

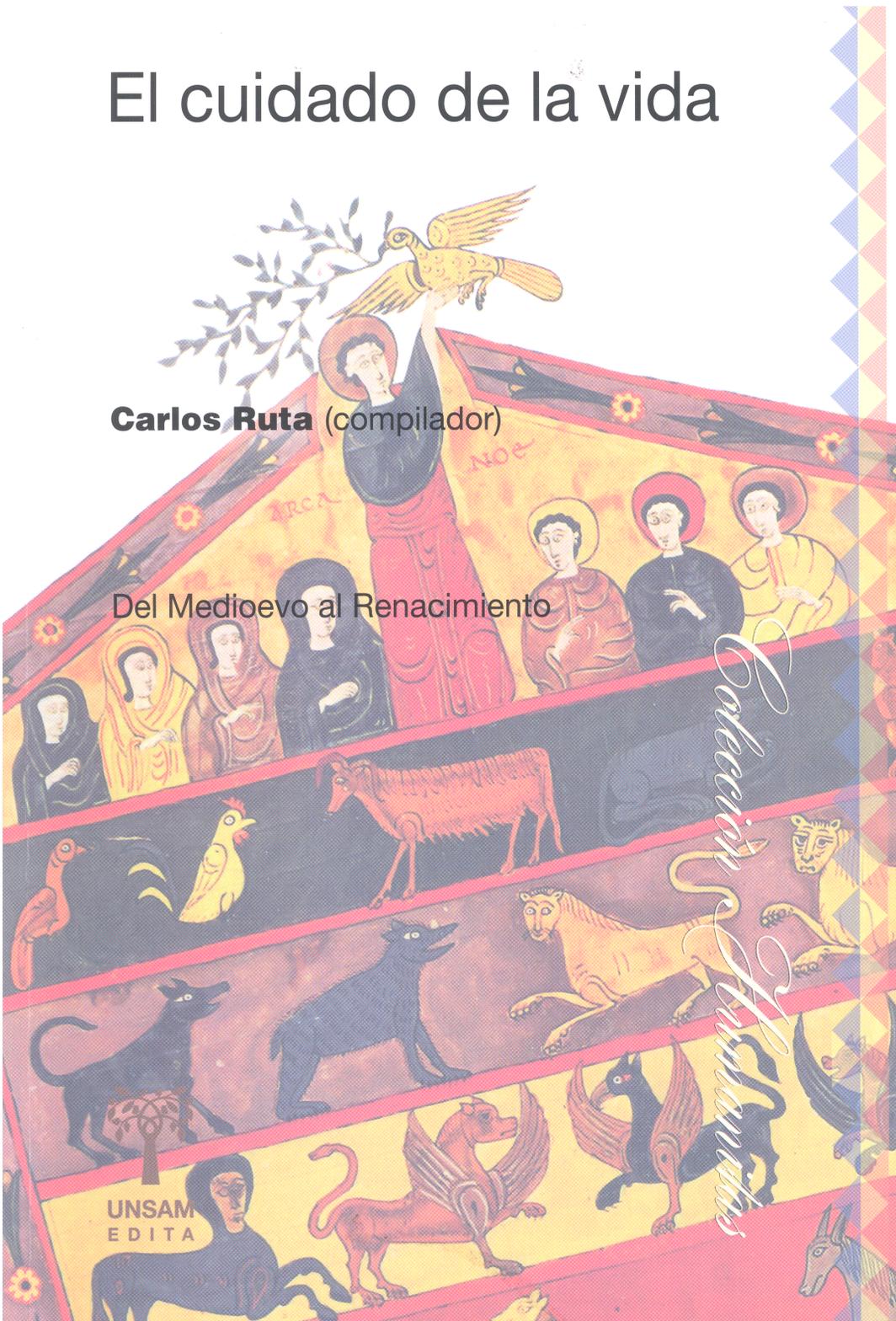
El cuidado de la vida

Carlos Ruta (compilador)

Del Medioevo al Renacimiento

Colección Humanitas

UNSAM
EDITA



El cuidado de la vida

Del Medioevo al Renacimiento

Los textos reunidos en este volumen son resultado del Coloquio “*Cura vitae* en el pensamiento medieval”, organizado por la Universidad Nacional de San Martín. En ellos, se examinan y discuten las dimensiones conceptuales y los usos inherentes acerca del concepto *cura vitae*, entendido como “cuidado de la vida”. Un recorrido histórico del término a través de pensadores como Platón, Agustín, Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Bacon, Guillermo de Moerbeke, Meister Eckhart, Petrarca, el príncipe ruso Vladímir Monómaco y el mercader ruso Afanasi Nikitin, nos acerca a sus variados significados. Asimismo, el libro refleja, desde diferentes perspectivas temáticas, el tejido complejo de tensiones diversas y complementarias que el término *cura vitae* reviste desde la Antigüedad tardía hasta el Renacimiento, incluyendo su recepción en el mundo islámico, así como su proyección sobre el mundo contemporáneo, lo que nos permite afirmar que se trata de un instrumento fundamental para pensar los desafíos del presente.



Jorge Baudino Ediciones



UNIVERSIDAD
NACIONAL DE
SAN MARTÍN

...aún no me ha abandonado el sentimiento de humanidad

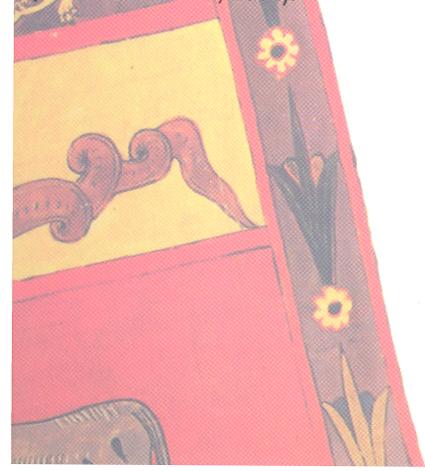
I. Kant

Carlos Ruta es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo.

Se ha especializado en Filosofía alemana desde el Medioevo hasta el Barroco, centrándose particularmente en la figura del Maestro Eckhart y la mística renana. Asimismo, ha trabajado en el vínculo entre filosofía y hermenéutica. Actualmente es profesor titular de la Cátedra de Hermenéutica del Programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín.

Ha compilado *El Maestro Eckhart en diálogo* (2006); *Memoria y silencio en la Filosofía medieval* (2006) e *Imágenes de la libertad en la Filosofía medieval* (2008), y es autor de *Bajo la corteza de la letra. Tiempo y significado en la obra del Maestro Eckhart* (2011), todos de UNSAM Edita.

Además, junto con Gert Melville ha compilado *Life Configurations* (De Gruyter, 2014). Ha publicado los libros de poesía *Merecer la soledad* (JBE, 2002), *Grieta de penumbra* (JBE, 2004), *Llueve y distancia* (GEL, 2005), *Trasiegos* (Calima, 2010) y *Brizna perdida* (La Isla de Siltolá, 2014).



El cuidado de la vida

Edición Humanitas



Colección: Humanitas

Director: Carlos Ruta

El cuidado de la vida: Del Medioevo al Renacimiento / Christian Schäfer [*et al.*];
compilado por Carlos Ruta.

1ª ed. - Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones: UNSAM EDITA de Universidad
Nacional de Gral. San Martín, 2014.

312 pp.; 15x21 cm. (Humanitas / Carlos R. Ruta)

ISBN 978-987-1788-20-0

1. Filosofía. 2. Filosofía Medieval. I. Christian Schäfer. II. Carlos Ruta, comp.

CDD 189

1ª edición, marzo de 2014

© 2014 Carlos Ruta

© 2014 UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín

© 2014 Jorge Baudino Ediciones

UNSAM EDITA:

Campus Miguelete. Edificio Tornavía

Martín de Irigoyen 3100, San Martín (B1650HMK), provincia de Buenos Aires

unsamedita@unsam.edu.ar

www.unsamedita.unsam.edu.ar

Jorge Baudino Ediciones:

Fray Cayetano Rodríguez 885,

(C1406AWM), Ciudad Autónoma de Buenos Aires

info@baudinoediciones.com.ar

Corrección: Gerardo Losada

Diseño de interior y tapa: Ángel Vega

Edición digital: María Laura Alori

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Editado e impreso en la Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización
expresa de sus editores.

