

Islam y Democracia; La Compatibilidad de la Soberanía Popular con la Soberanía Divina en la Teología Chiita

Por el equipo editorial de www.islamoriental.com

Uno de los debates más intensos y recurrentes en la filosofía política contemporánea radica en la articulación entre la soberanía divina y la soberanía popular. Con frecuencia, desde ciertos sectores del pensamiento secular occidental, condicionados por la experiencia histórica del absolutismo teocrático medieval, se asume que cualquier sistema que fundamente el orden político en una fuente trascendente deviene inevitablemente en autocracia, vulnerando los derechos fundamentales y la autonomía cívica. Sin embargo, en el horizonte epistemológico y teológico del chiismo, la soberanía divina no anula la voluntad humana, sino que constituye el fundamento ontológico de su dignidad intrínseca y la garantía primordial contra cualquier tiranía terrenal.

Este estudio aborda, desde una perspectiva racional y comparativa, los fundamentos del pensamiento político chiita a la luz de conceptos axiales como el principio de no-subyugación (*Asalat Adam al-Wilayah*), la dignidad inviolable del ser humano, el pacto sociopolítico (*Bay'ah*), la deliberación legislativa en la esfera abierta (*Mantiqat al-Farag*) y la salvaguarda de los derechos cívicos de las minorías.

Contexto histórico y dialéctica occidental: del absolutismo a la razón pública

Para dilucidar la aparente antinomia entre soberanía sagrada y participación ciudadana, conviene examinar la evolución del constitucionalismo europeo. La modernidad política emergió como una respuesta directa a la doctrina absolutista del «derecho divino de los reyes», según la cual el monarca respondía exclusivamente ante Dios y ejercía una autoridad incuestionable sobre sus súbditos. Frente a este esquema autocrático, teóricos del contrato social como Jean-Jacques Rousseau postularon que la legitimidad residía de modo exclusivo en la voluntad general. Más recientemente, Jürgen Habermas fundamentó la validez del derecho en la acción comunicativa y la deliberación democrática libre de coacciones.

De modo análogo, economistas y filósofos como Amartya Sen han demostrado que la democracia trasciende el mero cómputo electoral originado en Occidente; representa un valor universal cuyo núcleo reside en el debate público, la deliberación inclusiva y la equidad participativa. Frente a tales paradigmas, surge la interrogante teórica: ¿deja la soberanía de Dios espacio para la autodeterminación y el discernimiento colectivo? La teología chiita responde afirmativamente, sustentando su postura en una desmitificación radical del poder humano.

El principio de *Asalat Adam al-Wilayah*: deslegitimación originaria del dominio humano

El punto de partida del derecho político y la teología chiita respecto a la autoridad se condensa en la regla racional de *Asalat Adam al-Wilayah*: por naturaleza ontológica, ningún ser humano posee derecho inherente, preeminencia o soberanía intrínseca sobre la vida y el destino de otro ser humano. Todos los individuos nacen libres e iguales ante el Creador. Ningún individuo, estamento o clase social ostenta una prerrogativa connatural para imponer su arbitrio sobre la comunidad, a menos que medie una autorización divina fundada en la justicia y el consenso deliberado de los gobernados.

El Imam Ali ibn Abi Talib (P) formuló este postulado emancipador en una célebre máxima preservada en el *Nahy al-Balagh*: «No seas esclavo de otro, habiéndote creado Dios libre».

Este pronunciamiento desmantela cualquier pretensión de absolutismo o sumisión política ciega. Al pertenecer la soberanía última exclusivamente a la Fuente Trascendente, toda concentración terrenal de poder carece de legitimidad a priori y debe subordinarse al resguardo de la justicia, la rectitud moral y la salvaguarda del bien común.

Disociación entre mérito intrínseco y eficacia política: el consenso como condición de gobernabilidad

En la dogmática chiita se establece una distinción conceptual rigurosa entre la idoneidad moral y doctrinal del liderazgo y la materialización fáctica del gobierno. Aunque el ejercicio directivo exige condiciones inapelables de probidad, justicia rigurosa, sabiduría y competencia ejecutiva, la imposición unilateral de la autoridad mediante la violencia, la coerción o la manipulación resulta enteramente ilícita.

