

Fuentes filosóficas occidentales del radicalismo y el fundamentalismo islámicos

Western Philosophical Sources of Islamic Radicalism and Fundamentalism

José Cepedello Boiso

Profesor asociado de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
jcepboi@upo.es

Recibido: julio de 2007
Aceptado: septiembre de 2007

PALABRAS CLAVES: Islámico, radicalismo, fundamentalismo, Sayyid Qutb, Edward Said.

KEY WORDS: Islamic, radicalism, fundamentalism, Sayyid Qutb, Edward Said.

Abstract. Neither radicalism nor fundamentalism can be understood as manifestations inherent to Islam, but rather as the ultimate outcome of a cultural process rooted in 20th century Western totalitarianism. In this paper I analyse the philosophical substratum on which the Western totalitarian systems of the 20th century were based in order to show their links with contemporary Islamic radical trends.

Resumen. El radicalismo y el fundamentalismo no pueden ser entendidos como dos manifestaciones inherentes al Islam, sino como los resultados últimos de un proceso cultural que encuentra sus raíces, en el siglo XX, en el totalitarismo occidental. En el presente artículo, se analiza el sustrato filosófico sobre el que se sustentaron los sistemas totalitarios occidentales de principios del siglo XX, con la finalidad de mostrar sus nexos de unión con las tendencias radicales islámicas contemporáneas.

“La latina estirpe verá la gran alba futura;
en un trueno de música gloriosa, millones
de labios

saludarán la espléndida luz que vendrá del
Oriente.

Oriente augusto, en donde todo lo cambia
y renueva

la eternidad de Dios, la actividad infinita”.

Rubén Darío

Como señala Beverley Milton-Edwards, por más que resulte de una simplicidad teórica insostenible, la identificación entre fundamentalismo e Islam es un lugar común en el mundo contemporáneo¹. Existe una clara tendencia ideológica a establecer un lazo de unión irreversible entre la defensa de postulados fundamentalistas y la adhesión al credo islámico. Esta es la imagen que aparece, de forma repetida, no sólo en multitud de medios de comunicación², sino también en las argumentaciones, supuestamente más fundadas, de un gran número de estudiosos del Islam³. La política islámica es percibida, de forma indiscriminada, como radical, violenta, terrorista y contraria a las

formas democráticas modernas. En esta perspectiva se llega incluso a defender que la conexión entre radicalismo, religión y violencia es un rasgo distintivo del Islam frente a la mayoría de los credos religiosos⁴. En palabras de un autor como A. Taheri, “Islamic politics inevitable lead to violence and terror”⁵. Es evidente que esta corriente de interpretación sólo representa a una parte del pensamiento occidental y que son múltiples los estudios en los que el islamismo radical es analizado desde una perspectiva mucho más precisa y certera⁶, pero esto no significa que esta línea hermenéutica de la política en el Islam pueda ser considerada como poco significativa o residual.

Dos son los rasgos más característicos de este tipo de interpretaciones. En primer lugar, la creencia de que la unión de los términos *Islam y política* conduce inevitablemente al radicalismo, la intolerancia, el fanatismo y el totalitarismo. Se considera que el Islam debe quedar relegado al marco de las concepciones meramente religiosas, pues su inserción en el ámbito político supone una mixtura de incalculables consecuencias, entre las que destacan la creación de regímenes caracterizados por la tiranía y el despotismo, así como el desarrollo de una incontrollable violencia hacia el resto del mundo, considerado en su totalidad como un potencial enemigo de la fe islámica⁷. En segundo lugar, la opinión de que esta naturaleza peculiar de las relaciones entre religión y política es un elemento connatural al Islam y ajeno a la mayor parte de los credos religiosos. En el presente artículo analizaremos el conjunto de falacias sobre el que se construyen estas dos

En todas estas descripciones acerca de la verdadera naturaleza del Islam político subyace la visión prejuiciosa del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*, tan característico del pensamiento occidental desde las primeras décadas del siglo XX.

afirmaciones tan categóricas y, desgraciadamente, tan extendidas tanto entre cierto sector de supuestos intelectuales como en una porción no despreciable de la opinión pública occidental.

En todas estas descripciones acerca de la verdadera naturaleza del Islam político subyace la visión prejuiciosa del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*, tan característico del pensamiento occidental desde las primeras décadas del siglo XX.

En síntesis, este método plantea la necesidad de interpretar, desde un punto de vista textual, las diversas manifestaciones o *fenómenos* de la realidad en sus diversos ámbitos, para proceder posteriormente a su *reducción ontológica*, esto es, a la identificación del auténtico *ser* que se hace presente a través de esos fenómenos. Es la metodología inaugurada por Husserl y culminada por Heidegger en su denodada búsqueda del ser, como la única y verdadera realidad que trasciende a la multiplicidad de los entes..

