filósofo y sobre todo poeta, defendió que resultaba de capital importancia el cultivo de aquel *espíritu científico* demandado por el Corán, espíritu perdido tras largos siglos de estancamiento intelectual y proliferación teológica en detrimento del espíritu puramente religioso. Su sistema de formación religiosa liberal tiene claros paralelismos con el de Muḥammad °Abduh: repensar las verdades del Islam sin romper con el pasado. La Filosofía está autorizada a emitir un juicio de valor sobre la religión contribuyendo a su autenticación porque *complementarias son en el hombre intuición y pensamiento*²⁵. Una serie de conferencias de Iqbāl fueron publicadas en inglés bajo el título de *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam* (Lahore, 1930).

LA SOLLUCIÓN RENOVADORA

En síntesis, en la evolución cronológica de los movimientos de reforma islámica posteriores al XIX, algo ha fallado. Haciendo uso de un símil algebraico, el planteamiento del problema de la indetidad islámica por parte del liberalismo islámico era correcto. Habría dado como resultado, probablemente, un número indivisible, pero alguna de las operaciones intermedias no se resolvió satisfactoriamente. Acaso la presión colonialista apartó a un lado la intelectualidad religiosa y forzó la creación de los nacionalismos, sobre los cuales dijo Montgomery Watt: *el nacionalismo no tiene raíces profundas. Puede unir a los hombres contra el extranjero hasta obtener la independencia, pero puede hacer bien poco para ayudarles a construir un Estado*²⁶. Con lo cual, quedó en el aire la recuperación de la identidad arabo-islámica, el viejo problema que los renovadores había tratado de resolver.

La adecuación a los tiempos que corren respetando el pasado; esto ha quedado ya como consigna nostálgica. La problemática del colonialismo y los nacionalismos, la presión tecnológica, económica y militar occidental hicieron convencerse a las masas árabes e islámicas de que la culpa es siempre del otro, que el retraso es siempre debido a agentes externos que impiden el desarrollo. Así, quienes podían haber tomado la antorcha de los liberales y modernistas fueron ensombrecidos en unos casos (como con °Alī °Abd al-Rāziq, verdadero renovador con su obra *El Islam y las bases del poder* en Egipto), o se radicalizaron en otros.

25. CHARNAY, P. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París: Payot, 1966, p. 225.

26. WATT, M. *Islam and the Integration of Society*. Northwestern U.P., 1961, p. 249.

Las religiones no son, en sí, abiertas y cerradas, progresistas o involucionistas. Todo depende de su momento histórico y, sobre todo, de la mentalidad y formación de quienes interpretan sus fundamentos. El liberalismo doctrinal islámico es el motor de la evolución lógica del Islam, pero la politización y la militancia religiosa vienen en ocasiones a anular sus posibles logros. La Historia no funciona a parches; si un proceso se trunca, se convierte en trauma histórico —afección que podemos diagnosticar hay día al mundo árabe e islámico en general—, y otro usurpa su lugar. A falta de evolución, se acuña el término *revolución*; y siempre se constata lo pernicioso de las revoluciones al día siguiente por la mañana.

Revitalizar la tendencia renovadora en el Islam, recuperar su espíritu, es recuperar el Islam frente a las tendencias *islamistas*; es encontrarse con los fundamentos y no perderse en los *fundamentalismos*.

A cualquiera de nosotros, musulmanes, —escribió Muḥammad ‘Abduh—, si en su inteligencia brilló alguna vez una luz divina que le encaminase hacia la senda del saber, siempre se le presenta alguien diciéndole: «No, la Verdad es sólo aquello que Dios manda, contra lo que no podemos hacer nada ya que el hombre debe estar sometido a Dios y ser dirigido por El» [...] De este modo se apaga la luz que pudo haber brillado en su inteligencia y el hombre se consume en el ocio y la vagancia de que otros interpreten. Y lo asombroso es que piensan que estos alegatos forman parte de los dogmas religiosos. Pero la religión es inocente de este cargo. Es más, no tiene un enemigo más pernicioso que semejantes convicciones.

[...] No cumpliremos el verdadero sentido del sometimiento a Dios a menos que procedamos en nuestros actos siguiendo lo que en nosotros ocupa el lugar del instinto en los animales. Y lo que en nosotros equivale al instinto en ellos es la Razón. [...] Sin esto, no llegamos a comprender los principios de nuestra Fe sino que por el contrario se bloquean ante nosotros los caminos para llegar a la verdad de Dios.

[...] *Hablo de este modo sin pretender obligar a nadie a aceptarlo, a menos que ahora estuviese yo en contra de cuanto siempre he preconizado sobre la independencia de pensamiento y la libertad de opinión. Aunque creo que a alguno de los oyentes no le vendría mal que existiésemos el cumplimiento de cuanto digo*²⁷.

SOBRE LA LLAMADA ‘GRAN TRADICIÓN’

Olivier Carré²⁸ se plantea una pregunta que en su momento se hizo también el anatematizado Bassam Tibi: a tenor del cariz que va tomando el pensamiento

27. ‘ABDUH, M. «Dars ‘āmm fī-l-‘ilm wa-l-ta’līm». «Lección General sobre la ciencia y la enseñanza»; recogido por Rašīd Riḍā en: *Ta’rīj al-‘ustād al-‘imām al-šayḥ Muḥammad ‘Abduh*. El Cairo: al-Manār, vol. I, 1931; vol. II, 1908; vol. III, 1910.

