

# El islamismo económico como estrategia de legitimación política en Irán

*Rouhollah Iran Shahy & Sonia Benito Hernández*

## ***Versión del autor:***

Esta versión del artículo es la definitiva, después de la revisión, que ya ha sido aceptada para su publicación en el número 26 de la Revista del IIEE (2º semestre 2025). Solo contiene el texto del artículo, sin más información.

Incluye cualquier cambio realizado después de la revisión por pares y ha sido aceptado para su publicación por la Revista, pero no está maquetada al 100%.

Además de posprint también es conocido como la **versión del autor** y tendrá el tiempo de embargo o carencia con límite en la publicación definitiva del texto en el número de la Revista. hasta entonces se permite el libre acceso al artículo y su cita.

Todavía no ha recibido los números de control legales de una revista aceptada, ni ha sido editado o formateado.

# Versión del autor

---

*Sonia Benito Hernández & Rouhollah Iran Shahy*

**El islamismo económico como estrategia de legitimación política en Irán**

## Resumen

Este trabajo analiza el islamismo económico a partir de la experiencia iraní posterior a la Revolución de 1979, tomando como eje la concepción teocrática del poder formulada por el Ayatolá Ruhollah Jomeini en su doctrina del *Velayat-e Faqih*. Según esta doctrina, la preservación del Estado islámico prevalece sobre cualquier deber religioso o imperativo moral. La investigación se pregunta si la Islamización de la economía constituye un modelo viable de organización económica o si, por el contrario, opera como una estrategia ideológica destinada a legitimar el poder político. Para ello, se examinan las tensiones entre la economía islámica y las ciencias sociales modernas. El estudio se basa en un análisis documental comparativo, sustentado en el análisis de fuentes primarias y secundarias. El estudio concluye que la Islamización económica en Irán no ofrece una alternativa sólida a los sistemas económicos actuales. En lugar de impulsar un desarrollo inclusivo y sostenible, el modelo ha tendido a consolidar estructuras con rasgos autoritarios y excluyentes, limitando la innovación, restringiendo el pluralismo epistemológico y favoreciendo una creciente fragmentación social, lo que plantea serios desafíos para la articulación de modelos económicos más justos, inclusivos y racionales.

**Palabras clave:** Islam; economía; *Velayat-e Faqih*; *Taqiyya*; Ciencias sociales;

## Abstract

This paper analyzes economic Islamism based on the Iranian experience after the 1979 Revolution, focusing on the theocratic conception of power formulated by Ayatollah Ruhollah Khomeini in his doctrine of *Velayat-e Faqih* (Guardianship of the Islamic Jurist). According to this doctrine, the preservation of the Islamic State prevails over any religious duty or moral imperative. The research questions whether the Islamization of the economy constitutes a viable model of economic organization or if, on the contrary, it operates as an ideological strategy aimed at legitimizing political power. To this end, the tensions between Islamic economics and modern social sciences are examined. The study is based on a comparative

documentary analysis, supported by the analysis of primary and secondary sources. The study concludes that economic Islamization in Iran does not offer a solid alternative to current economic systems. Instead of promoting inclusive and sustainable development, the model has tended to consolidate structures with authoritarian and exclusionary features, limiting innovation, restricting epistemological pluralism, and favoring increasing social fragmentation, which poses serious challenges for the articulation of more just, inclusive, and rational economic models.

**Keywords:** Islam; economics; Velayat-e Faqih; Taqiyya; Social Sciences;

## Introducción

La presente investigación ofrece un análisis del islamismo económico, centrado en el estudio del caso iraní posterior a la Revolución de 1979. El punto de partida es la concepción del islam político formulado por el ayatolá Jomeini en *Velayat-e Faqih* (1970). Según esta doctrina, el Estado constituye uno de los principios fundamentales del islam y este principio rector prevalece por encima de los demás (Jomeini, 1999).

Diversos autores han cuestionado esta islamización de las ciencias sociales y económicas, desde la imposición de autoridades religiosas sin formación académica en espacios universitarios y administrativos, hasta la restricción del debate crítico. En palabras de Soroush (2010), «esta Islamización pretende ser la última trinchera contra la secularización», ya que carece de sustento metodológico al no incorporar herramientas analíticas modernas. En este contexto, la exclusión de voces disidentes favorece el monopolio discursivo que dificulta el avance del pensamiento científico. La perspectiva oficial, como señala Jameneí (2009)<sup>1</sup>, acusa a las ciencias sociales occidentales de estar basadas en el materialismo y el ateísmo. Esta postura parece reflejar más un temor a la secularización política que una alternativa epistemológica sólida.

El islam político, como ha ocurrido a lo largo de la historia con otras religiones y estados en el pasado, ha estado vinculado a la expansión por la fuerza. Según Zarrinkub (1957), los pueblos conquistados eran reducidos a condiciones de

---

<sup>1</sup> «Muchas disciplinas de las humanidades se basan en filosofías fundadas en el materialismo y la incredulidad en las enseñanzas divinas e islámicas. Enseñarlas provoca la falta de fe en las enseñanzas divinas e islámicas» (Jameneí, 2009).

inferioridad civil y social, y la fe musulmana determinaba el acceso a la propiedad y los derechos básicos. Esta lógica encuentra continuidad en ciertas corrientes del islamismo contemporáneo, donde conceptos como la yihad y la lucha son interpretados por algunos grupos como medios legítimos para alcanzar recompensas espirituales y consolidar influencia política y económica.

En este contexto, la economía islámica se plantea como una alternativa a los sistemas económicos actuales, aunque sin haber desarrollado aún un método propio fundamentado en criterios científicos. El estudio del islamismo económico resulta pertinente porque plantea un modelo singular que pretende presentarse como alternativa a los sistemas económicos contemporáneos, pero que en la práctica genera profundas contradicciones entre teoría y realidad. La experiencia iraní ilustra cómo, en determinados contextos, la subordinación de la economía a prioridades religiosas y políticas puede contribuir a la aparición de desafíos estructurales en el desarrollo, así como a fenómenos de exclusión social y debilidad institucional. Además, el análisis académico a este modelo abre un debate más amplio sobre la relación entre religión, política y economía en contextos contemporáneos.

En este marco, la pregunta que guía esta investigación es: ¿en qué medida el proceso de islamización de la economía en Irán puede considerarse un modelo viable de organización económica, o si responde principalmente a una estrategia ideológica orientada a legitimar y mantener el poder político? Para resolver esta pregunta, el trabajo se estructura mediante una progresión analítica que va de lo general a lo particular. Tras la introducción, se presenta el enfoque metodológico empleado y los criterios de selección de fuentes primarias y secundarias. A continuación, el marco teórico e histórico sitúa el islamismo económico en relación con los debates clásicos sobre religión y economía. Sobre esta base, el texto desarrolla tres bloques de análisis: primero, la tensión entre economía islámica y ciencias sociales modernas; segundo, la práctica económica concreta en Irán, con especial atención al sistema financiero, la propiedad y la red de patronazgo; y tercero, los fundamentos ideológicos y sus consecuencias estructurales, sintetizadas mediante tablas comparativas. Finalmente, la discusión y las conclusiones recogen los hallazgos principales, contrastándolos con modelos alternativos y planteando líneas de investigación futura.

## **1. Enfoque metodológico**

La presente investigación adopta un enfoque comparativo y analítico sobre el islamismo económico en Irán, contrastando el discurso oficial con su aplicación práctica en el contexto postrevolucionario. Este enfoque permite identificar las tensiones entre la ideología religiosa y la racionalidad económica, así como las consecuencias estructurales que derivan de dicha contradicción.

Desde el punto de vista metodológico, se emplea un análisis documental de fuentes primarias, discursos de líderes religiosos, Constitución de la República Islámica de Irán, textos jurídicos y comunicados institucionales, y secundarias como literatura académica especializada, estudios críticos y aportes de autores iraníes y occidentales. Esta estrategia permite articular un análisis del islamismo económico como dispositivo de legitimación política, más allá de su formulación doctrinal.

El enfoque metodológico se inscribe en la tradición del análisis ideológico y discursivo, partiendo de la premisa de que las prácticas económicas están profundamente vinculadas a los marcos simbólicos y normativos que las sustentan (Thompson, 1990). Desde esta perspectiva, se plantea que el islamismo económico no se configura como una teoría económica en sentido estricto, sino como una construcción ideológica orientada a normativizar la economía desde una visión teológica. Para abordar esta dimensión, se emplean herramientas del análisis crítico del discurso (Fairclough, 1992), que permiten explorar cómo se articulan las relaciones de poder, exclusión y legitimación en el lenguaje político-religioso.

Asimismo, se incorpora una perspectiva histórico-comparativa, que permite contextualizar el islamismo económico en relación con otros modelos de organización económica como el liberalismo y la planificación centralizada, así como con experiencias de modernización en otros países musulmanes. Para ello, se han establecido criterios analíticos que estructuran la comparación en torno a ejes temáticos clave, tales como la concepción de la propiedad, el principio de escasez, el papel del Estado, la inclusión de minorías, la epistemología del conocimiento y la instrumentalización de la coerción en procesos de legitimación político-religiosa. Estos criterios se aplican de manera sistemática en las tablas comparativas incluidas en los epígrafes 5 y 6, permitiendo visualizar las diferencias estructurales entre el modelo iraní, el

liberalismo económico, la planificación centralizada, así como otras economías morales de raíz religiosa como por ejemplo el modelo católico, protestante y el budismo económico.

Esta estrategia metodológica no sólo facilita la identificación de patrones ideológicos, sino que también enriquece el análisis al situar el islamismo económico en un marco más amplio de alternativas normativas. Esta comparación no busca establecer jerarquías normativas, sino evidenciar las posibles limitaciones estructurales del modelo iraní frente a los desafíos contemporáneos de inclusión, eficiencia y pluralismo.

