

POSTURAS SOBRE EL GOBIERNO EN EL ISLAM Y EL JUDAÍSMO

S. D. Goitein

Traducido por J. M. Sáez (2011)

«Attitudes towards government in Islam and in Judaism», capítulo X de *Studies in Islamic History and Institutions* (1968). Leiden: E. J. Brill, pp. 197-213.

La formulación de nuestra tesis requiere algunas consideraciones. Una elección más afortunada podría haber sido «Posturas sobre el Estado». Pero el concepto de estado es extraño al vocabulario político del Islam y el Judaísmo. Es un préstamo, traducción del griego *polis* o *politeia*, y arraigó en árabe y hebreo sólo cuando la filosofía griega se había afianzado en el Islam y consiguientemente en el Judaísmo medieval. Los conceptos que se tratarán, que son propios del hebreo y árabe, son por ejemplo, realeza (*malkūt*), gobierno (*serārā*), gobierno comunal (*rabbānūt*), autoridades (*rāšūt*), y términos árabes equivalentes, especialmente *sultān*. En el Islam inicial, que es el periodo a examinar, *sultān* no significa la persona del gobernante, y ello es especialmente cierto en la literatura religiosa. Más bien expresa lo que generalmente llamamos «las autoridades». Los términos griegos correspondientes, familiares por el Nuevo Testamento, son *exousia* y *arjontes*.

Con «Judaísmo» nos referimos al periodo floreciente del Judaísmo clásico, desde el siglo primero al quinto d. J. Son consultados también expertos posteriores, como Maimónides (1135-1204), cuando expresan, en nuestra opinión, la esencia de la tradición clásica judía. «Islam» aquí significa el Islam plenamente desarrollado, es decir, el periodo que se extiende desde el siglo segundo hasta el quinto d. C., o desde Abū Yūsuf, consejero de Hārūn al-Rašīd y uno de los primeros jurisconsultos cuyos escritos conservamos, hasta Ghazālī (Algacel), el «renovador del Islam», en el siglo quinto. También son consultados algunos expertos posteriores, por ejemplo, el místico del siglo XVI Šaʿrānī, último gran enciclopedista y genio religioso del Islam que de modo característico entretiene los muchos hilos que serpentean a lo largo de la prolongada historia religiosa del Islam.

Un estudio comparativo, en el que las posturas propias de ambas religiones se iluminen mutuamente, tiene mucho valor a pesar de ciertas dificultades inherentes. El Judaísmo de ese periodo era autónomo tanto en sentido religioso como en su rechazo de influencias

foráneas. Parece que estaba más unificado y [197] que estaba más cristalizado que el Islam clásico. La comunidad del Islam estaba en un constante fluir de razas y era receptiva a las enseñanzas foráneas más divergentes. Podemos admitir, por tanto, al principio que cuando el Islam y el Judaísmo compartan ideas comunes sobre el poder, serán formuladas con mayor consistencia y énfasis en el Judaísmo que en el Islam. Por otra parte, el Islam inicial no estaba sometido a exilio y gobierno extranjero, destino del Judaísmo, que modeló su carácter en muchos aspectos. Por tanto, una comparación con el Islam podría ayudarnos a distinguir lo esencial de lo accidental en el Judaísmo. Para que este estudio comparativo no sea parcial, habrá que tomar en consideración opiniones sobre el estado en el mundo greco-romano, por una parte, y de los Padres de la Iglesia, por otra.

Sin embargo deberíamos señalar un hecho que a primera vista contradice lo que se acaba de decir sobre la diferencia entre el Islam, dotado de poder político, y el Judaísmo, carente de él. Los textos religiosos judíos manifiestan un interés más vivo por la vida pública y el problema del poder que los islámicos correspondientes. Ciertamente, no se debe al mero azar que ni los noventa y nueve libros de Buḥārī –la recopilación más venerable de la tradición oral islámica– ni los cuarenta libros de la *Iḥyāʿ ʿulūm al-dīn* («la Revivificación de las ciencias de la religión») de Algacel –la *Summa Theologica* del Islam– contengan ni un solo libro dedicado al problema del gobierno. En Maimónides, por otra parte, las leyes de la realeza ocupan un lugar especial y enaltecido en su gran código, y forman el último de sus catorce libros.

Este contraste es debido en parte a una circunstancia que no es de ningún modo accidental. El último de los Cinco Libros de Moisés trata de las instituciones regias y establece sobre ellas varios preceptos positivos y negativos. Además, la Biblia se ocupa una y otra vez del problema de la realeza. Por lo tanto ninguna exposición sistemática completa de la religión de Israel podría ignorar esta cuestión. El Corán, por otro lado, no

dice nada del régimen político y los deberes religiosos correspondientes. En consecuencia, no es sorprendente que un destacado estudioso musulmán del siglo XX, ¹Alī ²Abd al-Rāziq, afirme en su libro *Islam y los Principios de Gobierno*¹ (El Cairo 1925) que el Califato no es una institución islámica obligatoria y que el Islam como religión no tuvo una teoría sobre la forma más deseable de estado y organización política. Cuando apareció, tal libro suscitó [198] una violenta oposición y el autor fue censurado por sus antiguos colegas de la universidad caiota de al-Azhar y por sus superiores del Tribunal Supremo Musulmán de Egipto. El libro fue calificado de «hipermoderno» en una tesis doctoral holandesa dedicada a él. Mientras tanto, sin embargo, amplios círculos musulmanes habían llegado a conclusiones similares. Un análisis serio del problema por parte de un miembro del Instituto Central de Estudios Islámicos de Karachi², fundado recientemente por el gobierno de Pakistán, afirma que el califato no se basó en ningún mandamiento contenido en el libro santo del Islam ni en ninguna instrucción oral dada por el Profeta³. Así pues tenemos que conceder que la posición del estado en el sistema religioso del Islam difería ampliamente de la del Judaísmo.

