

POSITIVISMO Y VITALISMO EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE MUHAMMAD IQBĀL

Juan Antonio PACHECO PANIAGUA
Universidad de Sevilla

BIBLID [1133-8571] 5 (1997) 223-234

Resumen: Muḥammad Iqbāl es una de las figuras más representativas del reformismo islámico de comienzos del siglo XX. Su formación intelectual de corte occidental y su pertenencia a una comunidad islámica que, como la hindú del siglo XIX, aparece cargada de interrogantes y dilemas, le ofrece el marco idóneo para tratar, en una obra de gran alcance teórico, los temas que más directamente afectan al progreso social y científico del Islam de hoy. Por ello, Iqbāl se nos presenta como un auténtico *muḥtāhid* en cuya obra hay todavía muchos aspectos que merecen ser tenidos en consideración.

Palabras clave: Modernismo islámico. Pensamiento árabe moderno. Islam en la India. Iqbāl.

Abstract: "Positivism and vitalism in Muḥammad Iqbāl's religious thought". Muḥammad Iqbāl is one of the most representative figures of the Islamic reforming attitude in the first half of the 20th century. His western intellectual background and his concerning to the Islamic hindu community, plenty of troubles and dilemmas, offer him the frame to handle in a work of great teoric relevance, the themes that most directly affect to the social and scientific progress in the present-day Islam. Thus, Iqbāl is considered as an authentic *muḥtāhid*, and in his work, many aspects can be still treated today.

Key words: Islamic modernism. Modern Arabic Thought. Indian Islam. Iqbāl.

El análisis de las causas de la decadencia del Islam en la India, que Muḥammad Iqbāl (1873-1938) realiza a partir de 1928 en un ciclo de

conferencias dictadas en Madrás, aparece publicado en 1930 en un libro titulado *Seis conferencias para la reconstrucción del pensamiento religioso del Islam*⁽¹⁾.

La reflexión de Iqbāl plasmada en dicha obra tiene tres referentes: la tradición islámica general propia de la *Umma*, las circunstancias históricas y políticas de la India y del Islam hindú en el s. XIX, y el paradigma de la teoría occidental del progreso que constituyen las corrientes científicas, sociales e intelectuales de la Europa en el momento. Iqbāl, figura destacada en el seno de la comunidad islámica, sobresale en un primer momento como estrecho colaborador de Aḥmad Jān, quien, motivado por un impulso modernista sin precedentes, partía del principio de la superioridad de la civilización occidental y que, por medio de su revista *Tahdīb al-ajlāq*, intentó demostrar que el Islam no era opuesto a ella. Así, en los ángeles y en los genios, *ŷinn*-s de que habla el Corán, veía la representación de las fuerzas físicas; conservaba la poligamia pero combatía la reclusión de la mujer. Declaraba que el *Ŷihād*, guerra santa, no tenía carácter agresivo y, deseando acortar distancias entre Islam y cristianismo, comenzó a publicar un gran comentario de la Biblia.

En el contexto de la difícil situación político-social de la comunidad musulmana de la India, Iqbāl advierte la evidente inmovilidad del Islam en la teoría y en la práctica, y su incapacidad para transformarse definitivamente en una idea fuerza impulsora de un nuevo estilo de vida y de pensamiento, de la misma forma en que lo fue en los siglos primeros de la era islámica. En seguimiento de al-Afgānī, Iqbāl se pregunta por las causas de esa decadencia, que, teniendo en cuenta todos los factores implicados en el tema, reduce a cuatro fundamentales: el declive político, la esclerosis del *ŷtihād*, el misticismo pasivo y la imitación servil de Europa y de sus modos de entender el progreso humano. La filosofía religiosa de Iqbāl será formulada precisamente a partir del análisis crítico de esos cuatro supuestos, y para su consistencia argumentativa, el autor tendrá en cuenta las aportaciones de los grandes renovadores que en el pasado propusieron soluciones a problemas de parecida naturaleza: al-Gazālī y al-Rūmī en el siglo XII, Ibn Taymiyya en el siglo XIII, Wārī-u-llāh en el

(1) Las Conferencias aparecieron inicialmente publicadas en inglés en Londres, 1930, con el título *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Las citas de dicha obra en este trabajo las realizo según la edición de Lahore de 1954. En 1955 apareció la traducción francesa de Eva de Vitray-Meyerovitch, *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, y la versión árabe de 'Abbās Maḥmūd.

siglo XVIII y Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī en el siglo XIX. Como este último, y con el ánimo de ejecutar un programa teórico y práctico que no pudo llevar hasta sus últimas consecuencias, Iqbāl es consciente de que "la tarea que se ofrece a los musulmanes de hoy consiste en repensar el sistema del Islam en su totalidad sin romper completamente con el pasado"⁽²⁾. De esta manera, la reconstrucción de la filosofía religiosa musulmana se realizaría "teniendo en cuenta las tradiciones filosóficas del Islam y los progresos más recientes en los diferentes campos del conocimiento humano"⁽³⁾.

