

ISLAM, DEMOCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL*

Chandran Kukathas

1. Introducción

¿Cuál es la relación entre el Islam, la democracia y la sociedad civil? Esta es la pregunta que se plantea en este ensayo. Concretamente, el objetivo es explorar el espacio del Islam en el mundo moderno -un mundo que los autores contemporáneos tratan, cada vez más, de comprender invocando nociones de democracia y sociedad civil. Pero la ocasión para esta exploración tiene un origen aún más preciso. El tema del lugar que ocupa el Islam en el mundo moderno está generalmente planteado por autores y cronistas para quienes el Islam es, ante todo, un peligro. Es un peligro para Occidente en términos geopolíticos; es un peligro para la modernidad en términos históricos mundiales; y es un peligro para la democracia en términos filosóficos. Por lo tanto, para muchos el Islam se encuentra en una relación de tensión -sino es que de completo antagonismo- con la democracia y la modernidad. Se trata de una religión y una filosofía que retrocede a la Edad Media, y un obstáculo al progreso de la humanidad.¹ Es, finalmente, incompatible con cualquier tipo de orden político liberal.

El punto que concierne a este artículo es argüir que el Islam no se trata de la amenaza que se considera que es. Y comprender porqué es necesario adquirir una super-comprensión de la naturaleza de la democracia, de la relación entre democracia y sociedad civil, y del lugar que ocupa la religión en el mundo moderno. Sólo entendiendo estas cuestiones podremos apreciar el valor moral del Islam y ver porqué puede ser una fuente de fuerza más que un peligro.

Sin embargo, nada de esto es para sugerir que no existan problemas asociados con la acción del Islam, o de hecho, de cualquier religión en el mundo moderno. Un objetivo relacionado a este artículo es, en consecuencia, reflejar estas dificultades y tratar de comprender hasta qué punto provienen de la naturaleza de la fe, o de la religión, o de ciertos credos religiosos; y hasta qué punto tienen sus raíces en la naturaleza de la sociedad moderna y de la sociedad liberal democrática en particular.

* Artículo publicado en el *Jornal des Economistes et des Etudes Humaines*, (Jun/Sept 2003), Vol. XIII, Nro. 2/3. La dirección agradece a Jean-Pierre Centi y a Chandran Kukathas los permisos para traducción y publicación. Traducción de Marina Carvajal (Lic. En Estudios Internacionales UTDT y MA en Política en la New York University). Revisión técnica de Ricardo López Gottig, miembro Senior part-time del Departamento de Investigaciones de Eseade.

¹ Para ver ejemplos de artículos preocupados por el Islam ver la lista ofrecida por Esposito, 1993 p. Viii (El libro de Esposito, debe estar claro que es un libro que simpatiza con el Islam)

2. Sociedad Civil

La exploración de estas cuestiones comienza mejor con una investigación de la naturaleza de la sociedad civil. Este término está actualmente muy en boga; aunque las interpretaciones de su significado varían considerablemente. Una parte del motivo para que esto suceda es que el adjetivo “civil” agrega contenido a un término que es cualquier cosa menos evidente por el significado de la palabra. ¿Qué tipo de sociedad es una sociedad “civil”?, y ¿qué la hace diferente de la sociedad? Una respuesta es, sencillamente: nada. La sociedad civil es, directamente, la sociedad; y hay mucho por lo que encomendarse a esta respuesta, dado que, en términos generales, es correcta.

Sin embargo, este punto, en sí mismo, no llevará la cuestión demasiado lejos por cuanto deja sin resolver qué es precisamente una sociedad. Es, entonces, con esta pregunta que debemos comenzar. Una parte de la respuesta sería decir que una sociedad es una forma de asociación de personas que pertenecen a diferentes comunidades o asociaciones geográficamente continuas. Las fronteras de una sociedad no siempre son fáciles de especificar por cuanto la contigüidad de las sociedades hace que sea difícil decir porqué una sociedad está dentro y otra quedó afuera. No obstante, hasta cierto punto es posible dibujar distinciones o barreras. Dado que las sociedades están gobernadas por la ley, el movimiento desde una jurisdicción legal es, en un sentido, el movimiento desde una sociedad hacia otra. Sin embargo, esta interpretación debe matizarse reconociendo que la ley no siempre está limitada por fronteras geográficas. Turistas, hombres de negocios y académicos visitantes permanecen sujetos a las leyes de sus países de origen, en especial a las leyes impositivas. En la Edad Media, la ley de comercio establecía los códigos de conducta y los mecanismos de solución de disputas que vinculaban a los mercaderes que deambulaban por Europa, en casi cualquier lugar donde se encontrasen. Además, una dimensión importante de la ley trata, precisamente, con el hecho de que las personas constantemente atraviesan las fronteras hacia otras jurisdicciones; gran parte de la ley es inter-jurisdiccional.

Sin embargo, este hecho en sí puede ayudarnos a acercarnos a comprender qué es una sociedad. Por cuanto una sociedad seguramente existe cuando está establecido un conjunto de usos o convenciones o acuerdos legales que especifican cómo se aplica la ley a personas que estén o se muevan de una a otra jurisdicción dentro de la esfera mayor. Así, gran parte de lo que comprendemos, de este modo, que es una sociedad, no existía entre los distintos pueblos de Nueva Guinea en el siglo XIX; por cuanto vivían en aislamiento legal uno del otro, sabiendo, incluso, acerca de su mutua existencia. Contrariamente, sí existía una sociedad en la España medieval, donde judíos, musulmanes y cristianos cohabitaban bajo un acuerdo legal que especificaba sus derechos y obligaciones individuales dentro de sus propias comunidades religiosas y fuera de ellas entre las distintas comunidades.