La praxis histórica de los líderes de la Casa del Profeta (*Ahlul Bayt*) evidencia esta premisa fundamental. Tras el fallecimiento del Profeta Muhammad (PB), frente a las disputas en torno a la sucesión, el Imam Ali no apeló a la insurrección armada ni a la coacción militar, señalando que la dirección política carece de operatividad legítima sin la libre acogida de la sociedad. Años después, ante la insistencia masiva de la ciudadanía congregada para conferirle el mandato, el Imam condicionó la aceptación del cargo a la manifestación diáfana y pública del consentimiento comunitario en el recinto abierto de la mezquita, advirtiendo que un pacto cívico no puede sellarse en la penumbra ni al margen de la voluntad del pueblo. El ejercicio del poder se define así como una encomienda fiduciaria y una responsabilidad contractual.

Racionalidad iusfilosófica y la «esfera de libre legislación» (*Mantiqat al-Farag*)

La presunción de que la revelación islámica dictamina taxativamente cada pormenor organizativo de las sociedades complejas contemporáneas denota un desconocimiento del método hermenéutico del *Iytilah* (esfuerzo interpretativo racional). La tradición jurídica chiita distingue entre preceptos inmutables de carácter axiológico —que salvaguardan la dignidad, la equidad universal y la ética— y las normativas institucionales contingentes.

El célebre pensador Ayatullah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr formuló a este respecto la teoría de *Mantiqat al-Farag* (la zona de libre legislación). En este ámbito, el legislador divino delegó en el intelecto colectivo y en los órganos deliberativos de la sociedad la potestad de diseñar reglamentos civiles, estructuras socioeconómicas y políticas públicas acordes con las circunstancias de cada tiempo y espacio. Décadas antes, durante la revolución constitucionalista, el jurista Mirza Muhammad Husain al-Naini, en su obra monumental *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*, demostró que instrumentos modernos tales como parlamentos representativos, cartas constitucionales y división de poderes constituyen herramientas cívicas racionales destinadas a refrenar el despotismo y efectivizar el mandato islámico de la justicia. La legislación participativa representa, por ende, una manifestación genuina del principio coránico de consulta mutua (*Shura*).

Más allá de la tiranía de la mayoría: garantías para las minorías y la doctrina de *Haqq an-Nas*

Filósofos políticos como Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill advirtieron acerca del riesgo inherente a las democracias irrestrictas: la llamada «tiranía de la mayoría», en la cual el sufragio masivo puede instrumentalizarse para avasallar a minorías vulnerables. En una línea convergente, John Rawls argumentó en su formulación de la «razón pública» que las resoluciones constitucionales básicas no deben violar las libertades universales ni la equidad debida a los diversos sectores doctrinales.

La democracia fundada en la cosmovisión chiita ofrece un contrapeso deontológico insustituible mediante la doctrina de *Haqq an-Nas* (los derechos inherentes de las personas). En este esquema, el veredicto mayoritario no goza de soberanía irrestricta: ninguna mayoría parlamentaria o plebiscitaria está facultada para conculcar la vida, la libertad de conciencia, la propiedad o el honor de las minorías. El precedente paradigmático de esta salvaguarda se halla en la *Sahifat al-Madinah* (Constitución de Medina), promulgada por el Profeta Muhammad (PB), la cual consagró a comunidades de diversas identidades teológicas como miembros partícipes de un único cuerpo civil con plenas garantías recíprocas. Los derechos inalienables no dependen de los vaivenes de una coyuntura electoral, sino que dimanar de la justicia ontológica inmutable.

Institucionalización de la fiscalización: la justicia como condición de permanencia del mandato

La singularidad del planteamiento político chiita radica en transformar el deber moral de supervisión en una causal jurídica resolutoria. La legitimidad del ejercicio del poder no es vitalicia ni irrevocable. La justicia no es solo un requisito inicial para asumir responsabilidades públicas, sino una condición permanente de validez. De sobrevenir un acto de tiranía, apropiación indebida o quebrantamiento deliberado de la ley, el gobernante queda desposeído automáticamente de toda autoridad legítima (*in'izal*).

