

El humanismo en el pensamiento clásico musulmán

Artur Sagadeev

Instituto de América Latina
Moscú, 24 de noviembre 1993

El humanismo en las diferentes culturas

Anuario 1994

Centro mundial de estudios humanistas

La época de la cultura musulmana clásica coincide con el período de dominio del teocentrismo de las religiones abrahámicas en las civilizaciones del Mediterráneo, con el periodo que muchos, siguiendo a los humanistas del Renacimiento, caracterizaron, y algunos continúan caracterizando, como la época del medioevo sombrío.

Pero el teocentrismo de las religiones abrahámicas no estaba en contraposición absoluta con la orientación antropocéntrica del humanismo. Las religiones de revelación divina se abrían ante el ser humano y le transmitían en la forma de metáforas de imágenes, en forma simbólica, normas de las relaciones inter-humanas, valores e ideales a los cuales aspiraba la sociedad humana. De este modo, el mismo ser humano tenía que descifrar símbolos y metáforas de estas religiones en correspondencia con el ritmo de su autoconciencia en continuo desarrollo.

El grado de humanización del ser humano dependía, por eso, del mismo ser humano, de las condiciones creadas por él para descubrir las potencias humanistas de la cultura formadas en el seno de tal o cual religión. Dependía del grado de correspondencia de estas condiciones con los intereses y preocupaciones cambiantes del mismo ser humano.

El rasgo característico del Islam consistía en que esta religión no preveía ningún intermediario entre Dios y el Ser Humano. El Islam no conoció ni iglesia, ni clero jerárquica y territorialmente estructurado, ni algunos órganos institucionales que promulgaran decisiones obligatorias para toda la comunidad, con respecto a las cuestiones en litigio sobre principios fundamentales del ser o sobre el lugar del ser humano en el mundo.

Tales cuestiones las podían resolver los musulmanes por cuenta propia, a condición, claro está, de que sus decisiones no fueran contrarias a la letra de los textos sagrados. En la práctica esto significaba la posibilidad de una interpretación simbólico-alegórica de estos textos. Y precisamente a ese método recurrieron los representantes de tres corrientes principales del pensamiento musulmán medieval: Ilm-Al-Kalam, teología filosófica; filosofía, o ciencia orientada a modelos helénicos del filosofar; y sufismo, el misticismo musulmán.

La infraestructura del humanismo en el mundo musulmán era determinada por el desarrollo de las ciudades y de la cultura de las ciudades. Por las cifras siguientes es posible juzgar acerca del grado de urbanización de este mundo: en las tres ciudades más grandes de Savad -o sea, Mesopotamia del sur-; y en las dos ciudades más grandes de Egipto, vivía cerca del 20% de toda la población. Por el porcentaje de habitantes de ciudades con una población mayor a cien mil cada una, la Mesopotamia y Egipto en los siglos VIII y X superaron a países de la Europa occidental del siglo XIX, tales como los Países Bajos, Inglaterra, el País de Gales o Francia. Según cálculos muy cuidadosos, Bagdad contaba en aquel tiempo con 400.000 habitantes y la población de ciudades como Fustat (que después fue El Cairo), Córdoba, Alejandría, Kufa y Basra, era de cien mil a doscientos cincuenta mil cada una. La concentración en las ciudades de grandes recursos, provenientes del comercio y de los impuestos, determinó el surgimiento de una capa bastante numerosa de la intelectualidad medieval, una dinamización de la vida espiritual, la prosperidad de la ciencia, la literatura y el arte. En el centro de atención de todo, estaba el ser humano, como género humano y como personalidad única. Hay que señalar que el mundo musulmán medieval no conoció una división de la cultura en cultura urbana y cultura opuesta a los habitantes de las ciudades por sus orientaciones axiológicas, tales como la que representaron en Europa los habitantes de los monasterios y los de los castillos feudales. Los portadores de la educación teológica y los grupos sociales análogos a los feudales de Europa, en el mundo musulmán vivían en las ciudades y experimentaron la influencia poderosa de la cultura formada en el seno de los habitantes urbanos adinerados de las ciudades musulmanas.

Sobre el carácter de las orientaciones axiológicas de los habitantes adinerados de las ciudades musulmanas, podemos juzgar por el grupo de referencia que ellos querían imitar, como encarnación de los rasgos obligatorios de una personalidad ilustre y bien educada. Este grupo de referencia lo formaban los Adibes, gente de amplios intereses humanitarios, gente de conocimientos y alta moral. El Adab, o sea el conjunto de cualidades propias del Adib, suponía ideales de la conducta ciudadana, cortesana, refinamiento, humor, y era por su función intelectual y moral sinónimo de la palabra griega "paideia" y de la palabra latina "humanitas".