El cuidado de la vida

Carlos Ruta (compilador)

Del Medioevo al Renacimiento

Selección Humanitas



**UNSAM
EDITA**



Jorge Baudino Ediciones



INTRODUCCIÓN Carlos Ruta	9
EL VALOR VIVENCIAL DE LA VERDAD. SOBRE UN TEMA PLATÓNICO DE LA <i>CURA VITAE</i> EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL Christian Schäfer	13
<i>CURA VITAE</i> EN EL MEDIOEVO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA CULTURA ANTIGUA Horacio Enrique Lona	29
LA <i>INTENTIO</i> : UNA CLAVE AGUSTINIANA PARA EL CUIDADO DE LA VIDA Silvia Magnavacca	43
¿ <i>CURA CORPORIS VERSUS CURA VITAE</i> ? CUERPO Y ALMA, VIDA Y MUERTE EN LOS RITUALES CONVENTUALES DE LA ALTA EDAD MEDIA Jörg Sonntag	53
EL CUIDADO DE LA <i>CURA VITAE</i> . UN PROCESO DE ENSEÑANZA Y APRENDIZAJE EN EL MONASTERIO MEDIEVAL Gert Melville	73
<i>CURA VITAE</i> EN EL PENSAMIENTO DE SAN BERNARDO Héctor Jorge Padrón	87
HERMENÉUTICA BÍBLICA Y LA <i>CURA CORPORIS-CURA ANIMAE</i> FRANCISCANA SEGÚN BUENAVENTURA Y BACON Timothy J. Johnson	109
<i>CURA VITAE</i> EN EL ESTADO MILITAR. MODELOS DE VIDA Y AUTOCOMPENSIÓN EN LA CABALLERÍA HACIA 1200 Rudolf Kilian Weigand	129
FILOSOFÍA Y ESPIRITUALIDAD. EL <i>DE ARTE ET SCIENTIA</i> <i>GEOMANTIAE</i> DE GUILLERMO DE MOERBEKE Alessandra Beccarisi	163

MEISTER ECKHART: ¿MAESTRO DE VIDA-MAESTRO DE LECTURA? Freimut Löser	175
<i>AUDEO TE TIBI CREDERE: CURA VITAE</i> EN LA OBRA DE PETRARCA Carlos Ruta	213
<i>CURA VITAE</i> Y LA REPRESENTACIÓN DEL ARCA DE NOÉ EN EL ARTE EUROPEO DE LOS SIGLOS XV AL XVII José Emilio Burucúa	225
“EL EGOÍSMO RACIONAL” COMO EL IMPERATIVO CRISTIANO DE VLADÍMIR MONÓMACO Andrei Karavashkin	247
AFANASI NIKITIN: EL CUIDADO DE SÍ MISMO EN LA CULTURA RUSA MEDIEVAL Andrei L. Yurganov	255
EL CUIDADO DE LA VIDA EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO MEDIEVAL: UN ENFOQUE LÓGICO Y DE SENTIDO Andrei Smirnov	263
COMIENZO Y FINAL. REFLEXIONES EN TORNO A ALGUNAS APORÍAS EN EL CUIDADO DE LA VIDA EN LA BIOÉTICA TEOLÓGICA DEL SIGLO XXI Christian Schwarke	281
REENCUADRE DE LA “FILOSOFÍA MEDIEVAL” EN EL PARADIGMA INTERRELACIONANTE DE LA GLOBALIZACIÓN. DE <i>LA CURA ANIMARUM</i> A <i>LA CURA VITAE</i> Daniel J. Louw	291

EL CUIDADO DE LA VIDA EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO MEDIEVAL: UN ENFOQUE LÓGICO Y DE SENTIDO¹

Andrei Smirnov

Instituto de Filosofía. Academia de Ciencias de Rusia

La vida y la muerte son fenómenos naturales. A todos nos resultan familiares: todos los humanos son seres vivos, algunos seres no-humanos también son vivos (los llamamos animales), mientras otros no son vivos (los llamamos seres inanimados, son “cosas muertas”).

Estas dos afirmaciones parecen obvias, evidentes por sí mismas, e incluso un lugar común: parece como si no hubiera necesidad de probarlas. Sin embargo, hay una diferencia significativa entre ambas. La primera se refiere a un hecho biológico, y en ese sentido está enraizada en la naturaleza y en nuestra experiencia diaria del mundo. La segunda tiene un carácter lógico más que biológico.

Hay una diferencia entre afirmaciones biológicas y lógicamente enraizadas, lo cual tiene que ver con su universalidad. Creemos que biológicamente todos los seres humanos, y, en un sentido, todos los seres animados, comparten ciertos rasgos básicos. Esto se aplica, al menos, en el sentido de que todos los seres animados llegan a la vida, experimentan la vida y luego prueban la muerte. De este modo, la vida y la muerte son realmente universales, y difícilmente podría haber alguna duda sobre esto.

Lo que invita a una cierta reflexión no es el hecho biológico mismo, sino más bien la lógica de su tratamiento. Nos referimos a la manera en que esperamos que ese hecho ingrese en el dominio de nuestro razonamiento. La pregunta que tenemos *in mente* es la siguiente: ¿podemos esperar que todas las culturas dadas, desarrolladas alguna vez por la humanidad traten el tema de la vida y de la muerte en términos de la dicotomía “vida/muerte” (en el supuesto caso de que esas culturas estén interesadas en tal tratamiento)? Podemos esperar que todas ellas consideren la vida y la muerte como fenómenos universales, naturales y biológicos; pero, ¿hay algo que sugiera que todas ellas usarán universalmente la misma lógica de la dicotomía “vida/muerte” para teorizar acerca de estos fenómenos?

¹ Traductor: Gerardo Losada.

Esta pregunta invita a una clarificación ulterior. Los hechos fundamentales biológicos son universales para los seres humanos. ¿No se aplica esto también a la lógica? Somos propensos a calificar a la lógica como una ciencia universal, desde el momento en que trata de formas universales de razonamiento y de construcción de pruebas. Por ejemplo, podemos decir que todo es animado o inanimado y no parece haber alternativas a este hecho obvio. La Ley del medio excluido tiene una naturaleza lógica, pero no obstante es universal y parece estar verificada por nuestra experiencia diaria. En Argentina, Rusia, China o los Estados Unidos, esta afirmación es verdadera, justamente porque es universalmente verdadera. ¿Por qué, entonces, dudaríamos acerca de la aplicabilidad universal de la lógica de razonamiento de la dicotomía “vida/muerte” a propósito de la vida y la muerte como fenómenos biológicos universales?

Nuestra afirmación “Todo es o animado o inanimado” es una verdad perfectamente universal. Nuevamente, no hay duda acerca de ello. Y sin embargo, permítanos observar lo siguiente. Hay muchas afirmaciones lógicamente intachables que tienen muy poco sentido. “Los humanos no son piedras”: ¿no es una verdad genuina y sólida como una roca? ¿Pero qué podemos hacer con esa verdad; tiene alguna utilidad para nosotros? Pensamos que no. Podemos producir una serie infinita de verdades inútiles como esa, que son lógicamente perfectas –pero carecen de sentido–. Sí, los humanos no son piedras, ¿y qué?, ¿qué ganamos cuando hacemos tal afirmación?, ¿dónde podemos ir con ella? Nos sentimos incómodos con una verdad perfecta en nuestras manos, que es inútil.

¿Por qué es esto así? Pensamos que la respuesta es: lo que nosotros realmente necesitamos no es una afirmación que sea lógicamente verdadera, sino, más bien, una afirmación que *tenga sentido*. Para tener sentido, una afirmación tiene que ser verdadera, pero que sea verdadera no es suficiente. Si una afirmación queda como una verdad aislada, carece de utilidad para nosotros. Lo que necesitamos es ponerla en conexión con otras afirmaciones; necesitamos encontrar su *conectividad*, su cohesión con todas las otras afirmaciones acerca del mundo. Solo si y solo cuando observamos tal conectividad y cohesión, sentimos que nuestro mundo es coherente; es decir, que el mundo tiene sentido.

