



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

**GRADO EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
TRABAJO DE FIN DE GRADO**

**LA MODERNIDAD VISTA DESDE LA
PERSPECTIVA DEL PENSAMIENTO DE
TAHA ABDERRAHMAN**

Traducción y estudio del primer capítulo de la obra al-
ḥādaṭa wa-l-muqāwama (La Modernidad y la Resistencia)

Daniel Porras Talayero

Tutor: Rachid El Hour

Vº Bº

RESUMEN

En este trabajo he centrado mis esfuerzos en traducir el primer capítulo perteneciente a la obra del pensador marroquí Taha Abderrahman: *Al-Ḥādaṭa wa-l-muqāwama* (La Modernidad y la Resistencia). En este ensayo, el autor expone su propuesta para construir una modernidad netamente islámica. Para ello, rechaza una modernidad occidental que considera contaminada por el individualismo, el materialismo, el instrumentalismo, el relativismo y la ruptura con la religión y aboga por una modernidad endógena, cimentada en la compasión y en los valores éticos promulgados por el islam, e impulsada por una acción resistente que acabe con la ocupación de los imperialistas y el despotismo de las tiranías internas.

Como no existen traducciones en lenguas europeas de su obra y apenas se han realizado estudios sobre esta, la bibliografía con la que he contado es muy reducida. El interés de esta aportación radica en dar a conocer parte del proyecto filosófico de un intelectual prácticamente desconocido entre los eruditos en el campo del pensamiento islámico en Occidente y animar a realizar futuras investigaciones en esta dirección que amplíen los horizontes de nuestro conocimiento del pensamiento islámico en general y del pensamiento marroquí en particular.

Palabras clave: modernidad, resistencia, islam, tradición, ética, pensamiento.

ABSTRACT

In this work, I have translated the first chapter of Taha Abderrahman's *Al-Ḥādaṭa wa-l-muqāwama* (*Modernity and Resistance*). In this essay, the Moroccan scholar submits his approach to build a genuine Islamic modernity. In order to do so, he rejects a western modernity he considers polluted by individualism, materialism, instrumentalism, relativism and the break with religion and he advocates for an endogenous modernity based on compassion and Islamic ethic values and boosted by a resistant action targeting the occupation of imperialists and the despotism of intern tyrannies.

As there are no translations of his work in European languages and his thought has been barely studied, the available bibliography for this topic is honestly scarce. The interest of this contribution lies in making known a small part of the philosophic project of an intellectual, practically unknown among the specialists in the field of Islamic thought in the West. Furthermore, the aim of this work is to encourage researchers to expand our knowledge of Islamic thought in general and Moroccan thought in particular.

Keywords: modernity, resistance, Islam, tradition, ethics, thought.

SUMARIO

1. INTRODUCCIÓN.....	4-6
2. TAHA ABDERRAHMAN, REFERENCIA BIOGRÁFICA.....	7-10
3. TRADUCCIÓN:	
3.1 PREFACIO.....	11-13
3.2 EL ESPÍRITU DE LA MODERNIDAD Y LOS VALORES ISLÁMICOS:	
3.2.1 LA RESISTENCIA ISLÁMICA COMO MODELO.....	13-16
3.2.2 CARACTERÍSTICAS DEL ESPÍRITU DE LA MODERNIDAD....	17-19
3.2.3 LA INVALIDEZ DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL ANTE LOS VALORES ISLÁMICOS.....	19-26
3.3 LA RESISTENCIA DEL PUEBLO Y LA MODERNIDAD DEL ISLAM....	26- 33
4. CONCLUSIÓN.....	34-38
5. BIBLIOGRAFÍA.....	39-40

1. INTRODUCCIÓN

El despertar del islam al que venimos asistiendo durante los últimos tiempos no solamente refleja un auge en la fe por parte de los musulmanes sino que también denota las profundas preocupaciones existentes en el seno de las sociedades en crisis en su proceso de transición hacia la modernidad. (Fierro, 1994)

Este estado de debilidad del mundo arabo-islámico responde principalmente tanto a una crisis de autoridad política como a una crisis de identidad cultural y religiosa que se han visto intensificadas por la entrada de nuevas ideologías políticas y de nuevos movimientos culturales dominantes que han producido que se someta a examen la propia psique islámica en un intento por buscar las causas de esta decadencia.

Con esta infraestructura, nos encontramos con que ciertos pensadores islámicos inciden en que el objetivo prioritario que encierra la modernidad es la regeneración moral de la comunidad y la lucha contra la hegemonía de los ideales occidentales imperantes, contaminados por una serie de concepciones que no solamente no conducen a la modernidad, sino que abren para el ser humano un proceso de involución, haciéndole retornar al estado de la *yāhiliyya*.

Ante esta visión de que la modernidad está fundamentada en ideas contrarias a la religión, se abre en el siglo XX un nuevo horizonte en el pensamiento islámico por parte de Sayyid Qutb¹, quien legitima la acción revolucionaria dentro del pensamiento sunní, basándose en las doctrinas de Ibn Taymiyya. Qutb predica un regreso a la autenticidad (*aṣāla*) que implica tanto el rechazo de los valores morales y culturales occidentales como la lucha contra el orden establecido. Alimentado por el colonialismo y resultado del descontento social el islam emerge como un elemento contestatario. La modernización se presenta entonces por parte de los grupos fundamentalistas como parte del legado colonial, como un símbolo de dependencia que debe ser eliminado, siendo el retorno al islam el regreso a la autenticidad y a la independencia del pensamiento. (Fierro, 1994)

¹ Es notable la redefinición realizada por Qutb del significado original del término *yāhiliyya*, con el que pasará a referirse al materialismo y al individualismo de la sociedad occidental y a través del cual argumentará la necesidad de defender al islam por el estado de debilitamiento de la soberanía de Dios sobre los hombres. Véase Crooke , 2009.

Como comenta Maribel Fierro: (p. 165)

Una de las causas por las que “lo moderno” no ha acabado de cuajar en el mundo árabe es porque los valores y los instrumentos de la modernidad llegaron contaminados por la modalidad de su implantación: el colonialismo y el imperialismo. Son símbolos poderosos y atractivos pero contaminados. La adaptación de los valores y las prácticas del enemigo por muy progresivas que puedan parecer en abstracto, plantean crisis de legitimidad.

La crisis estructural en la que está sumido el mundo árabe desde finales del siglo XIX se hace evidente por la revisión cultural e identitaria imperante en las sociedades árabes, que intentan descubrir tanto su rol en el mundo como el cometido de la tradición árabe-islámica.

Este estado de crisis constituye por tanto, tal como dice Macías (2008, p.106):

Un punto de partida básico desde el que los filósofos cuestionan la realidad y la analizan desde diferentes metodologías, imponiéndose como un ejercicio de pragmatismo intelectual que vincula inevitablemente la actividad intelectual y filosófica con la realidad de partida y de destino de la reflexión.

En este sentido estoy de acuerdo con las conclusiones a las que ha llegado Macías (2008) y que consisten en que dicho vínculo implica un alejamiento de los principios sobre los que se fundamenta la reflexión filosófica árabe-islámica clásica que, por influencia de la filosofía griega, se centraba especialmente en la metafísica y en las estructuras cosmológicas y cosmogónicas.

Las singularidades históricas del pensamiento árabe-islámico contemporáneo están muy bien definidas y comparto el análisis de Macías (2008, p.107) cuando afirma:

La filosofía árabe contemporánea², entendida como una tendencia del pensamiento árabe, propone en términos generales un ejercicio epistemológico basado fundamentalmente en la razón (‘aql), al igual que ocurría en el desarrollo de la escolástica y en los grandes

² Varios eruditos contemporáneos, tanto musulmanes como no musulmanes, señalan que el pensamiento islámico nunca desarrolló una teoría ética clara (por ser la cosmovisión de la sharī'a íntegramente ética) e insisten en la necesidad de desarrollar una teoría ética inequívoca. Véase Hashas, 2014

filósofos racionalistas árabes medievales. Más que dedicar su reflexión a la búsqueda de los principios divinos, la filosofía árabe contemporánea pretende utilizar la razón como herramienta analítica fundamental para comprender las relaciones entre el hombre árabe de hoy y su medio histórico, social y político inmediato, sin abandonar por ello, en muchos casos, el horizonte de la revelación islámica como argumento de autoridad o como referencia secundaria.

Es innegable el peso que otorgan pensadores marroquíes como Lahbābī , al-Ŷābrī y Taha Abderrahman al análisis de la ética³ en una coyuntura de modernidad en la que el individuo, como integrante de la sociedad arabo-islámica, traza una serie de relaciones sociales y políticas concretas que lo conectan con su entorno en términos religiosos, culturales e identitarios y político-ideológicos (marxismo, existencialismo, personalismo, nacionalismo, islamismo...)⁴.

³ “Desde el punto de vista etimológico, el propio concepto de “ética” en lengua árabe tiene una serie de connotaciones que deben ser señaladas por su relevancia. Así, la raíz j-l-q, de la que procede el término *ajlāq* y su adjetivo derivado *ajlāqīyya*, normalmente traducidos, dependiendo del contexto, como “ética” o “moral”, está relacionada con la noción de “crear, creación” y por tanto, en última instancia y de manera lógica, con la de “humanidad”. Así, por ejemplo, el sustantivo *jalq* tiene que ver con la naturaleza humana fundamental, es decir con la *fiṭra*, que en términos islámicos es la propia humanidad per se, derivada de su condición de ser creado por Dios. En términos políticos, de la misma raíz se deriva *al-ḥikma al-juluqīyya* que, aplicado a la noción de “poder” o “gobierno”, hace referencia al carácter moral, y por ende justo (*‘ādil*), de un determinado gobierno, según la jurisprudencia islámica clásica”. Véase Macías, 2008, p.108.

