

Claroscuro N° 18 (Vol. 1) - 2019

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: Más allá de la oposición tradición-modernidad: el papel de la filosofía en el Irán de nuestros días

Title: Beyond the Tradition-Modernity Opposition: The Role of Philosophy in Iran Today

Autor(es): Edgar Daniel Maldonado Juárez

Fuente: *Claroscuro*, Año 18, N° 18 (Vol. 1) - Julio 2019, pp. 1-21.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\)](#) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAYCIT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educativos, públicos o privados.

**Más allá de la oposición tradición-modernidad:
el papel de la filosofía en el Irán de nuestros días**

**Beyond the Tradition-Modernity Opposition:
The Role of Philosophy in Iran Today**

*Edgar Daniel Maldonado Juárez**

Resumen

Se examina el sentido de la reflexión filosófica en Irán, tratando de mostrar que aquello que la alienta es la efervescencia política, al motivar el cuestionamiento de los principios a partir de los cuales se ha edificado la estructura social y sobre los cuales se constituyen los modos de vida, tanto en la dimensión pública como privada. Se hace un esfuerzo simultáneo por mostrar lo vaga que sería la explicación del papel de la filosofía a través de la oposición modernidad-tradición, debido al uso impreciso de estos conceptos en los análisis de los fenómenos culturales y sociales de Irán.

Palabras clave

Filosofía-Política-Irán

Abstract

It is examined the meaning of philosophical reflection in Iran, trying to show that it is the political effervescence what animates it, when motivating the questioning the principles which from it has built the social structure, and which on the ways of life are constituted, as in the public dimension as well in the private. Simultaneously, it is made a effort to show how vague could be the explanation of the philosophy's role through the modernity-tradition opposition, because of the imprecision of these concepts' use in the analysis of cultural and social phenomena in Iran.

Key Words

Philosophy-Politics-Iran

* Maestro en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, CEEA, Colegio de México, México. E-Mail: edmaldonado@colmex.mx

MALDONADO JUÁREZ, Edgar Daniel (2019) "Más allá de la oposición tradición-modernidad: el papel de la filosofía en el Irán de nuestros días", *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 18 (1):1-21.

Recibido: 02/03/2019

Aceptado: 20/05/2019

Introducción

En una conferencia pronunciada con el motivo del aniversario de los dos mil quinientos años de la monarquía persa, Henry Corbin hablaba de la filosofía irano-islámica como un tipo de pensamiento en la que es posible observar “una continuidad de conciencia filosófica” entre el Irán anteislámico y el Irán islámico (Corbin 1969: 396). Dos elementos son los pilares en base a los cuales construye esta noción de dicha continuidad: a. la filosofía oriental que, a partir de la síntesis que elaborara Suhrawardī (m. 587 h / 1191) entre el platonismo y la tendencia iluminista zoroastra, se iba a convertir en una filosofía cuyos polos —el amanecer espiritual y la iluminación— iban a desatar una auténtica metafísica de la luz y se iba a convertir en una “metafísica de las metamorfosis” con Mulla Sadra (m. 1050 h / 1640); b. el “fundamento escatológico”, que mientras que en el shi’ismo se refiere a la espera del Mahdí, en el zoroastrismo alude a *Astvat-Eretha*,¹ figuras que según Qoṭboddīn Aškevarī (m. ca. 1075 h / 1665)² —a quien Corbin cita— son el mismo. Esta escatología configura, según Corbin, una metafísica del testimonio que es completamente interiorizada en el pensamiento de Mulla Sadra.

Es interesante que Corbin (1969: 397) contraponga a este pensamiento la tendencia filosófica moderna de la cual se quiere desligar al considerar su carácter «agnóstico» que le lleva a renunciar a la metafísica. Digo que es interesante, puesto que expresa una reticencia constante de los herederos de esta corriente de pensamiento, que a final de cuentas ha desarrollado una tendencia intelectual cuyo fundamento es el desarrollo de un pensamiento metafísico de amplia sofisticación. Pero no comprender cabalmente el sentido de esto puede llevarnos a aplicar generalizaciones

¹ Según la tradición avéstica, el salvador del mundo (Saoshyant), que lo habría de liberar de la maldad, iniciando una nueva era (Boyce 1987)

² El texto al que se refiere Corbin es el *Mahbūb al-Qulūb* (El Amado de los corazones), que abarca un recorrido que va desde Adán hasta su maestro MīrDāmād, dividido en tres partes: los antiguos filósofos y sabios, los sabios y filósofos suníes y los Imames y los filósofos shi’íes (Nasr 2006a:219-220).

innecesarias en nuestro estudio del pensamiento filosófico en el Irán contemporáneo.

Hoy en día, ya no encontramos en Irán únicamente la corriente filosófica que Corbin caracterizaba como irano-islámica,³ pues nos hallamos ante una progresiva tendencia de estudio y apropiación de las filosofías procedentes del así llamado “Occidente”. Esta situación es el producto de un largo proceso de contacto con la cultura occidental, contacto iniciado durante el siglo XIX y acelerado en la primera mitad del XX. Sin embargo, sería una necedad reducir el ambiente filosófico e intelectual en Irán a una lucha entre la modernidad y la tradición, concluyendo que el índice de absorción del pensamiento moderno es un criterio suficiente para formar un juicio evaluativo sobre la naturaleza del pensamiento filosófico que se desenvuelve actualmente en este país.⁴ De hecho, como veremos más adelante, las innovaciones intelectuales en Irán en el campo de la filosofía no se reducen tampoco a la introducción y apropiación de las filosofías occidentales, sino que también dentro del sector “religioso” o “tradicional” se han producido importantes y cruciales debates internos que expresan un ambiente intelectual mucho más complejo que aquel que podría transmitirnos el enfoque de la oposición modernidad-tradición.