Los Adibes encarnaban ideales del humanismo, y eran a la vez divulgadores de ideas humanistas que a veces tenían forma de sentencias lapidarias: "El hombre es problema para el hombre"; "Quien cruza nuestro mar, para aquél no existe otra orilla que no sea él mismo". La insistencia en el destino terrenal del ser humano es típica para el Adib, y lo conducía a veces al escepticismo religioso, a la aparición entre sus portadores de la gente de moda que hacía ostentación de su ateísmo. Adab significaba inicialmente la etiqueta propia de los beduinos, pero adquirió su perfección humanista gracias a que el Califato, por primera vez desde Alejandro Magno se convirtió en el centro de interrelación de diferentes tradiciones culturales y de la existencia de diferentes grupos confesionales, que unía el Mediterráneo con el mundo iraní-indio.

En el periodo de prosperidad de la cultura musulmana medieval, el Adab, por un lado, se coronaba con la exigencia de conocer la filosofía helénica antigua y por el otro absorbió programas de educación elaborados por científicos griegos. Para la realización de estos programas, los musulmanes disponían de enormes posibilidades. Baste decir que según el cálculo de los especialistas solo en Córdoba se concentraban más libros que en toda Europa, fuera de Al Andalus. La transformación del Califato en centro de influencias recíprocas con otras culturas, en la mezcla de diferentes grupos étnicos, contribuía a la formación de otro rasgo más del humanismo: el universalismo, como idea de la unidad del género humano. En la vida real, a la formación de esta idea le correspondió el hecho de que las tierras habitadas por musulmanes se extendían del río Volga en el norte hasta Madagascar en el sur y de la costa atlántica de África en el occidente hasta la costa pacífica de Asia en el oriente.

Aunque con el transcurso del tiempo el imperio musulmán se desintegró, y los pequeños estados formados en sus escombros eran comparados con las posesiones de los sucesores de Alejandro Magno, los fieles al Islam vivían unidos por una sola religión, una sola lengua literaria común, una sola ley, una sola cultura y en la vida cotidiana ellos se comunicaban e intercambiaban con valores culturales de diferentes y muy diversos grupos confesionales. El espíritu del universalismo dominaba en los círculos científicos, en las reuniones ("Madjalis") que unían a musulmanes, cristianos, judíos y ateos que compartían intereses intelectuales comunes y que llegaban de diversos rincones del mundo musulmán. Los unía la "ideología de la amistad" que había unido antes a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como por ejemplo a estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc., y en el Renacimiento italiano al círculo de Marsilio Ficino. En el plano teórico, los principios del universalismo ya eran elaborados en los marcos de Kalam, y después se convirtieron en la base de la concepción del mundo, tanto de los filósofos racionalistas cuanto de los místicos sufíes. En las discusiones organizadas por los teólogos Mutakallimies (los Maestros del Islam), cuyos

participes eran representantes de diferentes confesiones, era norma fundamentar la autenticidad de sus tesis, no con referencias a textos sagrados, porque estas referencias no tenían base para los representantes de otras religiones, sino apoyándose exclusivamente en la razón humana. La razón humana, y no la arbitrariedad divina, así enseñaban los Mutakallimies quienes afirmaban que el libre albedrío sirve como criterio para distinguir entre el bien y el mal. El culto de la razón propio de los Mutakallimies, que se erige por encima de las diferencias confesionales, promovía de su seno a pensadores tan importantes como Ibn -Ar- Ribandi, quien negaba el valor de todas las religiones basadas en la revelación divina. Ibn ar -Ribandi decía que, si las doctrinas dadas por los profetas a los seres humanos contradecían a la razón humana, había que rechazar estas doctrinas y que si estas doctrinas correspondían a la razón, eran superfluas.

En grado aun mayor, el universalismo que se apoya en la idea de la unidad de verdad que se revela ante la razón humana, fué propio a los filósofos. Los filósofos estaban seguros de que su ciencia, basada en los juicios demostrativos, es un conjunto de conocimientos propio a todos los pueblos divididos por las religiones que operan con imágenes poéticas y retóricas. Al igual que los estoicos, los filósofos musulmanes consideraban que la humanidad se divide en una minoría razonable, los selectos, y una mayoría irracional, la masa. La élite intelectual, en la que encuentra su encarnación suprema "el humanismo" o la naturaleza humana, asegura según ellos la continuidad y el progreso de la razón humana propia a toda la humanidad. En 20 la realización de esta misión, los filósofos, los selectos, ven su felicidad, aunque puedan ser felices todos los seres humanos, cada uno en lo suyo.

El universalismo, pero ya basado en la experiencia mística, fue propio también del sufismo. La experiencia mística de los sufíes suponía un movimiento por el camino de la religión hacia la verdad. Pero cuando la verdad era alcanzada, las diferencias entre las religiones perdían toda importancia para ellos. Estas diferencias para los sufíes eran puramente nominales, porque detrás del cascarón externo de los textos sagrados, según su convicción, está el sentido interno profundo que tiene importancia universal. Dios, en las diferentes religiones, se manifiesta en forma diferente, - como un camaleón -, en las teofanías, apariciones de Dios, pero en realidad es el único para todos. Según la opinión de algunos sufíes, los creyentes se distinguen de los no-creyentes solo por su nombre. La orientación humanista del sufismo que se refleja en su tradición poética riquísima, que en el plano teórico encontró su expresión en la concepción del "hombre perfecto", prototipo del macroantropos, -Universo-, y del hombre microcosmos.