⁴ Sobre este aspecto véase Macías 2008, p.111

2. TAHA ABDERRAHMAN, REFERENCIA BIOGRÁFICA

En palabras de J.A Macías (2008):

El filósofo marroquí Taha Abderrahman es quizás el autor árabe contemporáneo que ha trazado con mayor profundidad y acierto las líneas que unen la ética contemporánea en Occidente con su desarrollo en el seno del pensamiento árabe contemporáneo. En una de sus obras más recientes, *Su'āl al-ajlāq, musāhama fī-l-naqd al-ajlāqī li-l-hadāta al-garbiyya*, (2001) trata esta correlación, tratando de entender al *otro* occidental como sujeto de su propio progreso ético y tratando de construir el modelo ético propio de la modernidad árabe-islámica, como manifiesta en otra de sus obras: *Su'āl fī-l-ajlāq fī-l-naqd al-ajlāqī li-l-hadāta al-'arabiyya*, de 2000. (pág.111)

Taha Abderrahman es un pensador marroquí nacido en 1944 en āl-Ŷadīdah especializado en lógica y lingüística, que está a favor de la existencia de “Modernidades Múltiples” y que trabaja para fundar un modernismo humanista fundado en las bases éticas y los valores del Islam. Su proyecto filosófico emerge en la tradición intelectual post-1967⁵ del mundo arabo-islámico y supone una reacción a los proyectos de sus “contemporáneos”, con los que este no estaba satisfecho y a los que acusaba de ser miméticos de la filosofía griega o de la filosofía moderna Europea. (Hashas, 2014)

Taha Abderrahman ejemplifica tal como afirma Hashas la crítica de los proyectos de sus compatriotas filósofos al-Ŷābrī⁶ (averroísta) y Abdellah Laroui (euro-modernista). La

⁵ Hasta la edad de 22 años la pasión de Taha Abderrahman fue la poesía. La derrota del ejército árabe durante la guerra de los seis días lo llevó a centrarse en lo que él llama “las verdaderas cuestiones de la existencia del mundo arabo-islámico”, cuestiones primordialmente racionales y no emocionales. Para él, la derrota era ante todo una derrota intelectual, que requería un examen racional. Así fue como su interés se trasladó al estudio de la filosofía.

El propone dos estímulos interrelacionados con el fin de lograr un cambio innovador e independiente en el mundo árabe y en el mundo islámico en particular. Es el renacimiento filosófico (*qawma falsafīyya*) el que debe llevar al resurgimiento político (i.e., *qawma siyāsīyya*) y en el núcleo de ambos radica el resurgimiento existencial del hombre. Veáse Hashas, 2015.

⁶ Al-Ŷābrī señala la necesidad de entrar en una nueva época de fijación del pensamiento árabe adaptándolo a las nuevas circunstancias y elementos de la modernidad y asumiendo la responsabilidad de analizar críticamente la política y la ética árabe-islámica clásica para llevar a cabo un proceso de renovación (*taŶdīd*) y de adaptación al mundo contemporáneo. Pretende realizar un proyecto de renacimiento árabe (*al-mašrū' al-naḥdawī l-'arabī*) que abarque todos los ámbitos y que pase por la unión entre la tradición (el *turāṭ*) y la *naḥda*, apoyándose en un análisis crítico y racional del propio *turāṭ*.

originalidad filosófica de la que disfruta radica lingüísticamente en su manejo del griego, el alemán, el francés y el inglés, y filosóficamente de su adiestramiento en lógica y filosofía del lenguaje en la Sorbona, además de su inmersión en las tradiciones griega e islámica y en la filosofía occidental moderna.

Aparte de los pocos filósofos cuyas obras aprecia, como al-Gazālī e Ibn Jaldūn entre los clásicos, Muhammad Iqbāl entre los modernos y Fazlur Rahmān entre los contemporáneos y de la vía sufi qāddariyya de la que aprendió mucho a nivel espiritual y personal, se posiciona prácticamente contra todos los demás. Algunos consideran su proyecto un “terremoto filosófico” (*zilzāl falsafī*) por su originalidad y otros lo consideran una “regresión filosófica” (*irtidād falsafī*) por su revitalización de la metafísica y del misticismo mediante la lógica y la argumentación moderna (*al-manṭiq wa-l-huṣūl*). (Hashas, 2014)

Entre sus contribuciones académicas tenemos: *al-‘amal al-dīnī wa taḥdīd al-‘aql* (*La Práctica Religiosa y la Renovación de la Razón*), *Ḥiwārāt min aḥl al-mustaqbal* (*Diálogos hacia el futuro*), *al-Ḥaqq al-‘arabī fī-l-ijtilāf al-falsafī* (*El derecho árabe al desacuerdo filosófico*), *Rūḥ al- ḥadāta: al-madjal ilā ta’sīs al- ḥadāta al-islāmiyya* (*El Espíritu de la Modernidad: Hacia el Establecimiento de una Modernidad Islámica*), *Uṣūl al-ajlāqiyya li- l-maqāṣid al-ṣar‘iyya* (*Las Fundaciones Éticas de los objetivos legales islámicos*)... (Abderrahman, 2008)

Su trabajo se puede dividir en tres etapas, tanto temáticas como cronológicas, que culminarían con su orientación actual: la filosofía de la religión y de la ética. En su primer periodo (1970-1980), trabajó en el campo de la lógica y la argumentación a través de la teología y la razón. En su segunda etapa (1990) trabajó en sus contribuciones filosóficas más relevantes: sustancialmente en la idea de praxeología⁷ (lo que denomina en árabe *fiqh al-falsafa*, o ciencia de la filosofía), teorizada en dos grandes volúmenes. En esta misma época, su trabajo anterior se clarificó y se contaminó de la nueva orientación que le confirió a la filosofía. Este periodo fue testigo también, tanto del desarrollo de su contribución al estudio del lenguaje, como de la importancia

al-Ŷābrī se propone sentar las bases conceptuales de la ética árabe y arguye que la razón ética no puede ser nunca una razón individual, sino una razón comunitaria, que es la que determina en última instancia la configuración de dicho sistema de valores. Su objetivo primordial es averiguar los principios que articulan la moral islámica para proceder a un análisis constructivo. Véase Macías, 2008.

⁷ Metodología que estudia la estructura lógica de la acción humana.

de la traducción en el nacimiento de una filosofía genuina. A partir del año 2000 empezó a avanzar en su teoría ética. En esta fase se dedicó a tratar sus cuestiones principales, como su crítica a la modernidad islámica, el derecho árabe-islámico a la diferencia, el espíritu de la modernidad, el espíritu de la religión y la cuestión de la religión y la práctica, que supone su mayor contribución al campo de la ética aplicada . (Hashas, 2015)

Asimismo, introdujo sus conceptos capitales: el paradigma de la confianza (*al-i`timāniyya*) y la crítica de la confianza (*al-naqd al-i`timānī*) y criticó tanto el ateísmo secular, las teorías éticas modernas y el islam político, como las clásicas dicotomías de razón versus revelación y religión versus política.

Taha Abderrahman se graduó en filosofía en la Universidad Muhammad V en Rabat y recibió su doctorado en la Sorbona en lógica y razonamiento. Enseñó filosofía y desarrolló el estudio de la lógica para la universidad marroquí en Rabat desde 1970 hasta su jubilación en 2006. Recientemente, en Junio del 2013, fue invitado por el presidente de Túnez, Monșif al-Marzūkī, para dar una conferencia en el Palacio Presidencial de Cartago. Se han organizado conferencias nacionales e internacionales en las universidades marroquíes en torno a sus obras, una de las cuales reunió a eruditos de todo el mundo árabe en Agadir en 2014. Realizó en 2006 una ponencia frente al rey de Marruecos Muhammad VI y en Enero del 2014 recibió el premio Muhammad VI al pensamiento islámico. Asimismo, recibió el premio del libro marroquí dos veces (1988, 1995) y el premio ISESCO para el pensamiento y la filosofía islámicos en 2006. Es, entre otros, miembro de la “International Society for the Study of Argumentation”, representante de “Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP)/ Society of Intercultural Philosophy” y director de “Wisdom Circle for Thinkers and Researchers”. (Hashas, 2014 y 2015)

A pesar de todo, los académicos ingleses y franceses todavía no le prestan atención y se centran en los proyectos de sus compatriotas Lahbābī⁸, al-‘Arwī, y al-Ŷābrī. Esto quizá

⁸ Muhammad ‘Azīz Lahbābī trata de trasladar la teoría personalista cristiana al ámbito islámico, partiendo del Corán y *sunna*, para elaborar un “auténtico” personalismo islámico. Hace hincapié en la importancia de la persona en el islam argumentando que la revelación confirió a la persona un nuevo sentido moral, al transmitir a un individuo pre-civilizado (pre-islámico) un mensaje divino que situaba al ser humano en el centro de la creación. Así, el hombre pasó de ser un mero ser individual (*farḍ*) basado en el “yo” (*dāt*), a una persona (*šajš*) enmarcada en un entorno social. El hombre se convierte en un animal social, eje de la sociedad y garante de sus valores.

se deba a que su proyecto ha permanecido en silencio, habiendo destacado solamente en los años 90. Se le escuchó por primera vez en un encuentro con al-Ŷābrī en una conferencia en la Universidad de Rabat en 1978. Los trabajos que presentan la labor académica islámica al lector occidental han fallado en prestar atención al proyecto filosófico de Taha Abderrahman, sin embargo, uno de sus discípulos, Redouane Marhoum, ha editado y presentado recientemente una serie de artículos en los que el autor hace alusión a la nueva escuela de lectura de la tradición y de reconstrucción de la filosofía arabo-islámica con el nombre de “la Escuela de Rabat”. (Hashas, 2014)

Para Lahbābī, el tawhīd, la absoluta unicidad de Dios confirma tanto la libertad (*al-ḥurriyya*) como la autonomía (*al-istiqlāl al-dātī*) del hombre, sin las cuales “ninguna obligación ético-moral es posible, ni siquiera la vida en comunidad”. La *conciencia moral* (*al-šūʿūr al-ajlāqī*) es entonces la mejor muestra de la omnipotencia divina, conformando una incitación constante a renacer desde la misericordia de Dios. Véase Macías, 2008

3. TRADUCCIÓN⁹

3.1.PREFACIO

Extraña al lector desde un primer momento que se reúna en un único título estos dos estados. La primera idea que prevalece es que la modernidad es exclusiva de occidente, como prueba de su fuerza y evolución. La segunda, es que la resistencia es connatural a los árabes, los musulmanes y sus semejantes, como prueba de su atraso y su debilidad.

De este modo, el lector llega antes a comprender, por la disposición del título, que la modernidad, en su faz general, confluye con la cualidad de la resistencia. Algunos incluso han considerado que la modernidad, que fue causa del progreso y la fuerza de occidente, recibe de los árabes y de los musulmanes una resistencia implícita, al reafirmarse en lo que queda de esta postura de atraso y declive.

Sin embargo, el extrañamiento del lector continúa latente en tanto que es consciente de que no doy por hecho todo lo que se había pensado en cuanto a la modernidad y en tanto que la mayoría de los que han interpretado este tema mezcló entre lo que tiene un carácter racional, siendo necesario preservarlo, y lo que tiene un carácter superficial, siendo necesario abandonarlo.

Verdaderamente, incluso si fuera factible tolerar esa mezcla con los creadores europeos que se dejan dominar por el individualismo, no sería posible para aquellos que perciben las diferencias culturales y de civilización entre las naciones y afirman la necesidad de su consideración en el tratamiento de esta.

Viene por parte de los racistas que dan forma a la esencia de la modernidad el acto de la “creatividad”, con el conocimiento de que la acción no será creativa hasta que el hombre haya alcanzado un grado: cuando descienda a un nivel despreciable. Así, no será creativo sino innovador y verá qué es lo que hay que hacer para alcanzar la creatividad, disponiendo de las condiciones necesarias para verificar la modernidad, puesto que la modernidad no se distingue por otra cosa que por crear, por ser su la creatividad su principal característica.