El marco teórico se apoya en autores clásicos y contemporáneos que han reflexionado sobre la relación entre religión, economía y poder. Weber (1905) aporta la noción de racionalización religiosa, útil para comprender cómo ciertas doctrinas pueden influir en la organización económica. Polanyi (1957) introduce el concepto de «incrustación» de la economía en estructuras sociales y culturales, lo que permite analizar la subordinación de lo económico a lo religioso en el islamismo. Robbins (1932) define la economía como la ciencia que estudia la asignación de recursos escasos, lo que resulta clave para evaluar críticamente la negación de la escasez en el discurso islamista. Finalmente, Huerta de Soto (2005) ofrece una perspectiva liberal sobre la función empresarial, la eficiencia de los mercados y los riesgos del intervencionismo ideológico, que permite entender las consecuencias prácticas del modelo iraní.

Este enfoque metodológico permite analizar el islamismo económico no sólo como una doctrina normativa, sino también como un sistema de poder que incide en la racionalidad económica, la inclusión social y la viabilidad institucional. La combinación de análisis empírico, reflexión teórica y contraste comparativo busca ofrecer una evaluación del modelo iraní, en diálogo con las ciencias sociales contemporáneas y con los principios de justicia, pluralismo y racionalidad que orientan las economías modernas.

En cuanto a la estrategia de selección de fuentes, se han priorizado aquellas con impacto directo en la institucionalización del modelo tras la revolución de 1979. En el caso de las fuentes secundarias, se seleccionaron estudios académicos publicados en revistas indexadas y monografías de reconocido prestigio, tanto de autores iraníes como occidentales. El criterio de validez se basó en la relevancia teórica, la actualidad del debate y la presencia en la literatura

académica internacional. Esta doble selección buscó garantizar un equilibrio entre la voz interna del islamismo y las perspectivas críticas externas. En el caso de los autores iraníes, se ha priorizado a intelectuales con una trayectoria reconocida en el debate sobre la islamización del conocimiento. Asimismo, se han incorporado voces críticas provenientes del propio sistema iraní, lo que permite acceder a una mirada interna y matizada del fenómeno estudiado. Esta elección busca evitar una lectura exclusivamente exógena u occidentalizada del islamismo económico, y garantizar un análisis equilibrado que contemple tanto las justificaciones doctrinales como las objeciones formuladas desde el pensamiento islámico contemporáneo.

## **2. Marco teórico e histórico**

El presente apartado desarrolla el marco teórico e histórico en el que se inscribe el islamismo económico, con el fin de situar el objeto de estudio dentro de los debates académicos más amplios sobre la relación entre religión y economía. En primer lugar, se presentan los fundamentos teóricos generales que, desde la sociología, la antropología y la teoría de la secularización, han permitido comprender el papel de la religión en la configuración de la vida económica. Estos enfoques clásicos y contemporáneos, desde Weber y Durkheim hasta Casanova, Polanyi e Iannaccone, ofrecen un trasfondo conceptual indispensable para interpretar la emergencia de proyectos de islamización económica. En segundo lugar, se aborda el contexto específico del islamismo iraní, analizando las formulaciones ideológicas que lo sustentan, en particular la concepción teocrática del poder defendida por Jomeini, la práctica de la *taqiyya* (*ketman*), la lógica de exclusión religiosa y la propuesta de una tercera vía económica elaborada por Al-Sadr (1961). Este recorrido permite comprender tanto las raíces históricas como la naturaleza normativa de la economía islámica en Irán, preparando el terreno para examinar, en los apartados siguientes, las críticas contemporáneas a su viabilidad científica y práctica.

### **2.1. Fundamentos generales**

La relación entre religión y economía ha sido objeto de reflexión desde los orígenes de las ciencias sociales modernas. Los clásicos de la sociología y la economía ya subrayaron que los sistemas económicos no pueden comprenderse

de manera aislada, sino que están profundamente condicionados en los valores, las creencias y las instituciones de cada sociedad. En este sentido, el islamismo económico puede entenderse como parte de un debate más amplio sobre el papel de la religión en la configuración de la vida social y, en particular, en la organización de la actividad económica.

Weber (1905/2001), en su célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, mostró cómo ciertos valores religiosos, como la ética del trabajo, el ascetismo y la racionalización moral de la vida cotidiana, influyeron decisivamente en el surgimiento del capitalismo moderno. Para Weber, el protestantismo calvinista contribuyó a generar una actitud hacia el trabajo y la acumulación que hizo posible el desarrollo de un sistema económico racionalizado y orientado al beneficio. Aunque el caso islámico es muy diferente, el planteamiento weberiano invita a considerar cómo las concepciones religiosas pueden legitimar o condicionar determinadas formas de organización económica. Durkheim (1912/1993), por su parte, analizó la religión como un hecho social total que estructura la vida colectiva, generando normas, valores y solidaridades. Desde esta perspectiva, la religión no sólo influye en la economía de manera indirecta, sino que constituye la base de las formas de cooperación y redistribución. La noción de «solidaridad mecánica» (Durkheim, 1893) puede servir para entender cómo en contextos tradicionales la religión articula prácticas económicas que refuerzan la cohesión del grupo. Este concepto descansa en la idea de la cohesión social que se da en sociedades tradicionales o primitivas, donde los individuos comparten valores, creencias, costumbres y roles muy similares. Durkheim contrapone la solidaridad mecánica con la solidaridad orgánica, que aparece en sociedades modernas e industrializadas. En estas, la cohesión se basa en la interdependencia entre individuos con funciones especializadas y diferenciadas. La conciencia colectiva es más débil, pero la cooperación se da por la necesidad mutua.

Más tarde, Parsons (1966) recuperó esta línea para proponer que los sistemas económicos siempre se insertan en un marco normativo-cultural que legitima las instituciones y orienta la acción social. Según Parsons, las religiones ofrecen un sistema de valores que permite estabilizar las expectativas en el intercambio económico, reforzando la confianza y la cooperación. Esto es particularmente

relevante para el caso iraní, donde la religión no sólo actúa como marco moral, sino como principio organizador del sistema económico-político.

La literatura sobre secularización aporta también un marco útil para comprender la islamización de la economía. Según Berger (1967), la modernidad tiende a reducir el papel de la religión en la vida social, desplazando su influencia hacia la esfera privada. No obstante, como ha señalado Casanova (1994), este proceso no es lineal ni irreversible: en muchos contextos, las religiones han respondido a la modernidad mediante procesos de «desprivatización», es decir, reinsertándose activamente en la vida pública y política. El islamismo puede interpretarse como una reacción de este tipo: frente a la modernización secular, busca reinstaurar la religión como principio rector de la organización social, incluyendo la economía. Desde este enfoque, la islamización de la economía en Irán no es un fenómeno aislado, sino parte de una dinámica global en la que las religiones reivindican su capacidad de ordenar la vida social frente a los desafíos de la modernidad.

En paralelo, la antropología económica ofrece herramientas para comprender la especificidad del islamismo económico. Polanyi (1957) defendió que en las sociedades premodernas la economía estaba en las instituciones sociales, políticas y religiosas, y que sólo en la modernidad se produce una separación progresiva entre economía y sociedad. Dalton (1976) y otros autores ampliaron esta idea, mostrando que categorías como «escasez», «mercado» o «eficiencia» son construcciones históricas, no realidades universales. La economía islámica, al fundamentarse en principios normativos y religiosos, puede entenderse como un intento de mantener esta relación, negándose a aceptar la autonomía de lo económico como esfera diferenciada.

Otro enfoque relevante es el de la economía de la religión, desarrollado en las últimas décadas desde la teoría de la elección racional. Iannaccone (1998) plantea que los comportamientos religiosos pueden analizarse mediante las mismas herramientas que otros ámbitos de la acción social, considerando a los individuos como agentes que buscan maximizar beneficios espirituales y sociales en función de costes y restricciones. Desde esta perspectiva, las instituciones religiosas pueden operar estratégicamente para preservar la lealtad de los creyentes, ofreciendo bienes simbólicos a cambio de obediencia y contribuciones materiales. Aplicado al caso iraní, este marco permite interpretar

el islamismo económico no sólo como una doctrina moral, sino también como un mecanismo de control y movilización de recursos en beneficio de las élites religiosas.

La teoría política contemporánea también ha abordado el vínculo entre religión y economía. Autores como Habermas (2008) han destacado la persistencia de lo religioso en el espacio público, señalando que, lejos de desaparecer, las religiones continúan ofreciendo marcos de sentido que inciden en los debates sociales y económicos. En este contexto, el islamismo representa una forma particular de «religión pública» que, más allá de aportar valores, busca normativizar directamente la organización económica y política.

En conjunto, estas perspectivas permiten ampliar el marco teórico del islamismo económico en Irán. Desde Weber hasta Casanova, pasando por Polanyi y la economía de la religión, se observa que la articulación entre religión y economía no constituye una anomalía islámica, sino una posibilidad recurrente en diversos contextos históricos. Lo distintivo del islamismo iraní es que lleva esta articulación hasta sus últimas consecuencias, subordinando la economía a principios religiosos y utilizándola como un componente central en la construcción de legitimidad política.

## **2.2. Fundamentos del islamismo económico**

El islamismo económico, tal como se ha articulado en Irán desde la revolución de 1979, se fundamenta en una concepción teocrática del poder que orienta todas las esferas de la vida social, incluida la economía, hacia principios religiosos, subordinando su funcionamiento a la autoridad religiosa. Esta visión encuentra su formulación más influyente en la obra del Ayatolá Jomeini, particularmente en su tratado político-jurídico *Velayat-e Faqih* (1970). Según Kadivar (2023), la tutela absoluta del jurista (*velayat-e faqih al-mutlaqa*) sostiene que éste posee facultades amplias en la administración de la sociedad, con el objetivo de aplicar los principios religiosos del islam. Desde esta perspectiva, el jurista puede incluso suspender normas religiosas, morales o legales si lo considera necesario para preservar los intereses del Estado islámico. En este modelo, el gobierno del tutor religioso adquiere prioridad sobre otras fuentes normativas, incluidas las leyes religiosas, morales o constitucionales. Esta interpretación del *velayat-e faqih* representa una visión particular del Ayatolá

Jomeini y de algunos de sus discípulos, implementada tras la Revolución Islámica de 1979 y mantenida por su sucesor en la actual República Islámica de Irán. Kadivar critica esta concepción por considerarla incompatible con los principios de justicia, racionalidad y soberanía popular presentes en el pensamiento islámico, y por favorecer una concentración del poder religioso con rasgos autoritarios.

