



MASSIMO CAMPANINI, *Islam y política*, traducción de Santiago Escobar Gómez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, 291 pp. ISBN 84-9742-161-2. (*Islam e politica*, Il Mulino, Bologna, 1999, 2003².)



LA edición italiana original de *Islam y política* es anterior a los atentados del 11 de septiembre de 2001 y a la segunda Intifada. La traducción española se basa en la segunda edición del libro e incluye el epílogo del autor. “La elaboración política del islamismo revolucionario —escribe Campanini— constituye la novedad del pensamiento político que se considera auténticamente *islámico* en el seno del mundo contemporáneo” (p. 277). El alcance de esa supuesta “novedad” ha de limitarse al hecho de que, “en lo sustancial”, el Islam “no ha modificado el modo de percibirse a sí mismo” (*id.*). La relación entre el Islam y la política tiene que ver con la tensión entre el cambio y la permanencia, entre los accidentes y la esencia, que estas líneas sugieren. El lector de Campanini —el lector occidental y no especialista al que se dirige en la presentación del libro— ha de trascender el interés general (o las “generalidades de los medios de comunicación”, p. 12) que esa relación suscita y situarse en posición de aprender. Trascender el interés general y situarse en posición de aprender pueden llevarle a abandonar, provisionalmente al menos, el mundo contemporáneo y buscar asilo en otros mundos o en otros climas. En la medida en que el modo de percibirse

a sí mismo no haya cambiado tampoco para el lector, esos mundos y esos climas no tienen por qué resultar anticuados, y sólo por contraposición a una supuesta novedad podrían parecer antiguos. El lector de Campanini quiere aprender porque necesita aprender. La necesidad de aprender le impide considerar inútiles o estériles las investigaciones del autor. No podrá alegar, como Renan, que “nous n’avons rien ou presque rien à apprendre ni d’Averroès, ni des Arabes, ni du moyen âge” (prefacio a *Averroès et l’Averroïsme*). Lo cierto es más bien lo contrario: tiene mucho que aprender de Averroes, del Islam y de la Edad Media. Por lo dicho, el lector de Campanini tiene dudas sobre su propia condición de hombre moderno, sobre la legitimación de la modernidad y las amenazas que penden sobre ella, que afectan a lo que opina sobre el futuro, pero sólo un lector moderno necesita aprender lo que Campanini puede enseñarle: el objeto de la escritura no es el sujeto de la lectura.

La necesidad del lector moderno, sin embargo, es doble: tiene que aprender, pero sabe que las enseñanzas no conducen necesariamente a una restauración. Dudar del progreso no equivale a adquirir la fe en el regreso. Que el modo que tiene el Islam de percibirse a sí mismo como auténtico no haya cambiado no significa que no haya desaparecido algo de la mayor importancia y que la novedad revolucionaria no sea la mera expresión de una nostalgia. “Recuperar el bien perdido —escribe Campanini— supone, para los musulmanes contemporáneos, volver a recorrer el camino hacia atrás” (p. 24). El lector moderno, sin embargo, no puede acompañar al musulmán contemporáneo por “la vía de los antiguos”, de los *salaf*, aunque “sólo los *salaf* hayan sabido llevar adecuadamente a la práctica las enseñanzas de Dios” (*id.*). ¿Qué ha ocurrido para que, a pesar de esa práctica adecuada, de la práctica adecuada de la vida en común, se haya perdido el bien? El propósito de Campanini consiste en explicar la pérdida de la autenticidad, entendida como el olvido de las enseñanzas de Dios, que son eminentemente prácticas, es decir, políticas, y su relación con la modernidad.