⁹ Primer capítulo de la obra *Al-Hādaṭa wa-l-muqāwama*: El espíritu de la modernidad y los valores islámicos. Abderrahman, T (2007). *Al-hādaṭa wa-l-muqāwama*. Líbano. Ma’had al-ma’ārif al-ḥakamīa lil dirāsāt al-dīnīa wa-l-falsafīa.

No obstante, voy más allá de esto, puesto que la creación produce la condición suficiente para constatar la modernidad, por lo que donde se encuentra creatividad se halla modernidad.

Así, si asumimos que hay una resistencia cuya venida se prueba por actos creativos, es necesario concebirla como un comportamiento moderno. Incluso si esta resistencia fuera contra la propia modernidad, sería una resistencia ante todo aquello ligado a la modernidad, a los fenómenos y valores que perjudican al ser humano, en su intento de conseguir una modernidad mejor.

Si suponemos que esta resistencia aborda los óbices existentes que impiden a la nación la creación de su modernidad, como la ocupación, la hegemonía, la subordinación, el despotismo, el monopolio del poder y la injusticia social, no cabe duda de que su objetivo prioritario es la restauración de la comunidad para hacer posible la creatividad y para precisar lo que se crea en términos que logren la realización de este propósito. En consecuencia, por la capacidad de creación de estos medios, la fortuna de la nación está en la recuperación de esta potestad perdida.

Es conocido que este es el caso de la resistencia islámica¹⁰ en el Líbano que, gracias a su victoria sobre el ocupante, transformó ontológicamente a la nación y la transportó desde la fase de la impotencia a la fase de la potestad, proporcionándole las herramientas con las que poder imponerse y comenzar su acción en el mundo.

Si el asunto fuera así, sería imprescindible que los actos de la resistencia pertenecieran a la modernidad, como sucede con los actos de los occidentales. Todo esto encuentra su explicación en que la modernidad no tiene una única ley en su aplicación y en que la creación no tiene una única forma de manifestarse, ya que puede que una nación destaque en un aspecto en el que otra no lo puede hacer, y así, su modernidad se produzca en este aspecto. Mejor dicho, una nación puede destacar en un aspecto opuesto

¹⁰ Crooke defiende que la resistencia islamista armada ni ha nacido en un contexto vacío, ni mucho menos ha emergido de manera irracional o motivada por inspiración divina, sino que es resultado de una serie de motivos históricos. Este trata de mostrar como las explicaciones aducidas por occidente para describir la violencia islámica tienen la intención de limitar el debate y el pensamiento crítico, más que de ofrecer verdaderas explicaciones y presenta las razones por las que occidente ha tenido tal fijación por negar la racionalidad en el islamismo.

Del mismo modo, argumenta que la demonización del islam no guarda ninguna relación con la realidad humana y ha sido una proyección de las ansiedades y miedos de occidente por la vulnerabilidad del nihilismo que infecta a sus propias sociedades mediante el liberalismo. Véase Crooke, 2009.

en el que lo haga otra. La modernidad de una nación entra donde sale la modernidad de otra nación y viceversa.

Esto es, en mi opinión, lo que ha hecho la resistencia islámica. Ha abierto para la nación el camino de la modernidad de una forma diferente a la adoptada por “los renacentistas”, “los ilustrados” y “los revolucionarios” en occidente, ya que si estos llevaron a cabo la rotura del vínculo con los valores heredados, solicitando su liberación, los resistentes crearon la lucha contra la ocupación, pidiendo su liberación de los enemigos.

Verdaderamente, la resistencia ha abierto esta vía por parte de la desvinculación de la dirección de la que parten estos, pues ellos confrontaron a la religión a todos los niveles, la percibieron oscurantista y consideraron que solo se podía conseguir la modernidad saliendo de ella, atribuyéndola todos los males y desgracias, cuando deberían habérselas atribuido a los actos de los responsables de la iglesia.

Es cierto que su laicismo manifiesto supuso su entrada en la modernidad, mientras que los resistentes continuaron muy fieles a su religión y la consideraron la luz sin la cual la nación no podría levantarse, liberando a la religión de todos los males y las desgracias producidas por los malos actos de los gobernadores. Así, la sinceridad de su devoción religiosa supuso su entrada en la modernidad.

La resistencia islámica, sin embargo, no supuso la apertura de la puerta de la modernidad para la nación, pues disminuyó su nivel y no estableció los movimientos de la innovación islámica pasada. Esta restablece para la religión una función integral y para sus valores una dimensión reactiva, superior por la conciencia religiosa con la que no se han zurcido estos movimientos.

Su poder es el cese del espíritu creativo intermitente en la religión, restableciendo la dirección de la nación mediante propuestas y abriéndola hacia el horizonte de la segunda modernidad islámica.

3.2 EL ESPÍRITU DE LA MODERNIDAD Y LOS VALORES ISLÁMICOS

3.2.1 LA RESISTENCIA ISLÁMICA COMO MODELO

Si expusiera el ser humano todo lo que se ha escrito y lo que se sigue escribiendo sobre la modernidad, tanto en Oriente como en Occidente, le sorprendería su tamaño, le

incomodaría su orientación y comprobaría que este concepto ha sido magnificado y exagerado de una manera que no se ha producido en el caso de otros conceptos más extendidos. La modernidad se presenta como si esta nos trajera otra humanidad u otra historia, como si el ser humano no empezara a ser humano sin la modernidad y como si la historia no empezara a ser historia sino con ella.

Realmente, los efectos de esta magnificación no se establecen mediante la adulteración de las verdades, sino que trascienden en la venida de la adversidad para el ser humano y su historia, comenzando a clasificar a las personas y las naciones en dos facciones confrontadas: “El grupo de los modernistas” y “el grupo de los no modernistas”.

Así, se terminan transmitiendo a los no modernistas unos complejos que les hacen sentir incapaces de aportar lo que han conseguido los modernistas y de alcanzarles y competir con ellos al mismo nivel.

Con el fin de acabar con este daño que degrada la determinación y la actividad del hombre, es imprescindible que pongamos fin a la magnificación existente en torno al concepto de modernidad. Una vía para conseguirlo es la redefinición de la modernidad. Para ello, necesitamos construir esta nueva definición en base a dos axiomas:

El primero es que la historia del ser humano se construya sobre el desarrollo del hombre hacia un grado de perfección. El segundo es que todo periodo de las diferentes épocas de esta historia implique realizar unas obligaciones concretas para conseguir este progreso.

En este momento, una vez tratado lo anterior, podemos formular la definición de la modernidad sobre la siguiente perspectiva:

La modernidad es la expresión del cumplimiento de la nación (sea cual sea) con sus obligaciones en una de las etapas de la historia de la humanidad, de tal manera que se responsabilice enteramente de conducirla hacia su objetivo de completar a la humanidad. Dicho en pocas palabras, la modernidad es el avance de la comunidad mediante la realización de las obligaciones de su tiempo.

El rédito de esta definición es que hace accesible la acción modernista para todas las naciones, ya que nos permite hablar de la modernidad con respecto a toda comunidad que haya realizado las obligaciones de su tiempo orientadas al progreso del ser humano.

En esta situación se encuentra la comunidad islámica, por ejemplo, que alcanzó su modernidad cuando se le encomendó la orden de avance a la gente, como habían conseguido antes de ella otros pueblos, interpretando la historia con su propuesta de desarrollo, con su propuesta cultural. Esto es lo que hoy confirma occidente¹¹, que está en su apogeo y en su modernidad, realizando las obligaciones de su tiempo.

Incluso si esta definición elimina esa sensación de magnificación de la modernidad, convirtiéndola en un hecho cultural sobre el que rotan de manera igualitaria las diferentes naciones, esta continua chocando con la opinión pública ya conformada:

La modernidad es un acto de progreso que tiene un lugar concreto y un tiempo concreto. Este lugar se ubica en los países de occidente que expanden su hegemonía por todo el mundo y este tiempo es la época histórica que se extiende a lo largo de un periodo completo de cinco siglos, empezando desde el siglo XVI por parte del movimiento de renovación y de reforma religiosa, pasando por el siglo de las luces y por la revolución francesa, seguida de la revolución industrial y de la revolución tecnológica y llegando a la revolución informática.

Algunos opinan que este periodo es menor, hasta el punto de que abarca solamente dos siglos, sin embargo, la pregunta que nos concierne en este momento es cómo vamos a preservar este significado imperante para la modernidad despojándola de esa magnificación que la convierte en algo totalmente peculiar, en un ente histórico extraordinario que manipula tanto a los seres como a las cosas, como lo hace Dios, cuya voluntad es irreversible.

Estimamos esta modernidad determinada de manera temporal y espacial conocida como “la modernidad occidental” desde el ángulo de varias de nuestras posturas, todas ellas sobre una única verdad, pues la valoramos por tener un presente, una historia y una creación. Si la consideramos entonces por su carácter actual, se percibe que no es más que un mero establecimiento particular de la realidad de la modernidad. Si la consideramos por su carácter histórico también se entiende que no es más que la mera materialización propia de la doctrina de la modernidad. Si la consideramos por su

¹¹ Usando etiquetas tan generales como ‘occidental’ o ‘islamista’, cualquier trabajo puede ser criticado por las objeciones de Edward Said de que no existen categorías tales. Véase Crooke, 2009.

carácter creacional, se aclara que no es más que la realización propia del estado de la modernidad.

Así, nos encontramos frente a única base fundacional llamada en algunas ocasiones “Realidad de la modernidad”, en otras “Doctrina de la modernidad” y en otras “Asunto de la modernidad”. Esta única base es la denominada “el espíritu de la modernidad”, que no oculta que para cada espíritu, sea como sea, hay expresiones diversas.

Es necesario entonces que el espíritu de la modernidad tenga posibilidades prácticas numerosas y que no sea la realidad de la modernidad occidental sino una de entre las aplicaciones posibles; que tenga numerosos horizontes materializables y no sea la historia de la modernidad occidental sino uno de los horizontes posibles; y, por último, que tenga múltiples manifestaciones realizables y no sea la creación de la modernidad occidental sino una de entre las manifestaciones posibles.

Así, la diferenciación entre “el espíritu de la modernidad” y “la modernidad occidental”, por ser esta una de sus manifestaciones actuales, históricas o creadoras, nos permite levantar el velo que encubre el concepto de “modernidad”, causado por la magnificación y el inmovilismo de los pueblos no occidentales hacia el progreso por sus prerrequisitos.

Queda entonces que nos detengamos ante la esencia de este espíritu hasta que clarifiquemos que esta esencia no ha de ser entendida por la modernidad occidental, sino que trasciende esta aplicación y posibilita otras modernidades¹², pudiendo ser la modernidad islámica una de ellas.