La lógica del islamismo político se articula en torno a una serie de conceptos clave que contribuyen a justificar la subordinación de las distintas esferas sociales al poder religioso. Uno de los más relevantes es el de *taqiyya* (*Ketman*), tradicionalmente entendido como la *disimulación* y el engaño en defensa del islam, pero que en el contexto del régimen iraní ha sido reinterpretado como una herramienta de gobernanza. Esta práctica, que en su origen servía para proteger a las minorías chiíes frente a la persecución, ha evolucionado hacia una estrategia política que permite gestionar las tensiones entre el discurso religioso y la práctica institucional. En nombre de la preservación del islam, se toleran ciertas ambigüedades discursivas, se restringe la disidencia y se flexibilizan principios éticos, lo que plantea interrogantes sobre la coherencia normativa del modelo. Como señala Jomeini (1999): «cuando el islam está en peligro, todo está permitido», una afirmación que ha sido interpretada por algunos sectores como una legitimación para flexibilizar ciertos principios éticos en función de la preservación del orden islámico. Esta lógica ha contribuido, según diversas perspectivas, a la aparición de dinámicas que afectan la transparencia institucional, erosionan la confianza social y debilitan el tejido económico.

La fe, en este contexto, no se limita a una experiencia espiritual, sino que adquiere una dimensión política al convertirse en un criterio de inclusión o exclusión dentro del sistema político-económico. Sólo quienes demuestran lealtad al régimen tienen acceso preferente a recursos, empleos y derechos, mientras que los no musulmanes o aquellos considerados doctrinalmente desviados son tratados con restricciones que limitan su participación plena en la vida pública (Lewis, 2002). En este marco, la economía se configura como un instrumento de consolidación ideológica, orientado más a garantizar la hegemonía del islamismo político que al bienestar social. Esta contradicción se hace evidente al contrastar las promesas formuladas por el propio Jomeini durante su regreso del exilio en 1979, cuando aseguró que, bajo el nuevo orden

islámico, los sectores más desfavorecidos tendrían acceso gratuito al agua, la electricidad y el transporte (IranWire, 2021). Estas promesas sociales, orientadas a captar el apoyo popular, fueron posteriormente desplazadas por un proyecto político-religioso más restrictivo. La célebre frase del mismo Jomeini: «No hemos hecho una revolución para bajar el precio del melón...» (citado en Dabashi, 2006), sintetiza con claridad la primacía del objetivo ideológico sobre las demandas materiales, revelando una concepción del poder económico subordinada a la consolidación del régimen teocrático.

Esta subordinación del poder económico se refleja también en la Constitución iraní. Por ejemplo, el artículo 43 prohíbe el derroche, mientras que el artículo 49 establece situaciones en las que los bienes pueden ser confiscados, no solo los obtenidos mediante procedimientos que los occidentales consideran ilícitos, sino también por usura o terrenos sin cultivar. La propiedad, en este marco, no se concibe como un derecho, sino como una gracia divina (*Farrah-ye Izadi*), un privilegio que puede ser suprimido por la autoridad política-religiosa. Tras la Revolución de 1979, esta concepción sirvió de justificación para confiscar no solo los bienes de la familia del Shah, sino también los de todas las personas físicas o jurídicas que el nuevo régimen consideró que, de algún modo, habían colaborado con el monarca depuesto. Esta concepción plantea una reflexión sobre la planificación a largo plazo: si no existen garantías sobre la propiedad, ¿cuál es el sentido de trabajar y acumular bienes para transmitirlos a futuras generaciones? Así, se evidencia nuevamente cómo la economía queda subordinada a los objetivos ideológicos del régimen, más que al bienestar material de la población.

Las raíces históricas de esta concepción se remontan a una idealización del pasado islámico, especialmente de la Arabia del profeta Mahoma. Los ideólogos del islamismo económico, como Al-Sadr, han intentado construir una economía islámica basada en principios extraídos de los contratos medievales y las prácticas comerciales del islam primitivo. En su obra *Nuestra Economía* (1961), Al-Sadr propone una tercera vía frente al liberalismo y al sistema de planificación centralizada, basada en la justicia social, la prohibición de la usura (*riba*) y la redistribución de la riqueza. Sin embargo, esta propuesta presenta limitaciones metodológicas con las instituciones de la economía moderna. Como señalan algunos enfoques en antropología económica, las economías premodernas no

conocían conceptos como mercado competitivo, eficiencia productiva o maximización de beneficios (Polanyi, 1957; Dalton, 1976). La economía islámica, según sus defensores, se apoya en textos religiosos y en la idealización de estructuras sociales que han dejado de existir en el contexto contemporáneo.

### **2.3. Debates contemporáneos a la islamización de la economía**

Tras haber revisado los fundamentos generales de la relación entre religión y economía, así como las bases ideológicas del islamismo económico en el caso iraní, resulta pertinente abordar el debate que este modelo ha suscitado en el ámbito académico.

La idea de islamizar las ciencias emergió en la década de 1980, cuando Hosseini fundó la Academia de Ciencias Islámicas con el propósito de incorporar principios islámicos en diversas disciplinas, desde la economía hasta la física. Hosseini sostenía que las ciencias experimentales y las humanidades modernas, desarrolladas en contextos occidentales, reflejan una visión del mundo centrada en intereses humanos, más que en la búsqueda de una verdad universal. Por ello, consideraba que el conocimiento occidental no es neutral, sino orientado a fines específicos, y que debía reformularse a la luz de una epistemología inspirada en los valores islámicos. Esta propuesta plantea un desafío epistemológico al intentar reconciliar el conocimiento científico contemporáneo con marcos normativos derivados de la tradición religiosa (Ladier-Fouladi, 2024). Amoli Larijani (2018, Jamaran), actual presidente del Consejo de Discernimiento de la República Islámica de Irán, sostiene que la tesis de la imparcialidad de la ciencia corresponde a una concepción superada, propia del pensamiento ilustrado del siglo XVIII. En su opinión, resulta inviable separar la ciencia de los valores o de la ideología, ya que toda forma de conocimiento está influida por las creencias y las condiciones culturales en las que se produce. Defiende, por tanto, la posibilidad de islamizar las ciencias, argumentando que incluso en Occidente, corrientes como la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer han cuestionado la idea positivista de una ciencia completamente objetiva o neutral (Gama, 2021). Desde esta perspectiva, la islamización del conocimiento no se consideraría un fracaso, sino un proyecto filosófico y teológico de largo plazo que requiere mayor inversión y desarrollo académico.

En contraste, el expresidente iraní Rouhani adopta una postura crítica frente a la división entre ciencias islámicas y no islámicas. Para él, la ciencia constituye un campo universal que no depende de ideologías ni credos religiosos, y considera inapropiado buscar el origen de cada disciplina en el Corán o en las tradiciones islámicas. Rouhani ironiza sobre los intentos de formular una 'física islámica' o una 'química islámica', señalando que disciplinas como las matemáticas, la física o el álgebra se rigen por leyes propias que trascienden las diferencias doctrinales (Flaquer García, 2024).

Este debate refleja dos visiones contrapuestas dentro del pensamiento iraní contemporáneo: por un lado, la posición teológica y culturalista de Amoli Larijani, que defiende una epistemología anclada en valores religiosos (Ladier-Fouladi, 2024); y por otro, la postura racionalista y pragmática de Rouhani, que reivindica la autonomía del conocimiento científico frente a la ideología. En el fondo, esta discusión revela una tensión estructural en el proyecto de la República Islámica: la búsqueda de una identidad científica 'islámica' en un entorno globalizado, marcado por paradigmas epistemológicos de origen occidental (Flaquer García, 2024).

Estas visiones contrapuestas se reflejan también en la esfera económica y en la vida pública. De un lado, los fundamentalistas y conservadores tradicionales, que controlan amplios recursos a través de las fundaciones o *bonyads* y de las aportaciones provenientes de los lugares de culto, se muestran reacios a cualquier planteamiento de economía de mercado. Por otro lado, los conservadores pragmáticos y los denominados 'liberales', aunque dependientes del Estado, no ejercen el mismo grado de control sobre los recursos, lo que los hace más proclives a posturas aperturistas —dentro, claro está, de los estrechos márgenes que permite el sistema iraní—.

Derakhshan (Hadana, 2015/2023), fundador y presidente de la Facultad de Ciencias Islámicas y Economía de la Universidad Imam Sadiq, sostiene que el problema principal no reside en la islamización de la economía, ni en la necesidad de transformar la jurisprudencia islámica, sino en las propias ciencias económicas modernas y en la manera en que los especialistas abordan estos temas. Desde su perspectiva, la dificultad radica en la falta de adaptación y comprensión profunda de los economistas sobre los principios islámicos, más que en una rigidez de la ley religiosa en sí. Esta visión plantea que, para avanzar

hacia una economía verdaderamente islámica, es imprescindible que los expertos económicos desarrollen un conocimiento más integrado y contextualizado, en lugar de intentar modificar los fundamentos teóricos de la economía o la jurisprudencia. Diversos intelectuales, tanto dentro como fuera de Irán, han señalado las limitaciones epistemológicas y metodológicas del proyecto de islamización del conocimiento, así como sus posibles efectos sobre el desarrollo científico y social. Estas reflexiones permiten poner en perspectiva la viabilidad del modelo económico islámico, y comprenderlo no sólo como una propuesta normativa, sino también como un dispositivo político que presenta tensiones internas significativas.