Esta divergencia tenía sus raíces no sólo en las escrituras sagradas de ambas religiones. La disparidad entre Maimónides, que termina su código con las leyes de la realeza, y Algacel, en cuya obra magna esta cuestión no tiene ni un solo capítulo dedicado a ella y es tratada sólo de paso⁴, debe ser explicada en parte por las diversas opiniones del Judaísmo y el Islam hacia el mesianismo.

La idea de un rey con las cualidades de profeta, que mediante su sabiduría y justicia divinamente inspiradas trae eterna paz a un mundo que clama por causa de la opresión y las disensiones, estaba arraigada en el Judaísmo desde los días de Isaías. La esperanza en su venida fue un pilar de la fe judía. Por tanto, la doctrina

del reino fue en general parte esencial de la teología judía.

El Islam, asimismo, aguarda la llegada del Mesías, el *mahdī*, de quien se espera que «llene el mundo de justicia –tal como ahora está lleno de mal». Sin embargo esta creencia no tiene base en el Corán y no es un principio importante del Islam ortodoxo (sunní). La situación era diferente en el chiísmo. En consecuencia todo sistema chií de teología se ocupa de la doctrina del Imām, el gobernante religioso y temporal, como un artículo básico de fe.

Además de la diferencia en las bases escriturísticas y las divergentes opiniones respecto del mesianismo, había algunas circunstancias [199] históricas que daban forma al contraste que hemos señalado entre la literatura rabínica y la islámica, y hacían que el Judaísmo talmúdico estuviera más atento a los problemas de la vida pública. Las comunidades judías eran pequeñas y dispersas, pero se ocupaban de los pobres, enfermos y ancianos, así como de la educación de los niños pobres; tenían que reunir fondos para el mantenimiento de los templos y la remuneración de los empleados de la comunidad; y hasta cierto punto también ejercían funciones de gobierno como administración de justicia, policía local y recaudación de impuestos.

Estos servicios múltiples exigían un alto grado de organización comunitaria. Así, cada uno de los miembros se encontraba enfrentado continuamente con los problemas de dirección y obediencia, mientras la masa amorfa de musulmanes, gobernados por califas o sultanes autocráticos, tenían pocas oportunidades para interesarse por la dirección del estado.

Igualmente, la literatura rabínica clásica se desarrollaba en una época en que corporaciones y estados grecorromanos estaban todavía en gran parte vigentes, mientras que con la llegada del Islam casi nada había quedado de ellos. Así, la diferencia de tiempo y de circunstancias tuvo también un considerable impacto.

Tomando nota de estas reservas, podemos ahora reexaminar las teorías del Judaísmo y el Islam sobre el origen del poder, así como la postura de la religión hacia el estado. No debemos esperar encontrar exposiciones sistemáticas de estas cuestiones en la literatura religiosa judía e islámica, en el Talmud y en el Hadīth, similares en precisión de formulación con los escritos de los juristas romanos. Lo que encontramos

¹ *Islam and the Principles of Government* en el original (n. del t.)

² Central Institute of Islamic Research.

³ Manzooruddin Ahmed, «The Classical Muslim State», *Islamic Studies, Journal of the Central Institute of Islamic Research*, Karachi 1, No. e (1962), pp. 83-104.

⁴ Ver más abajo. La *Risāla al-Qudsiyya* de Algacel termina, es verdad, con una breve nota sobre el Imāmato (ver *Ihyāʾ*, libro 1, pp. 93-103), pero el problema es tratado allí como parte de la controversia con la Shīʿa.

Cf. también Dr. M. ʿAbd al-Muʿizz Naṣr «La Filosofía Política de Algacel» (en árabe), *Abū Ḥamid al-Ghazālī*, Cairo 1962, pp. 451-476.

son preceptos generales y aforismos éticos más comparables con la retórica de Séneca que con las definiciones de Ulpiano.

Las tres religiones monoteístas coinciden en creer en el origen divino del gobierno. La más sincera expresión de esta opinión, que tenía paralelos en el Antiguo Testamento, se encuentra en el famoso pasaje de la epístola de Pablo a los Romanos (c. 13), que los padres de la Iglesia y sus seguidores nunca dejan de citar. Estas son sus palabras⁵:

«Toda persona esté sujeta a las potestades; Porque no hay potestad que no venga de Dios; y Dios es el que ha establecido las que hay. Por lo cual, quien desobedece a las potestades, al orden de Dios desobedece. Por consiguiente, los que tal hacen, ellos mismos incurrirán en el juicio. Los príncipes no son de temer por las buenas obras que se hagan, sino por las malas. ¿Quieres tu no tener que temer nada de aquel que tiene el poder? Pues obra bien; y merecerás de él alabanza: porque el príncipe no es el terror de la buena conducta, sino de la mala. ¿No habrías de temer al príncipe? Así pues, haz el bien y recibirás su aprobación, porque es ministro de Dios por tu bien... Por tanto, es necesario que le estemos sujetos, no sólo por temor del castigo, sino también por conciencia».

Más adelante en este capítulo Pablo elabora y afirma concretamente que con «gobierno» quiere decir no sólo «el» gobierno, es decir, el gobierno de Roma, sino toda forma de poder.

Carlisle⁶ con razón rechaza la opinión de que este pasaje, así como aseveraciones semejantes (1 Pedro 13:14; Tito 1:3), aludan a las aspiraciones nacionales judías y se opongan a ellas. Moore⁷, sin embargo, es quizá demasiado radical cuando afirma que la opinión de Pablo expresa fielmente la posición de los eruditos judíos, aunque sin duda tengan mucho en común. Siendo el poder uno de los atributos de Dios, toda autoridad existente se debe en última instancia a Él. En referencia a Crónicas 20:11 «A ti, oh Dios, pertenece todo gobierno y toda supremacía», un rabino babilónico hizo la siguiente afirmación: «Incluso el supervisor de la distribución de agua de riego» —el poder inferior con el

que el campesino solía entrar en contacto— «es nombrado por el Cielo»⁸. Por tanto, todo el que tiene un cargo de autoridad debe ser obedecido. «Incluso el menor de los pequeños, cuando ha sido nombrado para un cargo público, debe ser considerado igual que el mayor de los grandes»⁹. El concepto básico de que el reino terrenal sólo es reflejo del gobierno celeste¹⁰ halla expresión legal en la obligación de decir una bendición al ver a un rey, incluso a uno no judío: «Bendito Quien concede su gloria a sus criaturas»¹¹.