Supongamos que estamos de acuerdo con esto. Entonces, nuevamente, ¿cuál es el problema con la afirmación “Todo es o animado o inanimado”? Ella no solo es lógicamente verdadera; también tiene perfecta conectividad. Uno pensaría aquí en Porfirio (y más tarde Boecio) con su árbol universal de categorías, donde la división de “cuerpo” en “animado” e “inanimado” aparece como uno de los pasos necesarios en la división universal de “sustancia”, como el género más alto, en especies subordinadas. Esa división es universal, porque fue pensada para abarcar todas las cosas en nuestro mundo; y es también universal, porque es la

base de toda afirmación y silogismo lógicamente verdadero, al menos en la medida en que estemos tratando con la edición aristotélica de la lógica tradicional.

Así, la vida y la muerte como fenómenos biológicos universales son organizados y procesados lógicamente, como las dicotomías “animado/inanimado” y “mortal/inmortal”. Más tarde, cuando el cristianismo asume el control de las mentes, la vida y la muerte son tratadas como una oposición “mortalidad/inmortalidad”. La humanidad está herida y es mortal después del pecado original, y la muerte viene como una interrupción de la vida terrena, pero, y esto tiene una mayor importancia, la muerte eterna amenaza a todo ser humano a menos que alcance el acceso a la fuente de la Vida eterna. Incluso cuando están vivos, los seres humanos podrían ya estar muertos en un sentido superior de la dicotomía “vida/muerte”.² Cristo vino a nuestro mundo para derrotar a la muerte y a la mortalidad con su muerte en la Cruz. La muerte es derrotada por la muerte, lo cual abre una perspectiva de inmortalidad en lugar de mortalidad.

Esto, en un sentido, es un fundamento de la fe cristiana, y está configurado nuevamente mediante la oposición “vida/muerte”, la cual sigue siendo una dicotomía. La vida genuina es vida-en-Cristo, y para estar realmente vivo un ser humano necesita morir a este mundo. La vida en el mundo y la vida en el más allá son consideradas como una dicotomía, y al elegir una de las dos como nuestra vida genuina, convertimos a la otra en muerte. “Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así todos revivirán en Cristo”.³

La dicotomía “vida/muerte” está profundamente enraizada en el pensamiento occidental, tanto griego como cristiano. Corre paralela a la dicotomía “alma/cuerpo”. Establecida tajantemente como un dualismo cartesiano “alma/cuerpo” en tiempos posteriores, esa dicotomía existe indudablemente en la filosofía griega. El idealismo platónico supone una clara línea divisoria entre lo material y lo ideal, y solo el alma, y no el cuerpo, es un medio para alcanzar lo divino y lo ver-

2 Aquí aparece propiamente *cura vitae* en el sentido inmediato del término. Nuestro tema no es *cura vitae* en ese sentido, desde el momento en que ese término se aplica, hablando estrictamente, solo a la visión del mundo cristiana. En cambio, estamos tratando de expandir sus límites. ¿Hay un puente entre las culturas cristiana e islámica, entre las maneras cristiana e islámica de pensar este tema específicamente, en lo que concierne al cuidado de nuestras almas en la vida terrena y en el más allá? Tal vínculo, si existe, no podría ser ejemplificado mediante ciertos *conceptos compartidos* o algo parecido, porque detrás de cada concepto hay una lógica de razonamiento que lo vincula con otros conceptos para construir una visión integral del problema. Antes de entrar en la búsqueda de tales conceptos presumiblemente compartidos, necesitamos explorar la lógica que configura los sentidos implicados en los discursos occidental e islámico. Este enfoque de lógica y sentido, donde la lógica explica cómo actúan los sentidos, y donde los sentidos fundamentan la lógica que gobierna su comportamiento, es el único camino para atravesar “la frontera de la otredad” en el caso de esas dos culturas y esos dos modos de pensamiento.

3 1 Corintios 15: 22 (versión de la *Biblia de Jerusalén*).

dadero. Apenas sorprende que el sabor neoplatónico sea fácilmente discernible en la actitud medieval cristiana hacia el cuerpo y el alma. El cuerpo y su carne están para siempre bajo sospecha porque son una base desde la cual el enemigo está siempre preparado para arrastrarnos al dominio de la Muerte.

Todo esto significa que el eje vertical es predominante en (al menos) los períodos griego y medieval del pensamiento occidental, y si coincidimos con la observación de Whitehead de que la filosofía occidental no es sino una serie de notas marginales a Platón, podemos extender más o menos esta calificación al pensamiento occidental como un todo. Aun corriendo el riesgo de una sobre-generalización, realmente no distorsionamos ni malinterpretamos su corriente histórica central. La subordinación vertical del alma y el cuerpo presupone la orientación vertical de las aspiraciones humanas, comenzando con la jerarquía de valores⁴ y descendiendo a su representación material, corpórea, por ejemplo, en la arquitectura eclesíástica gótica. Podemos rastrear su impacto en imágenes metafóricas, como la escala de Jacob, donde los demonios que tratan de arrastrar a los seres humanos hacia abajo e interrumpir su ascenso a los cielos nunca dejan de tener algún éxito. La perfección es entendida como un movimiento sin fin que trasciende el horizonte terreno y se supone que eleva al ser humano muy por encima del mismo. Los escalones inferiores de esta escalera universal se convierten en inútiles, una vez que son superados: solo los necesitamos para escalar y no tienen valor independiente por sí mismos. La subordinación de la *civitas terrena* a la *civitas Dei*⁵ aparece como una buena expresión de esta tendencia general.

Lo que llamamos una “lengua materna” es una lengua “incorporada” que conforma nuestra primera percepción y conceptualización del mundo. No somos libres de elegir nuestra lengua materna, y una vez que la hemos adquirido, no podemos sustituirla por otra. De manera similar, todos pertenecemos a esta o aquella “cultura madre” que configura nuestra expectativa con respecto a la manera en que el mundo tendría sentido para nosotros. La vida y la muerte como fenómenos naturales tienen sentido para nosotros como una dicotomía “vida/muerte” que presupone una subordinación vertical y una lógica del tratamiento

4 Por ejemplo: “No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen y ladrones que socavan y roban. Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan ni ladrones que socaven y roben. Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón”. *Mateo 6:19-21*, versión de la *Biblia de Jerusalén*.

5 “Dos amores fundaron dos ciudades, a saber: la ciudad terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios, y la ciudad celeste el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres; pero la mayor gloria de la otra es Dios, el testigo de nuestra conciencia”. Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios XIV*, 28, en *Obras de San Agustín*. Madrid, BAC, 1971.

de oposiciones que se excluyen mutuamente. Lo que intentamos hacer arriba fue bosquejar un esquema general de razonamiento que procede de esas premisas.

Si nuestra lengua materna es el ruso, no significa que no podamos dominar el español, el árabe o el inglés: solo significa que esas no son nuestra lengua materna, es decir que en nuestro caso no están incorporadas sino, más bien, añadidas. Lo que entendemos como “cultura” tiene un alcance mucho más vasto que la lengua; en ese sentido podemos hablar de “cultura occidental”, aunque no hay una “lengua occidental”. Pero sin embargo, la similitud entre lengua y cultura existe: si nuestra cultura madre es Occidente, eso no significa que no podamos entender la cultura islámica o china; solo significa que la comprensión, es decir, la manera en que el mundo tiene sentido para nosotros y está presente en nuestra conciencia, se realiza, no mediante una percepción y conceptualización del mundo, sino por añadidura.

Es natural para un ser humano esperar que el otro se comporte de la misma manera que uno. “Comportarse de la misma manera” no significa realizar los mismos movimientos o pronunciar las mismas palabras, sino, más bien, proceder a partir de la misma lógica de razonamiento. Por consiguiente, es natural para un investigador esperar que otra cultura se comporte de la misma manera que la cultura madre de uno. El estudiante de una lengua extranjera trata de imitar su propia lengua materna, y, de la misma manera, nosotros seguimos naturalmente los hábitos hermenéuticos de nuestra cultura madre cuando exploramos una cultura extranjera, y tratamos de entender cómo ella hace que el mundo tenga sentido.