La falta de rigor metodológico ha sido objeto de análisis por parte de numerosos intelectuales iraníes. Para Soroush, una economía islámica no puede limitarse a reproducir fórmulas heredadas del pasado, sino que debe someterse a una evaluación empírica y analítica. De lo contrario, advierte, corre el riesgo de convertirse en un discurso dogmático que obstaculiza el pensamiento independiente y consolida una visión ideológica cerrada. En la misma línea, Moghadami (2014) ha señalado que la designación de autoridades religiosas sin formación académica en cargos universitarios y administrativos ha «sofocado las ciencias sociales», dificultando la construcción de un debate pluralista y riguroso sobre los desafíos económicos del país. A esta reflexión se suma la del ayatolá Alavi Boroujerdi (Ecolran, 2023), quien sostiene que la economía islámica «no se clasifica como ciencia y no posee características científicas», ya que tiende a trasladar «lo que es» hacia «lo que debería ser», lo que dificulta su evaluación empírica y limita su desarrollo como disciplina autónoma. Según Boroujerdi, la economía en el islam debe basarse en la razón y en el comportamiento racional de los intelectuales, filtrado por los principios generales de la Sharía. Aunque reconoce la existencia de algunas directrices religiosas (aproximadamente veinte principios económicos), considera que la mayoría de las decisiones deben surgir de la experiencia y la lógica práctica. Boroujerdi también cuestiona la autoridad de los líderes religiosos en materia económica, subrayando que la jurisprudencia islámica puede establecer normas éticas, pero no generar conocimiento científico en sentido estricto. En este marco, aboga por delegar la gestión económica en expertos, y propone avanzar hacia una economía racional, basada

en principios compartidos por las mentes sabias, más allá de etiquetas ideológicas.

Una de las observaciones más recurrentes a la economía islámica se centra en la tensión entre su rechazo a la noción de escasez y la práctica de acumulación de riqueza por parte de ciertos sectores privilegiados. Desde la perspectiva doctrinal, el islamismo sostiene que la creación divina garantiza la abundancia y que la escasez no es un problema económico real, sino una construcción ideológica propia del capitalismo (Al-Sadr, 1961). Esta visión se refleja en la figura del *homo Islamicus*, un sujeto que confía en la providencia y orienta su acción económica hacia el cumplimiento de deberes religiosos antes que a la maximización racional de recursos. Según Furqani y Echchabi (2022), este agente económico se define por su responsabilidad ética, su orientación hacia el bienestar colectivo y su obediencia a los principios revelados, en contraste con el individualismo del *homo oeconomicus*. Sin embargo, como han señalado Moghadami (2014) y Kuran (2008), en la práctica los regímenes islamistas promueven la concentración de riqueza en manos de figuras religiosas y comerciantes aliados al poder, generando exclusión y desigualdad social. De este modo, el rechazo de la escasez como categoría científica convive con un sistema de privilegios y acumulación patrimonial que pone en cuestión los principios de justicia distributiva proclamados en el discurso oficial. Por otra parte, como advierte Rudnyckyj (2011), ni el *homo oeconomicus* ni el *homo islamicus* existen a priori; ambos son efectos de configuraciones históricas específicas. Pretender que uno de ellos representa la verdadera naturaleza humana puede limitar el desarrollo de una economía científica.

En definitiva, el marco teórico e histórico del islamismo económico en Irán revela una tensión profunda entre la ideología religiosa y las exigencias de la economía moderna. Autores contemporáneos como Soroush, Alavi Boroujerdi y otros reformistas han señalado estas contradicciones, y en particular Yousefi y Abizadeh, en *An Essay on Economics and Ideology: The Case of Iran*, han analizado cómo muchos de los problemas económicos posteriores a la Revolución no se explican únicamente por factores estructurales, sino que están condicionados o intensificados por una ideología que configura los órdenes sociales y económicos más allá de criterios pragmáticos. Desde esta perspectiva, se observa que bajo la influencia ideológica se sacrifican principios

de eficiencia, se distorsiona la distribución del ingreso y se subordinan los objetivos de bienestar colectivo a metas político-religiosas, en detrimento de enfoques científicos y económicos más universales. Estas observaciones no sólo evidencian las tensiones internas del modelo, sino que abren la puerta a una reflexión más amplia sobre la necesidad de desideologizar la economía y recuperar su dimensión científica, pluralista y orientada al bienestar común.

### **3. Economía islámica vs. ciencias sociales**

El surgimiento de la economía islámica como disciplina autónoma dentro del islamismo político ha buscado ofrecer una alternativa a los sistemas económicos existentes. Sin embargo, esta propuesta ha generado tensiones significativas con las ciencias sociales modernas, especialmente en lo que respecta a su metodología, su concepción del sujeto económico y su relación con el pluralismo epistemológico. El resultado ha sido una economía ideologizada, con escasa conexión con los principios fundamentales de la ciencia económica y difícilmente compatible con los marcos analíticos de las ciencias sociales contemporáneas

Según Al-Sadr (1961), el islam propone un modelo económico fundamentado en principios de justicia social, redistribución de la riqueza y la prohibición de la usura (*riba*). Esta concepción, sin embargo, se construye principalmente a partir de una interpretación normativa de los textos religiosos, más que de una teoría empírica respaldada por un aparato metodológico sistemático. Como señala Kuran (2008), la economía islámica no emergió inicialmente como una disciplina científica en sentido estricto, sino como una respuesta ideológica orientada a contrarrestar la influencia cultural y económica de Occidente, así como a fortalecer el papel de los líderes religiosos en las sociedades musulmanas. En este contexto, su evolución ha estado profundamente entrelazada con dinámicas políticas, más que con desarrollos científicos convencionales.

Al adoptar una postura crítica frente a algunos de los postulados fundamentales de la economía moderna, la economía islámica se sitúa en una posición particular dentro del espectro de las ciencias sociales. Uno de los puntos de tensión más relevantes radica en su rechazo al pluralismo epistemológico. La llamada «islamización del conocimiento» tiende a privilegiar una visión unificada del mundo basada en interpretaciones específicas de la *Sharía*, lo que puede limitar

la incorporación de enfoques alternativos. Soroush (2010) interpreta esta actitud como una manifestación de la preocupación por los efectos de la secularización y el pensamiento crítico.

En el caso de Irán, la implementación de esta visión ha tenido implicaciones significativas para el desarrollo de las ciencias sociales. Diversos estudios señalan que el énfasis en una única perspectiva ideológica ha contribuido a un entorno marcado por la censura, la autocensura y restricciones a la libertad académica, dificultando la producción de conocimiento riguroso y plural (Rahbari, 2024). Esta situación ha limitado la capacidad del país para generar diagnósticos económicos precisos, diseñar políticas públicas basadas en evidencia y establecer mecanismos de evaluación independientes. En consecuencia, las instituciones académicas corren el riesgo de priorizar la reproducción ideológica por encima de la investigación científica (Beidollahkhani, 2025).

Desde el punto de vista teórico, la economía islámica enfrenta desafíos adicionales. Carece, en muchos casos, de una teoría sistemática del valor, del capital o del mercado que permita abordar con precisión los fenómenos económicos contemporáneos. Sus categorías tienden a ser de carácter normativo o ético, y su estilo discursivo se aproxima más a una exposición doctrinal que a una argumentación analítica. Como advierte Polanyi (1957), las economías premodernas no desarrollaron teorías económicas formales, dado que no enfrentaban fenómenos como la inflación, el desempleo o el crecimiento económico. En este sentido, la economía islámica, al basarse en principios derivados de contextos históricos distintos, enfrenta dificultades para responder a los retos de una economía globalizada, compleja y tecnológicamente avanzada.

La divergencia entre la economía islámica y las ciencias sociales modernas también se manifiesta en sus fundamentos epistemológicos. Mientras que estas últimas se sustentan en la observación empírica, la formulación y contrastación de hipótesis, y la revisión por pares, la economía islámica se apoya en la exégesis de textos sagrados y en la autoridad de los eruditos religiosos. Esta diferencia trasciende lo metodológico y alcanza lo ontológico: para ciertos enfoques islamistas, el conocimiento verdadero es revelado, eterno y sagrado, en contraste con la visión científica que lo concibe como contingente, revisable y sujeto a debate. Soroush (2010) sintetiza esta perspectiva al señalar que «la

islamización pretende deducir las ciencias sociales de los textos islámicos, argumentando que todo lo necesario para el ser humano existe en esos textos». Esta concepción puede dificultar el desarrollo de una ciencia económica crítica, abierta y pluralista.

El escaso margen para el pluralismo epistemológico también tiene implicaciones políticas. La islamización de la economía no se limita a un proyecto intelectual, sino que puede funcionar como una estrategia de legitimación del poder. Al presentar la economía islámica como la única forma legítima de organización económica, se restringe el debate público y se reduce el espacio para la disidencia. Como advierte Huerta de Soto (2005), los sistemas que limitan la libre interacción humana y la iniciativa empresarial tienden a generar dinámicas de ineficiencia, corrupción y represión. La figura del *Valí Faqih*, o líder supremo, representa una síntesis entre autoridad religiosa y control económico. Según Namazi (2005), esta figura posee una legitimidad de origen divino que le permite intervenir en todos los ámbitos de la vida económica, lo que otorga al Estado un papel preponderante y exclusivo en la gestión de los recursos. Esta concentración de poder puede obstaculizar el desarrollo de mercados competitivos, la innovación y la autonomía económica, perpetuando así una dependencia estructural del aparato estatal.