Una cuestión de índole crucial sobre la que debemos llamar la atención es la de que cualquier estudio sobre la filosofía en Irán atraviesa la espinosa cuestión de qué es lo que se entiende por filosofía, ya que algunos estudiosos de la filosofía islámica se resisten a denominar filosofía a la tradición que en Irán se conoce como *al-ḥikmaal-illahiyya*—que es aplicada al modelo de pensamiento que se deriva de las enseñanzas de Mulla Sadra—⁵, teniendo en mente la diferenciación fundamental de esta tradición

³ Y que en realidad es un apelativo que usa para designar un grupo de escuelas diferenciadas entre sí, aunque compartan elementos en común.

⁴ Como la conclusión a la que llega Navabi (2007: 88), quién después de una investigación sobre la filosofía de la ciencia en Irán y el examen de la comprensión de los textos sobre filosofía de la ciencia, calidad de traducciones y literatura producida en persa sobre la materia, concluye que “no hay un interés metódico por la verdad” en Irán, debido a un rechazo *ad hominem* de la modernidad.

⁵ Y que incluye el modo de pensamiento “oriental” que fundase Suhrawardī.

respecto de la tradición más influenciada por la filosofía griega. Las diferencias entre ambas escuelas son notables, pero la cuestión de fondo, a mi modo de ver, es que para muchos investigadores es decisiva la relación que existe entre cada una de estas escuelas y el Islam, porque *al-hikmaal-illahiyya* está fuertemente asociada al desarrollo de una hermenéutica del Corán que supone una aceptación de la variante *shi'í* del Islam.

Es evidente que la reticencia a aceptar este modelo de pensamiento como filosofía depende de la concepción según la cual la filosofía no puede tener presupuestos doctrinales que influyan en el desarrollo de las cuestiones epistemológicas, ontológicas, etc. Pero, si aplicamos con rigor esta concepción, habría que deshacerse de un gran número de filósofos de la talla de Agustín de Hipona, Marsilio Ficino o Leibniz. El debate sobre este punto es complejo y no es momento de desarrollarlo, pero una última observación será de utilidad para el presente análisis: el hecho de que esta visión de una filosofía sin presupuestos doctrinales ha sido apuntalada con la imagen que el discurso moderno ha querido dar de la modernidad misma como una época en el que el conocimiento se produce sin presupuestos de índole metafísico.

La discusión filosófica en torno a la pertinencia o impertinencia de la metafísica en la construcción del conocimiento es muy importante, pero lo que aquí argumentaré es que, independientemente de esta importancia teórica, para comprender cabalmente el papel de la filosofía en Irán es preciso situar los contextos sociales y culturales en torno a los cuales se constituyeron y se constituyen las corrientes de pensamiento, así como los debates que entablan y desarrollan. Ello implica, entonces, la necesidad de contener una proyección del concepto de filosofía propio y poder captar las características de lo que los propios iraníes denominan filosofía. En lo que sigue, se ensayará una perspectiva sobre el papel de la filosofía en la sociedad iraní a partir de dos factores en torno a los cuales se conforman las discusiones: el lugar de los ulemas en el gobierno y las relaciones entre la religión y la filosofía.

I. La discusión sobre la autoridad de los ulemas

El problema sobre el lugar de los ulemas en la estructura gubernamental de Irán es un ejemplo paradigmático del tipo de cuestiones en las cuales se trata de elaborar una explicación a partir de la oposición entre los principios políticos de la modernidad y los principios políticos “tradicionales” de una sociedad. Cuando, por ejemplo, los analistas dicen como que “la Revolución iraní es, en efecto, una revuelta contra la historia occidental (...) hecha para conservar las tradiciones propias, para volver al camino de la Ley plasmada en el Corán” (Rodríguez Zahar 2009: 10) resulta evidente que, a pesar de la presunción de ser un juicio de índole histórico del fenómeno acontecido con la revolución islámica iraní, lo que realmente motiva juicios de este tipo es el esquematismo simplista según el cual ser moderno, o vivir de acuerdo a la modernidad, es asumir el modo de vida de la modernidad “occidental”.⁶ Este tipo de juicios no se origina en un desconocimiento de hechos históricos como el del cambio significativo que representó la “politización” de los ulemas desde la época de los Qayar, antecedente importante que hace comprensible la formación del pensamiento político que dio origen a la doctrina de la *wilāyyat al-faqīh* con la que Jomeini articuló la autoridad de los alfaquíes shi'íes dentro de la República Islámica de Irán. Lo que en cambio sí motiva este tipo de comprensión simplista es el esquema interpretativo en el que se ordenan los datos históricos.

Como la época Qayar es el momento mismo en el que la penetración occidental comienza en Irán (Ahsan 1966: 1524),⁷ resulta fácil generalizar la

⁶ Juicio que evoca una característica general del discurso moderno, que Bolívar Echeverría (1997: 134) caracteriza así: “Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno no ha llegado del todo o porque ha llegado incompleto’. Esa fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo”. Agreguemos que dicho juicio no es únicamente aplicable a las políticas de los estados nacionales, sino también a las interpretaciones elaboradas por los intelectuales sobre las “sociedades no modernas”.