En teoría, la mayor parte de los autores que defienden este método parten de un supuesto reconocimiento de la multiplicidad, pero, en la práctica, la labor que llevan a cabo no supone sino la reducción paulatina de esa multiplicidad *fenomenológica* a la unidad asfixiante del *ser*. Desde esta perspectiva, no es difícil constreñir la casi ilimitada variedad de manifestaciones de cualquier ámbito de la realidad a un conjunto de rasgos que supuestamente identifiquen la auténtica naturaleza o cualidad ontológica del mismo. La reducción supone la búsqueda de la esencia de los entes, esto es, de lo que le es más inherente, lo más profun-

do, lo más hondo o, utilizando la derivación etimológica de este último adjetivo, sus *fundamentos*. Sin embargo, esta identificación de los fundamentos conlleva un intento de ocultar, de falsear, de simplificar la realidad con un objetivo claro: facilitar su manipulación.

El método del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico* se constituye, de esta manera, como la elaboración de un sistema de simplificación cognitiva de la realidad con la finalidad de hacer más factible el control político sobre la misma⁸. Al mismo tiempo, y continuando con la etimología, la búsqueda de los fundamentos conduce a la raíz, esto es, al *radicalismo*.

En consecuencia, la ímproba búsqueda ontológica del ser acaba desembocando, de forma inevitable, en el fundamentalismo y en el radicalismo. Ahora bien, evidentemente, esos fundamentos y esas raíces, que supuestamente identifican el sustrato ontológico de los entes, no han sido sino el resultado de mecanismos epistemológicos interesados cuyo objetivo último no era otro que el control político. Las definiciones surgidas, pues, a partir de esta metodología no son sino descripciones interesadas en las que se reduce la realidad a sus pretendidos elementos *esenciales*, para permitir su posterior sometimiento al poder de aquella fuerza que llevó a cabo la reducción.

Desde esta perspectiva, consideramos que el fundamentalismo y el radicalismo no son inherentes a la esencia del Islam político ni deben sólo su surgimiento a razones connaturales al mismo, sino que encuentran uno de sus basamentos ineludibles en la manera como Occidente interpretó durante siglos la realidad oriental con la finalidad de crear todo un complejo y enmarañado mecanismo de control

y dominación política. A comienzos del siglo XX, el proceso hermenéutico culminó con la metodología del *ontologismo fenomenológico*, cuya búsqueda de los fundamentos y las raíces cimentó las bases teóricas imprescindibles para dar lugar a lo que hoy denominamos como fundamentalismo y radicalismo⁹.

En su magistral obra, *Orientalism*¹⁰, Edward W. Said estudia de qué forma, durante siglos, Occidente llevó a cabo, a través de los textos, este complejo proceso de reducción de la realidad oriental. En palabras de Said, "Orient was almost a European invention". "for dominating, restructuring, and having authority over the Orient"¹¹. Ahora bien, bajo esta relación de poder subyacía un elemento ciertamente paradójico y determinante para el objeto de estudio del presente trabajo: el tema de la dominación era, al mismo tiempo, una de las fuentes originarias de su propia realidad cultural, lingüística, social, económica y política.

Por esta razón, la construcción de lo oriental, del *Otro*, no podía realizarse, de ninguna de las maneras, sin llevar a cabo una cierta reelaboración del mismo Occidente, en la medida en que el objeto de la reducción no era algo ajeno a su propia realidad, sino uno de los elementos más determinantes en su estructura. Al reducir la realidad oriental y acceder a su supuesto *ser* se producirían, en parte, los efectos concomitantes en el *ser* de Occidente.

Oriente se configura como un *Otro* que es, al mismo tiempo, origen y contrincante, reflejo y espejo de Occidente. Se establece, así, una complicada relación con el objeto de dominación que provoca que, de forma paradójica, éste acabe siendo definido, por un lado, como

una forma inferior, desde ciertas perspectivas, pero, al mismo tiempo, como superior, desde distintos puntos de vista. Sin olvidar, en ningún momento, que la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder e intentos continuos de dominación mutua. En principio, la puesta en práctica de los mecanismos de dominación conlleva la creación de una hegemonía cultural que facilite el posterior desarrollo de la hegemonía militar, económica y política. En tanto que Oriente es entendido simplemente como un objeto de dominación no resulta difícil la creación del *hegemón* cultural, a través, por ejemplo, del método de reducción ontológica. Pero, en el momento en que se atisba la complejidad paradójica de las relaciones entre Oriente y Occidente la elaboración de este hegemón se complica. Sin embargo, si algo caracteriza a este tipo de métodos es su capacidad para eliminar las dificultades derivadas de la multiplicidad y la complejidad.