Frente a este panorama, las ciencias sociales ofrecen una alternativa basada en el análisis empírico, la diversidad de enfoques y el ejercicio de la crítica racional. La economía, como disciplina científica, no puede reducirse a una moral religiosa ni a una ideología política. Su objeto de estudio es la acción humana en contextos de escasez, y su propósito es comprender los mecanismos que permiten una asignación eficiente y equitativa de los recursos. Como subraya Robbins (1932), la economía no prescribe fines, sino que analiza los medios para alcanzarlos. Confundir la economía con la ética o la religión implica desconocer su especificidad como ciencia social.

En este marco, la postura de Soroush (2010) adquiere una relevancia particular. Para este autor, la islamización del conocimiento no sólo representa una limitación epistemológica, sino también una amenaza a la libertad intelectual. La ciencia, sostiene, requiere un entorno donde la pluralidad de ideas y la posibilidad de disentir sean no sólo permitidas, sino fomentadas. La economía islámica, al evitar el diálogo con otras corrientes de pensamiento, corre el riesgo

de convertirse en un sistema cerrado, poco receptivo a la crítica y al intercambio interdisciplinar.

Esta tensión entre una epistemología revelada, característica del islamismo político, y una epistemología empírica, propia de las ciencias sociales modernas, plantea desafíos significativos. Como advirtió Weber (1905), la racionalización de la vida social exige métodos empíricos y criterios verificables, incompatibles con una dependencia exclusiva de la religión. Polanyi (1957) complementa esta visión al señalar que la economía, como actividad institucionalizada, debe analizarse en su contexto histórico y cultural, lo que requiere una apertura epistemológica que difícilmente puede coexistir con enfoques dogmáticos. Estas tensiones no sólo afectan la formulación teórica de la economía islámica, sino que también tienen implicaciones prácticas, como lo evidencia la experiencia económica de Irán desde la revolución de 1979.

En la sección siguiente se examinarán con mayor detalle los efectos institucionales y macroeconómicos de este enfoque en Irán, incluyendo el sistema bancario, las redes de patronazgo y las políticas públicas, con el objetivo de ilustrar las consecuencias empíricas de la islamización del conocimiento.

#### **4. Práctica económica en Irán**

A partir de la lógica desarrollada en el epígrafe 3, nos proponemos ahora examinar una serie de indicadores y prácticas concretas que permiten evaluar la implementación de la economía islámica en Irán: el desempeño macroeconómico, la estructura del sistema financiero, las redes de patronazgo y las comparaciones regionales.

La economía sobre la que se asienta el régimen de la República Islámica combina tres pilares fundamentales: la tradicional economía *bazarí*; los poderosos grupos económicos vinculados a las *bonyads* —algunos de ellos heredados del periodo del Shah, como la Fundación Reza Pahlevi—; y una fuerte dependencia de los ingresos derivados de la exportación de hidrocarburos. Esta estructura económica híbrida refuerza el control político del clero y de las élites conservadoras, al tiempo que limita el desarrollo de un sector privado autónomo y competitivo.

La experiencia económica del país bajo el marco del islamismo político revela una tensión significativa entre los principios normativos proclamados por la

República Islámica y las dinámicas operativas observadas en la práctica. Aunque la Constitución iraní de 1979 establece que la economía debe servir como instrumento para el desarrollo espiritual y social del ser humano, en la práctica, ha tendido a desempeñar un papel funcional en la consolidación institucional, el alineamiento ideológico y la preservación de ciertas estructuras de influencia. Esta disonancia entre el ideal normativo y la realidad empírica ha sido objeto de análisis por parte de diversos autores, tanto en el ámbito nacional como internacional.

La Constitución de la República Islámica de Irán define la economía como un medio, no como un fin. En su preámbulo se afirma que « la economía es un medio para alcanzar los objetivos espirituales del Islam, no una finalidad en sí misma como en los sistemas materialistas» (Constitución de Irán, 1979). Esta formulación busca distinguir el modelo económico islámico de los sistemas contemporáneos, los cuales, según diversos ideólogos islamistas, estarían fundamentados en valores como la codicia, la explotación y el materialismo (Al-Sadr, 1961). No obstante, esta visión idealizada no siempre se traduce en una arquitectura económica coherente ni en políticas públicas efectivas. De acuerdo con datos del Banco Mundial (2024), el PIB de Irán alcanzó los 436,9 mil millones de dólares, con una inflación anual del 32,5 % y una tasa de desempleo del 9,2 %. Estos indicadores reflejan una economía sometida a importantes tensiones, en la que el crecimiento resulta insuficiente para contrarrestar la pérdida de poder adquisitivo y el deterioro del mercado laboral. Por su parte, el Fondo Monetario Internacional estima un crecimiento económico del 3,3 % para 2024, aunque advierte sobre la persistencia de desequilibrios estructurales que podrían limitar la sostenibilidad de dicho crecimiento.

Uno de los elementos más distintivos del sistema económico iraní es la histórica alianza entre las autoridades religiosas chiíes y el *Bazar*. Esta relación, que se remonta a siglos anteriores, se ha intensificado desde la revolución de 1979, configurándose como una red de influencia con importantes implicaciones económicas e institucionales. El *Bazar*, como centro comercial tradicional, ha recibido un trato preferencial por parte de las autoridades religiosas, incluyendo beneficios fiscales, acceso prioritario a divisas y participación en contratos públicos. Esta configuración ha contribuido a ralentizar ciertos procesos de modernización económica, dificultando la diversificación del tejido productivo y

favoreciendo la expansión de una economía informal con fuerte presencia de actores vinculados a estructuras religiosas. En lugar de ampliar el acceso equitativo a los recursos, el modelo económico vigente ha tendido a consolidar una élite clerical con una presencia significativa en sectores estratégicos de la economía nacional.

Entre las *bonyads* más influyentes destacan la Fundación de los Desheredados (*Bonyad-e Mostazafan*) y la Fundación Imam Jomeini, que, junto con el conglomerado económico controlado por los *Pasdarán* (Guardia Revolucionaria Islámica), conforman un entramado empresarial que goza de amplios privilegios fiscales y regulatorios. Esta posición privilegiada, sustentada en la alianza entre el poder religioso y militar, dificulta la competitividad del sector privado y consolida una élite clerical y paraestatal con una presencia dominante en los sectores estratégicos de la economía nacional.

La banca islámica, promovida como una alternativa ética frente a los excesos del sistema financiero convencional, ha generado un debate significativo en el contexto iraní, especialmente en relación con la coherencia entre sus principios fundacionales y su aplicación práctica. Aunque el marco normativo prohíbe explícitamente el cobro de intereses (*riba*), diversos estudios han señalado que, en la práctica, las instituciones financieras islámicas recurren a mecanismos como comisiones, márgenes de beneficio y penalizaciones que, en ciertos casos, cumplen funciones económicas equivalentes. Según Sobhani (2013), profesor de economía en la Universidad de Teherán, los tipos de interés efectivos en Irán superan el 25 %, lo que ha suscitado cuestionamientos sobre la fidelidad del sistema bancario a los valores que proclama. Esta situación se ve agravada por el hecho de que dichos intereses están exentos de tributación, lo que puede incentivar la acumulación de capital sin una vinculación directa con la inversión productiva.

En un plano más amplio, algunos analistas interpretan la persistencia de desafíos como la crisis financiera y el desempleo como manifestaciones de problemas estructurales no resueltos en el modelo económico inspirado en el islamismo político (Kia, 2016). A ello se suma una elevada tasa de morosidad bancaria, que supera el 15 %, según el Banco Central de Irán (2023), atribuida, en parte, a la concesión de créditos a individuos o entidades vinculadas al poder político. Esta

dinámica ha dificultado la recuperación de fondos y ha afectado la confianza en el sistema financiero.

Hosseini-Zadeh (2016) señala que una proporción considerable del producto interno bruto iraní, más del 65 %, se concentra en actividades de carácter especulativo, mientras que el sector manufacturero enfrenta restricciones significativas en el acceso al financiamiento. Esta orientación ha favorecido la canalización de recursos hacia activos como divisas, metales preciosos y bienes raíces, en detrimento de la inversión en sectores productivos que podrían contribuir de manera más directa al desarrollo económico sostenible. En este contexto, incluso grandes empresas manufactureras<sup>2</sup> han optado por establecer sus propias entidades financieras. Esta estrategia ha generado inquietudes entre algunos analistas, quienes advierten sobre una posible desviación de recursos desde la producción hacia actividades financieras de menor impacto estructural, lo que podría limitar el dinamismo industrial y la diversificación económica del país.

Esta dinámica se ve acentuada por la dependencia casi exclusiva de la economía iraní del petróleo y el gas, que constituyen la principal fuente de ingresos del Estado y un componente central de la balanza comercial. Esta concentración sectorial limita la diversificación productiva, ya que los recursos financieros, la inversión y la mano de obra se concentran en la extracción y exportación de hidrocarburos, en detrimento de otros sectores como la manufactura, la agricultura y la industria de servicios. Como resultado, la economía se enfrenta a lo que se denomina el 'mal holandés': la superabundancia de liquidez generada por un único sector que, lejos de fortalecer el conjunto de la economía, provoca inflación, encarece la producción interna, debilita la competitividad de los demás sectores y genera un desequilibrio estructural respecto a una economía multisectorial y sostenible.

A esta vulnerabilidad estructural se suman las tensiones políticas e institucionales. Las orientaciones a largo plazo del Líder, orientadas a la estabilidad y a objetivos estratégicos ideológicos, a menudo chocan con los planes quinquenales de los gobiernos de turno, que buscan equilibrar crecimiento, empleo y desarrollo industrial. Estas diferencias se ven amplificadas

---

<sup>2</sup> Como puede ser el caso de Iran Khodro.

por las luchas entre grupos de poder —incluyendo *bonyads*, *Pasdarán*, actores *bazaríes* y empresas estatales— que controlan sectores clave de la economía y defienden sus propios intereses. La interacción de estas fuerzas dificulta la implementación efectiva de políticas económicas coherentes y limita la consolidación de un desarrollo industrial equilibrado, dejando a la economía iraní atrapada en un patrón de dependencia hidrocarburífera y bajo rendimiento productivo en sectores no petroleros.