⁷ Según comenta Keddie (1992: 155) el tratado de Gulistán con Rusia es el que evidencia que el carácter dominante de las potencias extranjeras sobre los sucesivos gobiernos iraníes.

comprensión de los hechos subsiguientes a partir de la tesis de que el proceso de modernización iniciado en este periodo es el que permite evaluar la totalidad de los acontecimientos que se desenvuelven en el país. De modo que todo dependerá del grado en el cual sean asimilados los elementos modernos occidentales en el pensamiento y prácticas sociales. De ahí que, al momento de evaluar la distinción entre las propuestas de politización del sector religioso se ejemplifique *ad hoc* la diferencia existente entre los postulados de Jomeini “que se pretende más auténtica e integrista” y los de Shariati que es “modernista y reformista” (Rodríguez Zahar 2009: 56).⁸ Dicho de este modo, Jomeini representaría un modelo “tradicionalista” del modo en el cual los ulemas han visto su papel dentro de la sociedad, lo cual es completamente falso, en la medida en la que su pensamiento es el resultado de una alteración de esta visión que los ulemas shi'íes tuvieron de sí mismos durante largo tiempo y que comenzó a alterarse progresivamente a partir de la época safávida, acrecentándose con el establecimiento de la dinastía Qayar (Moussavi 2005).

En otras palabras, Jomeini no es la culminación tradicionalista de la politización de los ulemas, en el sentido de que recuperase una tradición perdida dentro de la sociedad iraní, sino que es un *reinventor* de la tradición, y por lo tanto un representante del shi'ísmo moderno, y esta expresión misma que acabo de mencionar evidencia que existen posibles formas en que el shi'ísmo puede articularse como modo de vida moderno:⁹ en ningún momento anterior a la revolución islámica los ulemas asumieron el gobierno. Tanto en el sunismo como en el shi'ísmo, los ulemas habían sido tradicionalmente una clase mediadora entre los gobernantes y los gobernados, así que los postulados de Jomeini no rescatan de suyo una

⁸ Como si por otro lado no hubiesen más posturas en las que, al mismo tiempo que se sostiene una postura que podría ser identificada por esta clase de analistas como “tradicional” —en el sentido de que mantienen un modo de pensar el Islam y el papel de los ulemas en él— y sostener simultáneamente una postura adversa a la participación de los ulemas en el gobierno.

⁹ Con lo cual, evidentemente, no se quiere decir que sea el único modo de asumir la modernidad para un shi'í, sino que, en todo caso, es un producto del proceso de modernización del país. No se puede decir que el establecimiento del modelo de autoridad del jurista elaborado por Jomeini no sea moderno desde el momento en el que esa misma doctrina sirvió para la construcción de un estado nacional

práctica ancestral, sino que expresan una nueva faceta de la postura de los ulemas sobre su vínculo con la sociedad. Recordemos que, hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, los ulemas apoyaron el movimiento constitucionalista que buscaba transformar el modelo monárquico de gobierno (Ahsan 1966:1530) y que sólo fue al advertir —con el ejemplo de Turquía— que un gobierno constitucionalista había significado la desaparición de su influencia en la sociedad (Ahsan 1966: 1534), de ahí que se pueda considerar que la tesis de la *wilāyyat al-faqīh* sea el producto de un desarrollo del pensamiento de los ulemas en el contexto de los nuevos acontecimientos.¹⁰

Lo que se quiere decir con esto es que, en cierto sentido, esta tesis tiene una índole moderna no en el sentido ingenuo de identificar modernidad con “lo occidental” sino en el hecho de que significa una ruptura¹¹ con respecto al principio de la autoridad religiosa tal y como la había asentado la jurisprudencia duodecimana en la época de la ocultación del Imam, que es realmente el eje en torno al cual se desarrollan las discusiones teológicas y filosóficas más importantes en Irán hoy en día.

En efecto, como ya se ha mencionado, fue en época de los *safavíes* en la que los ulemas comienzan a cambiar de actitud con respecto al gobierno, lo cual no es accidental, si tenemos en cuenta que el surgimiento de esta dinastía conllevó el asentamiento del shi‘ísmo como la rama oficial en Irán. Esto es comprensible en la medida en la que la teoría jurídica que se desprendió de la obra de Kulayni (m. 941), *Uṣūl al-Kāfi*, desarrolló la tesis de que la autoridad religiosa más alta —designada como “gran

¹⁰ Así, Gāzī y al-Bahrānī (2018: 64-65) remiten el nacimiento de esta doctrina a inicios del siglo XX, con el desenvolvimiento del pensamiento político de los ulemas shi‘íes en el contexto de la lucha por el establecimiento de un modelo constitucional, del cual también fue parte la teoría política expuesta por Muḥammad Bāqir al-Ṣadr en su libro *Los Fundamentos de la Constitución Islámica*.

¹¹ Sobre la caracterización de la modernidad como una ruptura o discontinuidad, Echeverría (2009: 13) ha hecho una importante observación sobre la ambigüedad que conlleva este carácter disruptivo, en el que lo tradicional no desaparece por completo.

Muýtahid”¹²— al no dejar de estar sujeto a la ley, no podía institucionalizarse como el realizador de la función del Imam (Eliash 1969: 26), es decir, detentar el gobierno.

Por consiguiente, no es causal que la modificación de este principio jurídico fue realizada a través de la posibilidad de constituir una figura análoga a la del Imam. En efecto, el *wilāyyat al-faqīh*, sostiene que el jurista tiene derecho a gobernar porque éste ha alcanzado un tipo específico de infalibilidad en su interpretación de la ley. Dicha infalibilidad deriva del recorrido de un viaje espiritual que Jomeini traza en el que se realiza plenamente “el conocimiento de sí mismo” a través del “conocimiento de Dios”, puesto que esta tesis gnóstica parte del principio de que “El que conoce a Dios se conoce a sí mismo” (al-Bdour 2001:185).¹³