Sobre estos postulados, Europa inició, a principios del siglo XIX, el proceso de creación de una representación hegemónica de lo oriental en el seno de un fenómeno político: el colonialismo. Y fue precisamente en el Oriente Próximo árabe en donde el enfrentamiento colonial se hizo más intenso, de ahí que, en cierta medida, el objeto principal de dominación cultural, el hegemón básico que Europa se ocupó de crear, fuera precisamente el islámico.

Desde el principio, esta delimitación de la naturaleza de la cultura islámica estuvo marcada por las distintas corrientes de pensamiento que imperaban en Europa: el romanticismo, el positivismo, el historicismo, el vitalismo o el marxismo. Pero, en todas ellas se trataba de

crear una representación del Islam que permitiera, al mismo tiempo, la sumisión de esta cultura y el fortalecimiento de Occidente. Es evidente que la elaboración de esta representación no podía obviar los débitos que la cultura occidental tenía con la oriental. Desde un principio el reconocimiento de estos débitos estuvo acompañado por la noción del misterio. Lo que V.G. Kierman denominó: "Europe's collective day-dream of the Orient"¹². Oriente es la realidad inferior y sometida, pero, al mismo tiempo, en palabras de Said, es admirada como "an Old World to which one returned, as to Eden or Paradise, there to set up a new version of the old"¹³.

El misterio se configura alrededor de la idea de que lo que resulta extraño de Oriente, se siente, al unísono, como algo extremadamente familiar. Oriente aparece, así, al mismo tiempo, como una desconocida amenaza y como una posible fuente donde encontrar soluciones originales a los ancestrales problemas de Occidente. Pero, para que este segundo aspecto prevaleciera había que llevar a cabo una concienzuda labor de *domesticación de lo exótico*, a partir de la analogía con algún elemento de la cultura occidental. Como señala Norman Daniel, ya desde antiguo, "Qur'anic and other Islamic doctrine was presented in a form that would convince Christians"¹⁴. A través de este proceso de domesticación de lo exótico, de desenmascaramiento del misterio, la cultura oriental comenzó a ser considerada como una fuente terapéutica, casi de carácter mágico, para los males de Occidente. Pero, evidentemente, no era la propia cultura oriental la que se ofrecía como salúfero remedio, sino las interpre-

taciones domesticadas de la misma.

Si esta labor de domesticación había sido llevada a cabo durante el siglo XIX fundamentalmente por el romanticismo y el historicismo, en las primeras décadas del siglo XX, el *ontologismo hermenéutico y fenomenológico* se constituyó como la herramienta metodológica más adecuada para continuar esta tarea. El mismo Heidegger manifestó a lo largo de su obra un interés constante por lo oriental sobre todo por el taoísmo y el budismo zen. A pesar de que, como señala Carlo Siviani, las referencias de Heidegger a fuentes orientales concretas son escasas, sin embargo sí que es permanente en su obra su intento de buscar nexos de unión entre los principales conceptos de su filosofía y los principios esenciales de las religiones orientales¹⁵.

Pero, a pesar de estos esfuerzos, el valor real que Heidegger podía otorgar a estas

A través de este proceso de domesticación de lo exótico, de desenmascaramiento del misterio, la cultura oriental comenzó a ser considerada como una fuente terapéutica, casi de carácter mágico, para los males de Occidente. Pero, evidentemente, no era la propia cultura oriental la que se ofrecía como salúfero remedio, sino las interpretaciones domesticadas de la misma.

doctrinas debe considerarse relativo, si tenemos en cuenta que, en numerosas ocasiones, declaró la absoluta superioridad de la lengua y el espíritu alemán en materia filosófica. Su interés por lo oriental no deja de ser, en todo caso, sino un intento de domesticación cultural para fortalecer los principios teóricos de su propia doctrina que él mismo identificaba como la mejor terapia para los problemas de Occidente. Utilizando el mecanismo ya reseñado de la analogía, Heidegger quiere hacernos ver que muchos de los elementos que nos resultan extraños en la cultura oriental, no dejan de ser familiares, a la luz de sus semejanzas analógicas con su propio sistema filosófico, culminación y remedio infalible, según él, de la enfermedad secular que afecta al pensamiento occidental. Entiende que, al encontrarse los fundamentos y raíces últimos de nuestra cultura en lo oriental, el hecho de que su sistema filosófico recoja elementos *domesticados* de ésta, es un índice palpable de su capacidad para regenerar la cultura de Occidente, pues supone una vuelta a lo originario para encontrar allí las razones de las desviaciones perniciosas que han tergiversado el recto camino que esta cultura nunca debió abandonar. Y ¿cuál es el gran pecado cometido por Occidente? El olvido del ser, en beneficio de un ente concreto: el ser humano. Error que condujo al gran fantasma de finales del siglo XIX y principios del XX: el nihilismo. Según Heidegger, sólo la recuperación del ser, en detrimento del ente concreto humano no lo olvidemos, podrá salvar a la civilización occidental de las nefastas consecuencias del nihilismo. En su opinión, Sócrates inició ese perverso camino y el hecho de que, se-

gún él, en Oriente no se llevará a cabo esa desviación, es una prueba palpable de la validez de su método.