El misticismo pasivo, extraño al Islam, según Iqbāl, debe ser abandonado en este proyecto renovador. El sufismo ascético, de inspiración griega o hindú, no es más que un conjunto de especulaciones que, en su distinción entre lo aparente, *ẓāhir* y lo oculto, *bātin*, formula una indiferencia respecto de la realidad y una especie de librepensamiento inactivo⁽⁴⁾. El verdadero místico en el Islam, como ya había dicho en el siglo XVII *šayj* Aḥmad al-Šarhārd, es a la vez un hombre entregado a la meditación y a la acción, tal como especifica la trayectoria vital del Profeta. El Corán, por su parte, insiste en la acción y en el esfuerzo individual: *Allāḍī jalāqa l-mawta wa-l-hayawā^ā li-yabluwa-kum ayyu-kum aḥsanu 'amal^{ūn}* (Cor. 67, 2). Una acción remodeladora de la naturaleza, que "saque de la tierra todos los tesoros que guarda, de la misma manera que el halcón caza su presa en el cielo. Golpea la montaña con tu hacha y saca de ti mismo una luz para luego acrecentar su fuego"⁽⁵⁾. Esta acción es, ante todo, una consecuencia de la responsabilidad y de la libertad, y es la forma más clara de rechazo de un supuesto fatalismo perezoso resultante de una incorrecta interpretación del destino humano. Por otra parte, ese destino es personal e intransferible: *Man ihtadā fa-innamā yahtadī li-nafsi-hi wa-man dalla fa-innamā yaḍillu 'alay-hā wa-lā taziru wāzira^{ūn} wizra ujrā.* (Cor. 17, 15).

Iqbāl opina que no tiene fundamento la opinión emitida por hombres de ciencia y sabios antiguos sobre la incompatibilidad de la religión y el pensamiento racional. Aunque actúan a niveles diferentes, sus objetivos coinciden en el límite de las aspiraciones humanas. La razón es limitada porque ofrece una visión parcial de la realidad, y su función en el conocimiento de la verdad es el completar los datos revelados⁽⁶⁾. En este aspecto, Iqbāl retoma, en parte,

(2) MUHAMMAD IQBĀL. *Reconstruction*. Lahore, pág. 107.

(3) *Ibidem*. *Introducción*, pág. VI.

(4) *Ibidem*, pág. 16.

(5) *Ibidem*, pág. 66.

(6) *Ibidem*, pág. 90.

las ideas ya expresadas por los mu'tazilíes y Averroes⁽⁷⁾. Desde los tiempos del Profeta, la cultura islámica ha investigado los fundamentos racionales de la vida religiosa de forma que la obra de los racionalistas musulmanes constituye un importante capítulo de la historia del pensamiento islámico. Ello no es obstáculo para que esa investigación se haya hecho a partir de un punto de vista epistemológico que considera a la realidad sensible como puerta del conocimiento intelectual. El Corán invita a los creyentes a reflexionar sobre el universo físico y material para llegar a la consecución de verdades sobrenaturales, es decir, que la propuesta coránica considera a la vez la experiencia interna y la externa⁽⁸⁾. Iqbāl subraya en este punto la diferencia radical entre el modo de conocer islámico, que se atiene a lo concreto y finito, y la gnoseología platónica y helenística⁽⁹⁾.

Desde este punto de vista armonizador cabe concluir que la religión y la ciencia, lejos de contradecirse, se sitúan en posiciones complementarias. Teniendo como punto común unitivo la experiencia humana, el conflicto entre ambas solamente puede venir de la creencia en que las dos interpretan esa misma experiencia⁽¹⁰⁾. La física moderna, desde Einstein, se ha centrado en una explicación positivista de la realidad, que es materialista y determinista, presentándose como un sustituto de la religión, a la que niega rotundamente. La experiencia religiosa, por el contrario, va más allá del terreno de la física para recoger omnicomprendivamente la existencia. Por ello "ha sido tan persistente y poderosa su presencia en la historia, que no puede ser rechazada como si se tratase de una simple ilusión o espejismo"⁽¹¹⁾.