En contraste con el modelo iraní, algunos países de mayoría musulmana, como Turquía y Malasia, han desarrollado sistemas financieros híbridos que combinan principios islámicos con mecanismos propios de las economías de mercado. Turquía ha promovido una banca participativa bajo regulación estatal, mientras que Malasia ha implementado un sistema financiero dual que permite la coexistencia de banca islámica y convencional, favoreciendo así una mayor flexibilidad institucional. Estudios recientes, como el de Durán Herrera et al. (2023), que analiza una muestra de 16 bancos convencionales y 16 islámicos, sugieren que estos modelos contribuyen a una competencia equilibrada y a una integración regulatoria más eficaz. En el caso de Turquía, donde operan 54 bancos, de los cuales 6 son participativos, se ha observado una convivencia funcional entre ambos sistemas, con resultados positivos en términos de atracción de inversión, fomento del emprendimiento y cumplimiento de estándares internacionales de transparencia (Habib, 2021). En este contexto comparativo, Kuran (2008) plantea una crítica estructural al modelo iraní, al señalar que, en ciertos casos, la banca islámica ha sido utilizada como herramienta de legitimación ideológica más que como instrumento de desarrollo económico. Esta observación sugiere que, en lugar de orientar la economía hacia el bienestar colectivo, algunos enfoques han priorizado la consolidación política mediante referencias religiosas, lo que ha limitado la capacidad del sistema para responder a los desafíos socioeconómicos contemporáneos.

**Tabla 1. Indicadores macroeconómicos de Irán (2024–2025): evolución reciente y estimaciones oficiales**

Indicador	Valor 2024	Valor 2025 (estimado)	Fuente
PIB (USD)	436.900 M	437.000 M	Banco Mundial

Inflación (%)	32,5	42,4	Banco Mundial / Trading Economics
Desempleo (%)	9,2	7,2	Banco Mundial / Trading Economics
Tasa de interés (%)	22,0	23,0	FocusEconomics
Balanza comercial (USD)	-934 M	—	Trading Economics

Fuente: elaboración propia.

Las explicaciones ofrecidas por diversas escuelas económicas permiten abordar las crisis desde marcos analíticos diferenciados, lo que contrasta con la limitada presencia de análisis técnico en el discurso económico del islamismo político. La escuela austriaca, por ejemplo, atribuye las crisis a la expansión artificial del crédito y a la distorsión de los precios relativos, lo que genera inversiones ineficientes y burbujas especulativas (Mises, 1949; Hayek, 1976). La escuela keynesiana, por su parte, identifica la caída de la demanda agregada como causa principal de las crisis, proponiendo políticas de estímulo fiscal y obras públicas como mecanismos de corrección (Keynes, 1936). Desde una perspectiva estructural, la escuela marxista señala la caída de la tasa de ganancia y la acumulación de capital como factores centrales en la génesis de las crisis (Marx, 1867). Todas estas corrientes ofrecen herramientas conceptuales para comprender los ciclos económicos, formular políticas públicas y evaluar sus resultados.

En contraste, el islamismo político tiende a interpretar los fracasos económicos desde una perspectiva moral o religiosa, vinculándolos a la pérdida de valores islámicos. No obstante, esta visión no agota el pensamiento económico islámico. De hecho, existen desarrollos teóricos dentro de la economía islámica moderna que abordan cuestiones estructurales y técnicas, como la redistribución a través del *zakat*, la prohibición del interés (*riba*) y la promoción de la justicia social como eje del desarrollo económico (Orozco de la Torre, 2013; Carrazco Núñez, 2024). Además, algunos autores han intentado construir una escuela islamista de economía política del desarrollo, que interpreta el subdesarrollo como resultado de factores históricos, políticos y económicos, incluyendo el colonialismo y la dependencia estructural, sin renunciar a una visión normativa basada en el Corán (Hidalgo-Capitán, 2011). Por tanto, aunque el islamismo político ha instrumentalizado elementos religiosos en su discurso económico, no puede

afirmarse que exista una ausencia total de análisis. Más bien, se observa una coexistencia de enfoques doctrinales y estructurales con distintos grados de sistematización, lo que plantea el desafío de integrar estos marcos en un diálogo más amplio con las ciencias sociales contemporáneas.

La islamización de la economía ha tenido también implicaciones sociales significativas. En algunos contextos, la exclusión de ciudadanos no musulmanes del sistema educativo y del empleo público ha generado dinámicas de desigualdad que han sido interpretadas como la conformación de una ciudadanía de segunda categoría. Asimismo, la legitimación de la propiedad privada basada en la fe religiosa, más que en el trabajo o la inversión, plantea tensiones con los principios de igualdad y justicia social (Dadgar y Najafi, 2001). Por otro lado, algunos estudios han señalado que el modelo económico islamista ha favorecido, en determinados contextos, la concentración de recursos en manos de figuras religiosas, bajo la justificación teológica de que dichos bienes pertenecen al Imam oculto. Esta concepción ha planteado desafíos para la implementación de mecanismos de fiscalización democrática, al limitar la transparencia en la gestión de ciertos activos públicos (Mahsuli, 2005). En este marco, se han documentado prácticas que tienden a vincular la asignación de privilegios a criterios de afinidad ideológica, más que a principios de mérito o eficiencia, lo que ha suscitado preocupaciones sobre la consolidación de dinámicas institucionales poco alineadas con los estándares de gobernanza moderna.

La noción de maximización, entendida como la búsqueda racional de los mejores resultados con los medios disponibles, ha sido objeto de cuestionamiento por parte del islamismo político, que la interpreta como una manifestación del egoísmo humano. No obstante, algunos analistas señalan que, en la práctica, ciertos líderes islamistas han acumulado riqueza y poder, reproduciendo dinámicas similares a las que critican en los modelos occidentales. Esta aparente contradicción ha llevado a plantear que el enfoque económico islamista no siempre se fundamenta en principios éticos universales, sino que, en determinados contextos, puede adoptar una moral instrumental orientada a la consolidación del poder político. En este sentido, Huerta de Soto (2005) sugiere que los sistemas que restringen la libre interacción entre individuos y limitan el

ejercicio de la iniciativa empresarial pueden enfrentar riesgos asociados a la ineficiencia, la concentración de poder y la falta de transparencia institucional.

## **5. Impacto estructural del islamismo económico**

Este epígrafe aborda cuatro ejes analíticos interrelacionados con la estructura del islamismo económico: la negación del principio de escasez, la relación entre propiedad y desigualdad, la exclusión sistemática de minorías religiosas y la legitimación del uso de mecanismos coercitivos como instrumento económico. Aunque cada uno de estos aspectos plantea desafíos específicos, su articulación revela un patrón ideológico común: la subordinación de la racionalidad económica a una lógica teocrática, en la que los referentes religiosos son utilizados como marco normativo para la consolidación del poder político.

La negación de la escasez, explicada con anterioridad, se conecta directamente con la lógica de la propiedad. En el islamismo económico iraní, la propiedad no se legitima por el trabajo, la inversión o el mérito, sino por la fe religiosa. Según Dadgar y Najafi (2001), «la verdadera razón para dar legitimidad a la propiedad privada es ser musulmán». Esta afirmación convierte la propiedad en un privilegio ideológico, excluyendo a los no musulmanes del acceso a bienes, servicios y derechos económicos. La escasez, negada en el plano teórico, se reproduce en la práctica mediante mecanismos de exclusión que fragmentan la ciudadanía y refuerzan la desigualdad estructural.

La exclusión de minorías religiosas, como los bahaíes, zoroastras y cristianos, no es sólo una consecuencia de la lógica de propiedad, sino una expresión de la concepción teocrática del poder. Documentos como la Declaración de El Cairo (1990) afirman que «todas las personas son iguales en términos de dignidad y honor», pero añaden que «la verdadera y sólida creencia es lo único que asegura y garantiza el crecimiento de esta integridad». Esta cláusula convierte la fe en un criterio de ciudadanía, legitimando la exclusión de quienes no se ajustan a la interpretación oficial del islam. En este contexto, la economía deja de ser un espacio de interacción racional y se convierte en un mecanismo de control ideológico.

Finalmente, la legitimación del uso de mecanismos coercitivos como herramienta económica cierra el círculo de esta articulación ideológica. Diversos estudios han señalado que, en determinados contextos, el islamismo político ha recurrido históricamente a formas de coerción para implementar su modelo económico y

social. Según Jomeini (1970), «para aplicar el islam a la vida real hay que derramar sangre». El concepto de yihad, entendido como lucha por la expansión del islam, legitima la apropiación de bienes de los pueblos conquistados.