En el ámbito del pensamiento islámico, esta labor de aplicación del ontologismo fenomenológico y hermenéutico, para encontrar en Oriente el sendero que liberara a Occidente de su inexorable caída en el nihilismo, fue llevada a cabo por Henry Corbin, primer traductor al francés de la obra de Heidegger.

Corbin va a defender la función terapéutica que el Islam puede desempeñar en la cultura de Occidente, haciéndose eco de la declaración decimonónica de E. Quinet, “L’Asie a les prophètes, l’Europe a les docteurs”¹⁶. Quinet aconseja dirigir la mirada hacia los *profetas* orientales, si se quieren resolver con éxito todos aquellos problemas de la cultura de Occidente que los doctores no son capaces de afrontar. En esta misma línea, Corbin entiende que sólo los profetas orientales pueden ofrecer una solución adecuada al nihilismo de Occidente, mediante lo que él denomina la *teología apofática*¹⁷.

La *teología apofática* no es sino el resultado de aplicar el método del ontologismo fenomenológico y hermenéutico al estudio de los textos de un número representativo de profetas de Oriente como Ibn ‘Arabi, Sayyed Ahmad ‘Alavi Ispahán, Ruzbehan Baqli de Shiraz, Sohravardi o Haydar Amoli, entre otros. Corbin añade a la metodología de su maestro, una erudición que, sin duda, Heidegger no poseía, pero, como él mismo declara, su interpretación está

siempre guiada por la ineludible *domesticación de lo exótico*. El pensamiento islámico es siempre estudiado en su obra bajo el prisma de los grandes conceptos de la ontología heideggeriana, esto es, guiado por la primacía de la reducción fenomenológica¹⁸. Se trata, por tanto, de un intento más de salvar a Occidente a partir de la recuperación de un Oriente previamente domesticado e interpretado, en virtud de un concreto discurso que no deja de ser una herramienta de dominación cultural, con una finalidad claramente política.

En su conversación con Philippe Nemo, Corbin reconoce que “lo que buscaba en Heidegger, lo que entendí gracias a Heidegger, es lo mismo que buscaba y que encontraba en la metafísica islámico-irani”, al mismo tiempo que confiesa que todo su estudio de los textos orientales estaba dirigido por las líneas maestras de la hermenéutica y la ontología del filósofo alemán. En consecuencia, desde la óptica crítica con la que Said analiza los estudios orientalistas, a partir del modelo de Gramsci, Corbin no hace sino reinterpretar una serie de textos aplicando el tamiz de un gran *hegemon* cultural de Occidente: la ontología y hermenéutica heideggerianas¹⁹. Si Heidegger consideraba que el gran error de Occidente había sido el *olvido del ser*, su discípulo Corbin piensa que este olvido se ha manifestado como *olvido de Dios*. Sólo la recuperación de la divinidad, que él mismo describe con un marcado romanticismo como “el fenómeno del sol de medianoche en el Gran Norte, el fenómeno de un crepúsculo que se invierte transformándose en aurora

naciente”²⁰, podrá salvar a Occidente de los males del nihilismo.

En la práctica, la recuperación de la divinidad conlleva que la ontología y la teología vuelvan a convertirse en las llaves de la cultura de Occidente o, lo que es lo mismo, que a partir de ellas se construya la realidad occidental en todos sus ámbitos: desde el militar al social, pasando por el económico y el político. Como Corbin considera que el cristianismo ya no es capaz de llevar a cabo, por sí solo, esa tarea, dirige su mirada hacia el Oriente redentor, en concreto, hacia el Islam como un renovado sustrato que ofrezca al cristianismo la vitalidad de la que éste ya carece.