Puede ser imprudente buscar mayor precisión que esta en determinar qué es una sociedad. Al menos por el momento; más adelante consideraré el término sociedad como una región de jurisdicciones contiguas vinculadas por ley. Las sociedades pueden distinguirse entre sí por la separación jurisdiccional. Esto, en sí, puede ser una cuestión de grado, por

cuanto algunos bordes o fronteras son más porosos que otros. Una forma particularmente clara en que las pueden distinguirse las sociedades es por su separación política. Podemos, entonces, hablar de Estados Unidos y México, Francia y Alemania como sociedades diferentes. Aún así, la distinción no puede dibujarse con la misma agudeza, ya que el hecho de que Francia y Alemania pertenezcan a la UE, cuyas leyes permiten el libre tránsito de personas a través de sus fronteras, redujo el significado de las divisiones políticas que distinguen a ambas sociedades. Los Estados Unidos y México son, tal vez, más fáciles de distinguir como sociedades separadas, aunque el NAFTA pueda tener, eventualmente, un impacto profundo en la naturaleza de esta división.

Esta explicación de la noción de sociedad no es especialmente amplia. No dice nada en particular acerca de la dimensión cultural de una sociedad. Esto, claramente, agregaría a la imagen algunas complicaciones de importancia. De hecho, muchos límites políticos se cortan a través de regiones en las que los pueblos inmediatamente contiguos de cada lado de las (nuevas) fronteras tienen más en común con sus vecinos que con sus compatriotas. Los casimires pueden sentir más cosas en común entre sí que con otros indios o pakistaníes. Y a lo largo de las fronteras de Francia y Alemania, que muchas veces fueron corridas, vive gente que en algún momento no sintió su pertenencia a las sociedades francesa o alemana respectivamente, sino que se sintieron locales de una región en particular. Pero, por el momento, ignoraré esta complicación para la descripción de una sociedad ya que no afecta el asunto que presento.

Aun así algo importante se está diciendo cuando se invoca el adjetivo “civil” para describir o calificar a una “sociedad”. De acuerdo con Leszek Kolakowski, sociedad “civil” es una masa entera de aspiraciones individuales y grupales en conflicto, vida empírica diaria con todos sus conflictos y luchas, la esfera de los deseos privados y los esfuerzos privados.² Es, entonces, una asociación compleja de individuos cuyos vínculos están formados por el interés personal, la interdependencia económica y reglas legales y de costumbre. Dentro de tal asociación, se podrían encontrar personas que se asocien entre sí por amistad, o con el fin de perseguir objetivos comunes, o de intercambiar bienes e ideas. Uno encuentra iglesias, clubes, universidades, hombres de negocios y varios órganos y prácticas que conforman la institución de la ley. Aún más importante, cierto tipo de relaciones políticas está excluida de esta esfera: aquellas que conforman la entidad llamada *estado*.

Sociedad civil significa sociedad distinguida del estado. Esto, de hecho, no significa que ambas estén siempre separadas; la distinción es más conceptual que empírica. Aunque, de todos modos, es importante. Y mientras que el estado es un fenómeno relativamente moderno, cuya emergencia no puede rastrearse antes del siglo XVI en Europa, el término sociedad civil identifica una forma moderna distinta de la sociedad.

La noción de sociedad civil también encarna otra idea que es de singular importancia: la idea de libertad. Por cuanto la sociedad civil es una esfera de libertad; pero un tipo

² “El Mito de la Auto Identidad Humana: Unidad Civil y Sociedad Política en el Pensamiento Socialista” en Kukathas, Lovell, Malley. pp. 41-58, at. pp. 42-43.

particular de libertad. Aunque esta concepción de libertad no es fácil de articular, es probablemente más fácil de comprender apreciando lo que de ésta Karl Marx y el marxismo en general encontraron tan insatisfactorio.

Karl Marx era fundamentalmente un rousseauiano en filosofía social -uno que reaccionó contra la Filosofía del Derecho de Hegel para convertirse en un crítico de la sociedad civil. Sociedad civil (“bürgerliche Gessellschaft”) en la concepción marxista era una sociedad de mercado-sociedad burguesa. Y las relaciones que en ella dominaban, eran de interés individual y cálculo económico. Él argüía que en esta sociedad lo único que no podía encontrarse jamás era libertad humana. De hecho, esta forma de sociedad no era otra cosa sino destructiva de la libertad. Convirtiendo todas las relaciones humanas en meras relaciones crematísticas, nunca se permitiría a los hombres obtener la autonomía en la que la verdadera libertad pudiese existir. La sociedad civil capitalista sólo sostendría la heteronomía en un mundo de conflicto de clases.