Cuando nos desplazamos al dominio del pensamiento islámico medieval, encontramos que el discurso acerca de la vida y la muerte en términos de una dicotomía “vida/muerte”, existe en él. Los autores islámicos hablan acerca de *kayāt* “vida” oponiéndola a *halāk* “ruina” y *marwt* “muerte”.

La dicotomía “vida/muerte” no solo está en el *Corán* y la *Sunna* (las Tradiciones), sino también en el pensamiento teórico y filosófico islámico primitivo. Los mutazilites usaban el término *halāk* para indicar el estado ontológico de no ser de cualquier cosa en general, incluida el alma humana. El término es usado más tarde en el mismo sentido por autores que escriben acerca de la doctrina islámica (*‘aḳīda*). El alma humana se “arruina” y “perece” (*halāk*) cuando sigue falsas enseñanzas y, rechazando la verdadera fe, alcanza la tortura eterna en lugar de la bienaventuranza. Esta idea siempre está presente cuando los autores islámicos intentan convencer al lector de que debería elegir verdaderos maestros y la verdadera fe y distinguir entre la verdadera fe islámica y todas las otras enseñanzas falsas.

En este caso la dicotomía está presente y se funda en el carácter mutuamente excluyente del paraíso y el infierno. Después de la Resurrección y el Juicio todos los seres humanos serán colocados o en el infierno o en el paraíso, sin excepción. Esta distribución es ciertamente dicotómica y sigue la Ley del

tercero excluido.⁶ En cierto sentido esa dicotomía se desdibuja por el hecho de que puede no ser definitiva, y los creyentes condenados a la tortura del fuego en el infierno (o según algunas tradiciones marginales, incluso todos los habitantes del infierno) van a pasar ahí cierto período, pero finalmente van a ser transferidos al paraíso para habitar ahí eternamente. Pero aun cuando el infierno permanezca vacío, esto no niega la dicotomía “infierno/paraíso” y la dicotomía “fe verdadera/fe falsa”, que corre paralela a la dicotomía *‘sa’āda-ṣhaqā’wa* (felicidad/tormento) y otras series parecidas de conceptos que son ampliamente usados en la literatura islámica y que finalmente están basadas en las dicotomías “infierno/paraíso” y “fe verdadera/fe falsa”.

Todo esto es verdad y, sin embargo, la dicotomía “vida/muerte”, así como sus derivados, no constituyen el curso central del discurso islámico en temas referidos a la vida y a la muerte, y al destino humano en este mundo y en el mundo futuro. En lugar de tal dicotomía, encontramos las oposiciones básicas *‘dunyā/ākhirā*” y *‘dunyā/dīn*” de carácter no dicotómico.⁷

El término *dunyā* es una abreviatura de una expresión *hayāt-dunyā* “vida de acá”, mediante la cual es designada nuestra vida en la tierra. *Ākhirā* es una abreviatura de *hayāt/ākhirā* “la otra vida”, la cual significa el destino humano en el más allá, es decir, después que se producen la Resurrección y el Juicio y la gente es distribuida entre el paraíso y el infierno. La oposición *‘dunyā/ākhirā*” es una oposición de “esta” y “aquella” vida, de la existencia “terrenal” y la existencia “en el más allá” de los seres humanos.

6 Una tradición muy repetida (ver al-Bukhārī 4453 y otros) nos cuenta que, después de que el Juicio concluya, la muerte (con la forma de un carnero con un cuerno por ojo) va a aparecer. Los habitantes del paraíso y los habitantes del infierno van a ser preguntados si la conocen. Entonces van a decir: “Sí, es la muerte”, y a continuación el carnero va a ser matado. Después de esto nunca van a experimentar nuevamente la muerte y van a permanecer eternamente (*khulūd*) en sus moradas.

7 Uno puede darse una idea de cuál es el pensamiento predominante del Islam en cuestiones de vida y muerte a través de las siguientes cifras. Utilicé la enciclopedia digitalizada *Al-Jāmi’ al-kabīr* producida por al-Turāth (la más amplia colección de literatura islámica disponible) para controlar la frecuencia de las oposiciones “*hayāt/halāk*” y “*dunyā/ākhirā*” en *tafsīr* (Comentarios del Corán) y *hadīth* (Tradiciones y sus comentarios) (569 títulos). Encontré 26 y 15.521 ocurrencias en cada caso. La frecuencia del uso habla por sí misma. Permítasenos añadir que la oposición “*dunyā/ākhirā*” aparece en casi todas las 15.000 ocurrencias dentro de la misma frase, mientras que la oposición “*hayāt/halāk*” solo en la misma página y con frecuencia en contextos muy diferentes, lo cual no constituye una oposición. La oposición “*hayāt/mawt*” (vida/muerte) produjo 252 ocurrencias. Estos números pueden ser en cierta medida modificados por diferentes técnicas de búsqueda, por ejemplo, si añadimos *al-* y buscamos la oposición “*al-hayāt/al-mawt*” (la vida/la muerte) obtenemos 1.747 ocurrencias, pero muchas de ellas son casos donde las expresiones *al-hayāt al-dunyā* (la vida de acá) y *al-mawt* (la muerte) son usadas en la misma página pero no en la misma frase o en el mismo contexto. En todo caso, el hecho es que la oposición no dicotómica “*dunyā/ākhirā*” es entre 10 y 100 veces más frecuente que la oposición dicotómica (y sus variantes léxicas) “*hayāt/halāk*”.

Esta oposición “*dunyā/āk̄hira*” encuentra un paralelo en la oposición “*dunyā/dīn*”. *Dīn* significa “religión”, y *dunyā-dīn* puede ser traducido como la oposición “vida de acá/religión”. Puesto que *dīn* (religión) es, desde el punto de vista islámico, la única enseñanza verdadera acerca de ‘*āk̄hira*’ (más allá), es usado de hecho en su lugar, y en ese sentido la oposición “*dunyā/dīn*” es sinónimo de la oposición “*dunyā/āk̄hira*”.

Para poner nuestra discusión de la comprensión islámica de *hayāt dunyā* (vida terrenal) en una correcta perspectiva, permítasenos notar algo que es de fundamental importancia en este tema. El Islam no considera la existencia terrenal de los humanos como un castigo a largo plazo por el pecado primordial. Es verdad que Adán cometió un error cuando probó el fruto prohibido; pero esa trasgresión es suya propia, y solo suya propia, y sus consecuencias no son heredadas por ninguno de sus descendientes. Sin embargo, es verdad que tras la historia del fruto prohibido, Adán fue transferido a la tierra; y sin embargo no se trataba en ningún caso de una Caída. Al contrario, Dios dijo a los ángeles: “Voy a crear un virrey en la tierra”.⁸ Ser un virrey de Dios, ¿puede alguien imaginar una misión mejor, más importante y elevada?

Desde el punto de vista islámico, el ser humano está elevado por encima de todas las otras criaturas de Dios, incluidos los ángeles, a causa de esa elección divina. Esto es subrayado por el hecho de que la naturaleza angelical es mucho mejor que la humana: los ángeles están constituidos por fuego –nos dice el *Corán*– mientras los hombres fueron creados a partir de la arcilla;⁹ y el fuego como un elemento puro y estable es sin duda mejor que la arcilla degradable y siempre maloliente. Y sin embargo, Dios ordena a los ángeles que se inclinen ante Adán¹⁰ y reconozcan su altísimo rango. Este es el punto de partida de la rebelión de Satán, puesto que considera tal reverencia como una clara violación del *tawhīd* el “carácter único” de Dios, que es el eje de la creencia islámica, desde el momento que tal inclinación significa veneración y adoración, mientras que solo Dios, y ninguna de sus criaturas, puede ser adorado.¹¹

8 *Corán* 2: 30 (trad. Abdalla Yousuf Ali).

9 *Corán* 15: pp. 26-27.