Hay pues un halo sagrado sobre la cabeza de todo aquél investido de autoridad. El rabino Yūdān dijo: «Insolentarse con un rey es como insolentarse con Dios»¹². Y: «Cuando las multitudes obedecen al poderoso, los poderosos deciden ante Dios, y Él ejecuta sus decisiones»¹³. Es decir, Dios es sólo un agente de los poderes existentes.

Sin embargo, el Judaísmo nunca dejó de recalcar, igual que los juristas romanos, que en última instancia el poder supremo es poseído por el todo que lo faculta, el pueblo. Lo que se afirma explícitamente [201] en el quinto Libro de Moisés así como en los Profetas. «Dirás: Deseo nombrar a un rey (que reine) sobre mí», «*tu* nombrarás a un rey (que reine) sobre *ti*» «*tu* no nombrarás sobre *ti* etc.»¹⁴. El Talmud de Jerusalén se extiende en ello: «No está escrito: Yo, Dios, nombraré, sino *tu* nombrarás, eres tu quien pondrá un rey sobre *ti*»¹⁵.

Muchas historias de la Biblia, como la parábola de Jotam (Jueces 9:7-10), la elección del rey Saúl (I Samuel 11:15), el pacto con los ancianos por el que David fue soberano de Judea (II Samuel 5:1-3) y el repudio de la casa de David por las Diez Tribus (I Reyes 12:1-17) subrayan la idea de que el gobernante recibe su empleo del gobernado. Aun más significativo es el hecho de que en toda la legislación bíblica, la autoridad jurídica superior reposa en la *'ēdā*, la comunidad organizada, mientras que el rey no tiene absolutamente

⁸ Baba Batra 91b.

⁹ Rosh Ha-Shana 25b.

¹⁰ Beraḥoṭ 58a.

¹¹ *ibid.*

¹² Bereshit Rabba, capítulo 94, ed. Theodor-Albeck, p. 1183.

¹³ Devarim Rabba, capítulo I.

¹⁴ Deuteronomio 17:14-15.

¹⁵ Sanedrín, capítulo 2, final, folio 20 d. Significativamente este capítulo contiene un número de informes sobre la fricción entre el *nāsī*, o patriarca, cabeza de la comunidad judía de Palestina, y los eruditos religiosos, cf. abajo.

⁵ Texto de la *Revised Standard Version*.

⁶ *Mediaeval Political Theory in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge, Harvard University Press 1927-30, pp. 91-92.

⁷ G. F. Moore, *Judaism*, vol. II, pp. 113 ss.

en ella un lugar, al menos en los Cinco Libros de Moisés.

Sin embargo, la sola precedencia bíblica no podía haber dado cuenta del énfasis rabínico en el pueblo como origen del poder. Como se ha apuntado antes, fue la misma vida intensiva de la comunidad de los judíos en tiempos talmúdicos lo que no permitió la aceptación plena de la idea de la obediencia absoluta debida a las autoridades, como Pablo lo expuso: «Todos estáis hoy ante el Señor vuestro Dios, vuestros jefes, vuestros señores tribales, vuestros señores y oficiales.» Sobre este versículo bíblico los rabinos comentaron: «Aunque nombré jefes y señores para vosotros, todos sois iguales a mi vista, porque», continúa el versículo, «todos sois hombres de Israel»¹⁶.

En este espíritu se formuló una ley (teórica, por supuesto) de que ningún rey puede ser entronizado si no es por medio de la elección del tribunal supremo que constaba de setenta y un miembros¹⁷. La misma postura originó la regla práctica: «Ningún funcionario de la comunidad es nombrado sin averiguar la voluntad de la comunidad»¹⁸. Y, en general: «Ningún asunto público es llevado a cabo sin la garantía previa del consenso público»¹⁹. [202]

Esta noción de «opinión pública» y de aceptación por la mayoría no es común en el Islam²⁰. Es extraña incluso a la secta revolucionaria de los ḥārīǧīes, para quienes el derecho de resistencia al poder establecido es fundamental. Este «derecho de resistencia», sin embargo, se deriva para los ḥārīǧīes de la tesis de que un gobernante corrupto, *ipso facto*, no puede ser ungido por Dios.

¹⁶ Tanḥuma Niṣṣavim, ed. S. Buber, p. 49. La cita es de Deuteronomio 29:9.

¹⁷ Tosefta Sanhedrin 3:4, ed. Zuckermann, Jerusalén 1937 (reimpresión) p. 418.

¹⁸ Berakhoth 55a.

¹⁹ Tosefta Sanhedrin 2: 13.

²⁰ Una referencia a esta idea se encuentra al parecer en Algacel, *Ihyāʾ*, I, p. 102. Después de señalar los atributos necesarios a un gobernante (sabiduría, religiosidad, descendencia de la tribu coraichí del Profeta), continúa: «Si estos atributos se encuentran en varias personas, el gobernante es aquél a quien la mayoría reconoce. Quien se opone a la mayoría, es un pecador». Esta afirmación, sin embargo, no es una regla para la elección del califa, sino una advertencia para no oponerse a un gobernante que haya logrado la aceptación general. Este mandamiento religioso de obedecer al monarca reinante y procurar no romper el cetro del Islam, es decir, su unidad, es frecuente y antigua. Ver después.