Jomeini fundamenta esta doctrina a través de una síntesis entre la tradición filosófica de la *hikma*, el sufismo y la teoría jurídica que así integran las fuentes del conocimiento de la realidad: el intelecto, la intuición y la revelación, respectivamente (al-Bdour 2001:178). En efecto, al ser Dios (*Haqq*)¹⁴ y el mundo (*jalq*)¹⁵ dos facetas de la realidad última,¹⁶ que se manifiesta en seis “fases” (al-Bdour 2001: 179), Jomeini reconstruye el carácter del viaje espiritual que Mulla Sadra había trazado en su obra *Los Cuatro Viajes Espirituales* en el conocimiento de la divinidad. Al hacerlo, distingue los viajes espirituales que propiamente caracterizarían al Profeta, el santo y el Imam, que al mismo tiempo constituyen su autoridad en un sentido simultáneamente ontológico y cognoscitivo, mientras que la gnosis del jurista articularía simplemente una autoridad cognoscitiva (al-Bdour 2001:186) del modo en el que se articula la perfecta adoración a Dios (tanto exterior como interior), puesto que al consistir la gnosis “en una conversión de la mente (*dihn*) hacia lo que sólo es Dios y la orientación perfecta hacia

¹² Un *muýtahid* es un teólogo-jurista capacitado para interpretar la ley islámica (Richard 1996:93). Su importancia está en que se constituyen como modelos a imitar en su interpretación del islam (práctica conocida como *taqlīd*).

¹³ Principio que está contenido en un hadith atribuido al mismísimo Profeta Muḥammad (‘Abbās 2017: 28).

¹⁴ Literalmente “verdad”, “realidad”.

¹⁵ Literalmente “la creación”.

¹⁶ Se refiere a dios en cuanto al *deus absconditus*, el dios inefable que permanece oculto a la comprensión racional, pero no al conocimiento intuitivo.

la esencia de la realidad (*Ḥaqq*) y la manifestación de su luz” (‘Abbās 2007: 28), según palabras de Murtaza Muṭaharī, supone una conciencia integral en la que se transforma el ser de quien ha realizado el tránsito de esta transformación, de modo que es capaz de interpretar la ley de modo certero, en la medida en la que ha atestado la Unidad divina y su relación con la creación, es decir el sentido en el que los seres creados están sometidos a la voluntad divina.

Contra esta tesis, se desarrolló en profundidad la escuela que se conoce como *Maktab-e Tafkīk*, la cual postula la necesidad de separar las ciencias religiosas —derivadas del estudio del Corán y los dichos de los Imames— y las ciencias “extranjeras”, en concreto la filosofía (Rizvi 2012: 494). De este modo, sostienen que la creencia de Dios no necesita de una demostración de su existencia y, por ende, el estudio ontológico en el que se fundamenta la escuela de la escuela sadrista¹⁷ es innecesario. De este modo, ellos se oponen por igual a la investigación “racionalista” de la filosofía y a la contemplación intuitiva de los sufís. Lo que formulan los adeptos a esta escuela es que es necesaria una disciplina intelectual que no desvíe del “razonamiento escritural” dentro de la tradición shi’í (Rizvi 2012: 492). De este modo, su punto de partida son los siguientes puntos: 1. la preeminencia del Corán y el Hadith del Profeta y los Imames, 2. la falibilidad del conocimiento filosófico y 3. la tesis de que el entendimiento mismo requiere de una cuidadosa antropología filosófica enraizada en la escritura (Rizvi 2012: 494).

Para los partidarios de *Maktab-e Tafkīk* la *ḥikma* sólo podría ser aceptable si se le comprende como una forma de vida que consiste en “un compromiso religioso y una postura ética en este mundo, así como una

¹⁷ Mulla Sadra retoma la centralidad de la noción de *ser* que Ibn Sīnā (m. 428 h / 1037) había articulado y la convierte en un eje fundamental de su pensamiento, asentando la primacía de la existencia, sobre el carácter de la esencia. A partir de ello, la *ḥikma* va a desarrollar su pensamiento a través de una comprensión de los grados o intensidades del ser que permite establecer la posibilidad de despliegue del viaje espiritual (Cruz Hernández 1981: 331). Esta importancia ontológica se ha mantenido hasta nuestros días, como lo podemos observar, por ejemplo, en Hāji Mullah Hādi al-Sibzawārī (Nasr 1966: 1548), o en el caso mismo de Jomeini y sus alumnos.

comprensión racional de la realidad en un lenguaje que complemente aquella presentación de la existencia presente en el Corán y en los dichos del Profeta y de los Imames” (Rizvi 2012: 495). En otras palabras, no rechazan en sí la investigación intelectual sino sus principios, considerando que no es la razón la que la fundamenta, sino el sentido auténtico de lo que contiene la revelación. En esa medida, el fundamento de toda investigación filosófica sería la comprensión transparente de lo que está contenido en las fuentes religiosas. De ahí que una de las críticas más sofisticadas con respecto a los filósofos sadristas es el del concepto de intelecto que sostienen, como una sustancia que descende al alma (Rizvi 2012:500). Para los partidarios de *Maktab-e Tafkik*, el intelecto es un instrumento de conocimiento, y el conocimiento no consiste en conocer el ser, sino en reconocer la realidad de lo divino (Rizvi 2012: 499). El catalizador de este proceso de reconocimiento es el develamiento que implica el intuir la verdad a través de la visión mística, pero que para los partidarios de esta escuela no proviene de los ejercicios espirituales que conciben los sufís (y que asumen los filósofos sadristas) sino de la revelación misma.

Resulta evidente que esta serie de tesis, que tratan de separar a la mística, metafísica y conocimiento religioso, constituyen una postura completamente adversa a la síntesis entre gnosis, saber religioso y metafísica que encontramos en el pensamiento de Jomeini y la consecuente justificación de la participación de los ulemas en el gobierno iraní, pues, no olvidemos que el presupuesto de la *wilāyyat al-faqīh* es el de que el jurista alcanza un estadio de infalibilidad gracias a la conjunción de estos tres factores.