Marx argüía que aquello que uno podría encontrar en tal sociedad era simple satisfacción de intereses particulares privados, a expensas de otros intereses particulares. Pero, a diferencia de Hegel, Marx rechazaba cualquier intento de reconciliación de intereses como fuente de solución. Hegel creía que el estado se convertiría en la encarnación del interés general, reconciliando los intereses particulares que se encuentran en la familia y en la sociedad civil. Para Marx, sin embargo, se convertiría nada más que en un agente de intereses particulares, disfrazados de la encarnación del interés general. La política, en tales circunstancias, es meramente un conflicto entre cuestiones particulares. Los derechos políticos o las libertades buscadas por aquellos que reformarían el estado no podrían, finalmente, traer libertad porque la “mera” emancipación política – el hacer de los propios atributos políticos independientes de las características de la propia vida civil (salud, nacimiento, religión) – era una emancipación ilusoria: “el estado puede liberarse de una restricción sin que el hombre se libere realmente de esa restricción”.³ No sólo la emancipación política era una ilusión, sino que trajo consigo una división fundamental en la vida humana:

“Donde el estado político alcanzó su libre desarrollo, el hombre -no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida- vive una doble vida, una paradisíaca y otra terrenal: la vida en la comunidad política, en la cual él se considera un ser comunitario, y vida en la sociedad civil, en la cual él actúa como un agente privado individual, trata a otros hombres como medio, se degrada a sí mismo y se transforma en el juguete de poderes ajenos.”⁴

La sociedad civil era, entonces, una expresión de la separación del hombre de su comunidad y de su ser real: una expresión de su alienación. Marx argüía que lo único que mantenía a los hombres unidos en la sociedad civil “es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la preservación de su propiedad y de su ser egoísta”⁵

³ Marx: 1975, vol. iii, pp 146-74, at p.152

⁴ Ibid., p. 154.

⁵ Ibid., p. 164.

Sin embargo, esta visión, en un principio, sobreestima la posibilidad de la libertad humana, y subestima (y desprecia) la libertad encontrada en la sociedad civil. De hecho, malinterpreta a la sociedad en su conjunto. Mientras Marx estaba en lo correcto al ver a la sociedad civil como la esfera de lo particular, estaba equivocado al pensar que esto podría ser abolido, o al imaginar que una sociedad utópica *post-civil* sin conflictos podría ser algo más que una ilusión grotesca. Cualquier noción plausible de libertad debe ofrecer una explicación de cómo el conflicto y las diferencias pueden ser acomodados -por cuanto no podrán, seguramente, ser superados.

La libertad encarnada en la sociedad civil es la libertad que permite a los seres humanos vivir juntos a pesar de sus diferencias y de los conflictos que surgen de sus diversos intereses, temperamentos y creencias. Y esta concepción de la libertad es lo que hace de la sociedad civil una notable idea moderna, por cuanto en su centro hay un reconocimiento de que en la sociedad humana, hoy día, los pueblos adoran distintos dioses y que este hecho tiene que estar considerado por instituciones políticas y legales si es que los hombres tienen alguna posibilidad de prosperar.

Este último punto también revela otra característica importante de la sociedad civil -una cuya importancia no está apreciada (si es que, acaso, haya sido reconocida) por el análisis de Marx. La sociedad civil no está formada por individuos aislados y separados, sino por asociaciones o comunidades. La sociedad civil es sociedad de mercado; pero no es sólo sociedad de mercado. Las sociedades dentro de ella no sólo incluyen empresas, pero también, más importante, asociaciones a las que las personas están menos arraigadas por intereses económicos que por sus vínculos emocionales y compromisos morales, y como tal en sus identidades. Aquí, las asociaciones o comunidades más importantes son las religiosas.

Estas asociaciones son importantes porque es mediante ellas que las personas persiguen los objetivos que dan sentido a su vida. De hecho, es a través suyo que buscan comprender aquello que tiene valor y cómo deben buscarlo. Es a través de estas asociaciones que las personas buscan comprender su lugar en el mundo. Para pensadores como Marx y sus seguidores, tales apegos, en particular cuando tenían un carácter religioso, eran una excrecencia, revelando la ausencia de verdadera libertad humana en el mundo de individualidades que era la sociedad pre-comunista. Los seres humanos necesitaban liberarse de esos vínculos. La ironía es que la filosofía que critica la alineación del hombre y el aislacionismo en la sociedad civil, no logró, en absoluto, apreciar que era precisamente en estos vínculos de la sociedad civil que los hombres se hacían humanos; era aquí donde se “civilizaban”.

3. Democracia

Sin embargo, los seres humanos no sólo son criaturas sociales. Son, también, políticas. En el mundo de Aristóteles, el mundo de las ciudades-estados de la antigua Grecia, el orden social y político era el mismo. La comunidad era comunidad política; y la

diversidad no era bienvenida en la polis.⁶ En el mundo moderno, sin embargo, la sociedad civil es una esfera de varias asociaciones, y una en la que se adoran distintos dioses en diferentes modos. El problema político bajo estas circunstancias es cómo lograr que esto sea posible. No es más el problema de cómo preservar la unidad, por cuanto esa unidad no existe. Es un problema de cómo hacer posible y preservar la libertad: la libertad para vivir y practicar una religión de otra manera.

¿Qué instituciones políticas son, entonces, apropiadas para tal condición? Mientras es tentador responder de inmediato: instituciones democráticas, esta respuesta no es, de modo evidente, la correcta, por cuanto no todas las circunstancias pueden ser conducentes a la democracia. Ya que la democracia es, también, una práctica que tiene que aprenderse y puede ser una tradición poco familiar o extraña para algunos pueblos. Pero, aún más importante, existen varios modelos de democracia: cualquiera que abogue por la democracia debe especificar el tipo.