La *bayʿa* (chocar la mano con el gobernante para expresar la aceptación de su autoridad) no puede ser considerada una «elección» en ninguna circunstancia. Es expresión de obligación mutua y viene a reconocer a un gobernante cuya autoridad ha sido obtenida por nombramiento, herencia, usurpación o cualquier otro medio. La *bayʿa* tiene cierta similitud con la antigua alianza israelita por una parte y con la ceremonia que rodea la entronización en los estados teutónicos por otra. La ceremonia teutónica, asimismo, no definía el origen del poder. Pero, en Europa, la participación, aunque limitada, en la entronización, así como la tradición de un poder judicial independiente abrió el camino para la aparición del gobierno constitucional moderno. En contraste, dos generaciones después de la muerte de Mahoma, la *bayʿa* había perdido la mayor parte de su significación práctica, y el cadí, el juez, era sólo un oficial dependiente del capricho del gobernante. Abū Yūsūf, que antecedió a la primera colección canónica en muchos años, es conocedor de una sola fuente de autoridad: la elección de Dios por la que el califa se convierte en vicerregente de Dios en la tierra. Esta idea se expresaba suprimiendo la palabra «rasūl» (mensajero) en la fórmula *ḥalīfat rasūl-allāh* (delegado del mensajero de Dios), que así convertía al califa en representante del mismo Dios. Es ilustrativo que ya Abū Yūsūf, así como muchos de los más eminentes compiladores de las colecciones de hadīṭ, racionalicen el deber religioso de obediencia absoluta a los poderes existentes citando el siguiente dicho atribuido a Mahoma (narrado sobre la autoridad del notorio rebelde Abū Dharr): «Sométete y obedece incluso a un chato de cabeza arrugada esclavo abisinio, cuando [203] ha sido nombrado»²¹. Goldziher cree que este dicho tiene origen ḥārīǧī y refleja la oposición ḥārīǧī a pretensiones dinásticas²². Y sin embargo, este mismo dicho es utilizado por Abū Yūsuf como argumento clave (contenido en un volumen dedicado al califa) en defensa de la obediencia ciega a la autoridad. Porque significa, según el cadí de Hārūn al-Rašīd, que la posesión efectiva del poder es el argumento necesario y suficiente para el ejercicio de la autoridad, al margen de las calificaciones personales del gobernante.

²¹ Abū Yūsuf, *Kitāb al-Ḥarāǧ* 1346, p. 10. Para las colecciones de Hadīṭ cf. A. J. Wensinck, *Concordance... de la tradition musulmane*, Leiden I (1936), p. 327, con citas de Muslim, Ibn Māja, Tirmidhī y Aḥmad B. Ḥanbal, Cf. también la próxima nota.

²² I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, p. 205.

Tres siglos después Algacel utiliza esta misma tradición para respaldar la legitimidad de los usurpadores militares que habían obtenido la autoridad por todo el mundo del Islam²³. El místico del siglo XVI Šaʿrānī va incluso más allá. En su opinión toda persona con autoridad, no sólo el califa que es de la casa del Profeta, es en cierto sentido sagrada, se puede decir casi, mágicamente. Y este es el mismo Šaʿrānī de quien tendremos noticia posteriormente como un firme defensor de la postura negativa tradicional hacia la autoridad. «Cuando se va a ver a un gobernante», afirma, «se debe estar con el cuerpo y el alma puros, porque los gobernantes –al respecto cualquiera a quien Dios haya concedido autoridad para ocuparse de sus criaturas– son puertas que conducen a la presencia de Dios. Una orden de un gobernante es una orden de Dios²⁴». Hay que inclinarse en presencia del hombre con autoridad, porque Dios reside en él. Se puede besar manos y pies del gobernante como se puede honrar a un erudito que no practica lo que predica²⁵. La oración del gobernante es escuchada mientras se haga en beneficio de los demás, a pesar de no ser recta. El gran Šaʿrānī declara que ha comprobado esta afirmación, cuando en 1538, después de haber implorado una solicitud continuamente a Dios en vano, le fue otorgada inmediatamente su petición cuando el pachá turco en El Cairo rezó por él²⁶. Un gobernante depuesto, sin embargo, no debería ser glorificado. Lo que cuenta es el puesto, no el hombre²⁷. [204]

Podemos ver, pues, que mientras las opiniones del Judaísmo y del Islam sobre el origen de la autoridad tienen mucho en común, difieren en no pequeña medida en relación a esta cuestión. Son, sin embargo, unánimes en su postura respecto a las autoridades y en su objeción a la participación en el gobierno, unanimidad que además es sorprendente y requiere un examen más atento. Las opiniones del antiguo Islam al respecto deberían examinarse primero, porque no estaban abrumadas por los sufrimientos del exilio y el dominio pagano. Incluso en el Islam, quizá más que en el Judaísmo, la autoridad –a pesar de su origen divino–

es considerada como la verdadera raíz y el fundamento del mal, cuyo contacto debería ser evitado a toda costa. ʿOmar II, que fue califa, habría dicho: «No perdáis el tiempo en compañía de un príncipe, aun si lo dirigís por el camino recto, porque el pecado de perder el tiempo con él es mayor que el bien que podríais realizar».²⁸

La práctica se adecuó a este punto de vista. Los más grandes eruditos musulmanes, como Abū Hanīfa, Sufyān al-Ṭawrī y otros prefirieron el exilio, la prisión y la flagelación pública a servir al gobierno. Y eso fue en la edad de oro de los abasíes²⁹. Abū Yūsuf, cuyo memorando sobre derecho público es un documento muy humano y muestra la postura ejemplar de un erudito temeroso de Dios respecto a su soberano, no fue considerado tradicionalista fiel, *maʿa ṣuḥbatihī ʿl-sultān*, por su asociación con el gobierno³⁰. La postura negativa respecto a la autoridad se encuentra también en las biografías de otros eruditos y es comparable a la opinión de los rabinos de que algunos miembros del Sanedrín evitaron a Mordecai cuando adquirió autoridad y formó parte de la corte del rey persa³¹.

