

## RESSENYES

ZIZEK, Slavoj (2015)  
*Islam y modernidad: Reflexiones blasfemas*  
 Barcelona: Herder, 81 p.  
 ISBN 978-84-254-3468-6

Desde el siglo VII, la civilización islámica ha estado presente, en mayor o menor medida, entre las distintas teorías científicas (las matemáticas, las ciencias naturales, la astronomía, la medicina), religiosas, políticas y filosóficas de la cultura occidental (Corbin, 1964; Jambet, 2011; Cruz Hernández, 2012). La presencia de aquellos pensadores árabes, persas, andalusíes y turcos (Al-Khwarizmi, Al-Kindí, Al-Râzi/Rahzés, Al-Birûnî, Ibn al-Haitam/Alhazen, Al-Fârâbî, Ibn Sînâ/Avicenna, Al-Ghazali/Algazel, Ibn Rushd/Averroes, Omar Khayyam, Ibn Arabî e Ibn Jaldún, entre otros muchos) fue extraordinaria aderezando el neoplatonismo y el aristotelismo entre los filósofos latinos medievales, y así fue reconocido. No obstante, cuando, el 11 de septiembre de 1683, se produjo en Viena el primer fracaso político-militar de la expansión del Imperio otomano, la hostilidad occidental hacia el islam se hizo explícita. Más tarde, también el «orientalismo» occidental (Renan, Hegel y Gilson) se equivocó al mostrar a la *falsafa* como la única filosofía islámica (por oposición a la cristiana y a la judaica). A pesar de hechos como estos, lo cierto es que nunca se

perdió el interés inteligente hacia la cultura islámica.

El Imperio otomano se disolvió definitivamente en 1922, pero siete años más tarde, en Egipto, los hermanos musulmanes fundaron una sociedad secreta con el objetivo de restaurar el califato islámico. Con ello consiguieron convertirse en los modernos ideólogos fundamentalistas: críticos contra el sistema jurídico secular y centralizado que, al más puro estilo occidental, se instauró en los territorios islámicos (*Dar al-Islam*) desde el siglo XIX, el cual, efectivamente, permitió diferenciar entre la ley del Estado y la *sharia* (la ley islámica), desplazada al ámbito privado y reivindicada categóricamente por el Estado Islámico (EI). A dicha crítica, tras la nueva guerra árabe-israelí (1967), se añadió la de otros sectores bien dispares, pero con un nexo en común: la oposición a ese sistema legal occidentalizado que permite la explotación humana, el saqueo de recursos naturales y la guerra bajo regímenes autoritarios (islámicos o no). En el desarrollo de este complejo trasfondo, por razones teóricas y políticas obvias, emerge en la actualidad un urgente interés hacia el islam.

Razones que, en el libro aquí presentado —*Islam y modernidad: Reflexiones blasfemas* (2015)—, nos atraviesan de un modo bien particular. En la efervescencia de un caliente acontecimiento, por lo que a las muertes se refiere, su autor, el prolífero filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949), nos propone pensar el estado actual real del logos crítico occidental a la luz de lo que denomina *el nuevo fundamentalismo islámico*. Lo hace sin abandonar su estilo provocador, en parte, por sus siempre saltos irónicos, su puesta en relieve de la envergadura de puras anécdotas (como la defecación de una paloma en el hombro derecho del presidente François Hollande) y el intercalado de distintas perspectivas discursivas, con el que busca escapar a los prejuicios cristalizados, y en parte asimismo porque, en realidad, obliga al lector a combinar el análisis erasmiano del elogio a la estulticia y la astucia de superar las siempre vivas contradicciones de la realidad. Nos encontramos, pues, ante una invitación comprometida con el mejor juicio crítico filosófico que rompe con escrúpulos para adentrarse en la difícil tarea de aprehender la complejidad ideológica que acompaña a la realidad histórica material. Por consiguiente, que no se equivoque el lector pensando que nos adentramos en un concepto abstracto de verdad. Bien al contrario, Žižek nos propone pensar sobre el estado actual de las democracias liberales a partir de la violencia producida en nombre del Estado Islámico.