En otras palabras, explicar qué tipos de instituciones políticas son apropiados para la sociedad moderna -para la sociedad civil- implica una respuesta más compleja. Para comenzar esta respuesta es necesario volver a la cuestión de la sociedad civil, y preguntarse qué hay acerca de la sociedad civil que es el objeto propio de la preocupación política. Si la sociedad civil es el ámbito de varias comunidades o asociaciones, cada una persiguiendo su propio concepto de la buena vida (o, en el caso de algunas, en búsqueda de tal concepto), lo que más importa es la preservación de la libertad que cada una necesita para progresar en la vida. Aun así, el problema es que la coexistencia no es una cuestión sencilla, por cuanto las diferencias aquí no serán simplemente un problema de gusto sino que surgirán cuestiones acerca de qué es lo correcto y cómo se debiera vivir. ¿Qué ha de hacerse?

En términos generales, habitualmente se han propuesto dos tipos de soluciones. Una planteó que la cuestión de cómo uno debiera vivir tendría que estar clarificada (al menos al punto de especificarse aquello que no es permisible) y la respuesta, entonces, impuesta (moderadamente, en lo posible) sobre todas las personas. Otra sugirió que cualquier solución al problema de la coexistencia no habría de buscar más que un *modus vivendi*, que no intentase resolver el problema de cómo se debiera (o no debiera) vivir, sino proveer un marco de “meta-normas”⁷ mediante las que pudiesen coexistir distintos caminos. El problema de la primer solución es que no toma seriamente el hecho de que las personas tienen desacuerdos y se resistirán a intentos de que se le impongan creencias o prácticas. Esta solución requiere el uso del poder -el uso opresivo del poder del estado- para ponerse en práctica.⁸

La segunda respuesta, sin embargo, es muy conciente del hecho de que el desacuerdo es inevitable -y posiblemente, no erradicable- y cauto porque el uso del poder del estado para imponer no sería aceptado. Esta es la respuesta apropiada para la sociedad moderna

⁶ Para esto ver Saxonhouse:1992

⁷ Para un argumento interesante formulado explícitamente en términos de “meta-normas” ver Den Uyl-Rasmussen:1997.

⁸ La frase esta usada en Rawls:1993, p.37.

y civil.⁹ Lo que se necesita son instituciones políticas que toleren la diversidad de comunidades, asociaciones y tradiciones que se encuentran en la sociedad civil. Esta respuesta es una filosofía política denominada comúnmente *liberalismo*.

Aun así, todo aquello que se ha dicho especifica sólo el principio moral que debe apuntalar las instituciones políticas que gobiernan la sociedad civil. Nada se ha dicho acerca de qué tipo de instituciones deben ser. Los liberales en general se preocupan por asegurar que las instituciones más importantes que tratan con estas diferencias entre las personas -la ley y el gobierno- no favorezcan indebidamente cualquier forma de vida en particular. Pero, incluso si en principio se acepta este punto, el problema es que, una vez que las instituciones están en su lugar, aquellos que las operan pueden, a menudo, manipularlas para su propio beneficio. Por este motivo, es sabio idear o establecer instituciones que dificulten la concentración de poder. Un buen orden político es, entonces, uno en el que el poder no exista sin oposición.

Varios son los modos en los que el poder puede ser controlado. En la Europa medieval, los reyes estaban ligados a sistemas complejos de obligaciones recíprocas a los señores feudales, quienes a su vez tenían deberes para con las personas que vivían en sus tierras. En los sultanatos de la Malasia pre-colonial, las actividades de los Rajas estaban sujetas a los deberes del gobernante a someter el tramado mediante la cultura política malaya.¹⁰ Y en Inglaterra, el gobierno monárquico fue delicadamente acotado a medida que el parlamento surgió e incrementó su dominio al finalizar la Edad Media.

En el mundo moderno, una tradición política muy importante cuyo punto es el de institucionalizar la separación de poderes es la democracia. La democracia moderna creció a partir de las tradiciones políticas que se fueron transformando en los últimos tres siglos a través del surgimiento en Europa de la sociedad industrial y comercial. Los pensadores norteamericanos de los siglos XVIII y XIX dieron a este desarrollo la expresión teórica más poderosa, aunque debe hacerse una particular referencia a la contribución excepcional de Tocqueville en su propio análisis de la sociedad norteamericana. Lo que aquí ha de remarcarse es que el concepto de democracia que surgió en ese momento no veía a la democracia como un mayoritarismo, o como la encarnación de la voluntad del pueblo (aunque este pensamiento sí entró en algunas concepciones del gobierno democrático). La democracia fue concebida como un sistema de gobierno en el que había, sobre todo, libertad para oponerse. Los gobiernos democráticos no eran libres de hacer lo que les pluguiese, sino que se estaban abiertos a la oposición. Una democracia era un régimen y, más importante, un régimen apto para una sociedad abierta en la que el poder fuese controlado por otros poderes, y también por la capacidad de las instituciones no gubernamentales de examinar y criticar los instrumentos de gobierno y a los mismos gobernantes. En pocas palabras, democracia, en esta encarnación moderna, presuponía libertad bajo la ley y sociedad civil.

⁹ Para justificar este argumento es necesario decir mucho más de lo que se ofrece aquí. Para una defensa convincente, aunque controvertida, de una variante de esta posición, ver Lamorre: 1996, pp 121-74.