Este problema de que un clérigo sea miembro de la corte del soberano, *ṣuḥbat al-sultān*, es abordado a menudo en los textos legales y morales. Abū ʿl-Layṭ al-Samarqandī, uno de los intérpretes más estimados de la ética islámica, del siglo cuarto (décimo cristiano), prestó atención particular a este problema. Citando a Anas, asistente personal de Mahoma, al-Samarqandī dice que los eruditos [205] «son los depositarios de los profetas; no obstante cuando se aproximan a los gobernantes y toman parte en los asuntos de este mundo, traicionan a los profetas. Se debería tener cuidado con esos eruditos y evitarlos»³². Y en nombre de Ibn Masʿūd, otro miembro del séquito de Mahoma, dice: «Un hombre religioso que va a ver a un gobernante pierde su religión. Porque las cosas por las que agrada al gobernante indignan a Dios»³³. Al-Samarqandī es muy moderado en sus opiniones sobre beneficios económicos y acumulación de capital, pero

²³ *Iḥyāʾ*, vol. II, p. 124.

²⁴ Al-Shaʿrānī, *Al-baḥr al-mawrūd*, p. 118.

²⁵ *Ibid.* pp. 205-9.

²⁶ Exactamente la misma noción en el Talmud de Jerusalén, Taʿanit 1:4, p. 64 b: «Cuando alguien es nombrado dirigente político, su oración es aceptada (es decir, Dios otorga las peticiones expresadas en sus oraciones)».

²⁷ Al-Shaʿrānī, *ibid.* p. 203, y pp. 155-6, donde se da como autoridad a al-Shāfiʿī.

²⁸ *Ibid.* P. 250. Recordamos una observación talmúdica: «No os aproximéis a la puerta (i.e. de la ramera)» –Proverbios 5:8– se refiere al gobierno». ʿAvoda Zara 17a.

²⁹ Cf. H. F. Amedroz en JRAS 1910, p. 775, A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, pp. 209-10. Algunas de estas historias son probablemente apócrifas, pero otras no.

³⁰ Es éste el veredicto sobre él del gran Ṭabarī, citado en la biografía de Abū Yūsuf en Wafayāt de Ibn Ḥallikān.

³¹ Megilla 16 b.

³² Abū ʿl-Layṭ al-Samarqandī, *Tanbīh al-Ghāfilīn*, p. 178.

³³ *Ibid.*

prohíbe enérgicamente las relaciones con el gobierno. Opiniones muy similares mantenía el teólogo judío Saadya Gaon, que antecedió a Abū l'-Layṭ en una generación. Mientras el disfrute (hasta cierto punto, por supuesto) de comida y bebida, sexo, dinero e hijos era lícito, «nunca se debería desear la autoridad en absoluto. Sólo si la autoridad es impuesta a alguien, debe aceptarla, y sólo para cumplir la ley y hacer posible guiar rectamente a los hombres»³⁴.

Algacel trata este problema in extenso y debate sobre ello muchas veces. El capítulo dedicado en *Ihyā'* es llamado «Asociación con los malos gobernantes», pero resulta claro del comentario que casi todos los gobernantes de su época encajan con esa descripción, y que toda utilización de la autoridad era sospechosa desde el punto de vista religioso³⁵. Cita a Mahoma en nombre del anarquista Abū Dharr, mencionado arriba, «Cuando un hombre accede a la autoridad, se aparta de Dios»³⁶. Concluye diciendo que es una obligación religiosa evitar a las autoridades y concluye, «*falā yarāhum wa-lā yarawnah*». «El letrado ni debería verlos ni ser visto por ellos»³⁷. Este dicho era suficientemente conocido para ser atribuido finalmente al califa abbasí al-Ma'mūn: «Feliz el hombre que posee una casa grande, una mujer hermosa, medios suficientes –y ni nos conoce ni es conocido por nosotros»³⁸. Cuando un clérigo se encuentra con un gobernante corrupto en público, debería honrarlo, para no [206] incitar a la rebelión, lo que el islam prohíbe estrictamente. Por otra parte, cuando se encuentra en privado con el gobernante, el letrado no debe ni levantarse ante él – para mostrarle la superioridad de la religión³⁹. Algacel se ocupa de muchos problemas legales que resultan del carácter opresivo del gobierno en la *Ihyā'* y otros lugares.

La similitud de los problemas examinados por él a este respecto con los tratados en el Talmud es sorprendente

y se prolonga en pequeños detalles. Así pues, ambas fuentes plantean el siguiente problema: ¿Está permitido cruzar un puente sabiendo que ha sido construido por el gobierno con bienes robados y trabajos forzados?⁴⁰ Ghāzālī afirma al respecto que cualquier beneficio material derivado de los gobernantes y sus funcionarios están prohibidos por la religión, porque todo el dinero que poseen o es robado o sospechoso de serlo. No hace falta decirlo, recibir regalos de los poderosos era considerado una ignominia religiosa. Quṣayrī, en la introducción a su Epístola sobre el Sufismo, escrita en 1045, cree que la razón del declive del movimiento sufí se basa en el hecho de que el sufí aceptaba regularmente regalos de los funcionarios. Ša'rānī, que ha sido mencionado antes como firme defensor del carácter sagrado del gobernante, da testimonio de que nunca atravesó la sombra del palacio de un príncipe, porque esto significaría protegerse del sol ardiente por medio de un edificio construido con riquezas inicuas⁴¹. Hace penitencia cada vez que se encuentra con un gobernante con fines no religiosos y cuenta de letrados que, invitados por un príncipe a un banquete, escondían un pan bajo el manto que mascaban durante el banquete para no compartir la comida del príncipe⁴².

Naturalmente, esa conducta era dura y a veces incluso peligrosa. Con el tiempo surgió toda una colección de dichos e historias intentando demostrar que los grandes y santos del Islam aceptaron de hecho regalos de las autoridades⁴³. Ya Algacel estaba familiarizado con esta clase de literatura, pero él y otros fueron capaces de rechazar las conclusiones de las historias ciertas o inventadas que había.