28. Véase: CARRÉ, O. *La Gran Tradición*. Barcelona: Bellaterra, 1997.

religioso en el Islam, ¿que pasó con la lógica aristotélica perfeccionada por Avicena y Averroes y que en principio parece que penetró en todos los campos del pensamiento musulmán?. Carré acuña el concepto de *La Gran Tradición* para referirse a una corriente doctrinal liberal en el seno del propio Islam. Al localizar la *solución modernista* en la propia tradición intelectual islámica, Carré pretende anular una muy común susceptibilidad: que Occidente sigue demostrando su ingerencia en los asuntos arabo-islámicos al ofrecer soluciones desde fuera, ajenas al propio Islam. La *Gran Tradición* es la de los intelectuales musulmanes ilustrados cuyo seguimiento podría llevar a superar la presente fase islamista. Uno de los grandes pilares de esa Tradición es Muḥammad °Abduh, a pesar de que su apertura de la puerta del *Iy̅tihād* creó la puerta falsa con que los llamados *clérigos del Islam* hacen uso de las fetuas para convertir al Islam en una corriente involucionista de la Historia Universal a la que pertenece, algo muy distinto a lo que °Abduh trató de inculcar en sus clarividentes fetuas a la espera aún de interpretación.

FRAGMENTOS

Muḥammad °Abduh; *Risālat al-tawḥīd*²⁹.

Fui criado como la gran mayoría de los egipcios pertenecientes a las clases medias, y seguí su mismo camino. Pero al poco tiempo experimenté la repulsa de limitarme a su género de vida y me puse a buscar cosas que ellos ni siquiera suponían que existieran. Proclamé todo cuanto hallé de bueno, y llamé para que la gente lo compartiera conmigo. Alcé mi voz, sobre todo, para llevar a cabo dos grandes tareas; la primera consistía en liberar al espíritu de las cadenas de la imitación, hacer comprender la religión como la comprendían los primeros musulmanes antes de que las disputas surgiesen entre ellos; remontarnos a sus primeras fuentes, presentarlas como un freno que Dios nos ha dado para evitar las exageraciones del género humano y disminuir sus errores para permitirnos llegar al estado que Su sabiduría divina asignó a la humanidad. Comprendiendo la religión de este modo, se convierte en sincera amiga del progreso, un estímulo para profundizar en los misterios del Universo, una llamada al respeto de las verdades comprobadas. [...] Lanzando esta llamada, me alejé tanto de quienes pretendían que sólo fuesen enseñadas las ciencias religiosas, como de quienes no se interesaban más que por las ciencias modernas. En estos dos grandes grupos se dividía toda la nación.

29. Véase: MICHEL, B. y ABDEL RAZIK, M. *Rissalat al-tawhid. Exposé de la religion musulmane*. París: Geuthner, 1984.

Mi segunda tarea se basaba en regenerar la lengua árabe, ya se tratase de la empleada en los documentos oficiales intercambiados entre los ministerios y las administraciones o la empleada por los periódicos en sus artículos y traducciones, como la de los particulares en su correspondencia privada; porque en esa época no había más que dos estilos y los dos ofendían al buen gusto del mismo modo que renegaban del espíritu árabe.

Y también lancé una llamada en pos de otra reforma que la gente ignoraba y parecían no comprender su por qué, cuando lo cierto es que esa reforma está en la base de la vida en sociedad, y si los egipcios se habían sumido en una franca decadencia y habían sido humillados por sus vecinos, fue por haberla ignorado. Consiste en trazar una línea de demarcación bien clara entre los derechos que el gobierno tiene sobre el pueblo, derecho a la obediencia, y los que el pueblo tiene a su vez sobre el gobierno; el derecho a la justicia.

Sir Evelyn Baring (Lord Cromer); *Modern Egypt*³⁰.

El šayj Muḥammad ʿAbduh era un ʿālim de tipo muy diferente, y yo añadiría, muy superior, a estos hermanos suyos que he descrito hasta ahora. Fue uno de los guías espirituales del movimiento de ʿUrābī.

Cuando llegué a Egipto en 1883, él estaba fuera de la Ley. El bueno de Tawfiq, cediendo a las peticiones británicas, le perdonó y le nombró juez encargándose bien y homradamente de su tarea. El šayj Muḥammad ʿAbduh era un hombre de gran y despejado espíritu; reconocía que los gobiernos orientales habían cometido abusos y admitía la necesidad de la asistencia europea para llevar a cabo la reforma. Pero no pertenecía a la misma categoría que los egipcios europeizados, a los que consideraba malas copias del original [...].

En realidad, Muḥammad ʿAbduh era un poco soñador y utópico. Era, no obstante, un auténtico patriota egipcio. [...] Mr. Stanley Poole opina que un musulmán perteneciente a las clases superiores debe ser un fanático, o un infiel que disimula. [...] Yo supongo que mi amigo ʿAbduh, y seguro que le chocaría que le llamase así, era en realidad un agnóstico. Sus compatriotas, a pesar de reconocer sus capacidades, solían considerarle un faylusūf «un filósofo». Hoy en día, a los ojos del fiel a la estricta ortodoxia, cualquiera que estudie Filosofía o, dicho de otro modo, cualquiera que reconozca la diferencia entre el siglo VII y el XX, se encuentra camino de la perdición.

La importancia política de la vida de Muḥammad ʿAbduh reside en que podemos afirmar que fue el fundador de una escuela de pensamiento en Egipto que presenta grandes similitudes con la que creó en la India el Sayyid Aḥmad, fundador del Colegio Aligar.

30. BARING, E. (Lord Cromer); *Modern Egypt* (2 vols.). Nueva York: McMillan, 1908.