Se centra en los atentados terroristas perpetrados entonces contra *Charlie Hebdo* y el Hyper Cache judío el 7 de enero de 2015 en París, sin saber aún lo que iba a suceder diez meses más tarde en la capital francesa: los múltiples ataques del viernes 13 de noviembre que se saldaron con 130 muertos y más de 413 heridos, con la consecuente puesta en alerta de los países occidentales y los prolíferos actos de solidaridad desde China hasta Estados Unidos. Sin haber sucedido tam-

poco todos los atentados que no han cesado desde entonces en Turquía, Túnez, Alemania, Estambul o Niza, entre otros lugares. En estas breves páginas, enraizadas en esa tensión chispeante de marcado estilo lacaniano —a gusto del autor—, consigue combinar el análisis del *eidós* de la realidad del deseo (enfocada a la violencia de la muerte provocada por los terroristas) y la realidad simbólica (la paz hipócrita representada por la *fraternal* foto que, cuatro días después de ese primer atentado, incluía a Cameron, Lavrov, Netanyahu y Abbas, sin olvidar a Putin, hasta los libros sagrados) que dirime el imaginario. El objetivo del filósofo es escindir al sujeto del supuesto saber que contempla dichas realidades, aportando claves conceptuales para acercarnos al «filo cortante de la verdad» (p. 9), es decir: cuando la vida individual se vuelve insoportable, el peligro deviene colectivo; sobre todo cuando la paz se halla en la muerte por partida doble.

Con este propósito, pues, el autor divide su ensayo en tres partes. En la primera, se muestra claramente inquietado, como muchos de nosotros, ante aquella extraña fraternidad que se produjo en las manifestaciones del 11 de enero. Frente a tal aclamo de concordia, denuncia la pérdida del espíritu crítico revolucionario francés, tomando como síntoma la pareja de consignas «Je suis Charlie» y «Je suis flic» que allí aparecieron. Espíritu crítico, recordemos, encarnado aún por la diáfana crítica althusseriana, en *Idéologie et appareils idéologiques de l'État* (1970), hacia la policía, la armada, las fuerzas especiales y los servicios secretos, donde el pensador francés denunció a los aparatos ideológicos del Estado que garantizan la violencia del poder y la reproducción del sistema capitalista dominante, en el que incluía, sin duda, tanto a la Iglesia como al Ejército. Pero, en un gesto aún más espinoso, en segundo lugar, Žižek cuestiona la capacidad performativa de las denuncias al estilo de Snowden o Man-

ning, o sea, nos interpela sobre el carácter subversivo de la libertad de expresión, aunque se nos presente en un ejercicio de desobediencia política en referencia al orden injustamente establecido.

La hipótesis más novedosa de Zizek es, no obstante, la que plantea en un segundo apartado. A su parecer, existe un gran proyecto de dominación que programa acciones religiosas y políticas bien precisas, al tiempo que simula reaccionar contra las injusticias de la globalización. Contra dicha agenda nos propone, primero, evitar cualquier juicio atenuante ante tal terrorismo; segundo, ante el alto grado de apatía de los que denomina *liberales anémicos*, no caer en el error de interpretar dichas acciones terroristas como una especie de efervescencia nihilista positiva, cuya pasión adicional permitiría a sus actores arriesgar su vida por una causa justa. Bien al contrario, lejos de aquellos héroes griegos a los que evocaba el filósofo alemán, para el eslavo, los *pseudofundamentalistas* son unos resentidos y envidiosos, cuya naturaleza responde a una violencia moderna, aunque prioricen la religión. Su especificidad no sería la convicción de superioridad racional, ni su lucha por salvar la identidad cultural o religiosa del mundo occidental, sino el haber asumido de tal forma los valores de la superioridad occidental y sus implicaciones (desarrollo tecnológico, industrial, consumismo, espectáculo, etcétera, y también el universalismo y la violencia de Estado), que se sienten inferiores porque, dentro de ese orden de cosas, lo son. En ello radica precisamente, según nuestro autor, su resentimiento. Y su causa, lejos de responder a fundamentalistas apasionados, sería simplemente una lucha contra esa tentación.