De ahí que se haya hecho evidente la necesidad de examinar las semejanzas y diferencias entre las posturas de Mulla Sadra, Jomeini y la escuela del *Maktab-e Tafkik* (Panah 2001: 234 ss), en la medida en la que lo que se problematiza son las relaciones entre la filosofía y la religión. Así que, mientras que Abbas Izad Panah (2001: 241) critica de la *Maktab-e Tafkik* la idea de que no se requiere el despliegue de un ejercicio interpretativo de las fuentes para comprender su sentido, simultáneamente

subraya la diferencia entre la gnosis tal y como la concibe Jomeini y como la concibe Mulla Sadra, argumentando que, al carecer éste último de una “épica” le impediría reconocer los elementos que caracterizan al Islam “puro”, en la medida en la que la doctrina islámica de la excepcionalidad de Dios (que manifiesta la profesión de fe “No hay más dios que Dios”) “sólo se refleja en la guerra, la reforma, la construcción y la guía” (Panah 2001: 242). Así, las características sociales-jurídicas del Islam serían aquellos que implican la superioridad del Islam captado por la gnosis de Jomeini (Panah 2001: 243). Pero es indispensable comprender que entonces la formulación de estas críticas a ambas escuelas es mostrar cómo es que estos dos elementos (necesidad de interpretación y atención a los efectos sociales de la gnosis) estarían superados en el pensamiento de Jomeini y que no descalificaría en sí a ambas escuelas, sino que las complementaría. Es cierto que podríamos leer este ejercicio intelectual como una justificación de la doctrina de la *wilāyyat al-faqīh*, pero lo importante es percatarse de que toda esta discusión filosófica gira en torno a la comprensión de la autoridad del ulema y de la relación existente entre la religión y la naturaleza pensante del ser humano.

II. ¿Qué es la religión y cómo se asocia a la filosofía?

Si bien ya hemos esbozado algunas respuestas sobre la relación entre la filosofía y la religión, esta cuestión alcanza matices distintos cuando, contextualizados en la misma problemática sobre la autoridad de los ulemas, se introduce la problemática sobre la naturaleza misma de la religión. Para hacernos una idea del impacto que esta problematización tiene en Irán, basta con señalar que uno de los debates más significativos en este tema, entre Muhsin Kadivar y ‘Abd al-Karim Surush, se dio en el periódico *Salam* (Dahlén 2006: 426) y cuya posterior edición en forma de libro manifiesta su trascendencia.

Desde que la prensa fue introducida en Irán hacia 1837 (Ahsan 1966: 1527), ha tenido una influencia crucial en el desarrollo de una opinión

pública, y ya en el propio siglo XIX se convirtió en objeto de censura, no es extraño que, como menciona Keddie (2010: 457), la censura aplicada a la prensa siga siendo una práctica implementada por la maquinaria estatal. Ahora bien, es necesario reconocer, como indica Dahlén (2006: 425), que en el caso de las tesis sostenidas por Surush nos encontramos en otro ambiente intelectual distinto al de la problematización de la constitución de la doctrina de la *wilāyyat al-faqīh* según su concordancia con los principios del Islam shi'í. En efecto, aquí nos encontramos ante el campo de la filosofía de la religión, un campo ante el cual los intelectuales iraníes tienen completa conciencia de que fue gestado en occidente (Malekian 2015: 4) y que los problemas específicos que le caracterizan no tienen relación alguna con la metafísica ni con la filosofía de la teología (Malekian 2015:5).

De este modo, es un tipo de reflexión que se ha desarrollado en torno al estudio académico de la filosofía centrado en la universidad, a distinción de las escuelas anteriormente revisadas de modo muy general, cuyo centro de reunión y disputa son las mezquitas y las madrasas. Si bien, la introducción del pensamiento europeo comenzó a mediados del siglo XIX (Paya – Shahi 2010: 26), con la fundación de la universidad de Teherán, cuya construcción comenzó en 1935 (Ahsan 1966: 1537), que el estudio de la filosofía occidental incrementó. El incremento de las traducciones de libros procedentes de Occidente, a cargo del Instituto para la Traducción y la Publicación, fundado en 1955 (Ahsan 1966:1541), también jugó un papel crucial en el conocimiento de distintas escuelas filosóficas, aunque en algunos casos no han sido tan afortunados —como sucedió con las traducciones de las obras de Kant (Paya – Shahi 2010: 31-35), de Kuhn y Popper (Navabi 2007: 78).

Retomando la discusión existente entre Surush y Kadivar, el eje central de esta discusión sobre la posibilidad de afirmar la verdad de alguna religión: mientras que Kadivar, consideraba que “todos los seres humanos son receptores potenciales de la guía divina, ya que la verdad divina es parcialmente reflejada en otras tradiciones” (Dahlén 2006: 426), Surush desarrolla lo que él caracteriza como “pluralismo religioso” y que consiste

en afirmar de todas las tradiciones religiosas no una verdad, o grado de verdad, sino la *validez* (Dahlén 2006: 427). Así, a través de lo que Alí Akbar Navabi (2007: 85) ha denominado una “cientifización del Islam”, Surush buscaría reducir la religión a conocimiento, en tanto que conocimiento humano —es decir, en tanto que construcción según las facultades cognoscitivas humanas— y aplicar al conocimiento religioso los métodos de la filosofía de la ciencia.

Sin embargo, mientras que para Navabi (2007: 87) esta comprensión del Islam sería la manifestación de un “complejo de inferioridad” respecto a la cultura occidental, el análisis que Dahlén realiza de la posición de Surush nos permite advertir la ingenuidad del juicio de Navabi, en tanto que Surush recurre al marco teórico de la filosofía de Karl Popper no para hacer filosofía de la ciencia, sino filosofía de la religión.