Recurriendo a los datos de la misma ciencia moderna, Iqbāl argumenta que la teoría de Einstein, al mostrar que no existe sustancia material propiamente dicha, rompe con el materialismo científico predominante en la física desde Newton. En este caso, y puesto a otorgar una explicación racional de esta

(7) *Ibidem*, pág. 24.

(8) *Ibidem*, pág. 39.

(9) *Ibidem*, pág. 143.

(10) *Ibidem*, pág. 33.

(11) *Ibidem*, pág. 23.

nueva imagen del cosmos físico, podría recurrirse al último Whitehead, que opina que la noción de materia podría ser sustituida por la de organismo⁽¹²⁾.

* * *

VITALISMO Y POSITIVISMO EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE MUHAMMAD IQBĀL

Muhammad Iqbāl, en sus propuestas renovadoras del pensamiento religioso, no se apartó jamás de la más estricta comprensión de un sistema que, a su juicio, delimitaban los dos términos ingleses de *Immediacy* y de *Wholeness*, inmediatez y globalidad. Estos serán los dos parámetros que entrarán en la definición del Islam como síntesis entre la permanencia y el cambio. El fundamento último de la vida, tal y como el Islam lo concibe, es eterno, y como dice Iqbāl, se revela en la variedad y el cambio: "Una sociedad fundamentada sobre esa comprensión de la realidad debe conciliar en sus pautas vitales las categorías de la permanencia y el cambio"⁽¹³⁾. Y el principio del cambio en el Islam reside en el *īytihād*, esfuerzo creativo de nuevas soluciones a partir de los textos básicos. También el Corán es muy explícito sobre este punto: *Wa-lladīna yāhadū fi-nā la-nahdiyanna-hum subūla-nā*⁽¹⁴⁾. Todos aquellos pensadores musulmanes que han inmovilizado el sentido de la *šarī'a*, dejaron de reconocer la validez de este versículo, y por ende la validez del *īytihād* que el mismo preconiza. De ahí la reacción de Ibn Taymiyya, que intentará dejar de lado las escuelas jurídicas clásicas para llegar a los primeros principios del Islam, sobre los que asentar un nuevo punto de partida. Por su parte, al-Suyūṭī, en el siglo XVI, insistirá en la misma cuestión, y trae a colación la tradición según la cual al comienzo de cada centuria es necesaria la presencia

(12) *Ibidem*, pág. 45. Vid. A. N. WHITEHEAD. *Process and Reality*. London, 1929, donde el autor propone una filosofía del organismo o "nueva doctrina del organismo" como sustituto del materialismo mecanicista, aceptando, a la vez, los resultados de la ciencia moderna, que conducen a un concepto orgánico de la naturaleza. Así, la noción de materia debería reemplazarse por la de "síntesis orgánica" (*Op. cit.*, pág. 22).

(13) MUHAMMAD IQBĀL. *Reconstruction*. pág. 161.

(14) *Corán*, 29, 69: "A quienes se esfuerzan en nuestro seguimiento, les mostraremos nuestra senda".

de un renovador del Islam. Como dice Iqbāl, en el siglo XVIII será Ibn ‘Abd al-Wahhāb el reformador, que “inspira a casi todos los grandes movimientos modernos de Asia y África musulmanas”⁽¹⁵⁾.

Ahora bien, en las formulaciones del carácter dinámico del Islam y en sus implicaciones prácticas realizadas por Muhammad Iqbāl, existe un eco innegable y suficientemente reconocible del vitalismo bergsonian y, en no poca medida, del positivismo decimonónico francés. Ello es patente, por lo que respecta a este último, en la periodización que el autor ofrece de las etapas de la vida religiosa: el período de la fe, el período de la reflexión intelectual y el período del descubrimiento. Cada una de estas etapas tiene un contenido propio, y así, la primera se caracteriza por la disciplina que se impone a todos, “sin ninguna comprensión intelectual”, mientras que la segunda etapa admite la comprensión intelectual de la vida religiosa. El tercer período abre esa vida a la psicología y facilita la madurez y la responsabilidad individual⁽¹⁶⁾.