Históricamente, además, su mirada se dirige al momento en que esta vitalidad era desbordante en ambas religiones: la Edad Media. La doctrina islámica aparece, así, como un anclaje sólido para que el cristianismo resurja de sus cenizas y para conseguir que, entre ambos credos, logren revivir la espiritualidad medieval perdida. En esta línea, Corbin somete al Islam a lo que el denomina una *ontología integral*, tomando como base un estudio fenomenológico hermenéutico del *tawhid* o profesión de fe islámica sustentada en la afirmación: “No hay en el ser más que Dios”. Su tarea consiste en expresar una y otra vez los sentidos de este enunciado para hacerlo compatible con la ontología heideggeriana, recuperando las interpretaciones de todos aquellos profetas que coincidían en señalar que “la afirmación del Uno está en el nivel del ser, y la afirmación del lo múltiple en el nivel del ente”²¹, es decir, todos aquellos que habían

manifestado, en sus teorías, algún eco de la *diferencia ontológica* de su maestro alemán. Por esta razón, considera peligrosas las doctrinas de los que, al definir la esencia de la divinidad, no supieron marcar esa diferencia ontológica entre el ser y los entes y trataron a Dios como un ente más: “El peligro inmanente ya en el primer momento de la paradoja del monoteísmo es hacer de Dios no el acto puro de ser, el Uno-ser, sino un Ens, un ente (*mawjud*), aunque esté infinitamente por encima de los demás entes”. Y, por el contrario, ensalza la valía de los teólogos islámicos que supieron atisbar el gran descubrimiento ontológico de su maestro: “Lo que es Fuente y Principio no puede ser, pues, Ens, un ente. Y eso es lo que vieron perfectamente los teósofos místicos, especialmente los teósofos ismailíes y los de la escuela de Ibn ‘Arabi”²².

A partir de este principio metodológico, la casi inagotable erudición que Corbin pone de manifiesto, esto es, su profundo conocimiento del pensamiento islámico se ve limitado por la constante puesta en práctica del procedimiento de reducción, basado en la analogía, propio del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*. Todas las diversas manifestaciones fenomenológicas de la fe islámica acaban sometidas a la cuchilla implacable de la reducción, mediante el proceso hermenéutico de buscar continuamente analogías entre ellas y la filosofía heideggeriana.

De esta forma, paradójicamente, las raíces y fundamentos últimos del Islam acaban siendo identificados con los principios estructurales del sistema de pensamiento de

lineado por un filósofo alemán de principios del siglo XX. En apariencia, se ha buscado desentrañar los misterios de Oriente para salvar a Occidente de sus grandes dolencias culturales, pero lo que, en verdad, se ha llevado a la práctica es el intento de dotar de una mayor consistencia y legitimidad a un modelo de comprensión de la realidad surgido en el propio Occidente, apelando al mito de la redención que ha de llegar desde Oriente, reseñado en los versos de Rubén Darío con los que se inicia este artículo. Todo ello a costa, por supuesto, de manipular, de manera interesada, la fe islámica que, como es muy común en la cultura occidental, se delinea a imagen y semejanza de modelos propios, en esa labor ya reseñada de *domesticación de lo exótico*.

Resulta muy significativo señalar las semejanzas patentes que pueden establecerse entre una gran parte de los postulados defendidos por Corbin y los que aparecen en la obra de uno de los inspiradores del fundamentalismo islámico contemporáneo: el pensador egipcio Sayyid Qutb. En el primer capítulo de su libro *Justicia Social en el Islam*²³, al igual que hace Corbin, Qutb achaca al cristianismo su falta de espiritualidad y de vitalidad para orientar la vida de Occidente y, de la misma forma que había hecho Heidegger, encuentra en la tradición clásica greco-romana, las razones que impidieron que esta religión consiguiera alcanzar una auténtica unión entre vida y fe.

Al igual que Heidegger había culpado a toda la tradición filosófica de raíz greco-latina por su *olvido del ser*, Qutb considera que filósofos como Averroes no pertenecen

a la auténtica tradición islámica, sino a la occidental, por su *olvido de la divinidad*. Qutb también coincide con Corbin en indicar que esta incapacidad es la fuente de todos los males y debilidades de la sociedad occidental. La falta de vitalidad de la fe cristiana ha conducido a Occidente a las puertas del nihilismo y, por lo tanto, sólo una reinstauración de la espiritualidad podrá salvarlo de caer, o bien en él, o, lo que podría ser peor, en las garras del otro gran enemigo de esa espiritualidad: el comunismo. Para recuperar la valía de lo espiritual, Corbin y Qutb coinciden en acudir al mito de la *edad áurea* y buscar en el pasado aquel momento en el que la unión entre lo espiritual y lo vital daba sus máximos frutos y ambos lo encuentran en los albores del islamismo.