¹² Taha Abderrahman introduce su concepción de múltiples modernidades de la siguiente manera:

“Lo que vemos en nuestra vida es una trasposición del modernismo como si se tratara de las manifestaciones utilitarias occidentales, sin embargo este traslado conceptual ni innovación ni belleza... ¿Cómo debemos actuar ante esta situación, cómo podemos dejar de ser meros transportadores de la modernidad para ser sus creadores? En mi opinión debemos diferenciar entre las realidades de las cosas y su espíritu... ¿Qué significa el espíritu? Es el conjunto de principios y valores que tal realidad constituye para su realización y su aplicación. Esto significa que debemos entender el “modernismo” como valores y no como realidades. Esta realidad existe, no lo negamos, estamos en contacto con ella, aprendemos de ella, la reproducimos, etc, sin embargo, esta realidad no es la que nos lleva al modernismo. Por ello,

3.2.2 CARACTERÍSTICAS DEL ESPÍRITU DE LA MODERNIDAD

La esencia de la modernidad es la expresión de tres principios básicos:

El primero de ellos es el principio de madurez. Este principio es necesario en tanto que el origen de la modernidad consiste en el paso del estadio de la incapacidad al estadio de la “mayoría de edad¹³”.

Con la incapacidad nos referimos a la dependencia intelectual y conductual, pues el inmaduro, o confiere voluntariamente a otros la potestad de pensar en su lugar (cuando a este le corresponde pensar por sí mismo), o copia el pensamiento o la conducta de otro, así como sus métodos y resultados, aplicándolos forzosamente en su imagen original, a su propia realidad y a sus perspectivas, o se deja llevar inconscientemente por la imitación del otro en los métodos y resultados de su pensamiento y de su conducta por su identificación con él.

El objetivo de la “mayoría de edad”, es la consecución de la autonomía y la creatividad en el pensamiento y en la conducta. El modernista no prescinde solamente de toda tutela pensando por sí mismo, sino que también pretende disponer por y para sí mismo lo que tiene que llevar a cabo y lo que tiene que desechar.

Asimismo, no busca solamente fundar sus ideas, sus palabras o sus actos, sino que también busca establecer las bases de estas ideas, de estas palabras y de estos hechos sobre valores nuevos creados por él o sobre valores anteriores que retomen su creatividad para llegar a constituirse como valores sin precedentes.

El segundo es el principio de crítica. Este principio es necesario en tanto que el origen de la modernidad gravita en el paso de la fase de la creencia a la fase de crítica. Con *la creencia* nos referimos a que el ser humano da por hecho algo sin aportar ninguna prueba racional sobre ello y ni siquiera se esfuerza en buscarla.

debemos buscar estos principios y valores, para los que la realidad constituye una aplicación”. Véase Abderrahman, 2006.

¹³ Aquí he adoptado el término occidental para la traducción, que, si bien no posee el mismo sentido que el de la palabra árabe empleada (rushd), hace comprender al lector la idea que quiere plasmar el autor.

El objetivo de la crítica radica entonces en la interpretación racional de las cosas y en una división técnica entre sus ámbitos para proporcionar la precisión de sus causas y la revisión de sus mecanismos.

No se conforma el modernista con someter las opiniones de los demás a prueba de la razón, confrontándolas, sino que necesita considerar los fenómenos del mundo, las organizaciones sociales, los comportamientos del ser humano y los legados de toda la historia mediante prerequisites únicamente racionales.

Asimismo, tampoco se limita a difundir las discrepancias y los límites en los ámbitos que se consideraban análogos, homogéneos o interrelacionados, sino que también trabaja para aislar cada campo a través de su razón y de su legitimidad y para avanzar en la autonomía del resto de los ámbitos.

El tercer y último punto es el principio de globalidad. Este principio es necesario en tanto que el origen de la modernidad estriba en el paso de la fase particular a la fase global. Con lo particular nos referimos a dos elementos: primero, la consideración del ámbito (que cada cosa se inscribe en un campo específico para el que se han establecido unos límites concretos) y segundo, la consideración de la sociedad (que los miembros de una determinada sociedad se caracterizan por propiedades culturales definidas)

El objetivo de este principio radica entonces en la capacidad de trascender estos dos componentes: la naturaleza del ámbito y la condición de la sociedad, así como de influir en los diferentes aspectos de la vida y en las diferentes sociedades humanas.

Las acciones de la modernidad no se limitan a un ámbito o ámbitos concretos, sino que se implementan en todos los aspectos de la vida y en todos los niveles conductuales, influyendo en los campos del pensamiento, del saber, de la religión y de la ética, así como en las leyes, la política y la economía.

Posteriormente, estos actos no hacen que la modernidad permanezca aislada en la sociedad en la que estos tienen lugar sino que sus efectos se registran en todas las sociedades con independencia de las diferencias históricas y culturales entre las partes, solicitando, por todos los medios, la comunicación y la relación potenciales para conferir su matiz a todo el mundo.

Así, se evidencia que la modernidad occidental es la expresión de una única implementación de estos tres principios básicos de entre las muchas aplicaciones posibles de la modernidad, y que es necesario que estas diferentes implementaciones reclamen su superioridad, ya que, así, habrá algunas más próximas al espíritu de la modernidad que otras.

De entre ellas, la implementación occidental no es necesariamente la mejor de todas las aplicaciones. Si esto fuera así, sufriría varios defectos y entonces deberíamos combatirla de tal manera que si conseguimos saber cómo, seríamos capaces de construir una nueva implementación del espíritu de la modernidad, diferente del de la aplicación occidental¹⁴.

En ese momento, hemos de preguntarnos: ¿Cómo evitamos las calamidades que ha presentado la aplicación occidental de la modernidad hasta que abramos el camino para una aplicación mejor de este espíritu?

3.2.3 LA INVALIDEZ DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL ANTE LOS VALORES ISLÁMICOS.

Hemos mencionado que el principio de madurez requiere tanto disfrutar de autonomía como definir la creatividad, sin embargo, la aplicación occidental de este principio reduce el concepto “autonomía” a la liberación de la tutela que practican los hombres de la iglesia sobre la gente.

Esta liberación sucede como liberación de la propia religión cristiana, mientras que la gente necesita una liberación de todas las restricciones porque se ha evidenciado que viola tanto su honor como sus derechos, tanto si se trata de dominaciones externas como de climas internos.

¹⁴ Crooke comenta que hasta no hace mucho tiempo, la mayor parte de los intelectuales europeos y americanos vivían en un mundo mental en el que solo había una gran narrativa válida: la narrativa del “progreso” occidental y aclara que esta narrativa fue desmentida por parte de los filósofos postmodernistas, que sugirieron que estas ideas estaban en colapso. Foucault consideraba que occidente tenía que entender que necesitaba encontrar los medios por los que refrescar sus propias narrativas para evitar su agotamiento. Véase Crooke, 2009.

La realidad es que la gente no alcanza esta autonomía indicativa de madurez hasta que orienta todas sus conductas, de palabra o de acto, hacia el que imposibilita el flujo de las restricciones hacia ellos, hacia el absoluto.

El estado de esta postura hacia el absoluto no verifica sino el valor islámico de la fidelidad, ya que a medida que el creyente aumente su fe en Dios mediante sus obras (en el sentido de que no atribuye sus formas, sus destinos y sus efectos a sí mismo y no tiene objetivos puramente mundanos) y se apoye en Dios, aumentará su independencia más que sus semejantes, hasta el punto de alcanzar un grado en el que se igualan la razón y el corazón.

La fe en Dios es solo la que trasmite la verdadera libertad. Así, se aclara que la modernidad occidental ocurre en las antípodas de su meta, al considerar que la liberación de la religión es la que conduce a la libertad, siendo la fe la que lleva a ella.

Por ello, esta modernidad es la que causó un tipo de esclavitud para el ser humano que le hace creer que ha conseguido su liberación, ya que permanece relacionada con lo relativo y no se eleva a lo absoluto. Así comenzó la modernidad occidental, que podemos denominar “la catástrofe del relativismo”

Aunque la implantación occidental del principio de “madurez” reduce el concepto de “la creatividad” a la ruptura con los valores de la tradición (cuya utilidad nunca caduca, pues debe conservarse la relación con esta), no se puede medir la creación por su capacidad de separación sino por su capacidad de elevar al ser humano. Puede que la separación no implique una evolución, al igual que puede existir una evolución sin que se produzca ninguna separación.

El caso es que el enlace que posibilita que se fije por parte del hombre, no preserva, sino el valor islámico de la perfección, esto es, que el creyente, cuando aumenta su esfuerzo en la búsqueda de la plenitud mediante su empeño, incrementa, del mismo modo, su creatividad y su diversidad.

Cuando aprendemos que este (el creyente) no suplica esta plenitud ni por los meros seres contingentes, ni imaginando el destino que busca por modelos históricos o por estándares actuales, aprehendemos que su creatividad permanece conectada a su tradición y que, en el caso de que se aleje en su renovación, incluso si llega a mutilar su

esencia, posteriormente, se verá que la modernidad occidental ocurre también aquí, en las antípodas de su meta.

La modernidad occidental estima que la escisión de la tradición es lo único que conduce a la creatividad, siendo esta un indicio de la madurez. No obstante, la conexión con la tradición parece más adecuada que la separación de ella, por lo que esa modernidad habría privado al ser humano de las causas de la creatividad, porque pensaba que era la modernidad lo que lo ligaba con estas causas. De este modo, la modernidad occidental se vio afectada por lo que se puede denominar como “la catástrofe de la separación”.

Mencionamos también que el principio de crítica presenta la aplicación de la interpretación racional, así como la acción por división técnica. Sin embargo, la modernidad occidental redujo el concepto “argumentación” a la práctica racional autónoma, que considera sino los medios y las técnicas, operando por la economía, el racionamiento y la definición de su eficiencia y su productividad.

Mientras que los valores y las metas humanas, sean materiales o morales, no disminuyen su mediación por su racionalidad de los medios y las técnicas, su racionalidad no fue ni más estable de base, ni más recta en su camino, y cuando la consideración de los medios dependió de la consideración de las metas, se percibió que la racionalidad de los medios necesita de madurez en la racionalidad de las metas y que no se puede alcanzar esa madurez sino por medio del valor islámico de la fe.

Lo notorio es que el lugar de la fe es el corazón, además de ser el lugar de todos los sentidos ocultos. Uno de estos sentidos ocultos es la propia razón, ya que es el acto que incumbe al corazón, como incumbe al ojo la vista. Como consecuencia de esto, los actos racionales procedentes del corazón, no dejan de estar acompañados por los objetivos de fe y en esta compañía están los motivos que hacen posible la consecución de los objetivos requeridos.

Por ello, el razonamiento de fe es suficiente para proteger a la modernidad de la crisis de la profundización en el estrecho pensamiento espontáneo¹⁵, o mejor dicho, de evitar lo que denominamos “la catástrofe del subjetivismo”, ascendiendo por él a un horizonte de pensamiento racional más amplio.

