

El mejor de los mundos en la teología racionalista musulmana clásica

The best of possible worlds in the classic rationalistic Muslim theology

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid
Profesor en el I.E.S. Villarejo (Madrid)

Recibido: 28 de octubre de 2004

Aceptado: 30 de enero de 2005

A Helena María Moreno Conde

Resumen

El presente trabajo pretende servir como introducción a una teodicea de la filosofía y la teología racionalista (*mu`tazilí*) árabe a partir de un texto de Algazel. Esta teología y filosofía cree que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles debido a su esencia buena, siendo, por tanto, optimista y determinista. Sin embargo, este optimismo en la teología viene dado por la mera voluntad de Dios, mientras que en la filosofía por la causalidad y la necesidad lógica.

Palabras clave: racionalismo, necesidad, lógica, determinismo, voluntad, optimismo, teodicea, causalidad, justicia.

Abstract

An introduction, from an al-Ghazâlî's text, into a philosophic theodicy and an Arabic rationalistic theology (*mu`tazili*). Both of them, theology and philosophy, believe that God has created the best of possible worlds, so that, this world is optimistic and deterministic. However this optimism sense has different causes in them;

for theodicy that is owing to Good wishes, while for philosophy is because of the causality and logical necessity.

Keywords: racionalismo, necesidad, lógica, determinismo, voluntad, optimismo, teodicea, causalidad, justicia.

...Y si se cree sinceramente, sin debilidad ni duda alguna en ello, que Dios, poderoso y excelso, ha creado a todas sus criaturas con la inteligencia más portentosa y la sabiduría más sublime, y que ha creado para ellas todos los conocimientos que puedan contener, llenándolas de sabiduría ilimitada e indescriptible, sumándoles luego a cada una de ellas toda ciencia, sabiduría y entendimiento, desvelándoles después los fines de las cosas y poniéndoles al cabo de los secretos de su gobierno e informándoles con exactitud de Su gracia y del misterio del castigo último para que consideren con ello lo bueno y lo malo, lo útil y lo dañino, y si El les ha ordenado que administren este reino (mundo) y el trascendente por medio de las ciencias y de la sabiduría que han recibido, mostrándoles la necesidad de organizar todo ello sin excepción ayudándose unos a otros, entonces no es necesario precisar como Dios –alabado sea– ha ordenado la creación en este mundo y en el más allá, protegiendo hasta un mosquito, ya que no deja de lado ni siquiera la salvaguarda de un mosquito, ni se eleva, por lo mismo, ni una mota de polvo, ni se la hace bajar, ni se abandona a un enfermo, a un deshonrado, a un afligido, ni a un necesitado, ni a ninguno de aquellos por los que El se preocupa, pues no tiene fin ni la salud ni lo perfecto, ni la abundancia, ni lo provechoso para todos aquellos a quienes Dios protege. Por el contrario, si a todo lo que ha creado las gentes volvieran la mirada y la elevasen, entonces verían que no hay error ni fisura en todo ello, sino que todos los dones que Dios altísimo ha repartido entre sus siervos como alimento, muerte, alegría, sufrimiento, debilidad o poder, creencia e infidelidad, obediencia y rebeldía, son todos auténticamente justos y sin tiranía alguna, ya que, en verdad, tienen lugar sin injusticia; por el contrario, todo ello es según el orden necesario, verdadero y tal como ha de proceder y como es y en la medida en que es conveniente, ya que es imposible del todo (absolutamente) que se de nada mejor que este orden, ni más perfecto o acabado. Si tal fuese posible o El pudiera disminuirlo con su poder, aún así no se dignaría a hacerlo pues entonces sería mezquino, contradiciendo su excelencia, ya que al cometer injusticia sería injusto, y no sería entonces poderoso sino incompleto al actuar contradiciendo su divinidad.