La prohibición de aceptar un cargo oficial tampoco [207] era practicable. Algunos autores no eran tan estrictos y permitían cargos oficiales en caso de dificultades financieras. Insistían, para estar seguros, en que el funcionario siguiera siendo honrado.⁴⁴ Sin embargo se consideraba inconsistente con la virtud *buscar* un cargo oficial.⁴⁵ Por lo tanto leemos historias de gobernantes justos que sólo aceptaban su

³⁴ Saadya, *Emunot* etc., capítulo 10.

³⁵ *Ihyā'* II, p. 122.

³⁶ *Ibid.* p. 129, quinta línea desde el final.

³⁷ *Ibid.* p. 128, sexta línea desde el final.

³⁸ Ghuzūlī, *Matālif al-budūr* I, p. 12, citado por G. E. Von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1946, p. 250, nota 67. El dicho parece ser una reminiscencia de dos aforismos talmúdicos: a) «Tres cosas hacen feliz a un hombre (literalmente, ensanchan su corazón): un hermoso hogar, una bonita esposa –presta atención a la secuencia– y ropa elegante», Berahot 57 b; b) Se presenta a un maestra escuela como hombre feliz porque «el enviado (*firistāqa*, persa arameizado) del rey nunca atraviesa su puerta», Ketubbot 62^a.

³⁹ *Ihyā'* II, p. 128, línea 10.

⁴⁰ *Ibid.* p. 134, línea 1. Baba Qamma 103b. Los rabinos que trataban de este problema vivieron en el siglo IV d. C.

⁴¹ *Latā'if al-Minan wal-Aḥlāq* I p. 5, línea 8 desde el final.

⁴² *Ibid.* II. P. 11.

⁴³ Zaki Mubārak, *Al-taṣawwuf al-islāmī*, El Cairo 1938, II. pp. 188-9.

⁴⁴ Cf. R. A. Nicholson, *JRAS* 1912, pp. 511-8. H. S. Nyberg, *Kleine Schriften des Ibn 'Arabi*, Leiden 1919, p. 103 ss.

⁴⁵ Cf. Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt* VIII, parte 2, p. 141, línea 1. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, *Tadhkirat al-awliyā* VIII, p. 80, línea 9.

nombramiento cuando eran obligados a hacerlo, habiéndolo rechazado en un primer momento.⁴⁶ Este motivo de la dignidad rechazada no está limitado al Islam. La Biblia, empezando con Moisés, proporciona muchas pruebas de su difusión. En China, aparentar el rechazo del cargo era exigido por la etiqueta⁴⁷. En el Islam, sin embargo, no era sólo una costumbre de cortesía, era un asunto de conciencia. Ese cadí medinés a quien el califa al-Mahdī obligó a aceptar un cargo mediante flagelación pública ciertamente no consideró esta flagelación como una humillación sino más bien como un rito de purificación del pecado de asociación con los gobernantes⁴⁸.

Es cierto que los doctores del Islam a veces intentaban hacer uso de la autoridad pública para reprimir opiniones que consideraban perniciosas⁴⁹. Estos actos reflejan el antiguo dicho persa de que el gobierno y la religión son hermanos. Esta máxima, que la literatura árabe refiere muchas veces como parte del testamento del rey persa Ardašir a su hijo Šābūr, es adjudicada a Mahoma por un ḥadīth falso. Sin embargo, es muy característico que los propios letrados musulmanes declaren esta tradición inventada, y además no se encuentra en ninguna de las colecciones canónicas.⁵⁰ Según el Islam, el gobierno y la religión no son hermanos, sino antagonistas.

Volviendo ahora a la literatura hebrea sobre el tema, excluimos todas las referencias a los gobiernos romanos, persas y demás no judíos y **[208]** nos limitamos a las opiniones expresadas en la comunidad judía en relación al gobierno. Haciendo eso, nuestra comparación con el Islam será más directa y no perjudicada por el factor de dominación foránea, que estaba ausente desde los primeros siglos del desarrollo del Islam. Igualmente, la similitud entre los conceptos de las dos religiones es sorprendente. A pesar de todos los elogios de «quienes se ocupan fielmente de las

necesidades de la comunidad», no buscar el gobierno público se consideró mucho más virtuoso. «Ama el trabajo y odia los cargos», es decir, intenta ganarte la vida en cualquier profesión excepto la función pública, es el consejo dado en los Dichos de los Padres en época del rey Herodes⁵¹. Doscientos años más tarde leemos: «El cargo entierra a su poseedor», ejemplificado con referencias a pasajes bíblicos, donde un profeta –el prototipo del erudito rabínico– sobrevivió a cuatro reyes (Isaías 1:1, Jeremías 1:1-3)⁵². Nada es tan indicativo de las opiniones generalmente aceptadas como la historia del rabino Ammī, quien, en el lecho de muerte, lamentaba no haber tomado parte en la vida política. Sus discípulos y amigos pensaban que eso era precisamente su mayor título de gloria. «Sobre todas tus demás virtudes, has evitado ejercer de juez y nunca te has dedicado a buscar un cargo público»⁵³. Un sentimiento semejante al expresado por Abū Dharr, cf. antes [p. 206], se encierra en el dicho conmovedor: «¡Ay del ministerio público! Despoja a su beneficiario del temor de Dios»⁵⁴. Esto es exactamente lo que Maimónides –que era «Cabeza de los Judíos» con los ayubíes– escribió en una de sus epístolas: «La mayoría de los hombres religiosos pierden el temor de Dios cuando obtienen el poder»⁵⁵. Se refería a los funcionarios del «Príncipe de la Diáspora», o cabeza civil de la comunidad judía en Irak y otros países del califato oriental, que a diferencia de él mismo, percibía retribuciones por sus servicios. «Ganar una moneda de plata como oficial de costura, carpintería o tejido es preferible a los emolumentos otorgados por el Príncipe de la Diáspora»⁵⁶.