Así, la tesis fundamental que sostiene Surush es que no se puede demostrar racionalmente la verdad de las afirmaciones religiosas (Dahlén, 2006: 427). Argumenta que el pluralismo religioso que él sustenta consiste no en afirmar que todas las tradiciones alcanzan un cierto grado de la verdad, sino que todas son válidas porque son respuestas variantes al problema “de la realidad divina, misteriosa y fundamental” (Dahlén 2006: 428). Por consiguiente, la religión, en tanto que respuesta a esta realidad divina, siempre sería una invención humana y no una revelación divina. Aquí el propio Dahlén llama la atención al hecho de que esto coincide con la tesis kantiana de que “es la representación la que hace al objeto posible antes que el objeto el que hace a la representación posible” (2006: 444, n. 17). De este modo, vemos que el fundamento de esta concepción de la religión es fundamentalmente de índole epistemológico, pero salta al terreno de la hermenéutica en tanto que asienta la distinción entre el concepto de verdad y el de “compresión de la verdad”, puesto que la realidad “posee un rango de significados probables” (Dahlén 2006: 430). De este modo, toda religión estaría conectada con la interpretación, cuyo

carácter contextual otorga un significado relativo (Dahlén 2006:445, n. 23).¹⁸

Surush avanza en la dirección de mostrar cómo es que entonces las diferencias entre las religiones se explicarían a partir de la historia, no por un simple contenido representacional, sino por una cuestión de “significado y comprensión relacional”, cuya validez no es demostrable, ya que, al ser las religiones un sistema de “hipótesis”, la demostración demandaría el examen de las hipótesis aisladas, lo cual sería muy difícil, al estar éstas complicadas unas con otras, de modo que el acceso a las religiones en tanto totalidades o sistemas de salvación es imposible, puesto que no hay métodos que lo permitan. Como consecuencia, Surush recomienda una actitud agnóstica en la interrelación entre religiones, pues la verdad religiosa es la experiencia humana dentro de un paradigma cultural y, por ende, al haber inconmensurabilidad entre culturas, también lo hay entre religiones (Dahlén 2006: 432). La tolerancia entre las distintas religiones se haría posible en la medida en la que todas buscan la salvación y no es posible juzgar una como más efectiva que las otras en términos salvíficos.

Hacia 1998, Surush también debatió con el Ayatullah‘Abdullah Jawadi-Amuli —un representante del más alto rango de la escuela de la *hikma*— en torno a la concepción misma de religión y de conocimiento que conlleva. De capital importancia es la afirmación de que para el Ayatullah el concepto de religión que desarrolla Surush deriva de un escepticismo filosófico, debido a su concepción relativista del conocimiento, así como de una concepción de la capacidad racional del ser humano que no sería capaz de conocer la realidad como tal. Según la concepción de Jawadi-Amuli, la

¹⁸ Respecto a este punto, es interesante tener en cuenta cómo argumenta para el Islam esta concepción: “Yo me considero a mí mismo un Neo-Mu‘tazilí. Creo que el Corán es la creación de Dios. Los Mu‘tazilíes dijeron esto, pero nosotros podemos tomar un paso adelante y decir que el hecho de que el Corán es una creación de Dios significa que el Corán es la creación del Profeta. Los Mu‘tazilíes no dieron este paso, pero yo creo que es un paso necesario de este creo y esta escuela de pensamiento” (Hashas 2014:156). A lo que se refiere esta cita de Surush es que la tesis de los Mu‘tazilíes según el cual el Corán no es increado —ya que, al ser revelado al Profeta Muhammad adquiere un carácter humano, puesto que es un mensaje para la humanidad— se acomoda al modelo de comprensión de la religión que él desarrolla: el Profeta habría elaborado el mensaje del Corán como respuesta de esta “inspiración” divina que es la revelación, de modo que el mensaje tendría condicionamientos del periodo histórico en el cual vivió (Hashas 2014: 157).

religión apela a lo más primordial de la naturaleza humana (Dahlén 2006: 434),¹⁹ y por ello se refiere a la posibilidad de alcanzar la experiencia más inmediata de su propia conciencia, donde atestigua la unidad del conocedor y el conocido (Dahlén 2006:437) que no es sino otra cosa que la experiencia del *tawhīd* o unicidad divina.

La religión verdadera sólo puede ser una, en la medida en la que el ser humano, al haber sido creado por dios a su imagen, refleja su unidad y “es responsable de fomentar esta verdadera realidad” (Dahlén 2006:438). Para el Ayatullah, es fundamental mostrar que la teoría de Surush sólo podría ser consecuente si fuera imposible el conocimiento de la realidad, dada la discontinuidad entre sujeto y objeto que él supone, pero dado que el acto de comprender es el mismo en todo ser humano, el escepticismo filosófico que identifica como fundamento de su postura es refutado: el ser humano es capaz de conocer la verdad. Y tan es así que, puesto que la mera creencia no produce la salvación, los adeptos de otras religiones podrían alcanzar la salvación si su esfuerzo por discernir la verdad es sincero (Dahlén 2006:440).

Finalmente, y a pesar del juicio de Dahlén (2006: 435) sobre el defecto de la postura del Ayatullah, según la cual su epistemología de índole precrítico tendría un carácter fuertemente antimoderno, me parece muy importante el argumento que establece que un pluralismo religioso, como el que sostiene Surush no tiene como consecuencia una sociedad más justa, puesto que la convivencia no es una cuestión de tolerancia, sino de empatía (Dahlén 2006: 441).

En efecto, las discusiones que hemos expuesto giran en torno a la preocupación por la posibilidad de construir un modelo de vida democrático, lo cual implica la asunción de la religión como un elemento que participa en su construcción. De ahí que Surush hable de la “democracia islámica” (Keddie 2010: 456), puesto que él considera que el

¹⁹ Esta tesis reivindica el concepto coránico de religión (*dīn*), según el cual la sumisión a Dios es “la realización de lo que es inherente a la verdadera naturaleza de uno” (Al-Attas 2003:190).

fiqh, la jurisprudencia islámica, es un factor accidental del Islam (Hashas 2014: 167) y, por lo tanto, la edificación de un Estado Islámico —sin duda aquí tiene en mente el modelo de la República Islámica de Irán— es un contrasentido: lo que enseñan las fuentes religiosas no es el establecimiento de un Estado, sino el modelo de lo que es el mejor modo de gobierno.