¹⁰ Acerca de esto ver Milner: 1982

4. Religión

La pregunta que está ahora abierta para que consideremos es ¿qué lugar ocupa la religión en tal sociedad? Esta es una cuestión importante, en parte, porque las tradiciones del liberalismo y la democracia descriptas son características de una modernidad que tienen un carácter secular. La democracia liberal, la hija de la sociedad civil europea, busca ser un credo secular que podría no tener lugar para la religión a menos que fuese a un lugar de confinamiento y subordinación.

Aun así, este no es el caso. De hecho, no puede ser el caso, incluso, aunque el mundo moderno esté ampliamente secularizado en varias formas importantes. Debemos comprender cómo el mundo se ha hecho más secular; pero debemos también apreciar por qué, y cómo, la religión tiene un lugar relevante en la sociedad civil.

La naturaleza secular de la modernidad se hace principalmente evidente en el carácter del discurso público, no sólo en la sociedad internacional sino dentro de las arenas públicas de la mayoría de las sociedades. Esto no sólo refleja el predominio de la ciencia en las discusiones del mundo natural, pero también su predominio en el mundo de la sociedad humana. Los lenguajes de la economía, sociología y administración no tienen necesidad de apelar a la providencia o a la intervención divina para dar cuenta del funcionamiento de la sociedad humana o para justificar la acción pública. Charles Larmore sugirió que esta secularización es la consecuencia del atrincheramiento de las tradiciones monoteístas de la Judeo-Cristiandad que concibe a Dios como una única entidad trascendental. Un dios trascendental, arguye, no tiene lugar en el orden de la naturaleza o en el curso de la historia. “Una vez que hemos resuelto dejar que Dios sea Dios, no podemos usarlo más para nuestros propios fines cognitivos”.¹¹ Dios no está muerto; pero no parece que lo necesitemos -o queramos- para mucho de lo que hacemos.

La secularización del mundo en este sentido no es sólo evidente pero también, en muchos modos, ventajosa (aunque no estrictamente necesaria, como explicaré). En un mundo en el que se adoran diferentes dioses, pero en el que adherentes a distintos credos interactúan en la arena global, nada, salvo la esfera pública secular, puede ser un desastre. El trato social con quienes difieren profundamente de nosotros requiere que prescindamos de nuestros compromisos más hondos. De otro modo, es muy probable que tengamos como resultado un conflicto.

Aun así, nada de esto significa que la religión no tenga lugar en la sociedad moderna -o que pueda sólo ser una cuestión privada de compromiso individual. Por cuanto debe notarse que, aun dentro de la tendencia secularizadora de la modernidad y del desencanto del mundo que vio emerger el legado weberiano del modo racional de dominación, lo sagrado tiene un control poderoso sobre la sensibilidad humana. En parte esto está reflejado en la persistencia de la fe y en el avance de las organizaciones religiosas. Pero es más poderosamente evidente en la capacidad humana de volver a las personas y a los objetos entidades sagradas: venerar aquello que, en algún momento, careció de

¹¹ Larmore-1996, p. 41

trascendencia. Entonces, millones lloran no sólo la muerte de un clérigo iraní y el deceso de una monja católica, sino también la desaparición de una princesa sin fe.

La religión tendrá un lugar poderoso en tanto esta sensibilidad esté ahí, hasta tanto haya demanda de los medios que le dan expresión. Y aunque algunos descrean de este hecho como evidencia de la persistencia de lo irracional en la actividad humana, ello no hará diferencia.

Esta última observación nos lleva, sin embargo, a un punto de mayor importancia. La razón, por sí sola, no será la guía para los seres humanos en todo -aunque muchos piensen que lo deba ser.¹² En efecto, no puede ser; por cuanto la razón sin ayuda no nos puede enseñar nada sustantivo acerca de los valores o la moralidad, sobre cómo vivir. Esto es no obstante los mejores esfuerzos de algunos de los grandes filósofos del iluminismo y sus sucesores modernos para generar una ética racionalista. Pero esto nos deja con el problema de cómo proseguir a las cuestiones morales, cómo pensar moralmente, si es que la razón no es suficiente. Este es un problema que enfrenta la moralidad, y que tiene que ser enfrentado. Cualquier respuesta plausible tiene que refutar dos soluciones propuestas. La primera está dada en la sugerencia de que miremos a la naturaleza para descubrir qué hay que pueda ser propiamente un valor, y pueda conformar el fundamento de un entendimiento universal de la buena conducta. El problema con esta solución es el hecho de que el naturalismo genera desacuerdo más que consenso. La segunda es la promesa que ofrece el postmodernismo que, como señala Larmore, “termina confundiendo el rechazo del racionalismo filosófico con el abandono de la razón misma.”¹³

Si la razón por sí sola no es suficiente y los extremos del postmodernismo y el naturalismo no ofrecen solución, ¿de qué fuentes podremos tomar para enfrentar nuestras preocupaciones fundamentales en cuestiones de valores? Una respuesta que vale considerar es que regresemos a la tradición.¹⁴ Esto es, en efecto, de lo que dependemos. No tratamos de generar juicios morales o soluciones de la nada pero comenzamos con puntos de partida dados por nuestro propio contexto, por nuestras tradiciones. Estas tradiciones encarnan nuestras (varias y diversas) interpretaciones de qué tiene valor moral y estético; de a lo que vale la pena aspirar; de lo que es sagrado y lo que es profano. Y es aquí donde debe encontrarse el lugar de la religión.