En conjunto, estos cuatro ejes: escasez, propiedad, exclusión y acción coercitiva, no deben entenderse como fenómenos aislados, sino como componentes de una estructura ideológica articulada. La negación del principio de escasez debilita la racionalidad económica; la propiedad se vincula a criterios religiosos más que a la inversión o el trabajo; la exclusión fragmenta la ciudadanía; y el uso de mecanismos coercitivos contribuye a la redistribución no consensuada de recursos. A continuación, se presenta una tabla comparativa entre tres modelos económicos, el islámico, el liberal y el de planificación centralizada, con el objetivo de sintetizar sus fundamentos ideológicos, principios organizativos y consecuencias estructurales. La comparación permite visualizar las diferencias en aspectos clave como la concepción de la propiedad, el papel del Estado, la inclusión de minorías, la epistemología del conocimiento económico y el uso de la acción coercitiva como mecanismo de legitimación. Esta herramienta complementa el análisis desarrollado en los epígrafes 2, 3, 4 y 5 de este estudio, y ofrece una visión estructurada que facilita la evaluación del islamismo económico en el contexto iraní. La selección de ejes comparativos respondió a criterios analíticos y a la revisión de literatura especializada. Se eligieron dimensiones estructurales comunes a los principales modelos de organización económica: concepción de la propiedad, reconocimiento o negación de la escasez, rol del Estado, inclusión de minorías, epistemología del conocimiento y uso de la acción coercitiva como legitimación

**Tabla 2. Comparación estructural entre modelos económicos: islámico, liberal y centralizado.**

Aspecto	Economía Islámica	Economía Liberal	Economía de Planificación Centralizada
Fundamento Principal	Sharía (Ley Islámica), Fe y Moralidad; subordinación de la economía a la teología.	Libre Mercado, Propiedad Privada, Búsqueda del Beneficio (Lucro); basada en el individualismo.	Propiedad Colectiva y Control Estatal de los medios de producción; basada en el colectivismo.

Concepción de la Propiedad	Mixta (privada, estatal, pública) y sujeta a normas éticas. Se legitima por la fe (privilegio religioso).	Predominantemente Privada. Se legitima por el trabajo, la inversión y el contrato.	Predominantemente Estatal o Colectiva. La propiedad privada es limitada o inexistente.
Principio de Escasez	Negación de la escasez; se considera que Dios provee recursos suficientes (Baraka/Rizq).	Reconocimiento de la escasez como principio organizador.	Reconocimiento de la escasez; asignación centralizada de recursos por el Estado.
Motivación del Agente Económico	Homo Islamicus guiado por valores religiosos; obediencia al Estado Islámico y búsqueda de Falah (bienestar integral).	Homo Oeconomicus racional que maximiza la utilidad y el beneficio individual.	Agente económico subordinado al plan estatal y los objetivos colectivos.
Rol del Estado	Intervencionismo absoluto (en modelos teocráticos); el Estado interviene para garantizar la justicia social (Zakat, etc.).	Estado limitado (Mínimo); garantiza derechos, regula el mercado y provee bienes públicos esenciales.	Estado total; dirige toda la producción, distribución y consumo.
Mecanismo de Asignación de Recursos	Mercado regulado por principios éticos y la intervención del Estado para garantizar la justicia social.	Mercado (oferta y demanda) y el Sistema de Precios.	Plan Central (establecido por el Estado) que define qué, cómo y para quién producir.
Instrumentos Financieros	Banca islámica; Prohibición de la Riba (interés); se basa en la participación en pérdidas y ganancias (PyL Sharing).	Sistema bancario con interés; el interés es el precio del dinero; existe una regulación financiera.	Sistema bancario estatal; control total del crédito y la inversión por parte del gobierno.
Pluralismo Epistemológico	Rechazo del pluralismo; razones religiosas/teológicas, con imposición de una visión revelada.	Pluralismo epistemológico; apertura al debate, la crítica y diversas escuelas de pensamiento.	Rechazo del pluralismo; razones políticas/estatales, donde el saber se subordina al plan estatal y no a la religión.

Inclusión de Minorías	Exclusión de minorías religiosas (en modelos estrictos); ciudadanía jerárquica.	Inclusión basada en derechos universales e igualdad ante la ley.	Inclusión condicionada a la lealtad ideológica y la pertenencia al grupo dominante.
Relación con la Modernización	Rechazo del modernismo occidental; intento de crear una «tercera vía» económica y social.	Modernización como proceso de innovación, cambio tecnológico y apertura.	Modernización dirigida y controlada por el Estado para alcanzar objetivos específicos (ej. industrialización).
Uso de la acción coercitiva como Legitimación	Justificada como medio para proteger el Estado Islámico y la Ley Divina (en ciertos regímenes radicales).	Rechazo de la acción coercitiva como instrumento político; resolución institucional y legal de conflictos.	Uso de la acción coercitiva como herramienta de control político, represión y aseguramiento del Plan.

Fuente: elaboración propia.

## 6. Más allá del modelo iraní: enfoques alternativos

### 6.1 Comparativa doctrinal de economías normativas

Para enriquecer el análisis, resulta útil comparar el islamismo económico con otros modelos de economía moral desarrollados en otras tradiciones religiosas. La tradición social católica, por ejemplo, propone un modelo económico basado en la propiedad ampliamente distribuida, el principio de subsidiariedad y la justicia social, como alternativa tanto al capitalismo como al socialismo. Por su parte, el budismo económico, formulado por Schumacher (1973), promueve la simplicidad, la sostenibilidad y el bienestar espiritual como principios rectores de la actividad económica.<sup>3</sup> Estos modelos, aunque también normativos, se articulan con principios éticos universales y con mecanismos de inclusión, lo que contrasta con el islamismo económico iraní.

El modelo católico, inspirado en las encíclicas sociales de León XIII y Pío XI, aborda la propiedad como un derecho natural que debe estar ampliamente distribuido entre los ciudadanos. A diferencia del islamismo económico, que legitima la propiedad por la fe, el catolicismo promueve la propiedad familiar y

<sup>3</sup> La elección de la doctrina social católica y del budismo económico obedece a que ambos constituyen formulaciones explícitamente normativas de economías morales que, al igual que el islamismo económico, se presentan como alternativas éticas al capitalismo y al socialismo. A diferencia de otros enfoques religiosos, como el liberal protestante, no se busca emitir un juicio moral sobre su validez, sino establecer un marco comparativo entre tradiciones que articulan respuestas religiosas integrales al problema de la justicia económica.

comunitaria como base de la justicia social. Además, reconoce la escasez como un principio organizador, pero propone mecanismos de subsidiariedad para gestionar los recursos desde niveles locales, evitando la concentración de poder económico.

Por su parte, el budismo económico, formulado por Schumacher (1973), parte de una concepción espiritual de la escasez: no como carencia, sino como oportunidad para la simplicidad voluntaria. Este modelo promueve la inclusión mediante la reducción del deseo material, la sostenibilidad ambiental y la cooperación comunitaria. La propiedad se concibe como medio para el bienestar colectivo, no como privilegio ideológico, y la acción coercitiva queda excluida como mecanismo económico, en coherencia con los principios de compasión y no agresión.

En síntesis, la comparación entre el islamismo económico, el modelo católico y el enfoque budista revela tres propuestas normativas con fundamentos éticos divergentes. Mientras que el islamismo económico iraní ha sido interpretado por algunos autores como una utilización de referentes religiosos para sustentar prácticas excluyentes y concentraciones de poder, los modelos católico y budista tienden a vincular la economía con principios de justicia social, sostenibilidad e inclusión. Esta comparación permite destacar que no toda economía inspirada en valores religiosos adopta una orientación autoritaria, y que existen tradiciones espirituales capaces de dialogar constructivamente con los valores democráticos y los desafíos contemporáneos del desarrollo.

La siguiente tabla sintetiza las diferencias estructurales entre tres modelos religiosos de organización económica: el islamismo económico iraní, el modelo católico y el budismo económico. A través de los ejes de propiedad, escasez, inclusión y la acción coercitiva, se evidencia cómo cada tradición articula su visión del orden económico. La selección de estos ejes comparativos respondió a criterios analíticos y a la revisión de literatura. Estos ejes permiten observar no sólo diferencias doctrinales, sino también consecuencias prácticas en términos de inclusión social, racionalidad económica y modernización. La comparación se concibe como una herramienta heurística, no como una clasificación exhaustiva, con el fin de resaltar tensiones clave entre el islamismo económico y otras tradiciones.

**Tabla 3. Comparación estructural entre modelos religiosos de economía: Islamismo económico, modelo católico y budismo económico.**

Modelo	Propiedad	Escasez	Inclusión	Acción coercitiva
Islamismo económico	Legitimada por la fe religiosa; privilegio ideológico	Negada como principio estructural; atribuida a la corrupción humana	Exclusión de minorías religiosas; ciudadanía condicionada a la fe	Legitimada como mecanismo de redistribución y conquista (yihad)
Modelo católico	Derecho natural ampliamente distribuido; propiedad familiar y comunitaria	Reconocida; gestionada mediante subsidiariedad y estructuras locales	Inclusión basada en dignidad humana; justicia social	Rechazada como medio económico; énfasis en cooperación
Budismo económico	Medio para el bienestar colectivo; simplicidad voluntaria	Aceptada como oportunidad para la sostenibilidad y la moderación	Inclusión mediante reducción del deseo y cooperación comunitaria	Excluida por principios de compasión y no agresión

Fuente: elaboración propia.

## 6.2. Perspectivas favorables, recepción internacional y diversidad interna del islam

Aunque el presente estudio adopta una perspectiva analítica sobre el islamismo económico iraní, resulta pertinente incorporar algunas voces que destacan ciertos aspectos positivos del modelo, con el objetivo de enriquecer el análisis y fortalecer su carácter científico. En particular, la banca islámica ha sido presentada por diversos autores como una alternativa ética al sistema financiero convencional. Según Chapra (2000), la prohibición de la usura (*riba*) y la promoción de la equidad en las transacciones constituyen principios que podrían contribuir a una economía más justa y estable. En esta misma línea, Siddiqi (2006) sostiene que la banca islámica, al basarse en esquemas de participación en pérdidas y ganancias, fomenta una relación más transparente entre prestamista y prestatario, lo que podría reducir el riesgo sistémico. Si bien estas perspectivas son objeto de debate en cuanto a su aplicación práctica, ofrecen

argumentos normativos que merecen ser considerados y contrastados desde una perspectiva empírica.