10 “Y mira. Dijimos a los ángeles: ‘Inclinaos ante Adán’, y se inclinaron: no así Iblis: se rehusó y fue altanero” (*Corán* 2: 34 trad. Abdalla Yousuf Ali); ver también 15: pp. 28-33.

11 El Islam prohíbe inclinarse ante alguien excepto ante Dios. Hay una muy conocida tradición contada por Ibn Hanbal que testimonia esto. Cuando Mahoma domó un camello violento con el solo recurso de aparecerse ante sus ojos y hacerlo sentar frente a él, sus compañeros dijeron que eran ellos y no la tonta y estúpida criatura los que deberían inclinarse ante el profeta. Mahoma respondió: “no corresponde que un humano se prostorne ante otro humano. Y si hubiera sido aceptable que un humano se prosternara ante otro humano, hubiera ordenado a una mujer que se prosternara ante su marido, tan grande es el

Esta reverencia angélica ante Adán coloca al hombre en un grado muy elevado, cercano a Dios; incluso peligrosamente cercano, pues el hombre se encuentra en algún lugar de la línea divisoria entre lo divino y lo mundano. Ciertamente esta es una posición peligrosa desde el punto de vista de la doctrina islámica, que insiste en la estricta dicotomía de *Allāh* (Dios) y *mā siwā Allāh* (otro que Dios): la otredad entre ambos es absoluta, y ninguna cosa en el mundo puede participar en algo con Dios. Esta posición elevada del hombre siempre fue un punto de controversia en el pensamiento islámico, en el cual pueden rastrearse con facilidad tendencias opuestas: la tradición *sūfī* especuló sobre el tema e incluso colocó al ser humano por encima de esta oposición “Dios-otro que Dios”,¹² mientras que el pensamiento tradicional siempre intentó subrayar que el ser humano pertenece exclusivamente a este mundo.

Este alto rango del hombre (de hecho el más alto posible) no es justamente una gracia de Dios. Dios, desde luego, eligió al hombre para esa misión, pero el hombre hizo un gesto de reciprocidad cuando aceptó *al-'amāna* (La Responsabilidad).¹³ Todas las otras partes del universo, las grandes montañas y los cielos poderosos, rechazaron la oferta de Dios, y solo un ser humano, físicamente humilde, la aceptó sin vacilar. Así, el ser humano fue la única criatura en el universo que aceptó la responsabilidad de seguir las “prescripciones y prohibiciones” de Dios, es decir, aceptó obedecer la Ley (*al-Sharī'a*) de Dios.

Así, en la perspectiva coránica la Ley no es impuesta a los seres humanos como una carga pesada y no deseada. Al contrario, el hombre elige seguir la Ley y asumir la responsabilidad de ella. Esta elección libre convierte al hombre en responsable ante Dios y establece un vínculo entre él y Dios. De ahora en adelante, el hombre no es una marioneta en las manos de Dios, como lo son las otras criaturas: una suerte de interacción se establece entre el hombre y Dios.

derecho que él tiene sobre ella” (Musnad Ibn Hanbal 12.635. Misr: Mu'assasat Qurtuba, v. 3 p. 158). Así, en un sentido, Satán tenía razón cuando desobedeció el orden de Dios, pues se resistió a venerar a otro que no fuera Dios y, así, se comportó como un buen creyente y seguidor de Dios. Algunos autores sufíes discutieron este tópico extensamente según la perspectiva del principio *tawhīd*.

12 Me refiero a la enseñanzas de Ibn 'Arabi, y particularmente a su teoría del ser humano como *al-shay' al-thāliṭh* (la Tercera Cosa) que une las dos primeras, es decir Dios y el mundo, que fue desarrollada en *Inshā' al-Dawā'r* (Trazado de Círculos) y otros escritos, *Fusūs* y *Futūhāt* incluidos.

13 “Ciertamente ofrecimos la responsabilidad a los Cielos y a la Tierra y Montañas, pero se negaron a asumirla por miedo, pero el hombre la asumió –sin duda era injusto y tonto–” (*Corán* 33: 72, trad. Abdalla Yousuf Ali). Las últimas palabras (injusto y tonto) son generalmente interpretadas por los comentaristas como “injustas” para él mismo al tomar una carga demasiado pesada, “tonto” al no conocer cuáles serían las consecuencias que seguirían a su desobediencia de la Ley. La Responsabilidad (*al-'amāna*) es interpretada como *farā'id* (obligaciones impuestas por Dios), o *tā'a*, *alā al-thawāb wa-l-'iqāb* (obediencia con recompensa por seguir [la Ley] y castigo por quebrantar[la]).

Primeramente, esto está ejemplificado por el movimiento mutuo de Dios y el hombre del uno hacia el otro: Dios elige al hombre para que se convierta en su virrey y le propone el *'amāna*, mientras que el hombre acepta el *'amāna* y la responsabilidad de seguir la Ley. En segundo lugar, todo ser humano en su vida terrena elige entre seguir o quebrantar la Ley dada por Dios, y así responde a la oferta divina de una bienaventuranza eterna y en cierto sentido elige su propio destino en el más allá. En tercer lugar, Dios responde a las acciones terrenales de los seres humanos cuando realiza el Juicio y decide el destino de aquellos en el más allá: esta decisión no es un acto divino arbitrario sino una reacción ante las acciones humanas.¹⁴

Si *tarwīd* (carácter único) es el primer eje de la doctrina islámica que traza una distinción absoluta entre *Allāh* (Dios) y el mundo *mā sīwā 'Allāh* (otro-que-Dios), entonces, *al-Sharī'a* (Ley) es su otro eje. Pero, en lugar de subrayar la distinción entre Dios y el mundo, establece un vínculo entre los dos, y ese vínculo es establecido a través del ser humano. Al aceptar la responsabilidad de seguir la Ley, el ser humano escapa al destino universal de la Creación de Dios: después que haya terminado la existencia del mundo, los seres humanos no van a perecer para siempre, como todas las otras criaturas; en cambio, serán recreados para disfrutar de una existencia sin fin. Esa existencia infinita, que nunca cesará, es el *hayāt 'ākhirā* (la otra vida).

Así como Dios y el mundo no comparten nada, *hayāt dunyā* (vida terrena) y *hayāt 'ākhirā* (la otra vida) no tienen nada en común.¹⁵ Nada en la tierra puede darnos una idea de lo que es la bienaventuranza eterna (o bien, la tortura eterna), así como nada en este mundo puede darnos una idea de lo que es Dios. Si esto es verdad, si los dos opuestos no participan en nada y no tienen nada en común, ¿cómo podemos hablar de un vínculo entre los dos?

Pensamos que la respuesta es: no necesitamos pensar tal vínculo en términos de una sustancia sino en términos de un proceso. Si el vínculo hubiera sido algo

14 Esto, naturalmente, implica la pregunta sobre el *taqdir* (predestinación) y su relación con la capacidad humana del acto libre. Ese problema fue discutido extensamente en el pensamiento islámico, y una serie de soluciones fue propuesta, que variaban desde la absoluta autonomía de la voluntad y acción humanas proclamada por primitivos Mutazilites hasta la no menos absoluta negación de ella en el pensamiento doctrinal posterior, con muy interesantes tentativas de vincular la dos posiciones opuestas en el pensamiento sufí.

15 La ilustración típica de este hecho es que lo que se encuentra en el paraíso no admite comparación con las cosas terrenales: aunque comparten algunos nombres, no tienen nada en común. En el paraíso todo es joven, fresco y eterno. Una vez, Mahoma, durante su plegaria extendió la mano para alcanzar algo. Cuando le preguntaron por qué, respondió: "El paraíso se desplegó ante mis ojos. Extendí la mano para alcanzar un grupo de frutas. Si las hubiera alcanzado, vosotros hubierais comido de ellas durante tanto tiempo cuanto dure este mundo (*dunyā*)" (al-Bukhārī 715 y muchos otros).

sustancial, entonces hubiéramos estado frente a una paradoja: los dos opuestos que no tienen nada en común hubieran compartido una parte común o un rasgo. Pero no es el caso cuando pensamos tal vínculo en términos de un proceso. El proceso vincula dos partes, la activa y la pasiva, sin ser parte común o un rasgo de ellas.