En el capítulo central del libro, dedicado precisamente a ‘La teoría política en los filósofos islámicos’, Campanini menciona a Leo Strauss y afirma que su teoría “distorsiona los textos de forma clara” (p. 151). La teoría de Leo Strauss podría resumirse de la



siguiente manera: los filósofos forman una clase por sí mismos y todo aquello que les une es más importante que lo que les une con cualquier otro grupo que no esté formado por filósofos. Lo que une a los filósofos entre sí —ya sean paganos, judíos, cristianos o musulmanes— es más importante que lo que les une con la ciudad o la comunidad, con la *polis*, la *civitas Dei*, el Templo, la *Umma*, la *societas civilis* o, por utilizar dos palabras modernas que Campanini usa con frecuencia, la nación y el Estado. Strauss formuló su teoría para explicar el fenómeno de la persecución y el arte de escribir al que obliga al filósofo. Con su teoría, Strauss trataba de sustituir la influencia de la teología política con el paradigma de la filosofía política. Una de las premisas de Strauss tenía que ver con las fuentes que los filósofos musulmanes y judíos tuvieron a su disposición: que leyeran la *República* de Platón en lugar de la *Política* de Aristóteles, a diferencia de lo que ocurrió con la Escolástica, llevó a al-Fârâbî y a sus lectores —desde Avicena a Maimónides— a identificar al filósofo rey con el profeta y a no omitir las posibilidades de la noble mentira ni la identificación de la profecía con la facultad de la imaginación. La conclusión implícita en la premisa straussiana era el colapso de la filosofía en el mundo medieval islámico y judío, o su carácter privado, a diferencia del papel que la filosofía desempeñaría en el mundo medieval cristiano y en la irrupción de la modernidad. Para Campanini, como para Henri Corbin, el colapso de la filosofía en el mundo medieval islámico es relativo y casi una cuestión nominal: el final de la filosofía no supone el final del pensamiento, que puede adoptar otras formas. Rémi Brague ha señalado que, en los estudios de Corbin sobre el misticismo islámico posterior a Averroes pesaba considerablemente el *Denken* heideggeriano. De una manera análoga, podríamos decir que en la consideración de Campanini sobre la filosofía islámica, en lo que Brague ha llamado *l'élargissement sémantique* del concepto de “filosofía”, ha pesado considerablemente la sustitución de los *falāsifa* por los *philosophes* o los intelectuales. De acuerdo con lo que Campanini denomina “modos del filosofar” (véase su *Introducción a la filosofía islámica*, trad. de S. Escobar Gómez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, cap. 3), lo que une a los filósofos con la ciudad o la comunidad es más importante que lo que les une entre sí, en la medida en que la comunidad es el resultado de la revelación divina y el “filósofo islámico” un intérprete, aunque no el intérprete privilegiado, de la Ley. El “filósofo islámico” es un intelectual orgánico o colectivo. Con esta perspectiva, “es posible interpretar el conjunto de la obra de Averroes en función del proyecto reformista almohade” (*Introducción*, p. 43; *Islam y política*, pp. 162-165). De acuerdo con Ibn Jaldún, “la Ley religiosa (*sharī`a*) no puede subsistir sin el soberano” (*Introducción*, p. 181; *Islam y política*, pp. 138-147). Como señala Campanini, la recuperación de Ibn Jaldún en el mundo islámico contemporáneo tiene que ver con el fenómeno de la descolonización y “el despertar del Islam tras el paréntesis de la decadencia otomana”. Para el lector occidental, sin embargo, Ibn Jaldún es sobre todo el contemporáneo de Marsilio de Padua.

La teoría straussiana de la persecución y el arte de escribir trataba de impedir la consolidación de la tiranía que se produce cuando lo que une al filósofo con la ciudad es más importante que lo que le lleva a buscar, de una manera intransigente, la verdad sobre las cosas más importantes y lo más importante de todas las cosas. *Quod sit Deus?* sería, por tanto, la pregunta crucial. Según Campanini, el pilar del “pensamiento” islámico es el *tawhīd* o carácter único de Dios. En la medida en que el pensamiento islámico se proyecta hacia “la renovación de las estructuras del Islam” (*Islam y política*, p. 275), podría dudarse de la solidez de ese pilar.