¹⁵ El seguimiento del *taqlīd*

La modernidad occidental redujo el concepto “separación” al discernimiento entre las estructuras de las cosas, haciendo que estas cosas se parezcan más a las esencias y a las sustancias autónomas, mientras que encontramos que las separaciones atañen a las funciones de las cosas y no a sus estructuras.

Probablemente, estas diferentes funciones se distinguen de la estructura única, como las diferentes estructuras cumplan una única función y, de este modo, se consolida para las cosas la apreciación de la conexión.

Esta conexión no se puede preservar sino refugiándose en el valor islámico de “la complementariedad”, valor por el cual los ámbitos de la vida en el islam toman razones diversas, alternando la imitación y la actividad, puesto que algunos complementan a otros, asimilando su carencia y desprendiéndose de su defecto.

La prueba de ello es que no basta con que esta religión se consolide entre los aspectos mundanos de la vida del ser humano, sino que es necesario que enlace estos mismos aspectos con aspectos escatológicos.

Así, no ocurre la integración entre las cosas de este mundo únicamente, sino que ocurre también entre este mundo, el mundo visible y los mundos no visibles, a los que no afecta el instrumento de la separación.

Sobre esto, se aclara que la crítica integradora es el garante para proteger a la modernidad de la calamidad de la división estructural, o mejor dicho, para evitar lo que denominamos “la catástrofe del fraccionamiento”, ascendiéndose con ella a la unión entre las separaciones, para preservar la unidad de la vida humana.

Por último, comentamos que “el principio de globalidad” debe influir tanto en todos los ámbitos como en todas las sociedades, sin embargo, la modernidad occidental limitó el sentido de “la influencia en los ámbitos de la vida”, a la influencia en lo material únicamente, y así, su globalidad para estos campos es una expresión de la propagación del matiz materialista sobre la totalidad de las cosas.

En algunos de estos ámbitos se entremezclan los elementos materialistas y morales, de modo que su sometimiento a la influencia materialista conduce a su desequilibrio y a la corrupción¹⁶ de sus elementos.

Está claro que el valor islámico que puede preservar estos ámbitos de la vida del deterioro es “la espiritualidad”. “La espiritualidad” no es solo el más satisfactorio y transparente de los valores, sino que en cada valor hay una parte de ella, de modo que se asemeja a un foco del que emanan todos los valores por los que el hombre asciende al grado de plenitud.

Si se mezcla lo espiritual con las cosas materiales, se transmite en ella la fuerza que hace que supere su materialismo o que al menos la aleje de su exageración y reduzca su intensidad. Estos materiales se convierten en instrumentos que sirven para unos valores elevados, con el objetivo de conseguir objetivos mucho más elevados y de abandonar su

¹⁶ En Europa, la escuela de Frankfurt fue de las primeras en acercarse a las cuestiones de la moral, la religión, la ciencia, la razón y la racionalidad simultáneamente desde varias perspectivas. Esto les llevó a igualar a los islamistas en el esfuerzo por retar la asunción extendida en su tiempo de que la única postura válida era el empirismo.

Como los islamistas, arguyeron que en el siglo XVIII la racionalidad instrumental occidental había inclinado tanto la balanza en el pensamiento occidental que había permitido un conocimiento derivado de esta vía para reclamar una falsa superioridad. Desde esta postura, reclamaron que su cientifismo se había distorsionado tanto que se había convertido en una herramienta para dominar y controlar el medio ambiente, la naturaleza y al propio hombre.

Inicialmente, los notables de la escuela se centraron en la manera en la que la cultura había sido tomada por las grandes empresas que ejercían técnicas de manipulación y de control de la gente. Argumentaron que las grandes empresas en una cultura de masas tenían el efecto de hacer a la gente aceptar e incluso afirmar el sistema social que tras sus espaldas, frustraba y suprimía sus intereses fundamentales, reforzando constantemente una ilusión de felicidad consecuencia del *status quo*.

Max Horkheimer y Theodor Adorno explicaron que lo que ocurrió en la toma de la industria de la cultura por intereses corporativos era ilustrativo de la capacidad de la sociedad occidental moderna de crear y transformar las necesidades y deseos de la gente para que estos fueran dóciles y buscaran aspirar a un estilo de vida impulsado por estas. Así, el estilo de vida se convirtió en un fin en sí mismo y se produjo una despolitización de la política. La cultura sobrevivió pero privatizada, como un estilo de vida y no como una red pública de normas y reglas. En una cultura en la que la elección es el único valor indiscutible, las relaciones se convierten en provisionales y revocables, ya que los deseos cambian constantemente y el individuo persigue su derecho a decidir.

Adorno y Horkheimer creían que la facultad pública de la razón se había atrofiado a un mero cálculo de los medios más eficientes para lograr un fin determinado y que en lugar de liberar al hombre como pretendía la ilustración, los procesos de la sociedad occidental estaban deshumanizando al hombre y a la mujer y les estaban atando a redes más perversas de disciplina y de control.

Para Adorno, si la racionalidad no podía rescatar la situación por su estado de atrofia, la única respuesta a este dilema era la “resistencia”, la resistencia al orden establecido, la capacidad de decir no, el rechazo de ajustarse o adaptarse al orden social imperante. Véase Crooke, 2009.

postura por otra mucho más noble que ella, que le permita proteger a la humanidad del menosprecio.

La modernidad occidental limitó el concepto de “la influencia en las sociedades” a la influencia solamente en el individuo, consiguiendo convertir el interés del individuo en el objetivo de toda congregación humana y logrando equiparar el concepto de “individuo” con el concepto de “ser humano.”

Así, establece el concepto de “sociedad mundial”, realizable con la participación de todos en asumir la responsabilidad de su construcción, pero tomando como base el concepto de “sociedad de los individuos”, en el que cada uno se dedica a cubrir sus propias necesidades y a conseguir su felicidad personal. Por este motivo, la globalidad de la modernidad occidental para las sociedades es una expresión de la propagación del matiz individual sobre la totalidad de los seres humanos.

Es evidente que el valor islámico que permite una defensa del individualismo es la compasión¹⁷. La compasión es el aspecto que manifiesta el cuidado del individuo sin la estimación del interés propio. Esto no es porque este otro tenga más necesidad que la suya o por un daño que solo ha sufrido él, sino porque su humanidad solo se completa si se solidariza con el prójimo con toda su fuerza interior y le hace llegar sus beneficios como si lo hiciera para sí mismo.

Es más, esta misericordia repercute sobre el autor, y hace que su compasión con los demás sea una compasión para sí mismo. Así, este proceso se percibe como si la iniciativa fuera obra del prójimo en cuanto a esa compasión, convirtiéndose el compasivo en receptor de esta compasión y el receptor en compasivo.

Edificado sobre lo presentado, se aclara que los valores islámicos están en guardia ante las calamidades que acarrea la modernidad occidental¹⁸ y que son, “el relativismo”, “la

¹⁷ Crooke sitúa el radicalismo del islam en su orden por construir una comunidad en la que los hombres y las mujeres se comporten con compasión y con respeto hacia los demás y en la que haya una justa distribución de la riqueza. El islam es la experiencia de vivir diariamente en tal sociedad. A los musulmanes se les ha encomendado activamente y literariamente a luchar por la justicia y la compasión humana. Es el resurgimiento de este mensaje radical de la justicia social el que yace en el centro de la revolución islámica. Véase Crooke, 2009.

¹⁸ El autor se refiere a la civilización occidental moderna como la civilización del “Logos” (*ḥaḍārat al-qawl*):

ruptura”, “el fraccionamiento”, “el subjetivismo”, “el materialismo¹⁹” y “el individualismo.”

Posteriormente decir, que tomar estos principios (de compasión) en la adquisición de la modernidad, nos conduce a una implantación en esencia que difiere de la aplicación occidental y entonces, surgen las siguientes cuestiones: ¿Acaso la implantación modernista a la que varios países islámicos afirman haber llegado posibilita que se la considere una aplicación islámica para el espíritu de la modernidad?

La verdad es que la implantación modernista no es una aplicación válida para la esencia de la modernidad hasta que se den dos condiciones generales básicas:

La primera es el renacimiento desde dentro, siendo necesario que esta implantación se produzca desde el interior y no desde el exterior. Muchos reclaman que la modernidad presenta dos caras: Una modernidad desde el interior, con el objetivo de alcanzar la modernidad como la que viven los países occidentales, y una modernidad desde el exterior, con el fin de alcanzar la modernidad como la practican los países que no son occidentales.

No obstante, esta percepción es ilusoria²⁰ y su invalidez se demuestra con que la realidad de la modernidad, como se ha comentado, es la aplicación directa de un espíritu que se manifiesta en los tres principios citados anteriormente: “El principio de crítica”, “el principio de madurez” y “el principio de globalidad”.

Esta implantación directa solo sucede con una “modernidad desde el interior”, ya que la “modernidad desde el exterior” no es una modernidad absoluta y no es una implantación para esta esencia propia al tratarse de una aplicación occidental para este espíritu.

“En conjunto, lo que la civilización del “Logos” ha producido es tres males que golpean al ser humano en su entidad ética: El daño de la limitación, que hace que el acto ético sea limitado, el daño del aislamiento, que lo hace un acto aislado, y el daño del rechazo, que lo hace un acto repudiado. Por ello, estos tres males, “la limitación”, “el aislamiento” y “el rechazo” son lo que el acto ético ha ganado de la civilización del “Logos”. Esto representa la postura más injusta para el ser humano, específicamente cuando sabemos que la esencia de la humanidad no se define sino por la “ética”. Por ello, debemos trabajar para eliminar esta injusticia de los hombros de los hombres, hasta restaurar su identidad”. Véase Abderrahman, 2000.

¹⁹ Destaca en este sentido la obra de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī : *Refutación de los materialistas (al-radd ‘alā al-dahriyyīn)*

²⁰ El autor incluye aquí la siguiente referencia: *Gerard Leclerc: La mondialisation culturelle*, p.321-333

Cualquier aplicación de segunda categoría es una aplicación que eleva la aplicación occidental al grado del espíritu, separándose del verdadero espíritu de la modernidad y constituyendo una imitación perjudicial, ya que su raíz está completamente perdida²¹.

El segundo es el compromiso del pensamiento independiente, siendo necesario que esta aplicación sea una aplicación diligente y no imitadora. Solo se alcanza la modernidad por la vía del esfuerzo, en el sentido de que la nación debe esmerarse en la consecución de todos los principios mencionados.

Cada nación debe esforzarse para independizarse de los demás, o mejor dicho, en su creatividad, debe esmerarse en la argumentación de las cosas y en la separación entre estas cosas y debe aplicarse para generar su influencia sobre diferentes campos y transmitir su creación a las diferentes naciones. La creación no tiene una única faz por la que mostrarse, sino que posee varias caras entre las uno puede elegir.