Todos nosotros vivimos dentro, y guiados por, tradiciones particulares. Esto varía de cultura en cultura, de comunidad en comunidad, aunque habitualmente haya alguna superposición. Nuestras tradiciones nos dicen qué es lo que está bien, y qué tiene valor, e incluso cuando estamos en desacuerdo con sus mandatos comenzamos a partir de esos

¹² Véase, por ejemplo, Smith-1973

¹³ Op. cit., pp. 55-6. El pensador que Larmore tiene aquí en mente es Jean Francois Lyotard. Desde un saludable descreimiento de los mitos simplificantes, argumenta Larmore, Lyotard infiere que el pensamiento moral debe ser combativo y retórico más que razonado. Pero esto es un *non sequitur* que “no puede escapar de los términos de la idea racionalista de la razón que ataca.”

¹⁴ Una vez más, es un pensamiento que surge de Larmore:1996, pp.55-9, aunque estoy adaptándolo para mi propio objetivo.

mismos mandatos. Lo que también debe ser apreciado, sin embargo, es hasta qué punto la religión ha dado forma y continúa dando forma a las tradiciones que dominan la sociedad moderna. La religión, de hecho, ha cumplido dos funciones fundamentales.

Primero, ha sido una fuente de juicios sustantivos sobre temas de valor. La enseñanza religiosa es, para muchos, la fuente de comprensión de lo que tiene valor y lo que está bien. La imaginación religiosa tuvo una importancia crítica en nuestros esfuerzos para comprender y apreciar lo que es bueno. Como lo pondrían los economistas: la religión genera capital moral.

Segundo, la religión, en este sentido, ha jugado un rol importante en la construcción de entendimientos que socializaron individuos. Una vez más podemos ver esto si reflexionamos sobre la mala interpretación de Marx en su análisis de “La cuestión judía”. Para él la religión era alienante, por cuanto evitaba que los seres humanos se convirtiesen en verdaderos humanos. Pero la concepción del hombre, en el pensamiento de Marx, es sólo una abstracción carente de contenido sustantivo. Y el contenido es particular, no universal. Las religiones de todas partes son creaciones humanas que han respondido a las circunstancias y a las necesidades de pueblos particulares. Incluso cuando trataron de universalizar la experiencia humana, respondieron a las experiencias particulares de las comunidades a las que servían.

Si estos dos puntos son correctos, entonces la religión tiene un lugar relevante en la sociedad civil. Esto no es porque dé forma al carácter de la sociedad civil de modo directo, pero porque dentro de las comunidades que comprende es la imaginación religiosa aquello a lo que miran los hombres para responder las preguntas más significativas con que se enfrentan.

Pero esto nos trae de inmediato a una pregunta política de mayor presión: cuál es, y debe ser, el espacio político de la religión en la sociedad civil, y la sociedad civil democrática en particular. Precisamente, qué lugar debe concederse al Islam dentro de todo esto.

5. ISLAM

Existen dos visiones acerca del lugar de la religión en la sociedad moderna que deben ser rechazadas. Ambas surgen del iluminismo europeo. La primera sugiere que la religión debe ser repudiada por irracional. Aunque las persecuciones religiosas no deben ser toleradas, la religión debe ser menospreciada y su desaparición, precipitarse. La segunda sugiere que la religión debe ser reconocida como algo importante para algunas personas, y entonces ser tolerada dentro de límites definidos firmemente. Éste es un tipo de visión liberal que afirma que la fe y la práctica religiosa son aceptables, suponiendo que no sean inconsistentes con los compromisos de importancia fundamentalmente mayor que deba tener una buena sociedad para mantener la autonomía individual. A las comunidades

religiosas se les debe requerir que conformen estos valores, y permitirles la práctica dentro de los límites que demarcan estos valores.¹⁵

El primer punto de vista debe ser rechazado en parte porque no logra reconocer lo central de la fe y la experiencia religiosa para una parte tan importante de la sociedad humana. Pero es también de dudoso valor porque no dice nada acerca de qué debe ponerse en su lugar. Los roles cognitivos y socializadores que juega la religión no están considerados.

El segundo punto de vista es, por el contrario, más difícil de tratar. No trata de eliminar la religión, pero sí de liberalizarla. ¿Qué hay de malo en esto? Para estar seguros, quienes adhieren a determinados credos pueden no querer esto; pero esto, en sí, no es un argumento por cuanto quienes quieren liberalizar prácticas no liberales creen que ello será una cosa buena sean o no bienvenidos. El problema, no obstante, es que esta inclinación es inconsistente con una comprensión adecuada de la naturaleza de la sociedad civil.

La sociedad civil, como aquí fue descrita, es la esfera de la diversidad y lo distinto. Está menos marcada por la unidad que por el desacuerdo y la controversia -aunque una forma de controversia pacífica. Es, en muchos sentidos, una idea notablemente moderna; por cuanto es una característica de un mundo en el que los hombres no sólo adoran dioses diferentes, sino que también lo hacen a una proximidad remarcable. Lo que importa para la preservación (y el florecimiento) de tal esfera es que no sea puesta bajo control. Ni siquiera bajo el control liberal. La sociedad civil debe permanecer en una esfera de tolerancia mutua en la que ninguna tradición particular asuma la autoridad de dar forma a otras. Y esto significa que la religión -incluso la religión que no acepta este principio- debe permanecer libre.