Permítanos dar un ejemplo. Podemos considerar una mano “que escribe” y unos signos “escritos”, dos sustancias. Como tales, no tienen nada en común, no comparten nada sustancial,¹⁶ así como *Allāh* (Dios) y *mā siwā Allāh* (otro que Dios) no tienen nada en común, o como *hayāt dunyā* (vida terrena) y *hayāt ‘ākhirā* (la otra vida) no comparten nada sustancialmente. El proceso de escribir, que vincula la mano que escribe con los signos escritos, no es una sustancia, y cuando establecemos ese vínculo de unión, podemos, sin embargo, sostener que las dos partes opuestas del proceso, la activa y la recipiente, no participan en nada sustancial. Y, sin embargo, el vínculo unificador está ahí. Cuando pensamos en términos de procesos, y no en términos de sustancias, podemos establecer la unidad de los dos opuestos sin que nada sustancial sea común a ellos.

Pensar en términos de proceso en lugar de sustancia no significa solo una alteración semántica, sino también un desplazamiento de la lógica. Si los dos opuestos no son sustancias dicotómicamente relacionadas (o cualidades de una sustancia), sino los dos lados de un proceso, entonces para hacer que el proceso marche tenemos que preocuparnos de los dos lados, y no elegir entre ellos o subordinarlos. Aún más, es necesario que exista una suerte de armonía y correspondencia entre los dos, exactamente como hay una correspondencia entre una mano “que escribe” y unos signos “escritos”. Sería absurdo imaginar que uno de los dos necesita ser suprimido para convertir a la otra parte en feliz. De la misma manera pensamos *hayāt dunyā* y *hayāt ‘ākhirā*: las dos partes de un proceso que los vincula recíprocamente. Sería absurdo negar o suprimir alguno de los dos lados, igualmente necesarios, de ese proceso: esto arruinaría el vínculo y conduciría a la corrupción en lugar de a la perfección.

Lo dicho hasta ahora da cuenta de la actitud general con respecto a la preservación de la vida en el Islam. Hay muchos ejemplos que lo confirman, y la literatura *fiqh* (la ley y la jurisprudencia islámicas) y *‘aqida* (la doctrina islámica) están llenas de ellos. Hay una fórmula muy convincente que pertenece a Al-Muhāsibī, un famoso místico de la novena centuria: “Los mejores de nuestro pueblo son aquellos que no son apartados por su otra vida (*‘ākhirā*) de

16 Poniéndolo en una perspectiva aristotélica, descubrimos que el lado activo y el pasivo de un proceso pertenecen a dos categorías distintas, es decir a los dos géneros más altos que no tienen nada en común. Es muy interesante el hecho de que entre los grandes géneros no haya categorías para captar el proceso per se, como diferente de su lado activo y pasivo; un proceso tal no encaja en el universo aristotélico fundado en la sustancia.

su vida de acá (*dunyā*), y por su vida de acá de su otra vida”.¹⁷ Al-Muhāsibī es famoso en la cultura islámica por el reclamo que hizo acerca de la necesidad de que cada uno controle constantemente su alma y todos sus movimientos y deseos, y que la vea desde el punto de vista de Dios, dando cuenta de ella en cada momento *sub specie aeternitatis*.¹⁸

Pero precisamente ese acento excepcional sobre lo eterno y divino, sobre la necesidad de recordar constantemente “la otra vida”, no significa en lo más mínimo una degradación de esta vida terrenal mediante una subestimación o supresión de ella.

Esta llamada a no olvidar la vida terrena cuando uno se aplica “a los hechos de la otra vida” (*‘umūr al-‘ākhira*, en palabras del autor islámico) se dirige, desde luego, a los piadosos. En cuanto a la gente ordinaria, es difícil que se inclinen a olvidar la vida de acá y, por esto, para ellos la *hathth ‘alā al-‘ākhira* (motivación para la otra vida) es importante para equilibrar su natural obsesión con lo terrenal. Una excelente formulación de esta actitud se encuentra en el comentario de Ibn Kathīr al Qur’ān. Especulando en torno a 62:9¹⁹ y citando versos similares, escribe: “El Dios supremo dice: La vida de acá, su belleza y ornamentación, las dulzuras del vender y sacar ganancia no los apartan del recuerdo de su Señor que es su creador y sustentador; saben que lo que ÉL tiene es mejor y más provechoso para ellos que lo que tienen entre manos: lo que ellos poseen pasará, pero lo que Dios posee permanecerá”.²⁰ La belleza de la existencia humana y las dulzuras del comercio no son negadas ni condenadas. Son opuestas a las dulzuras de la otra vida solo en base a su naturaleza temporaria y transitoria, pero no porque sean tales son malas o menoscaban el premio eterno. La oposición de lo temporal y lo eterno es la diferencia básica entre *dunyā* y *‘ākhira*,²¹ pero esto no niega en lo más mínimo el valor de la vida terrenal.

17 مهت رخ آ ن مه اي دن ال و مه اي دن ن ع مهت رخ آ مه لغ شت ال ني ذل ذل ة ال ا هه را ي خ (Al-Sulam. *Tabaqāt al-sūfiyya*. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, p. 60; repetido con las mismas palabras por al-Isbahānī. *Hilyat al-awliyā’*. 4 ed. Bayrūt: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1405 h, v. 10, p. 88, además al-Subkī, *Tāj al-Dīn. Tabaqāt al-shāfi‘iyya al-kubrā*. Hajar li-t-tibā’a wa al-nashr wa al-tawzi’, 1423 h, v. 2, p. 282 y luego al-Sha’rānī. *Al-Tabaqāt al-kubrā*. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1418 h, p. 108).

18 De ahí su *laqab* (sobrenombre), al-Muhāsibī, que significa “el que da (o pide) cuentas”.

19 “¡Oh vosotros que creéis! Cuando se llama a plegaría el viernes, apresuraos con seriedad al recuerdo de Dios y dejad de lado toda actividad: es lo mejor para vosotros!” (trad. Abdalla Yousuf Ali).

20 Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Bayrūt: Dār al-fikr, 1410 h, v. 3 p. 296.

21 Considérese el siguiente versículo coránico: “¿Qué es la vida de este mundo (*duny*) sino juego y diversión? Pero lo mejor es la casa del más allá (*‘ākhira*), para quienes son justos. ¿No comprenderéis?” (Corán 6:32, trad. Abdalla Yousuf Ali). *Dunyā* es referida como “juego” porque pasa y no permanece, como ocurre con todo juego, explica el comentarista.

La actitud correcta consiste en el equilibrio entre ambas, cuando ambas son objeto de cuidado. Esto es lo que Al-Muhāsibī subraya; su exhortación a un equilibrio correcto de las dos vidas y no un acento exclusivo en una de ellas, encaja perfectamente en la perspectiva general de la cultura islámica.

Mientras la gente ordinaria tiende a olvidarse de “la otra vida”, algunos de ellos pueden actuar en el sentido opuesto y decidirse a sacrificar o suprimir la vida terrenal de esta o aquella manera en nombre de la otra vida. Pronto trataremos tales casos y veremos que esa actitud tampoco es aceptada por el Islam. La representación más general del principio de correcta correspondencia es *zābir-bātin* equilibrio “exterior-interior”. También es expresado por Al-Muhāsibī: “A quien sea celoso de su interior (*bātin*) le será otorgado por Dios un buen tratamiento de su exterior (*zābir*). Y a quien lleve a buen término su tratamiento exterior y sea celoso de su interior, le será concedida por Dios una guía en el camino hacia Él”.²² Como vemos, el fruto deseado de la gracia de Dios resulta del equilibrio del *zābir-bātin* (exterior-interior) y no del esfuerzo orientado a la parte interior exclusivamente. Esto se aplica también a la oposición “*dunyā/ākhirā*” donde la vida terrena es lo exterior y la otra vida constituye la parte interior de esa correspondencia.