Esta división tripartita ofrece grandes similitudes con la tripartición evolutiva del curso de la historia social e individual propuesta por Comte, y que ha sido denominada la “ley de los tres estados” a partir de los supuestos teóricos de su *Curso de filosofía positiva*⁽¹⁷⁾. Dicha ley, como sabemos, consiste en que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados, *états*, teóricos, diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y explicación del absoluto, y el predominio de la imaginación sobre la razón. El segundo se distingue del anterior en que proporciona una explicación inmanente, no trascendente, del objeto, para concluir en un tercer estado que se concreta en lo relativo, en los hechos de experiencia y sus relaciones o leyes, único objeto de nuestro saber⁽¹⁸⁾. De forma explícita a pesar de los paralelismos evidentes, Iqbāl rechazó el positivismo de Comte al desarrollo científico contemporáneo. Ajeno a los presupuestos espirituales, Iqbāl opina que el materialismo sistemático de la ciencia positiva paraliza la energía espiritual del hombre y que, a pesar de que el poeta turco Ziya crea, como Comte, que hoy “la ciencia y la razón gobiernan a los hombres, no hay que perder de vista el hecho de que los

(15) MUHAMMAD IQBĀL. *Op. cit.*, pág. 165.

(16) *Ibidem*, pág. 195.

(17) A. COMTE. *Cours de Philosophie positive*. Paris: Schleicher, 1907-8.

(18) *Ibidem*, pág. 195.

primeros guías de la humanidad fueron los profetas y los santos"⁽¹⁹⁾. Maitre opina que Iqbāl, al formular la teoría de los tres estados de la vida religiosa, se ha inspirado en Bergson⁽²⁰⁾, atendiendo posiblemente al vitalismo subyacente en la teoría del reformador musulmán y a su dinamismo evolutivo.

Lo cierto es que Henri Bergson, al que indudablemente ha leído bastante a fondo Iqbāl, distingue en la vida religiosa el sistema cerrado y el sistema abierto⁽²¹⁾. Dicha distinción está en íntima conexión con una doble forma de sociedad, ya que previamente ha establecido que la moral tiene un origen sociológico. Así, indica Bergson, la moral común, descrita como "moral de la obligación", es propia de la sociedad "cerrada", y denomina sociedad cerrada a aquélla en que vivimos, a la comunidad de las patrias o nacionalidades. La moral de la misma nace del instinto social que, a través de la costumbre, se plasma y cristaliza en la obligación. En la sociedad tal como sale de las manos de la naturaleza, y la fuerza de dirección constante que asegura la cohesión del grupo, es la obligación moral. El carácter obligatorio de sus deberes "se explica en último análisis por la presión de la sociedad sobre el individuo"⁽²²⁾. La segunda moral es la abierta, que corresponde a la "sociedad abierta". Esta sociedad es la humanidad, y la diferencia entre ella y la nación es cualitativa: "Entre la sociedad en que vivimos y la humanidad en general hay el mismo contraste que entre lo cerrado y lo abierto; la diferencia entre los dos objetos es de naturaleza y no simplemente de grado"⁽²³⁾.

Ahora bien, en contra de lo que ya opinó Maitre y de lo que opinan Bouamrane y Gardet⁽²⁴⁾, creemos que Iqbāl tiene poco que ver, en su formulación de las tres etapas de la vida religiosa, con lo expuesto por Bergson en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y ello, por una simple razón cronológica. La obra de Bergson, que representa el último y tardío fruto de su investigar filosófico, fue publicada en 1932, fecha muy posterior a la que correspondió a Iqbāl realizar sus fundamentos de teoría y filosofía religiosa. Mucho más deudor es Iqbāl de la obra capital de Bergson, *La evolución creadora*,

(19) M. IQBĀL, *M. Op. cit.*, pág. 173.

(20) L.C. MAITRE. *Introduction à la pensée d'Iqbal*. Paris, 1955.

(21) H. BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: P.U.F., 1932. Existe traducción de González Fernández. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires, 1946.

(22) *Ibidem*, pág. 82.

(23) *Ibidem*, págs. 68 y 71.

(24) CH. BOURMANE & GARDET. *Panorama de la pensée islamique*. Paris, 1984, pág. 301.

publicada en 1907, e incluso de otra anterior, *Materia y memoria*, aparecida en 1897. Al final de la misma esboza ya el autor su tesis de la realidad como movimiento puro o movimiento universal, como constitutivo último de la realidad.