Es evidente que la aplicación modernista que han propuesto varios países islámicos no cumple con estas dos condiciones, ya que, ni es una implementación interna para la esencia de la modernidad, ni se ha esmerado para la consecución de este espíritu, sino que supone una imitación de una aplicación concreta de este espíritu alcanzada por otro, occidente, una aplicación del segundo nivel.

La solución estriba en que cada país funde su propia modernidad o, de otro modo, no podrá alcanzarla. Por ello, no se puede decir que estos países islámicos han alcanzado su modernidad y ni mucho menos una modernidad islámica.

Aquí, en este punto, es correcto que nos formulemos la siguiente pregunta: ¿si se rechaza la modernidad de los países islámicos como sistemas de autoridad, se rechaza así las sociedades y los pueblos que viven inmersos en estos sistemas?

3.3 LA RESISTENCIA DEL PUEBLO Y LA MODERNIDAD DEL ISLAM

Contesto a la pregunta planteada por vía de la negación y presento esta negación mediante la siguiente ilustración:

²¹ En palabras de Taha Abderrahman el “derecho árabe a la diferencia filosófica” es un derecho para liberarse de la imitación ciega (*taqlīd*) de tres proyectos filosóficos: La helenización (*at-tagrīq*), la occidentalización y europeización (*at-tagrīb*), y la judaización (*at-tahwīd*). Véase Hashas, 2014.

“Los pueblos islámicos podrían ser modernistas incluso si los gobiernos que administran sus asuntos no fueran modernistas”

Es preciso que establezca una demostración de esta aseveración y, por ello, afirmo que la modernidad islámica no debe conformarse con lograr las dos condiciones generales anteriores, “el renacimiento desde dentro” y “el compromiso de la actividad intelectual”, puesto que debe reajustarlas para la consecución de dos condiciones particulares complementarias:

La primera es el renacimiento desde la base popular. Conviene que esta modernidad sea una modernidad ascendente que represente a los pueblos y no una acción desde la cúpula gobernante que represente al sistema, puesto que nadie niega que hay una disparidad evidente entre los intereses de la cúpula gobernante y los intereses del pueblo en la mayoría de los países islámicos.

Eso hace que la exigencia modernista de la base esté en desacuerdo con la demanda modernista de la elite política, y ya hemos demostrado que la modernidad de la cúpula, o la modernidad de los sistemas gobernantes, no representa una verdadera modernidad, por ser una modernidad imitada.

Es necesario que la modernidad que reivindica la base, o los pueblos islámicos, sea una modernidad verdadera que no esté construida sobre la imitación. Además, no hay desacuerdo sobre el hecho de que haya un compromiso entre el requisito de “la base” y el requisito “interno”, ya que cada uno se determina por el otro.

Esto hace que la modernidad que emprende la base popular sea una modernidad construida desde dentro, y ya explicamos con anterioridad que no se alcanza una verdadera modernidad sino desde dentro, lo cual produce que la modernidad de la base popular sea una modernidad verdadera y no una modernidad importada del exterior.

La segunda es el compromiso de resistir. Esta tiene que ser una modernidad islámica²² y no una modernidad que parta de cero y que rompa toda relación con la historia de la

²² ‘Abd al-Maʿīd explica que:

“La islamización de la modernidad representa la comprobación de la objeción islámica de que no se han producido los acontecimientos necesarios en el mundo islámico para alcanzar la modernidad y de que no ha habido un resultado de progreso autónomo para el pensamiento y la sociedad árabes. Esta es entonces desde este punto de vista un proceso apologético tácito o consciente que adopta formas diversas: Desde el estudio de la tradición y la historia de las prácticas imitativas, a la negación de las particularidades de

nación, tal como desean los sistemas de gobierno a través de su imitación de la modernidad de los demás. Es preciso que sea una modernidad resistente que parta de la base de que esa historia ya había tenido una civilización anterior, y que no persista sin antes eliminar las razones de la derrota y de la injusticia que ha mantenido la nación en un estado de subdesarrollo histórico.

Así, se le pone límites al vencedor y el injusto deja de ejercer su injusticia. Solo se eliminan estas razones impuestas e injustas si surge en el seno de la nación un espíritu rebelde global que cree los objetivos y los medios capaces de producir un cambio que llegue a la misma por la fuerza de su primer empuje civilizador.

La construcción sobre estas condiciones particulares: “el renacimiento de la base” y “el compromiso de resistencia” aclara que la modernidad islámica solo la puede conseguir la totalidad del pueblo, utilizando para ello el único medio que puede protegerle de la injusticia y el despotismo: la resistencia global.

Dicho de otra manera, la modernidad islámica no es sino la modernidad de la resistencia global, pues donde se encuentre actividad resistente en los países del mundo islámico, hay una práctica modernista sobre su propia potestad, hay carácter para implementar la esencia de la modernidad sin intermediario²³.

occidente, de los valores, ciencias e innovaciones creadas por occidente, revisando con éxito tanto estos como los principios islámicos.

Esta también ha supuesto el esfuerzo de escoger lo conveniente y desechar lo corrupto de la civilización occidental y la recepción de los logros materiales sin tomar las bases filosóficas que los erigieron. La modernización del islam es un concepto que tiene partidarios entusiastas y opositores antagónicos, que invita a diferenciar entre la religión y el entendimiento de esta y que difiere de quien no ve en el islam sino una dimensión divina transcendental.

En efecto, posibilita la consideración de otro enfoque para la misma cuestión, pues lo que nos interesa en primera instancia no es el triunfo para romper al otro, sino conocer sus motivaciones imperantes y el secreto para aceptarlo o rechazarlo, por un lado, y en particular los contenidos que expresen estos y aquellos en sus discursos sobre el islam, por otro lado. Nos interesa saber si estos son sus criterios para conocer el grado de estabilidad y de mutación en la concepción de la religión y la noción de su función y sus requisitos”. Véase, ‘Abd al-Ma’ūd, 1991, p.185-186. (traducción propia del árabe al español)

²³ Una revolución para Taha Abderrahman, puede limitarse a un nivel material y puede incluso ser violenta y causar daño en lugar de reparar y ordenar. Según él, lo que se requiere para la productividad ética de una nación es la “*qawma*,” un levantamiento que es principalmente filosófico-intelectual y que compete al sistema de valores de su propia gente, con el objetivo de expandir, mediante el diálogo filosófico, estos valores espirituales y éticos para el mundo en su totalidad. Solamente un resurgimiento ético puede construir lo que él denomina “un nacionalismo vivo” (*qawmiyya ḥayya*) que es libre y justa en el interior y fraternal y solidaria con el exterior, con el mundo. Véase, Hashas, 2014.

Así, esta práctica fluctuó de una resistencia a otra, por lo que si todas las resistencias islámicas participaran en el proyecto modernista para la nación, sus destinos serían diferentes. El objetivo de “la resistencia Afgana” de este proyecto estaría fuera del fin de “la resistencia palestina” y el objetivo de “la resistencia Chechena” estaría fuera de “la resistencia iraquí” etc.

Hemos aclarado incluso, cómo la resistencia islámica implementa un espíritu de la modernidad que consiste en seis valores que son: “la independencia racional”, “la creación racional”, “la argumentación crítica”, “la ruptura racional”, “la influencia global en la vida” y “la influencia generalizada en el mundo”.

También clarificamos que esta implementación prefiere la aplicación occidental de este espíritu, contemplando uno de mejores ejemplos de esta resistencia, que es, “la resistencia islámica en el Líbano”, representada en la última guerra de Julio en la que se embarcó Hizbu-'llāh contra los agresores israelíes²⁴.

Hemos argumentado que la verdadera independencia no se consigue cortando la conexión con la religión, sino por la fe reflejada en las obras. La resistencia islámica con Hizbu-'llāh²⁵, desde que comenzó su lucha, ha atribuido sus hombres, acciones y logros a Allāh y, por ello, los resistentes son hombres de Dios, las medidas son destino de Dios y la victoria es una victoria de Dios.

No obstante, esta atribución no tiene como fin ni el aprovechamiento de la religión para los asuntos políticos, ni tampoco la concesión de una imagen de sacralidad a las decisiones humanas, sino que su objetivo es la confirmación del sometimiento a Allāh, sabiendo que no hay lealtad por encima de esta postura.

La mejor muestra de ello es su extrema necesidad de acudir a él (poderoso y excelso) hora por hora hasta el momento de un alto al fuego, máxime cuando se acelera la ignorancia y la abominación por parte no de sus enemigos y sus opositores, sino de sus hermanos de religión, y suceden los reproches por parte de su propia gente.

²⁴ Guerra del 13 de Julio de 2007, que duró 33 días.

²⁵ Crooke sostiene que el programa de hizbu-'llāh puede ser considerado como una versión del concepto Habermasiano de recuperación de la esfera pública del molde institucional, o en este caso, del pensamiento occidental. Véase, Crooke, 2009.

Esta situación les condujo a refugiarse en Dios, emancipados de toda dependencia de los demás. Todos juntaron sus corazones solamente sobre Dios, esperando ser respondidos y ayudados, porque según sus propias palabras (excelso y elevado): “¿Quién, si no, escucha la invocación del necesitado?” (27:62)²⁶

Igualmente, señalamos que la verdadera creación no se consigue rompiendo el vínculo con la tradición sino mediante la búsqueda de la perfección, y que los destacados de la resistencia islámica en el Líbano, a pesar de ser sorprendidos por el inmenso poder del enemigo y por su barbarie, no tardaron en rectificar y recuperar la iniciativa combativa tomando en consideración que la confrontación probablemente se alargaría, renovando sus planes y sus expectativas y mejorando sus planes y operaciones sobre esta realidad.

Entonces, respondieron con una sorpresa más dura, elevando sus pasos, ya que cada sorpresa hacia más daño al enemigo que la anterior. Esta gran capacidad de asimilar sus traumas y recuperar sus fuerzas no es otra cosa que renovar su conexión con la tradición islámica y explotar, de la mejor manera, su rica memoria espiritual, que conservó los mejores sacrificios y el más puro de sus martirios, representada por el liderazgo de estos dos y por los ejemplos divinos.

Hemos mencionado que la argumentación verdadera no llega por la adhesión a la evaluación racional automática, sino mediante la adaptación a la fe, y la resistencia islámica con Hizbu-'llāh no se limitó a conseguir lo que permiten los medios racionales, como son las artes de la instrucción militar, los instrumentos de defensa, las maquinarias diversas, las modernas técnicas y las nuevas armas, sino que procuró que esa racionalidad fuera respaldada y guiada por una racionalidad moral, no racional, y esta es la racionalidad de las metas.

¿Acaso en estas metas hay algo más efectivo que la meta manifiesta para la cual la resistencia usó todos sus medios?, ¿se trata de la defensa de la nación!