Así, Surush reconstituye las relaciones entre la religión y la política al reinterpretar la naturaleza del Islam en tanto que “una religión”, así como sus fuentes. Para Surush la relación entre la filosofía y la religión se basan en el hecho de que la filosofía es el punto de partida de la interpretación vertida sobre la religión al operar un auténtico “giro copernicano”, como lo denomina Habash (2014: 156), en el pensamiento islámico. Es decir, que el criterio para entablar las relaciones entre ambas es precisamente la reducción de la religión a un aspecto cognoscitivo.

Por lo que ya hemos dicho sobre los partidarios del *Makatab-e Tafkik*, esta tesis sería inaceptable, puesto que para ellos toda posibilidad de comprender la realidad debe pasar por la comprensión de la sabiduría de los Imames. Añadamos que para la *hikma* sería igualmente un equívoco asumir la postura de Surush, pero no sólo por las mismas razones que la escuela de *Maktab-e Tafkik*, sino por el hecho de que para ellos la religión es un modo de contacto real entre Dios y el mundo, así que el Profeta y los Imames son los mediadores entre Dios y la humanidad, y sólo por medio de ellos es posible comprender la realidad y las correspondencias del orden cósmico, el orden social y el orden espiritual (Nasr 1966: 1554). Pero de igual forma, para ellos la religión y la filosofía son un complemento en la medida en la que la defensa de la metafísica como un camino de conocimiento de Dios permite articular la cuestión sobre el *ser* del musulmán en términos ontológicos: utilizando una expresión de Hossein Nasr (2006b: 266), el *homo islamicus* es aquél que concibe su ser en un sentido teocéntrico. Aunque hemos visto esta corriente de pensamiento asociada a las ideas de Jomeini, por sí misma no implica la adopción de una postura política específica, además de que su estudio no se restringe a los círculos intelectuales de los ulemas; sin embargo, sus tesis sí conllevan el

hecho de defender la verdad del shi'ísmo, lo cual hace de esta corriente un actor fundamental de los debates en Irán, pues la vida intelectual en el país se mueve en relación a problemáticas de índole religioso y político que tienen como eje la preocupación por la forma en que la religión ha de asumirse en tanto que un modo de vida. Dicha preocupación no es un producto simplemente del contacto de la sociedad iraní con la modernidad, sino que es una realidad que ha acompañado a los musulmanes a lo largo de la historia, debido al indisoluble sentido de interrelación entre la dimensión moral de su religión y su dimensión comunitaria.

Puesto que este carácter comunitario implica una concepción del lugar que ocupa la ley en la práctica de la comunidad religiosa, así como las relaciones entabladas entre distintas comunidades religiosas, es comprensible que surgiese la necesidad de reflexionar sobre el islam como una religión, pero debemos estar conscientes de que, para muchos intelectuales musulmanes, una reflexión como la de Surush no es fácil de aceptar, porque el concepto de religión que el Islam tiene de sí mismo es completamente distinto de aquél con el que la filosofía de la religión trabaja. En efecto, la filosofía de la religión depende del desarrollo de la noción antropológica de la religión como un fenómeno intrínsecamente humano, independiente de todo compromiso teológico, la filosofía de la religión concibe lo religioso como una dimensión de la existencia humana y lo analiza desde distintos ángulos, por ejemplo, la experiencia religiosa. El Islam, por su parte, se concibe a sí mismo como la perfección de la revelación divina que la humanidad ha recibido desde época de Adán (Nasr 2006b: 32). Para el Islam, muchas creencias que la filosofía de la religión admite como religión no podrían aceptarse como tales, puesto que implican idolatría. Pero este conflicto, que en principio puede tener un carácter puramente teológico y epistemológico, tiene un rango político fundamental, en la medida en la que el cuestionamiento de la noción de religión se traduce en el cuestionamiento de la noción de comunidad que porta un mensaje religioso particular, en este caso el Islam.

Puesto que el móvil del pensamiento reformista de Surush es la modificación de este sentido comunitario, vemos que, aunque en su confrontación con la escuela filosófica iluminista aflora la confrontación de dos tipos de pensamiento con distintos supuestos epistemológicos y ontológicos, esto no quiere decir que podamos reducir la significación de la filosofía en Irán a una simple lucha entre “lo moderno” y “lo tradicional”, no sólo por lo que ya hemos dicho a propósito de las dificultades conceptuales planteadas al uso de ambos conceptos y al reconocimiento de que en la esfera socio-cultural que se identifica comúnmente como el “estrato tradicional”, también ha experimentado metamorfosis internas. Lo que, por el contrario, se evidencia, es que la filosofía tiene un papel muy importante porque está involucrada en la discusión sobre el camino que han de tomar los iraníes en la estructuración de su sociedad y que, como hemos visto, evocan problemas de carácter fundamental como las posibilidades del conocimiento humano y la concepción de la realidad que le sirve como base.