De acuerdo con esta enseñanza y con la del Islam también, el rabino Elazar rechazó los regalos del Nāsī – el equivalente palestino del Príncipe de la Diáspora iraquí– y rehusó **[209]** las invitaciones a comer en casa del Nāsī⁵⁷. Quizá la más penetrante expresión de esta consideración judía de la autoridad es la siguiente opinión de un eminentísimo maestro talmúdico sobre la dinastía del rey Saúl: «¿Por qué la dinastía saulina

⁴⁶ Por ejemplo, Muḡīr al-Dīn, *Al-Uns al-Ġallī* I, p. 217.

⁴⁷ A. J. Wensinck, "The Refused Dignity", *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 491-499. Wensinck muestra que los monjes devotos rechazaban el cargo de obispo del mismo modo que los especialistas píos musulmanes se oponían a ser nombrados cadíes. Ver también Martin Buber, *Das Königtum Gottes*, p. 187.

⁴⁸ Cf. las fuentes citadas arriba, nota 29.

⁴⁹ Ver sobre esta tendencia p.ej. I. Goldziher en *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 15 (1901), p. 36, Nota 4. Schreiner, *ZDMG* 52 (1898) pp. 537-9. 62 (1908), pp. 9-14.

⁵⁰ I. Goldziher, *Revue d'histoire des religions* 43 (1901), p. 7, nota 2 ; *ZDMG* 52 (1908), p. 2, nota 1.

⁵¹ Pirque Avoṭ 1:10.

⁵² Pesahim 87b.

⁵³ Tanḥuma, Mishpaṭim 2.

⁵⁴ Midrash ha-Gadol, ed. S. Schechter, p. 412.

⁵⁵ *Mose ben Maimon, Epistulae*, ed. D. H. Baneth, Jerusalén, 1945, p. 63.

⁵⁶ *Ibid.* 68. Las artesanías mencionadas estaban poco estimadas en esa época. Además, trabajar como empleado era considerado una degradación, ver abajo, capítulo 13.

⁵⁷ Hullin 53b.

terminó tan pronto? Porque no estaba mancillada por el mal gobierno». Porque «nadie es aceptado como dirigente público excepto quien lleva un saco de reptiles impuros a la espalda», es decir, un líder tiene éxito sólo si acepta ignorar las normas éticas⁵⁸.

¿Cuál era, en última instancia, el motivo de esta postura negativa hacia el gobierno y el poder público en general, percibida en tantas manifestaciones de los exponentes más acreditados del Islam y el Judaísmo? Ciertamente, había muchas circunstancias fortuitas en la larga historia de las dos religiones que favorecía esta división. Limitándonos al Islam, podemos alegar primero que el espíritu de libertad e incluso de anarquía predominante en las tribus árabes preislámicas resurgió en el Islam sobre bases religiosas en forma de oposición al gobierno establecido. Este argumento está respaldado por el hecho innegable que el más fuerte partido religioso de oposición en el Islam inicial, los *ḥārīgīes*, estaba formado principalmente de auténticos árabes tribales. Tendencias similares son observables en la historia del antiguo Israel.

Además, el destino falló que sólo unos pocos gobernantes surgieran en el Islam clásico que pudieran ser considerados campeones de la religión. Según la teoría islámica sólo los primeros cuatro califas fueron *rāšidūn*, que seguían el camino recto. Lo que siguió fue *mulk ʿaqīm*, «gobierno estéril», es decir, el poder desprovisto de valores religiosos. Sin duda esta afirmación es demasiado general. Porque ya el tercero de los cuatro «califas justos», aunque era un anciano bien intencionado, permitió que su gobierno degenerara en vergonzoso nepotismo con el resultado de que fue asesinado en nombre del Islam. Por otro lado, hubo numerosos gobernantes después de los cuatro «califas justos» que se tomaron en serio el Islam, tanto entre los omeyas, que siguieron inmediatamente a los califas íntegros, como los abasíes, que remplazaron a los anteriores. Además, con excepción de ʿOmar II, que gobernó sólo unos tres años y medio, a ninguno de los omeyas se le pudo reconocer un particular entusiasmo por la religión. Con los abasíes la situación fue aún peor. Porque aunque su gobierno se basó en **[210]** la invocación de ser primos y auténticos sucesores del Profeta, la mayoría de ellos exhibieron un modelo de conducta que era lo contrario de la santidad, mientras

el lujo extravagante de la corte fue posible sólo con la cruel opresión del pueblo.

Durante el crucial periodo formativo de la espiritualidad islámica, el reinado de los omeyas, hubo otro factor accidental que contribuyó a alienar a la religión del estado. Conocimiento, derecho y pensamiento religioso islámico se desarrollaron principalmente en Irak. Irak, sin embargo, el más poblado y más árabe de los países conquistados recientemente, se halló en un estado de revuelta casi ininterrumpido contra el gobierno omeya, que tenía su sede en Damasco y confiaba su conservación a los contingentes tribales sirios. Así pues, el antagonismo entre los gobernantes y los hombres de religión se acentuó por las tensiones y disensiones regionales.

Finalmente, pasados menos de cien años de gobierno abasí, los califas y sus gobernadores empezaron a emplear a mercenarios bárbaros extranjeros como su guardia y sus tropas, y muy pronto estos se convirtieron en los verdaderos amos del imperio. Así en el Islam, en una etapa muy temprana de su historia, se creó una situación similar a la del Judaísmo durante su época más fértil: gobierno equivalía a dominación por extranjeros, que eran de hecho, o eran considerados, inferiores.