Mecanismos cardinales como la exhortación colectiva hacia el bien y la denuncia del mal en la esfera pública (*al-amr bil-ma'ruf wan-nahy 'an al-munkar*), el deber ciudadano de advertencia ante desviaciones institucionales y el libre acceso a la justicia configuran una estructura de rendición de cuentas permanente. Esta perspectiva converge de manera elocuente con el artículo veinticinco del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y la Observación General número veinticinco del Comité de Derechos Humanos de la ONU, que consagran el derecho incondicional de los ciudadanos a participar de modo activo en los asuntos públicos y fiscalizar las estructuras de gobierno.

Preguntas frecuentes

¿Anula la soberanía absoluta de Dios el derecho de autodeterminación del ser humano?

De ningún modo. La soberanía divina opera en el nivel de los principios éticos universales y la interdicción de la injusticia. En el orden fáctico e institucional, los seres humanos, investidos de la condición de depositarios éticos (*Khulafa*), tienen el derecho y la responsabilidad inalienables de elegir a sus representantes y estructurar sus instituciones cívicas mediante el consenso y el sufragio libre.

¿En qué difiere el modelo deliberativo chiita del liberalismo relativista?

En los modelos influidos por el relativismo moral absoluto, incluso los derechos humanos fundamentales pueden verse amenazados por fluctuaciones electorales o presiones de grupos de interés. En la perspectiva islámica, la voluntad popular opera dentro de un marco ético donde la dignidad ontológica, la justicia distributiva y la equidad social son valores innegociables que ninguna mayoría puede derogar.

¿Gozan las minorías religiosas y los sectores no creyentes de igualdad civil en este ordenamiento?

Sí. Con base en la presunción universal de inocencia, los acuerdos constitucionales compartidos y la inviolabilidad de los derechos de las personas (*Haqq an-Nas*), toda la ciudadanía que convive bajo un pacto sociopolítico goza de amparo indiscutible en su integridad física, propiedades, libertad de pensamiento y participación en las metas comunes de la sociedad.

Conclusión

La antítesis que contrapone la soberanía divina a la participación democrática constituye una dicotomía artificial resultante de equiparar el hecho religioso con el autoritarismo secularizado. En la tradición racional de la escuela de Ahlul Bayt, la soberanía del Altísimo representa el baluarte supremo contra la idolatría política, la servidumbre ideológica y la arbitrariedad del poder. La ciudadanía no queda relegada a un papel pasivo; por el contrario, asume el estatus de custodia de la justicia, llamada a deliberar mediante la razón colectiva y a fiscalizar celosamente el ejercicio público. La convergencia entre monoteísmo genuino y participación ciudadana demuestra que la adhesión a los valores trascendentes no menoscaba la libertad cívica, sino que la dota de un blindaje ético frente a cualquier tentación autoritaria.

Bibliografía y fuentes documentales

- El Sagrado Corán (Suras Al-Shura, Al-Imran, Al-Nisa y Al-Ma'idah).
- Al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn, *Nahy al-Balagah* (discursos, cartas y exhortaciones del Imam Ali ibn Abi Talib), edición de Subhi al-Salih, Beirut.
- Al-Naini, Mirza Muhammad Husain, *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah* (Exhortación a la comunidad y purificación de la nación), con análisis crítico de Sayyid Javad Varaei, Qom: Bustan-e Kitab.
- Al-Sadr, Sayyid Muhammad Baqir, *Al-Islam Yaqud al-Hayah* (Estudios jurídicos sobre el Estado y la sociedad), Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Ibn Hisham, Abd al-Malik, *Al-Sirah al-Nabawiyyah* (Capítulo sobre el texto fundacional de la Constitución de Medina), Dar al-Ma'rifah.
- Sen, Amartya, *Democracy as a Universal Value*, Journal of Democracy, Vol. 10, No. 3, 1999.
- Rawls, John, *The Idea of Public Reason Revisited*, The University of Chicago Law Review, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, traducción de Maurice Cranston, Penguin Classics, 1968.
- United Nations Human Rights Committee, *General Comment No. 25: The right to participate in public affairs, voting rights and the right of equal access to public service (Art. 25)*, CCPR/C/21/Rev.1/Add.7, 1996.

Todos derechos reservados. Se permite copiar citando la referencia.
www.islamoriente.com, Fundación Cultural Oriente