Toda pobreza y perjuicio en la vida terrenal es más bien daño en este mundo y ganancia en el Otro, por el contrario, toda pérdida en el Otro mundo para uno es una ganancia para otro. Si no hubiera noche no se conocería el día, si no hubiese enfermedad no se disfrutaría de la salud y si no hubiese Infierno no sabrían los bienaventurados del Paraíso ni de lo omnímodo de Su favor. Asimismo, el rescate de las almas humanas por medio de las almas de los animales que tiene lugar con su sacrificio no es injusto, pues anteponer lo perfecto a lo imperfecto denota justicia. De la misma manera se enaltece la felicidad de los habitantes del Paraíso con el incremento de las penas del Infierno, ya que la redención de los fieles con infieles es justa. Si no se crea lo imperfecto no se

puede conocer lo perfecto y si no se hubieran creado las bestias no se hubiese podido manifestar la grandeza del ser humano, ya que, ciertamente, lo perfecto y lo imperfecto se muestran ligados; de esta forma obligan la bondad y la sabiduría (de Dios) a crear al mismo tiempo lo perfecto y lo imperfecto, como cuando se amputa la mano gangrenada para salvar la vida se hace lo justo ya que así se salva lo perfecto por lo imperfecto. También es este el caso en la diferencia que se da entre las gentes en su dote en este y en el Otro mundo, pues todo ello es justo y sin error, y en verdad no hay juego alguno en ello¹.

Este es ahora un mar enorme, profundo, de amplias riberas y olas embravecidas semejante en su bastedad al océano de la Unicidad (divina) en el que naufragan el común de los débiles, ya que desconocen su dificultad y no la comprenden sino aquellos que la conocen. Tras este mar está el secreto de la predestinación que desconcierta a la mayoría y que a los iniciados (*al-mukâ'ifûn*) a quienes ha sido revelado les está prohibida su divulgación. El resultado es que tanto lo bueno como lo malo son decretados y lo que es decretado debe ocurrir necesariamente tras una precedente voluntad suya.²

El texto de Algazel con el que hemos comenzado nuestro trabajo está tomado del libro 35 (*De la confianza en Dios*) de su famosa obra *Vivificación de las ciencias religiosas*. Justamente Ormsby³ destaca este mismo texto⁴ para tomarlo como base de todo su comentario a una teodicea islámica, y porque ciertamente el texto no tiene desperdicio, hemos querido traducirlo aquí por primera vez al castellano, máxime cuando las obras de este capital pensador musulmán son tan difícilmente accesibles todavía en nuestra lengua.

Hace bien Ormsby señalando la particular importancia de este pasaje, ya que es prácticamente una declaración de principios sobre la concepción que de Dios y su relación con el mundo tiene el pensador de Tūs. Para empezar hemos de destacar como el propio Algazel, al que en las historias de la filosofía occidentales con demasiada facilidad otorgamos el dudoso honor de haber terminado con la filosofía en el oriente islámico, se muestra como un teólogo racionalista e incluso, en ocasiones, como un verdadero filósofo, al considerar la actuación de Dios sujeta a unos parámetros lógicos a los cuales debe estar sujeta su propia perfección para que sea tal. En otras palabras, más allá de que en otros muchos pasajes de la obra gazaliana se destaque la revelación como validadora de la acción divina, en este pasaje se manifiesta claramente que la esencia de la actuación divina en el mundo y su pro-

¹ Corán 21:16 y 44:38.

² Algazel, *Ihyâ' ulûm al-Dîn*, IV, El Cairo, 1334/1916, pp. 222-223

³ Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The dispute over al-Ghazâlî's "best of all possible worlds"*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

⁴ Ibid. pp. 38-41. Existe asimismo una traducción alemana debida a Hans Wehr, *Al-Gazzâlî's Buch vom Gottvertrauen: das 35 Buch des Ihyâ' ulûm ad-dîn*, Halle, Max Niemayer Verlag, 1940, pp. 37-40; y otra traducción inglesa, aunque esta ya incluye la totalidad del libro 35, a cargo de David B. Burell, *Al-Ghazali: Faith in divine unity and trust in divine providence*, Louisville, Fons vitae, 2001.