A la luz del análisis de Zizek, pues, estamos ante un *islamofascismo* que revela, una vez más, como el fracaso material de los valores universalistas fundacionales del liberalismo moderno provoca desviaciones al modo del EI. Los talibanes y la

capitalización del poder, supuestamente resultado de las tensiones producidas entre los ricos señores propietarios de la tierra y los campesinos trabajadores del valle de Swat (Pakistán), serían otra prueba más. Nos muestra, así, la alianza entre el feudalismo económico pakistaní y, por pasividad consentida, la democracia occidental liberal. Ante tal coloración, el filósofo marxista nos propone una solución (no sin tradición): aceptar la necesidad de una izquierda internacional renovada, radical (a la cual evoca desde hace ya tiempo), que se fraternice con el mejor liberalismo, enfrentándose esta vez a la retroalimentación dialéctica entre la permisividad de la democracia liberal y el fundamentalismo religioso.

En este punto, tensa las cuerdas y apunta que el temor real hacia el EI es, en realidad, su priorización de la vida religiosa, a la par que rechaza el biopoder (las políticas del bienestar que hipostasian el sueño y la felicidad) y, por supuesto, no su despertar anticolonial, ni su lucha contra el imperialismo capitalista que desacredita a los estados nacionales. Priorización de la vida religiosa y rechazo del biopoder son, pues, la brecha más importante que separa el EI y el estado moderno. No obstante, las analogías entre ambos son clave en el análisis de Zizek. Las chispas saltan cuando muestra que existe una raíz común en la ideología religiosa y en la violencia de Estado, que se alimenta de la moderna filosofía occidental (p. 23). Se trata del universalismo islámico, que nuestro autor recoge en términos, por un lado, del moderno salfismo del siglo xx representado por la literatura de los hermanos musulmanes; concretamente, del insigne pensador egipcio Sayyid Qutb (1906-1966), cuyo activismo político le llevó a practicar diversas conspiraciones contra el estado secular y socialista de Nasser. Y, por otro lado, de Abul A'la Maududi (1903-1979), islamista religioso de origen indio-pakistaní que acuñó por primera vez

el término de Estado Islámico en su libro *La ley islámica y la Constitución* (1941). Ambos fueron grandes antiseculares, antinacionalistas y defensores de la ciudadanía como valor colectivo, más allá de comunidades, nación o historia, y acérrimos defensores del islam como religión universal. Qutb, en *Milestone*, erige una vinculación necesaria entre la libertad universal humana como ausencia de amo y la supeditación a Dios, en oposición a la servidumbre a otros hombres o al secularizado Estado de derecho positivo que fuere. Zizek establece una interesante analogía entre esta Ley de Qutb y la ley espontánea del mercado de F. A. Hayek (en «The meaning of competition», 1941, y «Competition as a Discovery procedure», 1968)<sup>1</sup>, cuya garantía de libertad radica en la no dependencia del resto de humanos. En ambos casos, la libertad universal cohabitaría con una exigencia negativa. En el primer caso, con la supeditación a la Ley Divina, en el segundo, con la ley abstracta, impersonal e universal (o sea, «el orden espontáneo» del mercado). Ambas, de hecho, lejos de la realidad.

Por su lado, Maududi defiende el concepto de libertad en términos de elección moral, y el concepto de igualdad vinculándolo al espíritu y a la razón, más allá de las diferencias de color, raza o nación, arguyendo que estas no se pueden elegir. Zizek se ensaña en este punto precisamente con esa igualdad que omite a la mujer (la segunda brecha fundamental que señala entre ambos estados), mostrando así la contradicción de un progra-

ma conjugado bajo la premisa de la emancipación universal que, sin embargo, olvida las condiciones de vida del cincuenta por cierto de su población. La prohibición de la educación femenina, por ejemplo en Nigeria, o el control de la sexualidad y del comportamiento físico en general serían pruebas de ello. Mas el objetivo de Maududi es superar los defectos, a su parecer, tanto del capitalismo como del comunismo de Stalin, gracias a la instauración de un estado moderno fundamentado en el islam como religión mundial. De este modo, convierte la vida religiosa en garantía negativa de la emancipación universal. Hecho que, como denuncia nuestro autor, produce nuevamente una subordinación humana, ya no ante el estado (sus leyes), sino ante Dios (sus leyes).