Es, sin embargo, en este punto que surgen objeciones, y en particular objeciones que invocan al fantasma del Islam. Si la religión no se controla, devorará a la sociedad civil. Y el Islam, más que cualquier otra -prosigue el argumento- es un posible depredador. Entonces, lo que ahora es necesario considerar es porqué debe repudiarse esta preocupación en particular con respecto al Islam.

Desde el principio, no obstante, debe ser concedido que la religión puede ser una fuerza poderosa y peligrosa en la sociedad. Una de las razones de mayor importancia por lo que esto es así es que la religión, por su naturaleza, busca y atrae seguidores. Quienes son capaces de movilizar personas en gran número, tienen un gran poder en sus manos. Por este motivo, los gobernantes, en general, han tratado de aliarse o controlar las instituciones religiosas de sus sociedades. Del mismo modo, los líderes religiosos, a menudo, estuvieron tentados de usar el poder que les fuera conferido por su autoridad para extender su influencia hacia la política -a veces, inclusive para tomar el poder político.

Pero cuando la religión se vuelve una fuerza política, dos cosas deben tenerse en cuenta antes de que se considere cualquier respuesta a este hecho. La primera es que esto no es

¹⁵ Para una exposición reforzada de esta visión, ver Fitzmaurice:1993, pp. 1-15.

peor que cuando cualquier otro grupo que posee una ideología toma el poder. El peligro está dado por la concentración, o la usurpación, del poder y por la inclinación de quienes lo poseen para usarlo. El segundo, es que es importante considerar cuál puede ser la alternativa a permitir que la religión emerja como una fuerza política. Si la alternativa es concentrar autoridad política en manos de un poder suficientemente grande para someter todo, incluida la religión, la cura podría ser peor que la enfermedad potencial.

De hecho, en algún sentido, una sociedad con fuertes instituciones religiosas es preferible si significa que, así, el poder del estado está controlado. Mientras es correcto estar alerta del poder que una autoridad religiosa podría ejercer tiránicamente si es dejado, debe notarse que las grandes tiranías del siglo emergieron de los estados sin dios del comunismo y de la Alemania bajo la influencia de la doctrina nazi del odio religioso. Y vale la pena recordar que la religión proveyó no sólo una fuente de refugio en muchas sociedades, sino que también una fuente de resistencia (la Iglesia Católica polaca en los años 80, por ejemplo).

En general puede ser una cosa buena que exista una tensión dentro de la sociedad entre iglesia (o mezquita) y estado -asumiendo que ninguno puede claramente situarse por encima del otro, o manipularlo para sus propios fines. A mayor dispersión de poder, mejor. Esto es, fundamentalmente, aquello que la teoría de la democracia pluralista defiende: acuerdos institucionales en los que la existencia de una diversidad de poderes o autoridades opere para limitar a cualquier poder que asuma una posición de preeminencia tal que la tiranía se torne posible.

Aun así, ¿acaso es esto aplicable al Islam, o se trata de una religión cuyas doctrinas y carácter son tales que no la hacen posible coexistir con cualquier otro poder? Y ¿cuál es mejor que sea suprimido si reúne cualquier tipo de poder que pueda ser trasladado a la actividad política? Algunos han argüido que la naturaleza de las tradiciones del Islam hacen que sea poco probable tolerar tal orden político. Después de todo -sostiene el argumento- el Islam no reconoce ninguna separación entre la mezquita y el estado, o la noción de autoridad secular. ¿Puede tal tradición religiosa ser otra cosa más que una amenaza al orden democrático? y ¿podría, acaso, abrazar las tradiciones democráticas si estuviese en una posición de predominio?

En los hechos, el Islam no es el problema que habitualmente se plantea que es, aunque incluso, es verdad que ha habido musulmanes tiranos -tantos, probablemente, como ha habido cristianos, o hindúes, o seculares. El Islam no está en desacuerdo con la democracia o con la sociedad civil o la modernidad. La clave para comprender esto es apreciando que el Islam reconoce que la religión no puede abrazar a la totalidad de la sociedad por cuanto existen infieles. Entonces, desde el principio, se ha planteado la cuestión del trato de aquellos que disienten de sus enseñanzas.

Las primeras comunidades musulmanas o Ummah, tuvieron su origen en el siglo VII como una minoría perseguida en La Meca. Como es bien sabido, Mahoma y sus seguidores eventualmente dejaron La Meca hacia Yathrib, o lo que hoy es conocido como Medina, para establecer una comunidad de creyentes. Pero, cuando el éxito de la misión

de Mahoma se concretó en la expansión de la comunidad islámica, debió plantearse la pregunta de cómo tratar a los diversos pueblos, y qué forma de diversidad aceptar en su interior. La respuesta fue desarrollar una tradición política remarcable por su tolerancia a las comunidades no musulmanas.