pio ser pueden ser comprendidas tan solo apelando a la razón sin necesidad alguna de recurrir a la revelación, y es en este primer sentido en el que podemos decir que se comporta filosóficamente. Pero es que además la concepción que tiene de un Dios sujeto a una norma de acción (es decir, que para ser lo mejor existente debe de actuar de la mejor de las formas), implica que no es un Dios al modo del voluntarismo newtoniano, sino que su acción se rige según un necesitarismo al modo de Leibniz (más que de Spinoza), que este Dios, por tanto, no puede actuar de una forma “libre” en el sentido de que no puede hacer y deshacer a un antojo que pueda llegar a entrar en conflicto con una esencia que implica atenerse a una lógica de acción. Este es un modelo que sigue el Dios de los grandes filósofos del Islam, desde Avicena a Averroes y que toma el concepto de necesidad como base de la definición de su actuación en el mundo y de la creación de éste siguiendo la definición que de necesidad de Aristóteles (*Metafísica*, L, VII, 1072b): “es necesario lo que no puede ser de otro modo”. En este sentido ha de entenderse la necesidad que obliga a Dios no como una relación causa-efecto, sino como una razón que rige el universo (y en este sentido los milagros y lo incomprensible para la razón humana también forman parte de esta razón universal) y de este modo la potencial arbitrariedad voluntarista divina también se encuentra justificada por necesidad (incluso el azar sería un azar necesario, diferenciándose con ello sutilmente de Aristóteles). Siendo así, solo una fuerza sobrenatural puede rubricar la existencia de una necesidad tal que implique a todo el conjunto de la naturaleza y de los seres.

Se ha de precisar llegados a este punto que el sometimiento de Dios a una ciega necesidad no es como señalan muchos autores un sometimiento de Dios a un poder superior que anula Su omnipotencia, sino que su Voluntad de ruptura de las leyes de la naturaleza (los milagros o incluso la revelación profética) son manifestación de Su omnipotencia, y esta ruptura se produce también por necesidad lógica que dada su infinitud escapa a la limitada comprensión humana; habría más bien que hablar de un acuerdo de Dios con una necesidad en el actuar, en otras palabras, no es que Dios esté sometido a un poder lógico superior, sino que se podría decir que es esta misma lógica al ser la mejor de las posibles para la creación y conducción del mundo. Así lo que parecía obligación o sometimiento no es sino sabiduría: “Si Dios hubiera querido, les habría quitado el oído y la vista. Dios es omnipotente” (Corán, 2:20). De hecho, de no admitirse que este mundo, con todas sus imperfecciones, es el más perfecto, entonces la sabiduría y la omnipotencia de Dios se verían seriamente comprometidas.

Es de este modo que Algazel afirma en el texto (y hemos de señalar que ello no es óbice para que tal afirmación sea contrastada con otros escritos del autor, mas ahora nos interesa éste como motivo de indagación en una teodicea islámica) que Dios ha creado a los hombres de la mejor forma posible y dotadas de inteligencia para comprender su plan (lo que no impide, como antes hemos señalado que exis-

tan aspectos que en su infinitud escapan a la finitud humana), informándoles de sus premios y castigos, dándoles discernimiento con el que distinguir el bien del mal y colaborar entre ellos dándoles potestad sobre el mundo. De este modo, con su sola inteligencia, pueden –en principio– los hombres alcanzar a comprender el plan divino. Todo está sometido a un orden y este orden se puede advertir observando la perfección del mundo, y tan perfecto es este orden que no cabe en él imperfección, pues implicaría injusticia divina, siendo así que el mal forma parte también del orden divino por lo que el mal puede ser tomado como tal por el ser humano para sí, pero no lo es en cuanto se entiende como necesario para el todo (el mal solo es relativo).