Desmitificar la supuesta rigurosidad racional de la organización fundamentalista es el propósito último de Zizek. Para mostrar sus contradicciones y las borrosas razones de los ataques terroristas, aborda tres conceptos clave: el de libertad de expresión, el de blasfemia y el de seducción. La libertad de expresión para el EI es, por ejemplo, poder denunciar la explotación y la violenta dominación occidental gracias al colonialismo, mientras que la blasfemia es la ofensa que implica la farsa de presentar estos hechos como libertad, igualdad y democracia. Hasta aquí, muchos estaríamos de acuerdo. El problema surge cuando la hermenéutica de la ley islámica juzga la práctica social del sujeto, incluida la expresión verbal, y penaliza —por ejemplo— como falsas las

1. El primer texto está escrito en 1941. Tras realizar una conferencia del mismo el 20 de mayo de 1946 en Princeton University, será publicado en el quinto capítulo de su libro *Individualism and Economic Order*. Véase Friedrich August HAYEK (1948), «The meaning of competition», *Individualism and Economic Order* [en línea], Londres, Routledge Press, <<https://mises.org/library/meaning-competition>>. El segundo texto se trata de una conferencia «Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren» realizada en 1968 y publicada por la University of Kiel, No. 56 Serie Kieler VorTräge. Traducida al inglés por Marcellos S. Snow y que podemos encontrar en: Friedrich August HAYEK (2002), «Competition as a Discovery procedure», *The Quarterly Journal of Austrian Economics* [en línea], 5 (3), 9-23, <<https://mises.org/library/competition-discovery-procedure-0>>.

creencias religiosas o morales contrarias a las suyas, cayendo así en contradicción con la ciencia, la cual progresa precisamente con verdades nuevas que vienen a perturbar el paradigma establecido hasta entonces. Pero hay más. Reconocer la blasfemia significa, para nuestro autor, aceptar *l'impossible-à-supporte* (laciano), lo que, para ser coherentes, exigiría, a su parecer, aceptar también las razones antiabortistas de los fundamentalistas cristianos o las de los que defienden el racismo, el sexismo u otras formas de intolerancia. De hecho, el meollo de la cuestión no se encuentra en el individualismo exacerbado, sino en la incompatibilidad de las formas de vida (religiosas, étnicas, etcétera), seudópodo del liberalismo económico. Dicho de otro modo: en realidad, la tolerancia (respecto a las sensibilidades) no es lo que funciona como necesidad del sistema.

En cuanto al concepto de seducción, en la misma dirección, Zizek problematiza la tolerancia respecto a la insoportabilidad de las burlas de *Charlie Hebdo* para los musulmanes pseudofundamentalistas. A su parecer, por coherencia, si aceptamos esta, también deberíamos aceptar la insoportabilidad del maltrato a las mujeres para los liberales occidentales e intervenir. Entonces, ¿qué hacer? El punto de partida de su reflexión ahora son los argumentos de Asad y otros en *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech* (2009), quien preconiza que la seducción desdibuja las fronteras entre la coerción y la manipulación de la lógica capitalista, lo que justificaría su censura, pues, a su parecer, el EI vela por los intereses de los individuos y de la sociedad musulmana en general. Sin embargo, Zizek denuncia que su preocupación real es la seducción femenina en particular (sujeto que abordará en el último apartado). Además de recordarnos que la crítica a la manipulación mediante las mercancías, lejos de ser una especificidad del pensamiento islámico, existe desde hace

tiempo como crítica secular ilustrada, en la que no se olvida a la seducción religiosa, mientras que la laxitud del EI olvida las violaciones de las mujeres, a quienes culpa de seductoras, sustentando su juicio precisamente en la indefensión de los hombres, «esclavizados, por decirlo de algún modo, por el apetito sexual». En este punto crucial, nuestro autor resalta que el nuevo fundamentalismo islámico no condena radicalmente la violación corporal, pero sí la manipulación del deseo mediante la seducción (dejando excluida la seducción religiosa). Y, ante la respuesta crítica de Asad de que el universalismo liberal también es una ilusión que oculta su particularismo (por un lado, la aceptación de la blasfemia y, por otro, la coacción moral), Zizek le responde arguyendo que *universal* no quiere decir simplemente que sus valores valgan para todas las culturas, sino que los individuos participan de la universalidad por encima de su posición social.