Por esta razón, los dos, al unísono, aspiran al establecimiento de una teosofía que delimite todos los ámbitos de la existencia humana: desde el social al económico, desde el artístico al científico y, por supuesto, desde el militar al político. Este paradigma tiene, para ambos, un gran enemigo, que no representa sino la culminación última del modelo de interpretación de la realidad iniciado en Grecia: los ideales ilustrados sobre los que se sustenta la modernidad occidental, basados, entre otras, en las ideas de progreso, libertad, individualidad y laicismo.

En consecuencia, los dos coinciden en señalar que la vía de solución de los supuestos grandes males de la modernidad exige la realización de una hermenéutica de la fe islámica que conduzca a una sumisión absoluta al ámbito teológico de todos los órdenes de

la vida humana. Desde el punto de vista de la descripción de la divinidad, Qutb, en el segundo capítulo de esta misma obra, coincide con Corbin en sustentar la esencia de ésta en el concepto de unidad, esto es, en el *tawhid*. El *tawhid* es la llave teológica que permite a Qutb realizar su labor de reducción de todos los ámbitos de la vida humana al religioso, mediante una técnica argumentativa característica del método del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico*. En primer lugar, reconoce la variedad de manifestaciones o *fenómenos* de la vida humana, para después señalar que, con la finalidad de encontrar su auténtico ser, esto es su verdadero carácter óntico, todos ellos deben ser interpretados, a partir de una *hermenéutica* coránica, a la luz del principio de la unidad de la creación. En opinión de Qutb, sólo siguiendo esta metodología se podrá acceder a las verdaderas raíces del Islam y a sus auténticos fundamentos.

Además, en la medida en que sólo el Islam, según la concepción de Qutb, está capacitado para lograr una auténtica definición teológica de la realidad cósmica y humana, no exclusivamente islámica, sino universal, él debe ser el encargado de cumplir la misión

Más aún, en el caso del fundamentalismo y el radicalismo islámicos, es palpable que el papel desempeñado por el pensamiento occidental es un factor determinante, cuya ausencia habría imposibilitado el surgimiento de este fenómeno en el seno del mundo musulmán.

divina de extender el régimen político que se deduce de esa teosofía al resto de la humanidad, justamente la misma misión *óntica* que, según Heidegger, debía llevar a cabo el pueblo alemán. A nuestro entender, los paralelismos entre la metodología seguida por Qutb para poner las bases del radicalismo y el fundamentalismo islámicos y la llevada a cabo por Corbin, a la sombra de su maestro alemán, no son fruto de la mera casualidad, sino el resultado de una línea de pensamiento que no debe identificarse en exclusiva con ninguna religión o cultura concretas²⁴.

Más aún, en el caso del fundamentalismo y el radicalismo islámicos, es palpable que el papel desempeñado por el pensamiento occidental es un factor determinante, cuya ausencia habría imposibilitado el surgimiento de este fenómeno en el seno del mundo musulmán.

Este es el argumento central de la obra de Paul Berman, *Terror and liberalism*²⁵. Según Berman, el totalitarismo musulmán, como culminación última, aunque no necesaria, del fundamentalismo y el radicalismo no es, por supuesto, un fenó-

meno exclusivo del Islam. No existe nada en la doctrina islámica que conduzca inexorablemente al totalitarismo, la intolerancia y el fanatismo. El totalitarismo es un fenómeno que puede darse en cualquier cultura. Más aún, este totalitarismo musulmán no sería sino una herencia del totalitarismo occidental del siglo XX²⁶. Una herencia que se hace palpable si se analiza la biografía de los padres del fundamentalismo islámico, marcados la mayoría de ellos por “identidades secundarias, e incluso primarias, occidentales”. De ahí que Berman, haciéndose eco de las ideas de E. Said, insista en que “aunque no es malo mirar hacia Oriente y la historia del mundo árabe y musulmán de los últimos siglos, si lo que intentamos es entender el extraño comportamiento de esas personas, también se debe mirar hacia Occidente, tanto a su política y sus ideas como a su literatura y filosofía, a lo más profundo de las ideas occidentales, no sólo de ahora, sino también del pasado, incluido el pasado lejano”²⁷.

Apoyándose en la obra de Albert Camus, *El hombre rebelde*, Berman señala que, para comprender el fenómeno del fun-

La unidad que supone, en el ámbito filosófico, un único Ser distinto del resto de los entes (Heidegger), en el ámbito teológico, un único Dios trascendente (Corbin y Qutb) y en el ámbito político, una única autoridad suprema. Desde el punto de vista filosófico, es innegable que el sistema del ontologismo fenomenológico y hermenéutico ofreció las armas imprescindibles para legitimar este sistema basado en la reducción de lo múltiple a la unidad y en la conversión del deseo de libertad en impulso de sumisión.