Así las cosas tan solo cabe colegir que este es el mejor de los mundos posibles y que siendo tal ni el mismo Dios puede cambiar su ordenamiento, pues, como se ha dicho, sería ir contra su misma esencia perfecta y buena y caería en la injusticia. Al ser todo bien y todo mal relativo respecto del todo muchas veces el ser humano no puede captar la complejidad infinita de Su orden con la inteligencia finita que posee, así no se da cuenta que lo que para unos individuos –o incluso para Dios– es bueno para otros es malo, o, al contrario, lo que para nosotros es malo para otros –o para Dios– es bueno, y de esta forma el mal que nos sucede en este mundo es un bien en el Otro y viceversa. Incluyendo aquí que lo que unos teniendo bienes en este mundo perdieron en el Otro al ser castigados por ellos, sirve también reduplicadamente de justicia para aquellos a quienes se hizo mal al ver éstos a los malvados en este mundo sufrir su castigo en el Otro⁵ por los males cometidos. Se hace así justicia a los buenos con el castigo de los malvados. El relativismo implica asimismo que tanto lo bueno como lo malo, lo imperfecto como lo imperfecto se muestran íntimamente ligados, pues la sabiduría y la bondad de Dios (le) obligan a crear a la vez lo perfecto y lo imperfecto. El plan divino es complejo en su bastedad y tan solo algunos hombres (los “iniciados”) se hallan capacitados para comprenderlo, pero aún a estos les está prohibido divulgar el secreto de esta lógica de la acción divina y del secreto de la predestinación que por tanto a todo aguarda y a lo que nada puede escapar, mas entiéndase, todo se halla ya predestinado a su destino inexorable porque El así lo ha decretado y así lo ha hecho porque es lo mejor de lo posible, por tanto, tanto lo bueno como lo malo es necesario porque el así lo ha decretado y tal es lo mejor de lo posible.

El texto que hemos presentado responde por sus características a la perfección a lo que el término teodicea exige según lo acuñó Leibniz en sus *Ensayos de teodicea* (1710), es decir, dar cuenta de la justicia divina, que en el caso de Algazel está imbricado –al igual que en Leibniz– en el de optimismo metafísico, y este a su vez viene marcado por el de necesidad que antes hemos visto. El optimismo que afirma

⁵ Se incluye aquí el sentido de justicia exigido por las víctimas, tan lejos de tan solo intentar reeducar al malvado y de nuestro “condenar el delito y compadecer al delincuente”.

que efectivamente este es el mejor de los mundos y que Dios así lo ha querido por ser lo mejor no niega el mal en el mundo, sino que considera que este contribuye al bien general y que juega su papel, siendo así que nada es insignificante en él (ni siquiera el vuelo de un mosquito). La concepción gazaliana no es original de él en el Islam sino que encuentra un enorme desarrollo en la larga tradición de la teología racionalista mu`tazilí anterior⁶ y esta a su vez funda su tesis apoyándose en textos coránicos como los anteriormente señalados y, aunque Algazel rechazó explícitamente su adscripción al mu`tazilismo, en teodicea parece haber seguido su senda. Filosóficamente la teoría del optimismo cosmológico ya fue expuesta por Platón en el *Timeo* en donde afirma que todo lo hizo Demiurgo tendiendo hacia lo mejor⁷, y Avicena en su *Kitâb al-šifâ`* afirma que “Dios hace todo en orden emanativo para ser lo mejor dentro de sus posibilidades...”⁸, sin embargo es en el racionalismo teológico mu`tazilí donde el tema del optimismo ha sido mejor tratado. Que haya concomitancias entre la forma de entender la creación de Dios como la mejor de las posibles entre el mu`tazilismo y la filosofía no es extraño ya que ambas corrientes entienden la esencia y la acción divina como sometidas a una lógica y por lo tanto solo pueden dar un resultado, si bien habría que precisar que mientras que en la filosofía se interpreta que Dios desea cierto tipo de cosas porque son buenas en el mu`tazilismo se abre camino la sensación de que las cosas son buenas porque Dios las considera así. Es obvio que esta es una diferencia sustancial entre lo que se puede considerar filosofía –en el que Dios se somete a la lógica que implica su esencia buena– y un racionalismo teológico en el que nada puede agotar la voluntad divina y ni siquiera la razón agota su poder. Ciertamente filosofía y racionalismo teológico echan mano de fuentes griegas para apoyar sus razonamientos, pero mientras que en la filosofía el socorro de estas fuentes forma parte de su misma tradición y esencia que la define como filosofía, el racionalismo teológico de los mu`tazilíes no es de origen griego, sino que si recurre a tradiciones griegas es de forma accidental, y así aunque muchas veces la filosofía y el mu`tazilismo parezcan tocarse en sus razonamientos y conclusiones, la verdad es que los fundamentos y los fines son diferentes; la prueba es que si ciertamente los mu`tazilíes conocieron la filosofía griega tan sólo utilizaron de ella aquello que era compatible con sus enseñanzas