En esta reflexión filosófica sobre el islam y la modernidad, para acabar, nuestro dialéctico psicoanalista busca las raíces del conflicto entre Oriente y Occidente. Para ello, pone en el diván nada más y nada menos que a la hermenéutica semítica de los libros sagrados, con el objetivo de analizar las ausencias explícitas, lo que denomina «su Otro obsceno que mantiene a la primera (la historia imaginaria narrada)». Lo primero que señala es aquella originaria ley universalista de la religión mosaica que eliminó el politeísmo egipcio por motivos geopolíticos estratégicos (tesis freudiana). De las tres religiones del libro sagrado, arguye que el judaísmo representa la genealogía violenta del gesto fundador y que el cristianismo lo resuelve con el asesinato del padre, pero, como señala Hegel, con la crucifixión de Cristo, mueren el hijo y el padre, quedando exclusivamente el Espíritu Santo, o sea, una comunidad postpaternal familiar. Precisamente, continúa Zizek, el islamismo rompe con ese mo-

delo familiar. Alá no obedecería a la lógica del padre, pues no hay Sagrada Familia porque Mahoma fue huérfano. En ello radica precisamente la eficacia de Agar (la esclava egipcia madre de Ismael, ambos expulsados en el texto judaico), ya que sabe recoger la historia de los abandonados. Por consiguiente, el dilema se constituiría en la no institucionalización del islam. Como señala nuestro autor, Maustapha Safouan, en *Why Are the Arabs Not Free: The Politics of Writing* (obra inédita), en el islam no hay iglesia, el EI es el constructor de las mezquitas, el supervisor de la educación (en la que se incluye la universidad) y quien ejerce la censura y la vigilancia de la moral. Por eso, insiste Zizek, Freud no consigue entenderlo. A su parecer, el islam deviene acto (en tanto que exterior imposible-real) en el «desierto genealógico entre Dios y el Padre», o sea, en el lugar de la política, la comunidad, el desierto (*Paran*) como «fraternidad igualitaria revolucionaria» (p. 51). En la argumentación de Zizek, ahí radica precisamente el éxito que tiene entre los jóvenes privados de esa red de seguridad que implica la familia tradicional.

La reflexión última del filósofo está dedicada a esa ontología doble del islam entre lo religioso y lo político, que permite alternar el carácter revolucionario o institucionalizado, como ocurre en la actualidad con el poder del EI. El diagnóstico definitivo es que el nuevo islamismo

fundamentalista se introduce abruptamente en la modernidad occidental adoptando una forma superficial (como fue el caso del régimen del sah de Irán) o bien directamente se convierte en «lo violento real», la verdad del islam y la mentira de Occidente, con su consecuente explosión homicida de violencia sacrificial para redimir la divinidad obscura del superego. Este breve ensayo crítico nos invita a pensar la religión islámica como una neurosis más de la humanidad, cuya peculiaridad radica en ese deseo del terrorista que, al perpetrar el crimen como sujeto paciente, como mártir, en realidad solo desea morir para entrar en el Paraíso.

### Referencias bibliográficas

- ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith y MAHMOOD, Saba (2009). *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech* [en línea]. Townsends Center for the Humanities. UC Berkeley. <<http://escholarship.org/uc/item/84q9c6ft>>.
- CORBIN, Henry (1964). *Histoire de la philosophie islamique*. París: Gallimard.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (2012). *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (3 vol.). Madrid: Alianza.
- JAMBET, Christian (2011). *Qu'est-ce que la philosophie islamique*. París: Gallimard.

Núria Estrach

Universitat Autònoma de Barcelona

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1014>