El Islam hoy, particularmente en Occidente, evoca imágenes de fanatismo e intolerancia. No obstante, mucha de su historia es contraria a esta imprecisión. En los siglos VIII y IX el imperio Bizantino se desmoronó bajo la fuerza de la expansión islámica, y los ejércitos musulmanes eventualmente invadieron al imperio Persa, incluso antes de tomar las regiones de Siria, Irak, el norte de África, el sur de Europa y España. Estas áreas, muchas de las cuales ya estaban subyugadas a los gobiernos extranjeros (particularmente en los territorios persa y bizantino) fueron nuevamente sojuzgadas por los gobiernos del Islam. No obstante, la visión islámica, casi siempre demostró ser más razonable y tolerante, y más predispuesta a garantizar a las poblaciones sometidas una medida de autonomía local con bajas tasas impositivas. Para los judíos y cristianos acordó una mayor tolerancia de la que les habían garantizado hasta entonces. En efecto, las iglesias cristianas “locales” habían, incluso, ayudado a los ejércitos invasores musulmanes a escapar de la persecución por “herejía” que habían soportado de manos de la ortodoxia cristiana “extranjera”.¹⁶ Los gobernantes musulmanes dejaron intactas las instituciones gubernamentales y dejaron a las comunidades religiosas la libertad de gobernar sus propios asuntos internos de acuerdo con su propia fe. Para que quede claro, estos gobernantes buscaron eliminar la idolatría y el paganismo, y se referían al Islam como la única religión verdadera. Pero el ideal islámico demandaba que otros fuesen invitados, persuadidos a convertirse, no forzados. Si se negaban, debían ser dejados en paz. Esto era especialmente notable en Jerusalén, que había sido capturada por los ejércitos musulmanes en 638. Bajo la ley musulmana no sólo las iglesias católicas quedaron intactas, sino que se les permitió el regreso a los judíos, que por mucho tiempo habían sido prohibidos en la ciudad bajo la ley cristiana, anunciando varios siglos de coexistencia pacífica, finalizada sólo por las Cruzadas.

El punto de hacer notar todo esto no es, sin embargo, insistir en que la historia del Islam no tiene manchas, o que aquella de sus rivales está llena de sangre. Como cualquier tradición con una historia expandida por siglos, ha tenido sus períodos de estancamiento tanto como sus períodos de florecimiento. Y aquellas tradiciones han variado desde lo severamente austero, al misticismo poético del sufismo. Pero aquí el punto es, simplemente, dejar en claro que no hay inconsistencia entre el Islam y las tradiciones de tolerancia y coexistencia pacífica. Dentro de las tradiciones islámicas, como arguyeron varios académicos, no sólo encontramos la práctica de la tolerancia sino también, conceptos que le dan expresión teórica: conceptos de oposición y desacuerdo, consenso y consulta, y libertad de pensamiento y expresión.

Como en cualquier doctrina, la humanidad y la capacidad de tolerancia del Islam depende de cuestiones de interpretación. En el Corán, la orden de luchar para defender al Islam (*jihad*) puede ser interpretada de varias maneras -pero no todas consistentes con el uso de

¹⁶ Sobre esto ver Esposito:1993, p.39

la fuerza armada para perseguir a aquellos que no creen. Del mismo modo el mandato bíblico de “forzarlos (a los no-cristianos) a entrar” en rebaño cristiano (Lucas, XIV, 23) podía ser interpretada por San Agustín como aprobando la persecución honrada, aun cuando Pierre Bayle sostuviese que “forzar” podría sólo significar “persuadir”.

Dada su naturaleza y tradiciones, entonces, no hay nada en el Islam que debiera darnos un motivo de preocupación si nuestro interés está en el crecimiento de una sociedad civil democrática marcada por la diversidad. Esto no quiere decir que los movimientos políticos del Islam no han planteado, o no plantearán nunca, cualquier peligro. Por cuanto cualquier movimiento político puede ser peligroso. Pero debe decirse que el Islam como credo no es el problema, y puede incluso tener dentro de sí algunos de los recursos que proveen una solución. Lo más importante de estos recursos es la tradición de tolerancia; pero no es menos significativo el hecho de que, al final, es también receloso del nacionalismo.

Si todo esto es verdad, la verdadera cuestión que debemos enfrentar no es tanto el problema de la reconciliación del Islam con la democracia moderna y la sociedad civil, como el problema de qué modelo de democracia es más adecuada para la modernidad. Si las consideraciones que se presentan en este ensayo son sensatas, lo que más debe preocuparnos es la emergencia de modelos de gobierno democrático que busquen extender el poder de la autoridad democrática hacia instituciones supra-nacionales ordenadas de modo jerárquico.¹⁷ Si las instituciones democráticas deben funcionar para preservar el orden diverso de la sociedad civil, deberán buscar fuera de modelos de centralización hacia tradiciones predispuestas a abrazar normas de tolerancia. Pero, en este sentido, la amenaza no proviene del Islam, aunque pueda, por momentos, venir de quienes hacen un mal uso de su nombre.

¹⁷ Ver, por ejemplo, los argumentos ofrecidos por Held:1996.

Referencias

- Den Uyl, D.J. y Rasmussen, D.B. (1997) *Liberalism Defended: The Challenge of Post-Modernity*, Northampton, MA: Edward Elgar.
- Esposito, J.L. (1993) *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Fitzmaurice, D. (1993) "Autonomy as a good", *Journal of Political Philosophy*, Vol. 1 No. 1, pp.1-15.
- Held, D. (1996) *Models of Democracy*, 2nd. ed., Cambridge: Polity.
- Kukathas, C. Lovell, D. & Maley, W. (eds.) (1991) "The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought", in *The Transition from Socialism: State and Civil Society in the USSR*, Melbourne: Longman ChesHire.
- Larmore, Ch. (1996) *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1975) "On the Jewish Question", en Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, London: Lawrence and Wishart.
- Milner, A. C. (1982) *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*, Tucson: University of Arizona Press.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Saxonhouse, A. W. (1992) *Fear of Diversity: The Birth of Political Sense in Ancient Greek Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, G.H. (1973) *Atheism: The Case Against God*, Los Angeles Prometheus Books.