Bibliografía

- ‘ABBAS, Fāḍil‘Abd‘Alī (2017) “Al-Qaṣīda al-‘Iṣṣiqiyālil-Imām al-Jomeinī. Dirāsafi‘irfaniyātihi”. *MaḡalaŪrūk* 10 (1): 27-37.
- AHSAN, Abdul Shakour (1966) “Renaissance in Iran: General”, en: SHARIFF, M. M., *A History of Muslim Philosophy. Vol. 2*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1524-1542.
- AL-ATTAS, Muhammad Naqib (2003) “Islām: the concept of the religion and the foundation of ethics and morality”, en: TURNER, Bryan S. (ed.) *Islam. Critical Concepts in Sociology. Vol. I. Islam as Religion and Law*. Londres - Nueva York: Routledge, pp. 184-214.
- AL-BDOUR, Salman (2001) “Ayatullah Khomeini’s idea of Oneness of Being and the Guardianship of the jurist of self-knowledge”, en: SADRA, Mulla *The papers presented at the World Congress on Mulla Sadra Vol. 9, Religion and Gnosis*. Teherán: Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, pp. 177-190.

- BOYCE, M. (1987) “ASTVAṬ.ERĒTA” en: *Encyclopaedia Iranica*. Disponible en: <http://www.iranicaonline.org/articles/astvat-ereta-savior> (Consultado 22/04/2019).
- CORBIN, Henry (1969) “Para el concepto de una filosofía irano-islámica”, *Al-Ándalus* 2 (34): 395-407.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel (1981) *Historia del Pensamiento en el Mundo Islámico. Vol. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza.
- DAHLEN, Ashk (2006) “Sirāt al-mustaqīm: One or many? Religious pluralism among Muslim Intellectuals in Iran”, en: ABU-RABI‘, Ibrahim M. (ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 425- 448.
- ECHVERRIA, Bolívar (1997) *Las Ilusiones de la Modernidad*. México D. F.: UNAM.
- ECHVERRIA, Bolívar (2009) *¿Qué es la Modernidad?*. México D. F.: UNAM.
- ELIASH, Joseph (1969) “The Ithna‘āshari-Shī‘ī juristic theory of the political and legal authority”, *Studia Islamica* 29: 17-30.
- GAZĪ, Wadād Ŷābir y AL-BARĤĀNĪ, Amal‘Abbās (2018) “IrānwaWilāyyat al-Faqīh. Qirā‘atfīzaw‘ī al-Dustūr al-Īrānī” *Maḡala al-Muštanssariyyalil-Dirasāt al-‘Arabiyyawa al-Duwalīyya* 63: 60-87.
- HASHASH, Mohammed (2014) “Abdol karim Soroush: The Neo-Mu‘tazilite who buries classical Islamic Thought in defence of religious democracy and pluralism”, *Studia Islamica* 109 (1): 147-173.
- KEDDIE, Nikki (1992) “Irán”, en: VON GRUNEBaum, Gustave, *El Islam. Vol. II. Desde la Caída de Constantinopla hasta nuestros días*. México D. F.: Siglo XXI, pp. 137-188.
- KEDDIE, Nikki (2010) “Culture and Politics in Iran since the 1979 Revolution”, en: HEFNER, Robert W. (ed.) *The New Cambridge History of Islam: Vol. 6 Muslims and Modernity: Culture and Society since 1800*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 438-472.
- MALEKIAN, Mostafa (2015) “Falsafat al-Dīn. Al-Maḡālwa al-ḥudūd”. Disponible en <http://hekmah.org/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86->

[%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D8%A7%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D9%88%D8%AF-%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89-%D9%85%D9%84%D9%83%D9%8A/](#) (Consultado: 22/04/2019).

- MOUSSAVI, Ahmad Kazemi (2005) “The attitude of the ‘Ulamā’ towards the Government in Nineteenth Century Iran”, en: LAWSON, Todd (ed.) *Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*. Londres y Nueva York: I. B. Taurus, pp. 522-537.
- NASR, Seyyed Hossein (1966) “Renaissance in Iran: Hāji Mulla Hādi Sabziwāri”, en: MIAN Mohammad, *A History of Muslim Philosophy. Vol. 2*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 1543 – 1556.
- NASR, Seyyed Hossein (2006a) “The School of Isfahan revisited”, en: NASR, Seyyed Hossein, *Islamic Philosophy, from its origin to the present. Philosophy in the land of Prophecy*. Nueva York: State University of Nueva York, pp. 209-221.
- NASR, Seyyed Hossein (2006b) “Reflections on Islam and Modern thought”, en: NASR, Seyyed Hossein *Islamic Philosophy, from its origin to the present. Philosophy in the land of Prophecy*. Nueva York: State University of New York, pp. 259-271.
- NASR, Seyyed Hossein (2006c) “Philosophy in the land of prophecy”, en: NASR, Seyyed Hossein *Islamic Philosophy, from its origin to the present. Philosophy in the land of Prophecy*. Nueva York: State University of New York, pp. 273-280.
- NASR, Seyyed Hossein (2006d) *El Corazón del Islam*. Madrid: Herder.
- NAVABI, Ali Akbar (2007) “Philosophy of Science in Iran”, *International Studies in the Philosophy of Science* 21 (1): 75-89.
- PANAH, Abbas Izad (2001) “Religion in Sadrian Philosophy and Imam Khomeini’s gnosis”, en: *The papers presented at the World Congress on SADRA, Mulla (May, 1999, Teheran). Vol. 4. Mulla Sadra and Comparative Studies*. Teherán: Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, pp. 233-244.
- PAYA, Ali y SHAHI, Malakeh (2010) “The reception of Kant and his philosophy in Iran”, *Journal of Shi‘a Studies* 3 (1): 25-40.
- RICHARD, Yann (1996) *El Islam Shií*. Barcelona: Ballaterra.

RIZVI, Sajjad H. (2012) “Only the Imam knows the best The Maktab-e Tafkīk’s attack on the legitimacy of Philosophy in Iran”, *Journal of the Royal Asiatic Society* 22 (3): 487-503.

RODRIGUEZ ZAHAR, León (2009) *La Revolución Islámica Clerical de Irán, 1978-1989*. México D. F.: El Colegio de México.