Esta resistencia es mucho mayor que limitarse a fijar una posición política tambaleante²⁷, ganar votos de los electores volátiles, entrar en el juego de intereses angostos o dedicarse a los pequeños baremos, incluso si teme la injusticia los familiares afines, la negación del favor y la adulteración de la verdad.

²⁶ Corán, Traducción de Julio Cortés

Es evidente que no van a aceptar cosas de este tipo, dado que es la resistencia la que llenó los corazones de sus partidarios con la creencia de que no hay otra cosa que no sea el trato sincero con Allāh. ¿Acaso no es él quien garantiza que todas sus acciones y elecciones sean para el interés de toda la humanidad?

Mencionamos también que la verdadera ruptura no se produce por la consolidación de la separación entre las cosas, sino por el establecimiento de la fusión entre ellas. Es notorio que los resistentes islámicos no profesen una resistencia armada²⁸, incluso cuando están caracterizados por la filiación con ella, puesto que fluctúan entre diversos tipos de resistencia.

Y no es simplemente esto, ya que varían también entre otras formas de resistencia, de acción, de supervivencia y de sometimiento a Dios, hasta el punto que el amigo extranjero se queda perplejo en el caso de estos resistentes y ¡qué haría el enemigo más implacable!

Esto encuentra su explicación en que esa caracterización fija de la conducta que debería disociarles del resto de la gente, sea en el ámbito ligado a la profesión o a la trayectoria, no se produce. Ciertamente, eligieron con conocimiento de causa que cada uno tendría múltiples definiciones, por su convencimiento de que estas definiciones, a pesar de su carácter rebelde contra uno mismo, se complementan, y cada una influye en la otra. Ya mencionamos que el impacto global en los ámbitos de la vida no se reconstruye mediante la inmersión en el materialismo, sino apoyándose en la espiritualidad.

La resistencia islámica en el Líbano, cuando tenía múltiples facciones y cambiantes roles, hizo posible su acción en diferentes campos por una poderosa espiritualidad, portando a cada uno de los ámbitos razones para un nuevo renacimiento y facilitando incluso el nacimiento de un nuevo ser humano.

²⁸ Según Crooke el Islamismo está adquiriendo las características de una sociedad “abierta” asociadas a un matiz dinámico y en evolución del pensamiento. Este hecho representa en su opinión una evolución de la percepción occidental popular y es el sexto motivo más empleado al hablar de *Resistencia*. El éxito de los movimientos islamistas estriba en su capacidad de ofrecer una alternativa económica y social del modelo occidental para los afligidos y los pobres en sus sociedades. Es posible que esta visión sea la que defina el campo de batalla ideológico para los años venideros. Véase Crooke, 2009.

La singularidad de este nuevo hombre es que el conjunto de sus valores e ideales no se limita a un aspecto, sino a todos los aspectos de la vida, y que además, las luces de estos valores e ideales procedentes de sus acciones y sus palabras llegan antes a los corazones ajenos, penetrando sin que estos se den cuenta y recordándoles la necesidad de renovar sus creencias, autoconfirmándose como si el hombre nuevo fuera el único elegido para ser el ejemplo de esta etapa de la historia de la nación en su cruzada contra la injusticia y la hostilidad.

Como comentamos, el impacto global en las sociedades no es adecuado mediante la absorción en el individualismo, sino por fundamentarse en la compasión, y la resistencia islámica con *Ḥizbu-'llāh*, revivificó el espíritu de la misericordia y de la compasión entre la gente e hizo que fluyera no solo en la totalidad de la sociedad libanesa, sino que también se trasladara a otras sociedades. Así, llega incluso al punto en el que enfrentándose al enemigo en el campo de batalla, no cortó las razones de misericordia con él y no mató a civiles inocentes a propósito como hizo este.

¿Acaso no ves que estos no han atacado los complejos residenciales o las fábricas químicas, como hizo el enemigo, y que apenas acabada la guerra los resistentes entraron en una nueva batalla, en la batalla de la compasión universal, preparándose para todo tipo de trabajo colectivo y buscando por todos los medios motivos de solidaridad?

Para concluir, mencionamos las consecuencias que emanan de esta coyuntura y que son las siguientes:

En primer lugar, que la magnificación que envuelve el concepto de “la modernidad” puede eliminarse mediante la distinción entre la realidad de la modernidad y el espíritu de la modernidad.

En segundo lugar, que este espíritu de la modernidad consiste en unos valores básicos que se establecen bajo un principio expreso y que son: “la madurez autónoma”, “la creación autónoma”, “la interpretación crítica”, “la ruptura crítica”, “el impacto global en la vida” y “el impacto global en el mundo”.

En tercer lugar, que la modernidad occidental es una aplicación concreta que muestra para el espíritu diferentes calamidades, como son “el relativismo”, “la ruptura”, “el fraccionamiento”, “el utilitarismo”, “el materialismo” y “el individualismo”.

En cuarto lugar, que la aplicación islámica para este espíritu elimina estas catástrofes, ascendiendo por la modernidad a un grado al que no llega la aplicación occidental, gracias a que todos los valores son puramente islámicos: “la honestidad”, “la perfección”, “la fe”, “la complementariedad”, “el espiritualismo” y “la misericordia”.

En quinto lugar, que la modernidad islámica no puede levantar a la nación mediante unas instituciones oficiales que no se desvinculan del control de las instituciones occidentales y tiene que hacer despertar a la sociedad mediante las instituciones populares que liberan la energía creativa.

En sexto lugar, que el aspecto más claro de las creaciones del pueblo musulmán que lleva a cabo la modernidad islámica es la resistencia total al dominio exterior y a la tiranía interior.

En último lugar, que el modelo islámico de resistencia, ejemplificado por la guerra del 13 de Julio de 2006, introdujo a la nación en una etapa decisiva de las etapas de la modernidad islámica, que comenzó en el día en el que la nación decidió asumir el mando por sí misma, terminando, con todos los medios a su disposición, con la ocupación de los imperialistas y el despotismo de los tiranos.

4. CONCLUSIÓN

Taha Abderrahman trata de realizar en su obra una labor intelectual bidireccional. Por un lado, impulsado por su interés por la filosofía del lenguaje, traza una revisión ideológico- conceptual del término “modernidad” para hacer comprender al lector que, como ocurre con un sinfín de conceptos, hay una acuciante necesidad de redefinir su significado, alterado y reducido por las convenciones socio-lingüísticas y culturales edificadas en torno a este.

De este modo, demuestra que a pesar de la apropiación²⁹ abrupta por parte de occidente de dicho término, este no solamente no es exclusivo de occidente, sino que tiene una naturaleza abstracta, presentando múltiples definiciones.

Así, establece las características del espíritu de la modernidad, que son, los principios de madurez, de crítica y de globalidad.

Por otro lado, una vez comentada la problemática que encierra el término y recuperada la legitimidad de su uso, comienza a exponer la apremiante necesidad del mundo árabe de construir una aplicación propia, una implementación endógena, de su visión de la modernidad.

En un tono claramente reivindicativo, rechaza la modernidad occidental y pone de manifiesto la validez de los valores islámicos para la consecución de la modernización, tratando de proponer un humanismo basado en una moral netamente islámica.

Afirma que para llegar a la modernidad no solo es necesario un renacimiento desde dentro y un compromiso con la actividad intelectual, sino que también es fundamental que este “renacimiento” se produzca desde el pueblo y que exista una resistencia islámica que salvaguarde la conexión con su historia y su civilización, acabando con las injusticias que han hecho permanecer a la nación en un estado de subdesarrollo histórico.

Termina refiriéndose a Hizbu-'llāh como el mejor ejemplo de resistencia islámica por su capacidad de conservar la rica tradición espiritual de la misma mediante sus sacrificios

²⁹ Esta apropiación no se produce solamente para este concepto y refleja un intento por controlar el uso de la terminología por parte del sistema cultural e ideológico dominante. Se traza una línea roja entre los modernistas y los no modernistas, la civilización y la barbarie.

y su martirio y su revivificación del espíritu de misericordia y de compasión entre la gente.

A partir de las ideas que presenta en esta obra podemos deducir que el núcleo de su pensamiento está articulado en torno a una crítica a los paradigmas de pensamiento occidentales y a un esfuerzo por relacionar la filosofía³⁰ y la actividad intelectual con el modernismo.

Su planteamiento, a pesar de abogar por una ruptura epistemológica con el modelo tradicional de producción de conocimiento³¹, es particular³² y difiere del de otros pensadores que han adoptado una visión racionalista, secular y arabista de la tradición en su versión averroísta (como al-Ībrī y Farah Antoine), que han seguido el modelo europeo (como Laroui y Sadiq al-Azmeh), que han desarrollado lecturas

³⁰ El autor desarrolla una nueva labor para la filosofía: Si los griegos consideraron que el papel de la filosofía es “hacer preguntas” (Aristóteles en particular) y los europeos consideraron “la crítica” su principal tarea (Kant en particular), esta época considera la responsabilidad ética su prioridad y por tanto la labor de la filosofía ahora es realizar “la pregunta responsable” (*al-su'āl al mas'ūl*).

En su opinión la “civilización del *ethos*” debe remplazar la imperante “civilización del *logos*” (en la que los filósofos hacen preguntas y critican todo pero no ponen en relación su pensamiento con las éticas prácticas requeridas. Cuando hay una pregunta, hay una responsabilidad de responderla, en árabe, se debe realizar un movimiento desde “*as-su'āliyya*” (el cuestionamiento) a “*al-mas'ūliyya*” (la responsabilidad) en la filosofía.

Taha Abderrahman corrobora su idea de la “praxeología de la filosofía” (*fiqh al falsafa*) que va más allá de las limitaciones que rodean las capacidades prácticas y cognitivas del filósofo. El profesor argumenta que la filosofía como una disciplina de preguntas y respuestas es una filosofía limitada. Véase Hashas, 2014.

³¹ Taha Abderrahman señala dos prácticas o falacias en las que cree que otros filósofos arabomusulmanes han caído: 1) El pensamiento unitario (*al-fikr al-wāhid*) y 2) *le fait accompli* (*al-amr al-wāqī'*). Considera que, en contra del poder de las cuestiones planteadas por las filosofías hegemónicas (como la occidental), la filosofía actual tiene que buscar la diferenciación porque, de otro modo, su rol de liberar el pensamiento y de dar la bienvenida al criticismo y al desacuerdo se difumina, ya que todas las tradiciones filosóficas pasan a ser la misma y a plantear las mismas cuestiones (de la corriente hegemónica).

El pensamiento unitario (*al-fikr al-wāhid o at-taswiyya al-taqāfiyya*) está en contra de la crítica y la diferencia de principios presentes en el ejercicio de la filosofía. El profesor dice: “nosotros, los árabes, queremos ser libres en cuanto a la filosofía, el diálogo solo tiene lugar cuando esta libertad está garantizada y nuestra filosofía particular está conseguida. La diferencia es la esencia del diálogo”. Véase Hashas, 2014.