⁶ Como casi todo en esta corriente teológica tal tesis no fue por todos compartida, y así frente al optimismo radical teólogos como Bišr ibn al-Mu`tamir negaron que Dios esté obligado a hacer lo mejor para los hombres.

⁷ Véase en *Timeo*, 29A, 29E y 30B; si bien seguramente los mu`tazilíes, como tantas veces se ha señalado a este respecto, utilizaron el *Compendio del Timeo* de Galeno.

⁸ Avicena, K. *Al-Šifâ`*, II, ed. Ibrâhîm Madkûr y M. al-Ĥadîrî, El Cairo, 1390/1970, p. 415. posteriormente otros filósofos se ocuparon del mismo problema, como Averroes, pero esto ya queda fuera de nuestro estudio, para ello véase de G. F. Hourani, “Averroes on good and evil”, *Studia Islamica*, XVI, (1962), pp. 13-41, y de S. Escobar Gómez, “El mal necesario en Averroes”, *Anaquel de estudios árabes*, 14 (2003), pp. 105-108.

coránicas y que en la práctica la filosofía no estaba bien vista entre los mu`tazilíes⁹.

Una cuestión concomitante al optimismo del racionalismo teológico mu`tazilí es el del determinismo, pues si existe necesidad en lo que hay también lo hay en lo que habrá, ya que tanto el pasado como el presente y el futuro están predeterminados a lo mejor desde la eternidad. Se plantea así también la dicotomía entre lo necesario y lo posible. Este tema según fue tratado por Avicena –y más tarde por Averroes– dio por resultado que la creación de Dios al ser procedente todo de un ser necesario toda su creación también lo es y que por tanto toda posibilidad divina conlleva su necesidad, sin embargo el que los conozca y quiera desde la eternidad lo que va a ser no significa que necesariamente sea ahora, pues el plan divino en función de lo mejor determina que lo posible solo en el tiempo se va actualizando:

“Dios conoce desde la eternidad las cosas y puede llevarlas a cabo desde la eternidad, pero ello no quiere decir que las cosas existan desde la eternidad, sino que ellas son posibles eternamente y se actualizan, se realizan en el tiempo”¹⁰.

Sería interesante detenernos en este punto a considerar el problema de la libertad humana, pero es este un tema que habría que considerar aparte, por lo que por el momento lo dejaremos en espera de un futuro trabajo. Lo que ahora nos interesa es que en esta visión optimista de la creación y del destino predeterminado al bien desde la eternidad se cumple necesariamente lo por Dios decretado desde la eternidad y este decreto está, a su vez, determinado por su esencia buena y sabia, de esta manera quedan salvaguardadas la omnisciencia y la omnipotencia de Dios. Se ha apuntado que parte del origen del optimismo mu`tazilí se puede rastrear en la filosofía estoica, así Epicteto señala que las cosas no acaecen como nos gusta sino como deben (se podría asimilar a esta idea la causa final de Aristóteles si no fuese rebajada en su perfección por la idea de privación), sin embargo la diferencia entre estoicos y mu`tazilíes se encuentra en la concepción que del mal tienen los primeros como inevitable, y la de los segundos, que consideran éste como bueno en último término al formar parte indivisible del plan divino. Parece por tanto, una vez más, que la idea teológica no encuentra su correlato en un antecedente filosófico claro.