El que podríamos denominar modernismo islámico, ha sido generalmente influido por el poder sugestivo de la razón, como vemos claramente en la obra total de Iqbāl, y siguió estando muy cercano a sus fundamentos, incluso cuando en Europa el racionalismo, sobre todo en su vertiente hegeliana, había ya dado paso al vitalismo y al existencialismo en sus variadas formas y corrientes. Es verdad que Iqbāl gustaba de referirse a Bergson, pero las opiniones vitalistas de éste han influido principalmente en las percepciones ético-religiosas del pensamiento del primero. De ahí que apenas afectasen al aspecto epistemológico de su filosofía, ya que para Iqbāl el intelecto, y la razón en suma, retiene un valor positivo en el momento en que le otorga el dominio sobre el entorno material del hombre, mientras que la intuición, eje de la gnoseología bergsoniana, se menciona como aspecto dinámico susceptible de producir elementos significativos en lo moral y en lo espiritual⁽²⁵⁾.

La evolución creadora puede llamarse también, como aparece en su capítulo introductorio, *filosofía de la vida*, y se trata del estudio que profundiza en la naturaleza de la vida, que es el mismo estudio “de la naturaleza de la vida”⁽²⁶⁾. La vida se da a conocer en el preciso instante de su evolución. Rechazadas las teorías mecanicista y finalista como causas explicativas de la evolución de los vivientes, Bergson opone a ellas una sola causa o principio del proceso evolutivo: el *élan vital* o impulso vital, una fuerza irresistible y creadora que anida en el interior de la vida y se confunde con ella misma. Ese, por demás, misterioso *élan*, es el “principio motor invisible” y algo así como el *Deux ex machina* que explica todo el devenir evolutivo.

En los préstamos foráneos tomados por el modernismo musulmán, es sintomática la aparición de una deidad despersonalizada, una *Natura Naturans* que actúa en el devenir cósmico motivada por su propio despliegue ontológico. Así, encontramos a autores que no tienen reparo en definir a Dios como “El Real”,

(25) J.M.S. BALJON. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*. Leiden: Brill, 1968, pág. 21.

(26) H. BERGSON. *L'Evolution créatrice*. Paris: 1940⁴³. *Apud* Introducción a la versión española de J.A. Míguez. *Obras escogidas*. Madrid, 1963, pág. 434.

la "Absoluta Realidad" o "Lo Ideal"⁽²⁷⁾. Esta realidad última será definida como "una *pura duración* en la cual el pensamiento, la vida y la finalidad se interpretan para formar una unidad orgánica", en palabras de Muḥammad Iqbāl⁽²⁸⁾. Y aquí sí que nos es posible observar lo que acerca y lo que separa al pensador musulmán del filósofo francés. La noción de *duración pura* será el concepto que Bergson desarrollará a lo largo de sus obras como núcleo fundamental de su sistema, desde su tesis doctoral, publicada en 1889 con el título: *Essai sur les données immédiates de la conscience*⁽²⁹⁾. Pero, a diferencia de Iqbāl, Bergson aplicará la *durée*, ante todo, a la sucesión psicológica o flujo interior de nuestros estados de conciencia: "La duración pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de ejercer una separación entre el estado presente y los estados anteriores"⁽³⁰⁾.

Baljon⁽³¹⁾ relaciona los conceptos de *razón* y *amor* empleados por Iqbāl con el concepto bergsoniano de *intuición*, pero, a nuestro entender, operando de nuevo una trasposición de planos, o asimilando lo que para el pensador francés se sitúa en el plano epistemológico con lo que para el pensador musulmán debe relacionarse, y de hecho se relaciona, con algo que trasciende lo no ético y se enlaza con lo psicológico. Decía Iqbāl que la razón, ya lo hemos visto, tiene una visión fragmentaria de la vida, pero que una mente iluminada por la revelación contempla la realidad de una forma unitaria y global⁽³²⁾. Y aquí, lo que Iqbāl entiende por revelación está íntimamente relacionado con el amor místico, *išq*. En este caso, si la razón se relaciona con las partes de un todo, el amor se enfrentaría con la totalidad de esas partes, con el Uno⁽³³⁾. Para Bergson, la *intuición* es una forma de conocimiento que aparece ya desde el comienzo de *Materia y memoria* como medio para conocer ese tejido de la vida interior que por la memoria se presenta como una continuidad

(27) MUHAMMAD YA'FĀR FULWĀRĪ. *Taqāfa*. Lahore, abril 1960, pág. 38.