Esto significa que ambas vidas son necesarias, y ninguna de ellas niega a la otra. No tienen un carácter dicotómico, y el hombre no resulta urgido a elegir una de las dos. No es correcto pedir a Dios una buena porción en la vida terrenal solamente, desdeñando la otra vida; pero es absolutamente correcto pedir beneficios tanto en la vida terrenal como en la del más allá, en igualdad de derechos: “Hay hombres que dicen: ‘¡Señor, danos (Tus riquezas) en este mundo!’. Pero no tendrán parte en el más allá. Y hay hombres que dicen: ‘¡Señor, danos riqueza en este mundo y riqueza en el otro y defiéndenos del tormento del Fuego!’. A estos se les adjudicará lo que han merecido y Dios es rápido en las cuentas”.²³ El *Corán* y la *Suna* no apremian al creyente para que vuelva su espalda a la tierra y mire hacia el cielo.

Hay una interesante tradición conectada con aquel versículo coránico. El profeta fue a visitar a alguien poseído por una enfermedad: “¿Qué pediste a Dios?” preguntó Mahoma. El hombre dijo: “Estuve pidiendo: ¡O Dios! No importa cuál sea el castigo que me espera en el más allá, apresúrate a aplicármelo en mi vida terrenal”. Mahoma dijo: “Dios Todopoderoso, no serás capaz

22 هج عم رهواظ يف هللماعم سرح نمو رهواظ هلماعم سرح هلول هثرو هنطاب يف دهتجا نم 22
دهي لاي ادهل لى لاعت هلول هثرو هنطاب (Al-Sulam. *Tabaqat al-sūfiyya*. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1998, p. 60).

23 *Corán* 2:200-202 (trad. Abdalla Yousuf Ali).

de soportarlo. ¿Por qué no dijiste: ¡Señor nuestro, danos bien en este mundo y bien en el más allá, y defiéndonos de los tormentos del Fuego!?” Tras esto el profeta oró por ese hombre y este se recuperó.²⁴ Esta tradición es característica de la actitud general islámica que excluye una evaluación positiva de algo como los sufrimientos de Job. Moisés reza por su pueblo y según un modelo típico pide a Dios el bien (*basana*) tanto para la vida terrenal (*dunyā*) como para la otra vida (*āk̄hira*) (*Corán* 7:156).

Dunyā y *āk̄hira* no están subordinados sino, más bien, coordinados, de este modo es absurdo imaginar que el sufrimiento en la vida terrenal aportará bendición en el más allá. Al contrario, *dunyā* y *āk̄hira* nunca son contrapuestos en ese respecto; más bien existe un equilibrio entre los dos. Los casos de contraposición de ambos que encontramos en las tradiciones se relacionan con prohibiciones impuestas por la ley y la ética islámicas: se le dice al creyente que beber alcohol (*k̄hamr*) en esta vida implica la privación del mismo en el más allá;²⁵ a quienes visten seda o usan vajilla de oro y plata en la vida terrenal, se les prohibirá usarlas en la vida futura.²⁶ Esto solo destaca la oposición entre la vida terrenal y la otra, puesto que sustancialmente no tienen nada en común, y reflexiona sobre la necesidad de seguir la Ley, pero no niega en lo más mínimo el vínculo establecido como proceso y la coordinación entre esta vida y el más allá.

Es muy típico de la perspectiva islámica creer que la justicia aporta bienaventuranza no solo en la vida futura, sino también en la vida terrenal:²⁷ todo sufrimiento en este mundo resulta solo del pecado, y los creyentes no deberían sufrir. Esta vida terrenal no es una escalera empleada para ascender al cielo sino un *matīyya* (animal de paseo) que nos lleva a la “otra vida”, y debemos cuidar plenamente de ella.

Para ilustrar esto, voy a citar una tradición de ‘Alī contada por Muhammad bin al-Hasan al-Shaybānī (m.189 h.) Como un argumento de la tesis de que *kasb* (alcanzar [una bendición en el más acá]) significa no solo obedecer la Ley (*ṭā’āt*) y cumplir obligaciones sino también “cooperación” (*ta’āwun*) en nombre de esa obediencia. Esa cooperación incluye todas las obras realizadas

24 *Hadīth Ismā’īl bin Ja’far*. [N.p.], p. 74.

25 Malik 1542: *Muwatta’ Malik*. Misr: Dār ihyā’ al-turāth al-‘arabī. V. 2, p. 846; *Musnad al-Shāfi’i*. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, p. 281.

26 Tayāliṣi 43: *Musnad al-Tayāliṣi*. Bayrūt: Dār al-ma’rifa, p. 10.

27 A título de ejemplo, permítasenos citar el pasaje coránico acerca de “los hombre piadosos” (*rabbīyyūna*) del pasado: “Todo lo que decían era: ‘¡Señor nuestro!, perdónanos nuestros pecados y todo lo que podemos haber hecho contra nuestros deberes: danos firmeza y ayúdanos contra los que resisten la fe’. Y Dios les dio una recompensa en este mundo (*ṭhawāb al-dunyā*), y la excelente recompensa (*ṭhawāb al-āk̄hira*) del más allá. Porque Dios ama a todos lo que hacen el bien” (*Corán* 3:147-148, trad. Abdalla Yousuf Ali).

en *dunyā* “vida terrenal” y conectadas, de una manera u otra con *tā’āt*, por ejemplo, la tarea de sastre porque uno tiene que ir vestido cuando va a rezar, etc. Esta actitud fue señalada por ‘Alī, como destaca Al-Shaybānī, cuando dice: “No maltratéis la vida terrenal (*dunyā*), porque, siendo un perfecto animal de paseo (*matīyya*), está ahí para el creyente para llevarlo al más allá (*‘ākhirā*)”. Al-Shaybānī añade:

un hombre le preguntó a ‘Abū Dharr (un compañero del profeta) cuál es la mejor acción después de la fe para que Dios esté contento con él, y el dijo: “La oración y comer pan”. El hombre lo miró como sorprendido, y entonces él añadió: “si no fuera por el pan, el Dios supremo no habría podido ser adorado”, es decir, el pan da fuerza a nuestra carne, de tal modo que uno puede cumplir con las obligaciones (*tā’ā*).²⁸

Al-Sarakhsī, un famoso Hanafī faqih (m. 483 h.), hace referencia a esta tradición en su voluminoso *Al-Mabsūt*, cuando subraya que es un error sostener que las acciones terrenales, tales como cultivar plantas y árboles o construir edificios, implican un amor por la vida terrenal y, consecuentemente, disminuyen la recompensa en el más allá: al contrario, la agricultura, la construcción, la crianza de aves de corral y otros animales, etc. —todas estas acciones realizadas por un creyente en la vida terrenal aportan ventajas adicionales en el más allá—.²⁹

El sistema islámico de valores ubica la vida en el más alto nivel. Esto es verdad, sin duda, para “la otra vida”, puesto que la Ley islámica fue dada para, precisamente, garantizar el éxito en la otra vida. Pero esto se aplica también de manera plena a la “vida de acá”. La vida como tal es el más alto valor y no puede ser sacrificada a cambio de nada absolutamente. Solo podemos pensar en dos excepciones con respecto a esta afirmación general.

Primero, tenemos que diferenciar entre la vida de todo el ‘*umma* (la comunidad mundial islámica) y la vida de una persona o de un grupo pequeño. Cuando el Islam subraya el imperativo de la preservación, alude en primer lugar a la vida de todo el ‘*umma* y después a la vida de cada creyente en particular. Esto es consecuencia de uno de los postulados fundamentales de la doctrina islámica, es decir, que ‘*umma* como un todo va a ser preservado y no va a perecer hasta el Día del Juicio; esto significa que, en una situación en la que uno tiene que elegir entre la vida de todo el ‘*umma* y la vida de unos pocos individuos, uno debe optar por la primera. Imaginemos que estallara una guerra entre el ‘*umma*

28 Al-Shaybānī, Muhammad bin al-Hasan. Al-Kasb. Dimashq: ‘Abd al-Hādī Harsūnī, 1400 h., p. 62.

29 Al-Sarakhsī. *Al-Mabsūt*. Bayrūt: Dār al-ma’rifā. V. 23, pp.14-15.

islámico y el resto del mundo, y que el resultado de ella se decidiera en una única batalla en la que el ejército islámico pone sitio a la fortaleza enemiga, en la cual se encuentra un número de rehenes musulmanes, por ejemplo, comerciantes. Además, se sabe con seguridad que perecerán si el ejército musulmán ataca la fortaleza enemiga; por otro lado, no es menos seguro que, si no ataca la fortaleza, se perderá la guerra y todos los musulmanes en el universo perecerán. Solo en un caso como este, cuando enfrentamos una alternativa semejante, la Ley islámica permite sacrificar la vida de unos pocos musulmanes en la fortaleza enemiga; pero, en todos los otros casos, lo prohíbe expresamente, y la vida individual no puede ser sacrificada por ningún motivo.