³² Taha Abderrahman parece ser, con mucho, el único filósofo líder en el campo de la ética, tanto en la tradición islámica en particular como en la filosofía moderna en general. Su paradigma de confianza moderniza el paradigma clásico de la sharī'a. Véase Hashas, 2014.

hermenéuticas (como Fazlur Rahman, Ḥasan Hanafī, Naṣr Aḥmad Abū Zayd, Mohamed Arkoun y Mohamed Shahrur, con sus diferencias metodológicas), o que han optado por una interpretación legalista (como ‘Abd Allah Al-Na‘īm), sociológica (como Burhan Ghalioun), neo-racionalista (como Abdolkarim Soroush), existencialista (como ‘Abd al-Rahmān Badawī), feminista (como Fāṭima al- Marnisī y Amina Wadud) , historicista-universalista (como Abū Ya‘rib al-Marzūkī) o postmodernista (como Mutasafadi). (Hashas, 2014)

El proyecto filosófico de Taha es meramente ético³³ y se apoya en los valores de la religión como potenciales fundadores de un “humanismo islámico”. En su concepción, el sistema ético islámico es el más completo de todos, puesto que trata de construir una filosofía aplicable a todos los ámbitos de la vida, sin limitarse a un solo plano.

Para él, es imperativo construir una sociedad que se rija por un modelo ético modernista y que se desvincule por completo tanto del *taqlīd*, como de las restricciones y las barbaries del relativismo, el utilitarismo, el materialismo y el individualismo occidentales.

Esta postura de pensamiento emerge a partir de su oposición a la modernidad perpetrada por la civilización occidental, la cual carece, bajo su punto de vista, de principios éticos válidos³⁴ (por su desvinculación de la religión) y desemboca en la interpretación de la religión islámica como un mensaje humanista encaminado a cimentar las bases de una nueva modernidad para la nación.

³³ Las teorías éticas, tal y como se entienden en tiempos modernos, son una nueva disciplina que se ha desarrollado tras varios procesos socio-políticos y filosóficos en Europa, que trata de remplazar a las religiones clásicas y sus rituales y que forma parte de un proceso de racionalización e individualización de las enseñanzas clásicas religiosas. Históricamente hablando, las teorías éticas son un producto moderno y por ende, el proyecto de Taha Abderrahman forma parte de la filosofía (islámica) moderna. Véase Hashas, 2014

³⁴ Esta crítica es recurrente por parte de los islamistas. En palabras de un clérigo shi‘i iraní de Qom:

“En occidente, los valores se han convertido en meros contratos sociales. En el pensamiento occidental, la principal motivación del hombre es el placer y el dolor y estos dos impulsos las características externas y materiales del hombre. En el pensamiento occidental, la racionalidad ha perdido su posición y en lugar de estar dirigida a percibir la verdad y los valores, la racionalidad se ha convertido en una herramienta para conseguir las necesidades materiales y psicológicas del hombre.

Eliminando a Dios de la sociedad también han eliminado los valores y las estructuras que permitieron al hombre avanzar y aspirar a la perfección. La separación de la fe y la razón ha contribuido deliberadamente a eliminar de nuestras mentes el potencial de conocer la realidad y los valores del mundo. Esta desvinculación facilitó a la mente materialista del hombre el dedicarse a la “dirección de la sociedad” sin la intrusión de Dios y sin valores ético”. Véase Crooke, 2009, p.14.

Su crítica a la falta de valores éticos de occidente expresa en mi opinión tanto un error metodológico como una confusión de niveles. Su crítica a la modernidad de la civilización occidental no radica en que exista un verdadero déficit ético en esta, sino que emana de una concepción diferente del ser humano³⁵.

Taha Abderrahman, como buen seguidor de la tradición islámica, entiende que el mejor sistema ético es una ética de la virtud en su versión aristotélica (que enfatiza las virtudes y el carácter moral) en contraste con la ética deontológica (que enfatiza los deberes y los derechos) y con el utilitarismo (que enfatiza las consecuencias de los actos)³⁶.

Considero que el error que comete a la hora de verter su crítica sobre occidente desde el plano ético es afirmar que este carece de principios éticos por haber caído en el subjetivismo y en el individualismo, cuando esto, no es enteramente así.³⁷

Para haber realizado una crítica más minuciosa y constructiva y haber presentado argumentos deslegitimadores más sólidos, debería haber revisado los fundamentos de la ética deontológica y, sobre todo, del utilitarismo.

³⁵ La verdadera pugna entre el islamismo y occidente radica en el concepto de la ‘esencia del hombre’. Este hecho podría sorprender a muchos en occidente que consideran “los valores humanos” “las verdades universales” sobre las que todo el mundo tiene que estar de acuerdo.

Jacques Rancière, el filósofo contemporáneo francés, ha sugerido que el proyecto político del platonismo (con una raíz común en occidente y en el islam) puede ser concebido como un “proyecto antimarítimo.” Para Platón, el puerto de Atenas simbolizaba las tensiones entre dos visiones contrapuestas: el deseo de hacer lo “políticamente correcto” (estableciendo una comunidad basada en la justicia, la equidad y la compasión) y la violencia latente, la sensualidad y la avaricia de la Atenas marítima.

La variante puritana de la religión, lejos de imponer límites con el objetivo de administrar las divisiones sociales (como hizo la Iglesia Católica), se convirtió en un actor que intensificaba y aceleraba el proceso de cambio social y el desarrollo del capitalismo, aceptando la constante transformación como el estado natural del hombre. Así abrió “el proyecto marítimo”. Véase Crooke, 2009, p.14.

³⁶ Una ética utilitarista enfatizaría el hecho de que las consecuencias de una acción deben maximizar el bienestar, una ética deontológica enfatizaría la actuación en concordancia con una ley moral de acuerdo con la norma “haz para los demás lo que te gustaría para ti mismo, y una ética de la virtud enfatizaría el hecho de que ayudar a una persona es una acción caritativa y benévola. Véase Hursthouse, 1999.

³⁷ La ética de la virtud es tanto un planteamiento antiguo como un planteamiento moderno para la ética, antiguo, en el sentido en el que se remonta a los escritos de Platón y sobre todo de Aristóteles, y nuevo, porque su incorporación a la teoría moral contemporánea es sustancialmente reciente. Hasta hace 30 años la ética normativa estaba dominada por dos teorías: la deontología, inspirada en el filósofo del siglo XVIII Immanuel Kant, y la utilitarista, que deriva, en sus encarnaciones modernas, de los filósofos de los siglos XIX y XX Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Véase Hursthouse, 1999.

A pesar de que su análisis de la racionalidad científica y técnica de occidente, está, en varios aspectos, mal planteado, la labor de retrospección que realiza para buscar los motivos que impiden a la nación iniciar su proceso de modernización está bien fundada en el sentido en que legítimamente defiende su potestad para construir una modernidad propia en base a su historia, su cultura y sus valores y rechaza la implementación de la modernidad occidental, denunciando el avance del colonialismo político, económico e ideológico occidental y tratando de defender no solo la ética, sino la cosmovisión arabo-islámica en su conjunto.

De este modo, observamos que la solución que plantea es verdaderamente llamativa a la par que lógica, situando el inicio de la modernidad no en el desarrollo económico e industrial, sino en la construcción de una teoría ética³⁸ articulada según la religión islámica.

³⁸ Añado a modo de aclaración y de conclusión un fragmento de otra de sus obras capitales *Su'āl al-ajlāq, musāhama fī l-naqd al-ajlāq li-l-ḥadāṭa al-garbiyya* (*La cuestión de la ética: contribución a la crítica ético de la Modernidad Occidental*):

“No estoy de acuerdo con la opinión de que la renovación islámica deba iniciarse mediante la construcción de grandes empresas, centros técnicos, programas modernistas y la acumulación de prestaciones materiales. Esto podría ser correcto si tratáramos de hacer de la sociedad islámica una réplica de la sociedad occidental, aunque esto es a lo que se inclinan la mayoría de los líderes árabe-islámicos. Si ellos pensarán en el tema en profundidad, entenderían que ese camino no supone otra cosa que ser seguidores de occidente y paralizar nuestro estilo de vida” ... p.195-196.

BIBLIOGRAFÍA³⁹

Abderrahman, T (2000). *Su'āl al-ajlāq, musāhama fī l-naqd al-ajlāq li-l-ḥadāṭa al-garbiyya* (La cuestión de la ética: contribución a la crítica ética de la Modernidad Occidental). Casablanca: al-markaz al-ṭaqāfī al-'arabī.

عبد الرحمان، طه (2000) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. دار البيضاء. المركز الثقافي العربي

Abderrahman, T (2006). Al-ḥadāṭa wa-l-taqlīd, 6. Recuperado de: <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/0639d619-dcb3-4c69-ab1f-24c5c60921eb> . Consultado el 20-6-2016.

عبد الرحمان، طه (2006). الحدثة و التقليد، ج 6.

Abderrahman, T (2007). *Al-ḥadāṭa wa-l-muqāwama* (La modernidad y la resistencia). Líbano. Ma'had al-ma'ārif al-hakamīa (lil dirāsāt al-dīnīa wa-l-falsafīa)

عبد الرحمان، طه (2007) الحدثة و المقاومة، لبنان، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية

Abderrahman, T (2008). A Global Ethic: Its Scope and Limits. *Tabah Papers Series*, 1, 1-19.

'Abd al-ma'yīd, S (1991). *Al-islām wa-l-ḥadāṭa*, Tūnis, Al-dār al-tūnisīa l-al- nashr

عبد المجيد، شرفي (1991). الإسلام و الحدثة. تونس، دار التونسية للنشر

Crooke, A (2009). *Resistance: The essence of Islamist Revolution*. London: Pluto Press.

Hashas, M (2014). The Question of Ethics: Taha Abderrahmane's Praxeology and Trusteeship Paradigm. Reser Doc. Islamic Philosophy III. Recuperado de: <http://www.resetdoc.org/story/00000022452> . Consultado el 20-6-2016

Hashas, M (2014). The Moderns and Contemporaries in Search for a New Paradigm. Reser Doc. Islamic Philosophy II. Recuperado de: <http://www.resetdoc.org/story/00000022450> . Consultado el 20-6-2016

Hashas, M (2015). Taha Abderrahmane's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos, *Oriente Moderno*, 95, 1-39.

Hursthouse, R (1999). *On virtue ethics*. Nueva York: Oxford University Press.

Fierro, M (1994). La legitimidad del poder en el islam. *Awraq*, 15, 147-184.

³⁹ Para este apartado se ha seguido el formato de la Universidad de Salamanca.

Macías, J.A (2008). El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M. ‘A. Laḥbābī y M. ‘A. al-Ŷābrī. *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, 105-126.