damentalismo y el radicalismo, hay que analizar previamente un concepto esencial en el pensamiento occidental de finales del XIX y principios del XX: el nihilismo. El nihilismo es una actitud vital, surgida principalmente de fuentes literarias, que se va gestando a lo largo del siglo XIX a partir de un impulso humano: la rebelión contra Dios. Una rebelión que empieza con la libertad como fin, pero que acaba desembocando en el crimen²⁸. Este sería el máximo fruto de un nihilismo surgido de la revuelta contra un Dios, al que, al mismo tiempo, se añora. En ese acto de rebelión contra Dios, el sujeto occidental moderno se solaza con el acto de rebelión, pero no tiene el valor suficiente para aceptar la desaparición de aquella entidad contra la que se rebela, por lo que se entrega a una denodada búsqueda de nuevos absolutos que, en tanto que inalcanzables, terminan provocando la irracionalidad, la insatisfacción, el desdén por la vida y el culto a la muerte. Como analizó Erich Fromm en su obra, *El miedo a la libertad*, el impulso inicial de rebeldía acaba desembocando en una incapacidad para asumir la libertad que éste conlleva. La añoranza del Dios perdido produce una sensación de caída en el vacío que se manifiesta, políticamente, como un miedo visceral a la libertad. El nihilismo se convierte, así, en un caldo de cultivo inmejorable para el totalitarismo²⁹. Al no saber asumir las consecuencias del nihilismo, se desarrolló en Occidente una tendencia a renegar del proceso de secularización que, desde la Ilustración, había puesto las bases para el progresivo

debilitamiento del concepto de Dios. En palabras de Berman: “La desesperación era su deseo; y se desesperaban. Miraban el paisaje de la civilización liberal, los numerosos logros en los campos de las libertades democráticas, la justicia social y la racionalidad científica, y en todo ello veían una gigantesca mentira. La civilización liberal les parecía un horror”³⁰.

El impulso de libertad acabó convertido en un deseo irrefrenable de sumisión. La sumisión a esa autoridad que había sido progresivamente debilitada por el espíritu ilustrado y que los movimientos totalitarios intentaron restablecer, indagando continuamente en el pasado, en esas *edades áureas* en las que la felicidad del ser humano reposaba en una autoridad fuerte respaldada por un Dios único y todopoderoso. Se trataba de conseguir que, a través de la sumisión, se lograra recuperar la unidad social que había sido puesta en peligro por el principio de libertad ilustrada. La unidad que supone, en el ámbito filosófico, un único Ser distinto del resto de los entes (Heidegger), en el ámbito teológico, un único Dios trascendente (Corbin y Qutb) y en el ámbito político, una única autoridad suprema.

Desde el punto de vista filosófico, es innegable que el sistema del *ontologismo fenomenológico y hermenéutico* ofreció las armas imprescindibles para *legitimar* este sistema basado en la reducción de lo múltiple a la unidad y en la conversión del deseo de libertad en impulso de sumisión.

¹ Beverley Milton-Edwards, "Researching the radical: The quest for a new perspective", en Hastings Donnan (ed.), *Interpreting Islam*, Sage Publications, Londres, 2002, pp. 32-50.

² Malise Ruthven, "Islam in the Media", en Hastings Donnan, *op.cit.*, pp. 51-75.

³ Pueden consultarse, como ejemplos significativos de esta postura, el texto de J. Miller, "The challenge of radical Islam", en *Foreign Affaire*, Spring, 1993, pp. 201-15, en donde se señala que la guerra del Islam contra Occidente es de tal virulencia que el fin justifica la utilización de cualquier tipo de medios, o las páginas de Bernard Lewis en "The roots of Muslim rage", *The Atlantic Monthly*, September, 1990, pp. 47-60 en las que se fundamenta la violencia radical del islamismo en un profundo resentimiento hacia Occidente.

⁴ Así, lo hacen autores como F. Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, I.B. Tauris, Londres, 1996 y O. Roy, *The Failure of Political Islam*, I.B. Tauris, Londres, 1994, quienes afirman, además, que ese resentimiento no tiene un fundamento real y es una mera invención política interesada, a partir de la acumulación de una serie de exageraciones sobre los supuestos abusos realizados por Occidente en el ejercicio de su secular dominación política, económica y militar sobre Oriente.

⁵ A. Taheri, *Holy Terror: The Inside Store of Islamic Terrorism*, Sphere, Londres, 1987, p. 1.

⁶ Bastaría con citar estudios como los de Massimo Campanini, *Islam e politica*, Bolonia, Il Mulino, 1999; Emmanuel Sivan, *Radical Islam*; Yale University, 1990; Bruno Étienne, *L'islamisme radical*, Hachette, París, 1987; Nazih Ayubi, *Political Islam*, Routledge, Londres, 1994 o Gilles Kepel, *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, París, 2000.