En segundo lugar está el caso de la *jihād*. Una tradición muy conocida sostiene que el musulmán que sale a luchar en nombre de Dios tiene la garantía divina de su vuelta a casa sano y salvo o del paraíso. Sin embargo, no se trata de un sacrificio, y un musulmán no tiene derecho a morir intencionalmente (es decir, buscar la muerte, o matarse intencionalmente) en el campo de batalla. Además, se supone que la *jihād*, después de la muerte de Mahoma, es de carácter defensivo y es declarada legalmente solo con el objetivo de salvar al ‘*umma* islámico de la destrucción, de tal modo que en los hechos este caso se reduce al primero.

En todo caso, los autores islámicos como Al-Ghazālī destacan que la vida humana no puede ser sacrificada a cambio de nada, incluso por la salvación de otros seres humanos; y esto se aplica también al caso de los parientes más cercanos.

La actitud de preservación de la vida en general en el Islam incluye no solo a los seres humanos sino también, todas las criaturas vivientes. Los animales no pueden ser matados “porque sí” o por diversión. El hombre tiene derecho a cazar y matar animales salvajes solo para alimentarse si no puede obtener alimento por otro medio, y solo en la medida en que le resulte necesario para mantenerse vivo él mismo y su familia. La caza por diversión está prohibida.³⁰ Más aún, los insectos insignificantes como hormigas o criaturas perniciosas y dañinas como las serpientes, solo pueden ser muertas si de hecho amenazan a los seres humanos, y no “por si acaso”. El mismo principio de preservación incluye también al ganado faenado, incluso en territorio enemigo en caso de guerra: el ejército musulmán tiene el derecho de destruir algo solo en la medida en que esa destrucción es requerida por las necesidades técnicas, pero nada más. La formulación general de este principio y esta actitud es la siguiente: maximizar lo bueno y minimizar lo malo.

³⁰ Estamos hablando de normas de la Ley, y no de su implementación; como en todas partes, esas normas fueron transgredidas con frecuencia y quebrantadas en la vida real de las comunidades islámicas.

La vida terrenal y la otra vida no están subordinadas una a otra, sino articuladas como los dos lados de un único proceso,³¹ y de la misma manera el alma y el cuerpo no son considerados como polos separados. Esta actitud está fundada en una de las tesis básicas islámicas que considera la naturaleza humana (*fiṭra*) como sana y no como afectada en lo más mínimo por el pecado de Adán. La carne humana no tiene inclinación al mal, si se la mantiene dentro de sus límites naturales, y estos límites están estipulados por la ley islámica. La carne y el cuerpo no están bajo sospecha y no necesitan ser domados o suprimidos. Esta es una de las razones por la cual el Islam rechaza el monaquismo. El cuerpo y el alma son considerados característicamente como las dos partes, la externa (*zāhir*) y la interna (*bāṭin*), del proceso de las acciones (*a'māl*). Cada acción es interpretada como un vínculo entre *niyya* "intención" y *fi'l* "acción", donde "intención" es la concentración del alma en el objetivo elegido y la "acción" es un movimiento realizado por las partes del cuerpo (lengua, cabeza, etc.). El alma y el cuerpo son igualmente prerequisites necesarios para toda acción, ya sea que esté relacionada con la adoración (plegaria, etc.) o con los negocios del mundo (matrimonio, contratos comerciales, etc.), y la perfección humana es entendida como un equilibrio y una coordinación perfectas entre las dos partes, de tal manera que las acciones intachables (aprobadas por la doctrina, la ley y la ética islámicas) son realizadas con facilidad.³²

Para concluir. La lengua y la cultura arábigas albergan el hábito hermenéutico de hacer de un proceso el punto de partida de la interpretación y de la generación de sentido. En el dominio de esa cultura, el mundo tiene sentido como una colección de procesos y no como una colección de sustancias.

En esta perspectiva, el ser humano no es entendido como una sustancia; el ser humano es más bien interpretado como un proceso de transición entre

31 Permitásenos observar que la ausencia de la dicotomía "*dunyā/ākḥira*" (vida terrenal/la otra vida) no implica en lo más mínimo que se confundan en la doctrina islámica o que no estén "suficientemente diferenciadas", o algo parecido. Al contrario, la diferencia entre ambas es siempre subrayada, y la *hadīth al-ta'bīr* "tradición de la polinización" es frecuentemente citada para ilustrarlo. Una vez Mahoma pasaba junto a gente que estaba preparando una polinización artificial de palmeras datileras. Le preguntaron si debían continuar con la polinización y Mahoma respondió que era mejor que la dejaran. Como la palmera permaneció sin dátiles, esa gente le preguntó a Mahoma por qué. Él respondió que en la vida terrenal deberían proceder según su propio modo de obrar, y añadió: *Antum a'lam bi-'amr dunyā-kum* "Ustedes conocen mejor sus negocios terrenales" (*Muslim* 2363: *Sahīḥ Muslim. Dār ihyā' al-turāth al-'arabī*, v.4 p.1836). Pero la diferenciación no significa dicotomía en la cultura islámica, donde no encontramos el poder secular opuesto al de la Iglesia, la ley canónica como opuesta a la ley secular, o el arte secular (arquitectura, poesía) como opuesto al arte espiritual, etc.

32 La lectura neoplatónica de la relación cuerpo-alma se difundió en la cultura islámica entre quienes seguían las enseñanzas *falsafa* (filosofía de inspiración griega). Esta interpretación va en sentido contrario a lo que estamos hablando y que expresa la lectura islámica de estos temas.

las dos vidas: la vida terrenal (*dunyā*) y la vida por venir (*‘ākhira*). Ese proceso de transición *dunyā-‘ākhira* corre paralelo al mutuo movimiento de Dios y el hombre hacia un punto de encuentro que es la Ley: propuesta por Dios y aceptada por el hombre, la Ley hace posible el movimiento *dunyā-‘ākhira*. La vida terrenal y la vida futura son opuestas, pero necesarias y por eso son cuidadas; cada una tiene su propio valor, pero solo cuando cada una está articulada con la opuesta. De la misma manera, el ser humano no es una sustancia sino un vínculo establecido como un proceso entre el cuerpo y el alma.

En esta mutua relación de equilibrio y correspondencia entre *zāhir* “exterior” y *bātin* “interior” (*dunyā* y *‘ākhira*, cuerpo y alma) la perfección es alcanzada como estabilidad y fijación de este equilibrio y correspondencia, y no como un desarrollo exclusivo de uno de los opuestos dicotómicos. Esta lectura de la perfección supone la metáfora de un eje que es más bien horizontal que vertical.

Una transformación lógica y de sentido integral ocurre cuando tratamos el hecho biológico universal de la vida y de la muerte según la perspectiva árabe e islámica. La lógica de la coordinación “vida-y-vida”, más bien que la dicotomía “vida/muerte” es relevante en esta perspectiva. Esto no niega en lo más mínimo ninguna de las verdades absolutas producidas por la lógica de la dicotomía “vida/muerte”. El problema con ellas no es que no sean verdaderas (al contrario, son perfectamente verdaderas); el problema con ellas es que tienen poco sentido en la perspectiva de un razonamiento fundado en el proceso “vida-vida”. Para entramar un tejido coherente y colectivo de razonamiento en esta perspectiva de lógica y sentido necesitamos una serie diferente de verdades lógicas, que no tienen un menor valor universal y cumplen con el pensamiento de la cultura islámica basado en un proceso.