(28) M. IQBĀL. *Op. cit.*, pág. 55.

(29) H. BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1962⁹⁶. Trad. esp. D. Barnes. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Madrid, 1925.

(30) *Ibidem* de la ed. fr., pág. 114.

(31) BALJON. *Op. cit.*, pág. 41.

(32) M. IQBĀL. *Op. cit.*, pág. 122.

(33) M. IQBĀL. *Le livre de l'éternité*. Trad. fr. E. Meyerovitch y M. Morki. Paris, 1962, pág. 229.

o fluir indivisible, como esa duración interna a que ya nos hemos referido⁽³⁴⁾. Indica el autor que no es posible dar una definición “simple y geométrica” de la intuición, pues la definición unívoca se da de lo abstracto y convencional, no de lo real y concreto. Hay sin embargo un sentido fundamental: pensar intuitivamente es pensar en términos de duración. Por otra parte, el conocimiento por intuición es inmediato y es un conocimiento intrínseco que penetra en el fondo mismo de la realidad. Conoce la realidad indivisible por dentro, no por fuera, como la inteligencia y, sobre todo, por lo que respecta a su comparación con Iqbāl, la intuición alcanza lo *absoluto*, mientras que la inteligencia se detiene en lo relativo. La intuición es superior a la inteligencia, por lo que es llamada “facultad supra-intelectual”. Ella nos introduce, en cierto modo, en la vida espiritual. La intuición es lo que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro, porque el cambio, la duración real, es cosa espiritual o impregnada de espiritualidad, mientras que “la inteligencia no alcanza el fondo del espíritu”⁽³⁵⁾.

Para Iqbāl, Dios se revela a sí mismo en el cosmos y en el hombre: “Naturaleza es a Conciencia divina, como carácter es a autoconciencia humana”⁽³⁶⁾. Hablar de cosmos remite directamente a una referencia a la materia que, muy cerca de Bergson, Iqbāl define como el mundo de la energía direccional⁽³⁷⁾. En algunos aspectos esta noción parece tomada de la mística islámica, que ve la materia como una manifestación de la palabra espiritual y que, a su vez, según Baljon⁽³⁸⁾, la relaciona con un pasaje bastante esotérico del Corán: *Wa-yas'alūna-ka 'an al-Rūh. Qūl: al-Rūh min amr Rabbi*⁽³⁹⁾. En relación con la idea de Dios y de la materia, Iqbāl preconiza una participación consciente del hombre en el proceso creador de su Creador: “El premio no

(34) H. BERGSON. *Matière et mémoire: Essai sur les relations du corps à l'esprit*. Paris, 1930²⁶. Trad. esp. M. Navarro Flores. *Materia y Memoria*. Valencia, 1915, cap. I, pág. 268 de la éd. fr.

(35) H. BERGSON. *La evolución creadora*, págs. 952 y 955 de la ed. fr.

(36) M. IQBĀL. *Reconstruction*, pág. 56.

(37) *Ibidem*, pág. 194.

(38) BALJON. *Op. cit.*, pág. 54.

(39) *Corán*, 17, 85: “Te preguntan por el Espíritu. Responde: El Espíritu es asunto de mi Señor”.

creado del hombre, consiste en su gradual crecimiento como progresiva auto-poseión”⁽⁴⁰⁾.