Sin embargo, no fueron sólo factores negativos los que contribuyeron al alejamiento de los clérigos islámicos del estado. Fue la misma fuerza y respetable posición de este grupo la que hizo posible sus firmes opiniones respecto a las autoridades. La misma naturaleza del Islam, como la del Judaísmo, presupone la existencia de una comunidad independiente de expertos en religión. Es lógico que hubiera cierta conexión histórica entre ambas, es decir, que la erudición religiosa islámica surgió en parte por el ejemplo y el contacto de la judía⁵⁹. Sin embargo, fueron circunstancias históricas específicas las que hicieron a la clase de los *fuqahāʾ* musulmanes, expertos en religión en el más amplio sentido de la palabra, tan numerosa e independiente. Los primeros seguidores de Mahoma y sus sucesores recibieron, durante las primeras tres o cuatro generaciones, retribuciones regulares del gobierno islámico. Esta renta ventajosa y regular permitió a muchos vivir una vida desahogada y a otros tomar parte en las nuevas empresas económicas, hechas

⁵⁸ Yoma 22b. Samuel, one of the founders of the Jewish academies in Babylonia-Iraq is credited with this remarkable saying.

⁵⁹ Para detalles cf. S. D. Goitein, *Jews and Arabs*, New York 1964, p. 46 ff., «The Jewish Tradition in Islam».

inevitables [211] y posibles por el desorden ocasionado por las conquistas musulmanas. Muchos utilizaron el ocio y las riquezas así adquiridas para llevar una vida disipada o gozar de la música, la poesía y la literatura. Hubo otros, sin embargo, que se ocuparon de los problemas prácticos y teóricos planteados por la religión. Así pues, durante los tres primeros siglos del Islam se desarrolló una nutrida comunidad de personas independientes económicamente cuya principal preocupación era la correcta interpretación y la observancia estricta del Islam. Por norma, no les hacía falta el gobierno. Por lo tanto, podían fácilmente mantenerse alejados de él, mientras la conciencia les aconsejara tal conducta⁶⁰.

En siglos posteriores, cuando los ‘ulamā’, o expertos musulmanes en religión, se ganaban la vida principalmente como empleados del gobierno (como jueces, secretarios o profesores), la situación cambió fundamentalmente. El impulso para promocionarse inevitablemente condujo a someterse a los gobernantes. La frivolidad de sus colegas ocasionó mucha inquietud a los mejores de los exponentes posteriores del Islam, como Algacel e Ibn Taymiyya, y determinó en gran medida las reformas religiosas propuestas por ellos⁶¹.

Los factores negativos y positivos tratados anteriormente contribuyen ampliamente a explicar la postura crítica hacia los gobernantes y las autoridades en general expuesta por la literatura religiosa islámica. Parece, sin embargo, que antes y por encima de todos ellos había un elemento básico en el Islam, así como en el Judaísmo, que hacía que tal postura fuera casi inevitable. La religión, hablando en términos históricos, precedió al estado. Mahoma actuó como profeta mucho tiempo antes de organizar la comunidad musulmana de Medina, y allí también derivó su autoridad como jefe del nuevo estado exclusivamente de su función. Moisés fue maestro de Israel y le transmitió una ley religiosa, y sólo por ello se convirtió en «rey en Jeshurun».⁶² La ley divina revelada, que, en ambas religiones, fue expuesta con autoridad por los eruditos religiosos, fue situada sobre la ley del estado, o más exactamente, el estado no tenía ley propia en absoluto. Ambas religiones, el

Islam desde el comienzo y el Judaísmo, tal como se desarrolló en los últimos siglos del segundo Templo, acentuaron la vanidad y transitoriedad de la vida de este mundo. Así pues, por su misma naturaleza, las instituciones políticas [212] que regulaban esta vida tenían sólo un valor limitado y relativo. Como mucho, eran instrumentos para ayudar al individuo en su preparación para el mundo venidero.

Esta postura básica hacia el estado es formulada expresivamente en el comentario islámico de un dicho griego famosísimo, citado por un escritor musulmán, no por el nombre de su autor, Platón, sino atribuyéndolo a otro filósofo griego, Diógenes. Al-Tawhīdī (+1009), en un entretenido libro que intenta divulgar las conversaciones cultas habidas en presencia de un visir interesado por la literatura y la ciencia, deja que éste haga el siguiente comentario: «Le preguntaron a Diógenes una vez: ¿Cuándo prosperará el mundo? Dijo: Cuando los reyes sean filósofos y los filósofos reyes. Dijo el visir: Este dicho debe ser falso. Porque la filosofía puede ser adquirida sólo por quien rechaza este mundo y vuelve su corazón hacia el mundo por venir, pero ¿cómo puede un rey rechazar este mundo?» Este pasaje ilustra maravillosamente el contraste entre la polis griega, donde la quintaesencia de la sabiduría era la perfecta dirección del estado, y otra civilización, en la que todas las ocupaciones mundanas, y en particular la función pública, eran consideradas sólo obstáculos para la propia perfección⁶³. [213]

⁶⁰ El desarrollo de esta clase se plantea más abajo, 217 y ss. [páginas no pertenecientes al capítulo traducido, n.de t.]

⁶¹ Cf. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, 1962, pp. 159-60.

⁶² Cf. Deuteronomio 33:4-5.

⁶³ Al-Tawhīdī, *Al-imtāʿ wal-muʿānasa* II, p. 32. Viendo que ya antiguos directores de la Academia de Platón, como Polemón y Arcesilao, se apartaban de la vida pública completamente (Diógenes Laercio, Libro IV, párrafo 19 y 40), es probable que una crítica similar del aforismo platónico se encuentre en textos filosóficos griegos posteriores, que prepararon el terreno para el estilo que finalmente sedujo al Islam. Abū Bakr al-Rāzī, filósofo persa, se toma muchas molestias en mostrar que se asociaba con los príncipes sólo en su función de médico y consejero, no como general o ministro, que le habría despojado de su título de filósofo, cf. Abū Bakr al-Rāzī, *Opera Philosophica*, ed. Paul Kraus, 1939, p. 109, línea 19.