Cabría preguntarse el porqué la teología racionalista musulmana planteó la solución del mejor de los mundos. La solución más clara parece ser la de que fue una respuesta a la omnipotencia divina tal y como se plantea en los términos coránicos: una omnipotencia no sujeta a las leyes humanas y que puede llegar a sobre-

⁹ Chic Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans le pensée musulmane*, París, Vrin, 1978, p. 55.

¹⁰ Al-Jayyât, *Kitâb al-Intisar*, ed. y trad. francesa de A. N. Nader, Beirut, Les lettres orientales, 1958, p.108.

pasar –como ya antes se ha señalado en el caso de los milagros– las leyes naturales que implican las de la casualidad, y porque aunque aceptásemos estas últimas es más fácil para la psicología humana aceptar el mal que nos acaece como resultado de la voluntad divina que como el resultado de una fría e impersonal causalidad natural, de hecho esta solución ha sido la dada por buena parte de las religiones a lo largo de su historia. Pero, como decimos, la teología racionalista musulmana –y en concreto la propuesta por los mu`tazilíes– dio en cuestionar el mismo hecho de la causalidad, y que de no ser por la acción predeterminadora de Dios podría derivar –como así fue en algún caso– en una concepción del mundo sometido a la casualidad y al azar, es decir un mundo caótico y absurdo, aberrante y alejado de toda idea sabia, ordenadora y psicológicamente reconfortante y protectora por parte de Dios. La idea de un universo regido por un orden divino que no necesariamente sigue el orden natural, sino metafísicamente dirigido al bien y a lo mejor, se encuentra basado en la idea de justicia divina, que es la herramienta de Dios para situar cada cosa en su lugar. Esta idea de justicia divina –uno de los cinco principios del mu`tazilismo– que es capaz de dejar de lado el principio de causalidad se encuentra¹¹ paradigmáticamente expresada en el concepto de “salto” de al-Nazzām –que sustituye al de causa-efecto filosófico–, y que según el cual se da una discontinuidad en el ser procesual de los seres, siendo la actuación eternamente proveedora de Dios la que mantiene al mundo en su ser, por lo mismo es voluntad suya dejar de actuar y acabar con él. Pero es aquí donde entra el concepto del mejor de los mundos, ya que la actuación de Dios no es caprichosa –Dios no juega a los dados o en frase de Algazel “no hay juego alguno en ello”– sino que está dirigida por una esencia buena, sabia y justa que solo es capaz de realizar lo mejor. Sin embargo, aquí nos volvemos a encontrar con la diferencia con la filosofía, ya que el bien desde el punto de vista de la lógica filosófica puede no ser el mismo bien desde la lógica divina, aunque en principio deben coincidir: la verdad no puede contradecir a la verdad, y Dios será Dios, pero en su esencia se encuentra también el de ser verdadero. Esta coincidencia entre razón y fe fue generalmente apoyada por la mayor parte de los mu`tazilíes y la totalidad de los filósofos del Islam, sin embargo no cabe dejar de considerarla a la hora de delimitar qué es filosofía y que meramente teología racionalista. Lo que importa en definitiva no es el punto de coincidencia final, sino el de los presupuestos metodológicos de partida, y en este caso cabría también preguntarse hasta qué punto un Santo Tomás, aunque esté en los programas de filosofía de nuestro Bachillerato, no es sino un mero teólogo con sólidas fuentes filosóficas, y es esto mismo lo que hace de un Averroes un verdadero filósofo y no un simple teólogo.

¹¹ Este quebrantamiento del principio de causalidad parece anteceder al que llevará a cabo Hume y que impide cualquier predicción “necesaria” acerca del futuro desde un punto de vista físico, sino que nos abandona al mundo de la probabilidad; sin embargo en el mu`tazilismo sigue existiendo la figura de Dios como aseguradora de un orden y de una justicia, cosa que en nuestro mundo sin Dios postnietzscheano ya no se puede dar.