Semejantes ideas eran presentadas por los filósofos. La diferencia entre filósofos y sufíes consistía en que los primeros tenían una concepción del mundo basada en la razón, y los segundos en el amor. Pero el amor hacia el ser humano y hacia la humanidad era compartida por unos y otros.

El representante más grande del sufismo especulativo, Ibn-Arabi, se pronunciaba contra la utilización de la religión para justificar la violencia de unos hombres contra otros. Ibn-Arabi proponía a sus lectores ser semejantes a Dios en su bondad. Yakia Ibn Adi, jefe de la escuela de los aristotélicos de Bagdad, que pertenecía confesionalmente a los jacobitas, pero que en filosofía era ex-discípulo del musulmán Al-Farabi, y era maestro de muchos otros filósofos, entre los cuales había musulmanes, nestorianos, jacobitas y judíos, expresó una idea semejante con estas palabras: "Todos los seres humanos son algo único, manifestado a través de varios individuos. Debido a que sus almas representan algo único, el amor surge gracias al alma. Por esto todos deben alimentar el amor de unos hacia otros. En cuanto a los hombres bondadosos, hay que amarlos por sus bondades, y en cuanto a los villanos, hay que expresarles compasión debido a sus pecados. La persona que aspira a la perfección tiene que amar a todos los seres humanos y alimentar hacia ellos un espíritu compasivo. Esto es especialmente necesario cuando se trata del rey o gobernante, porque el rey no es rey si no alimenta hacia sus súbditos amor y compasión". Del mismo modo, el filósofo Al-Amiri al tratar la diferencia entre sentimientos naturales y no naturales, toma como modelo del sentimiento natural el amor del gobernante hacia sus súbditos, el amor de los padres hacia sus hijos, el amor del marido hacia su mujer, el amor del ser humano hacia sus conciudadanos, a toda la humanidad, y a todos los seres vivos en general.

Entre los filósofos y los Adibes fué divulgado el criterio de la superioridad del amor hacia el ser humano no motivado religiosamente, y de la conducta moral en general, con respecto a la caridad y moral dictadas por las ideas de recompensas y castigos del más allá. El conocido Adib y filósofo Al-Tauhidi en una carta dirigida a otro celebre Adib y filosofo, Miskaweij, decía: "¿ Qué empuja al Zindika (ateo) y al Dajrit (materialista) a hacer el bien, escoger acciones buenas, manifestar honestidad, no desviarse de la verdad, ser caritativo con respecto a los que sufren, ayudar al que lo pide, prestar apoyo a todos los que se dirigen a él con sus preocupaciones y quejas? Pues el hombre procede así sin esperar recompensas extra-terrenales, y tampoco esperando el castigo por no haber procedido así".

En los juicios de pensadores musulmanes medievales sobre humanismo y moral, vemos una protesta interna contra la interpretación por parte de fanáticos religiosos de la "jihad" como una "guerra sagrada" que los musulmanes deben sostener contra los infieles en todo tiempo y lugar. En España, donde los musulmanes fueron envueltos en una prolongada guerra contra los cristianos que tomaron banderas de reconquista, el gran

comentador Ibn-Rushd, -Averroes- rechazaba esta interpretación del concepto de Jihad. El decía: "La paz siempre es preferible. La guerra es necesaria solo en casos excepcionales, porque en la Jihad sufren más que nadie los propios musulmanes". Con motivo de esto cabe observar que "Jihad" en aquel tiempo no significaba solo una guerra sagrada. Podemos para eso referirnos a las palabras que son atribuidas a Mahoma: "Hemos regresado de la Jihad pequeña, para emprender la Jihad grande". En esta frase, Jihad pequeña era interpretada como la lucha contra los infieles, y Jihad grande como la lucha contra las propias inclinaciones viciosas en el camino del perfeccionamiento espiritual.

Pero los temas del humanismo, de la misericordia, los encontramos también en la concepción clásica de la jihad como la lucha contra los infieles. Todas las escuelas del derecho musulmán están de acuerdo en que durante la guerra no se puede asesinar a mujeres y a niños, si estos no luchan contra los musulmanes con armas en la mano. Los teólogos musulmanes consideraban como un acto merecedor de castigo, el asesinato de prisioneros o su mutilación. Durante los actos de guerra, a los musulmanes se les recomendaba garantizar la vida, libertad y bienes a aquellos representantes de la parte hostil que se encontraran en tierras del Islam en misión diplomática o comercial.

Desde luego, las ideas e ideales examinados antes permanecieron como tales, pero ¿dónde y cuando las teorías humanistas coinciden por entero con la práctica? Las doctrinas humanistas creadas por los representantes de la cultura musulmana clásica ejercieron una influencia bienhechora en el pensamiento europeo de la Edad Media, del Renacimiento y de los tiempos modernos. Basta decir que, es precisamente a estas doctrinas a las que los investigadores contemporáneos consideran las fuentes de la concepción de una humanidad única que progresa en su desarrollo moral e intelectual, concepción que elaboraron los filósofos europeos desde los tiempos del averroísmo medieval hasta los tiempos modernos.