Para Bergson, la creación es un proceso continuamente renovado. La misma evolución de la vida es una creación continuada de nuevas formas, y el impulso de vida es una experiencia de creación: “No puede crear en absoluto porque encuentra ante sí la materia, es decir, un movimiento inverso al suyo”⁽⁴¹⁾. La idea de creación resulta un misterio si se piensa en cosas que serían creadas y en una cosa que crea. Sin embargo, según Bergson, no hay cosas, sólo hay acciones, y si puede creerse que los demás mundos son análogos al nuestro, es probable hablar de un *Centro* del que saldrían los mundos como de un inmenso ramillete, no considerando, por supuesto, ese centro como una *cosa*, sino como una continuidad en incesante surgimiento. Dios, así definido, no es algo totalmente hecho, es vida que no muere, acción, libertad. “La creación, así concebida, no es un misterio y la experimentamos en nosotros desde el momento en que obramos libremente”⁽⁴²⁾. Sobre ese devenir universal y sus nociones conexas de sustancia y ser, Bergson opina que “para un espíritu que siguiese pura y simplemente el hilo de la experiencia, no habría vacío, nada, incluso relativa y parcial, ni negación posible. Lo que observaría serían hechos que suceden a los hechos, estados a estados. Viviría con lo actual y no afrimaría otra cosa que la existencia del presente”⁽⁴³⁾. En este sentido, Bergson, como en gran medida lo hace Iqbāl, se mantiene dentro del *positivismo* de su sistema, que se trata de atener a los hechos. En nombre de esa experiencia rechazará toda la metafísica de las causas y la búsqueda de la razón de la existencia, y en esto Iqbāl no es del mismo parecer, que él supone surgido de una falsa conceptualización de la nada como preexistente al ser. Se queda, pues, con una “metafísica de la experiencia universal” y una intuición del estado íntimo de las cosas como duración pura, evolución creadora.

Muhammad Iqbāl, al examinar las relaciones entre la religión y el método científico moderno, afirma que éste proviene de los árabes, y que su proceso inductivo de investigación fue recogido por Roger Bacon en el siglo XIII, de los maestros cordobeses. A este respecto, Iqbāl cita a Briffault, que en su obra titulada *La evolución de la humanidad* indica: “Roger Bacon no hizo otra cosa sino propagar el método científico utilizado por los árabes en España por la

(40) M. IQBĀL. *Op. cit.*, págs. 72 y 117.

(41) H. BERGSON. *L'Evolution créatrice*, pág. 654.

(42) *Ibidem*, pág. 562.

(43) *Ibidem*, pág. 690.

Europa cristiana”⁽⁴⁴⁾. Y si bien es cierto que el Islam dejó abandonado el método experimental en sus siglos de decadencia, es justo, dice Iqbal, que sea de nuevo recuperado y restituido a sus verdaderos y originales poseedores. Esta adopción supondría el contrapeso necesario a las teorías altamente especulativas y científicas de la evolución creadora bergsoniana. Desde este punto de vista, y a pesar de que, como hemos visto, Iqbal adopta esos conceptos en gran medida, no dudará en criticar el vitalismo dualista del profesor francés que tanto admira⁽⁴⁵⁾. Tomada demasiado al pie de la letra, la evolución creadora de Bergson ofrece un gran peligro para el intento renovador que preconiza, porque “otorga al mundo moderno la desesperación y la angustia, en lugar de la esperanza y el entusiasmo por la vida”⁽⁴⁶⁾. Para ello conviene, dice, aclarar la teoría de la evolución creadora por medio de los supuestos coránicos. El Corán no se opone a la idea de una evolución vital correctamente entendida, en el sentido de que la vida no es solamente cambio, sino también conservación. Así, “la vida es un proceso de creación progresiva constante y ello implica que cada generación guiada, pero no entorpecida por la obra de los predecesores, consiga el derecho de resolver sus propios problemas”⁽⁴⁷⁾.

Muchos puntos quedan todavía por resaltar en la consideración de paralelismos evidentes entre Muhammad Iqbal y el pensamiento europeo, entre ellos, por ejemplo, el tema de la acción y su clave dialéctica en el pensamiento de Blondel y el concepto de acción transformante en Iqbal. Su obra constituye un acceso privilegiado a este tipo de tareas, en razón de su mismo proyecto global, que se basa en la conciliación de lo ideal y de lo real. Como él mismo dice: “En el Islam, lo ideal y lo real no son dos fuerzas opuestas que no puedan reconciliarse. La vida del ideal consiste no en una ruptura total con la realidad, que tendería a quebrar la plenitud orgánica de la vida y a dispersarla en oposiciones dolorosas, sino en un esfuerzo perpetuo del ideal para apropiarse de lo real con el objeto de absorberlo eventualmente, de transformarlo e iluminarlo en su totalidad”⁽⁴⁸⁾.

(44) *Ibidem*, pág. 13.

(45) *Ibidem*, pág. 60.

(46) *Ibidem*, pág. 132.

(47) *Ibidem*, pág. 182.

(48) J. BERQUE. "Los esfuerzos de innovación en el Islam moderno". *Apud: El Islam, la filosofía y las ciencias*. París: UNESCO, 1981, pág. 78.