⁷ V.S. Naipaul, *Among the Believers: An*

Islamic Journey, Random House, New York, 1981, p. 16.

⁸ Heidegger defiende que el conocimiento debe estar al servicio del poder (en su caso del poder del Führer, como guía supremo del pueblo alemán en su camino hacia el cumplimiento de su *singular y esencial destino*) con palabras como las siguientes: "La autoafirmación de la Universidad alemana es la voluntad originaria, común, de su esencia. Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán tienen sobre todo que llegar, queriendo su esencia, al poder. Y lo lograrán si, y sólo si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, por un lado, la ciencia a su más propia necesidad y, por otro, nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio", *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1996.

⁹ Casi resulta superfluo, por obvio, recordar que Heidegger fue el principal valedor intelectual del más mortífero y sanguinario de los fundamentalismos y radicalismos del siglo XX: el nacionalsocialismo alemán.

¹⁰ Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, Londres, 2003 (1ª ed., Routledge & Kegan Ltd, 1978) *an Age of Empire*, Little Brown & Company, Boston, 1969, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 1 y 3.

¹² V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Little Brown & Company, Boston, 1969, p. 131.

¹³ Orientalism, p. 88.

¹⁴ Norman Daniel, *Islam and the West: The*

¹⁵ Carlo Siviani, *El oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004.

¹⁶ Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, en *Oeuvres completes*, Pagnerre, París, 1857, p. 47.

¹⁷ Henry Corbin, “De la teología apofática como antídoto del nihilismo”, en *La paradoja del monoteísmo*, Losada, Madrid, 2003, pp. 233-289.

¹⁸ Así lo señala el propio Corbin en una conversación con Philippe Nemo, titulada justamente, “De Heidegger a Sohrevardi (<http://www.amiscorbin.com/textes/espagnol>).

¹⁹ Dada su formación esencialmente literaria, Said apenas hace referencias concretas al orientalismo filosófico que, en nuestra opinión, desempeña una función esencial en el proceso de dominación cultural. Ésta es, en parte, una de las lagunas que, dentro de esa crítica al orientalismo iniciada por el pensador palestino, nuestro trabajo pretende cubrir.

²⁰ La paradoja del monoteísmo, p. 14.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, pp. 19 y 20.

²³ Sayyid Qutb, *Justicia Social en el Islam*, Almuzara, Córdoba, 2007, traducción, edición y estudio preliminar de José Cepedello Boiso.

²⁴ La biografía del propio Qutb demuestra claramente que los influjos occidentales fueron determinantes en la evolución de su pensamiento. Tras una educación primaria islámica tradicional, cursó sus estudios universitarios en la universidad de Dar al-Ulum, de sesgo occidental. De ahí que su trayectoria literaria se iniciara dentro del movimiento modernista, con claros tintes

luchar contra la presión de esas secuelas culturales que oprimían su espíritu. Además, la obra con la que inició su trayectoria dentro del pensamiento fundamentalista islámico, *Justicia Social en el Islam*, fue redactada justamente durante su estancia en EE.UU. Qutb reacciona contra un pensamiento y una forma de vida

occidental que conocía y por el que se había sentido atraído, por eso no es extraño que la manera de desarrollar esa reacción estuviera contaminada por elementos culturales del mismo Occidente.

²⁵ Paul Berman, *Terror and liberalism*, *Nueva York*, W.W. Norton & Company, 2004. En el presente artículo vamos a utilizar la versión en castellano, *Terror y libertad*, Barcelona, Tusquets editores, 2007.

²⁶ De forma minuciosa, Berman analiza el lento, pero inexorable, proceso que permitió que las ideas esenciales del totalitarismo occidental se fueran introduciendo en el ámbito islámico y cita ejemplos muy significativos como el de Sami al-Jundi, uno de los primeros líderes del movimiento Baaz, que se declaraba racista y admirador del nazismo, Sadam que quería resucitar el Imperio árabe de antaño, al igual que Mussolini, el Imperio Romano, Hitler, la raza aria o Franco, el espíritu medieval de las Cruzadas, los militantes del Joven Egipto que eran abiertamente pronazis, o Hassan al-Banna que expresó una notable admiración por los camisas pardas nazis.

²⁷ *Ibid.*, p. 42.

²⁸ Entre las fuentes literarias, Camus cita, por ejemplo, a Baudelaire, “El verdadero santo es el que vapulea y mata al pueblo por el bien del pueblo” y a André Breton para quien el acto surrealista más simple consistía en salir a la calle, empuñando un revólver, y disparar al azar contra la multitud.

²⁹ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 1984.

³⁰ *Terror y libertad*, p. 67.