Asimismo, resulta pertinente explorar brevemente la recepción internacional del modelo económico iraní. Aunque la islamización económica en Irán ha sido objeto de críticas en diversos ámbitos, algunos movimientos islamistas en países como Pakistán, Sudán o Nigeria han mostrado interés en adoptar ciertos elementos del modelo, especialmente en lo relativo a la banca islámica y a mecanismos de redistribución inspirados en principios religiosos. Esta tendencia responde, en parte, a la percepción de que los modelos económicos promovidos por el colonialismo y la globalización no se ajustan plenamente a las realidades y necesidades de algunas sociedades musulmanas, lo que ha impulsado la búsqueda de alternativas basadas en valores propios (Orozco de la Torre, 2013). No obstante, estos intentos han enfrentado importantes desafíos en su implementación, debido a factores como la falta de infraestructura institucional, la diversidad doctrinal y la resistencia social. En contraste, países como Malasia y Turquía han desarrollado modelos híbridos que combinan principios islámicos con mecanismos de mercado, logrando una mayor aceptación internacional y resultados económicos más sostenibles (Carrasco Núñez, 2024).

Por último, es imprescindible reconocer la diversidad interna del islam, a fin de evitar la identificación del modelo iraní con el islamismo económico en su conjunto. El islam chií duodecimano de culto jarifita, predominante en Irán, presenta diferencias doctrinales significativas respecto al islam suní, que constituye la mayoría en el mundo musulmán. Sin embargo, incluso dentro del propio chiismo existe una notable diversidad teológica y política: coexisten corrientes reformistas, espiritualistas y racionalistas que cuestionan la subordinación de la economía al poder religioso y proponen lecturas más pluralistas de la sharía. Como señala Soroush (2010), la islamización del conocimiento no debe confundirse con el pensamiento islámico en su totalidad, ya que existen tradiciones intelectuales que promueven el pluralismo, la racionalidad y la justicia social. Reconocer esta diversidad permite evitar generalizaciones y abrir el análisis hacia una comprensión más matizada del islamismo económico.

Más allá del caso iraní, el mundo islámico alberga una notable diversidad doctrinal que se traduce en enfoques económicos distintos. El sufismo, por

ejemplo, ha promovido históricamente una visión espiritual de la economía centrada en la autosuficiencia, la austeridad y la solidaridad comunitaria, rechazando tanto el materialismo capitalista como las formas autoritarias de organización religiosa. Por su parte, el islam suní moderado, predominante en países como Indonesia, Malasia o Jordania, ha tendido a articular modelos económicos mixtos que combinan principios islámicos con mecanismos de mercado y marcos institucionales democráticos (Hernando de Larramendi, 2017; El Radar, 2025). Estas corrientes, aunque menos visibles en el discurso político dominante, ofrecen alternativas viables que integran la ética islámica con los desafíos contemporáneos del desarrollo, sin recurrir a la exclusión ni a una utilización política de los referentes religiosos. Reconocer esta pluralidad permite evitar reduccionismos y comprender que el islamismo económico iraní representa una interpretación específica, no la totalidad del pensamiento económico islámico.

## **7. Conclusiones**

La islamización de la economía en Irán desde la revolución de 1979 plantea desafíos significativos en términos de viabilidad y sostenibilidad frente a los modelos económicos contemporáneos. Este estudio ha permitido observar que el islamismo económico, más que consolidarse como una disciplina científica o una propuesta técnica estructurada, se presenta como una construcción ideológica que ha contribuido a la consolidación del poder político mediante la referencia a principios religiosos.

El análisis ha identificado cuatro ejes estructurales que permiten comprender las limitaciones del modelo iraní: una reinterpretación del principio de escasez, una concepción de la propiedad vinculada a la legitimidad religiosa, la exclusión de minorías en el ámbito económico y el uso de la acción coercitiva como herramienta de control. Estos elementos se articulan dentro de una lógica teocrática que tiende a subordinar la racionalidad económica a los intereses del poder religioso. La negación del principio de escasez dificulta la aplicación de criterios de elección racional y limita la formulación de políticas públicas eficaces. La propiedad, entendida como expresión de la fe, puede restringir el acceso equitativo y generar desigualdades estructurales. La exclusión de minorías contribuye a la fragmentación social y debilita la cohesión ciudadana, mientras

que el uso de acciones coercitivas, legitimadas como defensa del orden religioso, se convierte en un mecanismo de redistribución forzada y consolidación ideológica.

Este estudio invita a reflexionar sobre los retos que enfrenta Irán en la búsqueda de un modelo económico que logre armonizar principios religiosos con criterios de eficiencia, equidad y sostenibilidad, en un contexto global cada vez más interdependiente. Las dimensiones analizadas en este estudio sugieren que el islamismo económico, tal como se ha desarrollado en Irán desde 1979, enfrenta serias dificultades para consolidarse como una alternativa viable a los modelos económicos actuales. En lugar de fomentar un desarrollo inclusivo y sostenible, el modelo ha tendido a reforzar estructuras con rasgos autoritarios y excluyentes que limitan la innovación, restringen el pluralismo epistemológico y contribuyen a la fragmentación social, la corrupción y las prácticas ilícitas. La subordinación de la economía a la ideología religiosa ha transformado el sistema en un instrumento de control más que en una herramienta orientada al bienestar colectivo.

Ante este panorama, se plantea la necesidad de avanzar hacia una reformulación de la economía desde una perspectiva empírica y abierta, recuperando su dimensión científica, empírica y pluralista. Esta transformación no implica renunciar a la identidad islámica, sino más bien reformularla en diálogo con las ciencias sociales modernas. La modernización no debe entenderse como occidentalización, sino como una apertura epistemológica que permita integrar valores culturales con principios universales de justicia, racionalidad y libertad. Las sociedades islámicas cuentan con una rica tradición filosófica, jurídica y ética que puede contribuir al desarrollo de modelos económicos propios, siempre que se articulen con métodos empíricos y criterios de verificación.

Una vía podría consistir en promover una economía islámica reformista, basada en la ética del islam, pero articulada con herramientas analíticas modernas. Esto requiere abandonar la pretensión de derivar todo conocimiento económico exclusivamente de los textos religiosos y adoptar una actitud crítica y dialogante. Como señala Soroush (2010), el desarrollo de ciencias sociales islámicas sólidas exige un conocimiento profundo de las ciencias sociales contemporáneas,

fomentando la formación académica rigurosa, la apertura epistemológica y el respeto por el pluralismo intelectual.

En paralelo, avanzar hacia una economía más participativa, basada en procesos de deliberación pública y mecanismos de rendición de cuentas, representa un paso fundamental para fortalecer la cohesión social y la sostenibilidad del desarrollo. En este contexto, la concentración excesiva del poder, la limitada inclusión de minorías y el uso de la coerción como herramienta económica han mostrado ser obstáculos para alcanzar estos objetivos.

La democratización económica no se limita a la apertura de mercados, sino que implica garantizar que todos los ciudadanos, independientemente de su fe o afiliación política, puedan participar activamente en la toma de decisiones que afectan su bienestar. Como advierte Huerta de Soto (2005), los sistemas que restringen la libre interacción entre individuos tienden a generar dinámicas poco eficientes, propensas a la mala gestión y al debilitamiento institucional.

Es igualmente importante reconocer que la modernización no es un proceso homogéneo ni lineal. Cada sociedad debe encontrar su propio camino, articulando sus valores culturales con principios universales. La economía islámica puede desempeñar un papel constructivo en este proceso si renuncia a la exclusividad doctrinal y se abre al diálogo con otras tradiciones. La pluralidad de enfoques, la crítica constructiva y la voluntad de aprender de la experiencia son condiciones necesarias para construir una economía verdaderamente humana. En este sentido, la identidad cultural no debe verse como un obstáculo, sino como un recurso valioso. La tradición intelectual islámica puede dialogar con la economía moderna, siempre que se reinterprete desde una perspectiva abierta y plural. Como afirma Warraq (2010), superar el temor hacia Occidente y reconocer los valores de la democracia y el liberalismo no implica una renuncia a la identidad, sino una invitación a construir una modernidad propia basada en el respeto a la diversidad y la búsqueda del bien común.

Este análisis se apoya en referentes teóricos como Weber (1905/2001), quien subrayó la importancia de la racionalización en la organización económica moderna, cuya ausencia en Irán contribuye a la ineficiencia estructural. La noción de «incrustación» de Polanyi permite comprender cómo la subordinación de la economía a estructuras sociales y religiosas limita su autonomía institucional. Desde la perspectiva de Robbins, la negación del principio de escasez contradice

los fundamentos de la ciencia económica, mientras que los planteamientos de Huerta de Soto al intervencionismo ideológico ayudan a explicar las disfunciones del sistema financiero iraní. Estas referencias refuerzan la conclusión de que el islamismo económico, en su formulación actual, no logra consolidarse como una alternativa viable a los modelos existentes.

Finalmente, este estudio abre líneas de investigación futuras relevantes, como la formulación de una economía islámica reformista compatible con la democracia, el pluralismo epistemológico y los métodos científicos. Resulta clave explorar qué elementos de la tradición islámica pueden dialogar con principios de justicia social y racionalidad económica sin caer en dogmatismos, así como el papel de las universidades islámicas como espacios de investigación científica. Dos aspectos que podrían enriquecer el debate son: por un lado, las reformas internas promovidas por corrientes reformistas que buscan reinterpretar los textos religiosos en contextos contemporáneos; por otro, estudios comparativos entre países musulmanes con modelos híbridos (como

Versión del autor. Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos n.º 26 - 2025

perspectiva permitiría identificar condiciones necesarias para construir una economía islámica reformista, capaz de dialogar con la modernidad sin renunciar a la identidad cultural.

## Referencias

- Al-Sadr, M. B. (1961). *Nuestra economía*. Editorial Islámica.
- Banco Mundial. (2024). *Iran Economic Monitor: Spring 2024*. World Bank Group. <https://openknowledge.worldbank.org/entities/publication/6790f292-cf7f-4f16-b522-7f35e9d1161f>
- Beidollahkhani, A. (2025). Policy-Mediated Epistemic Control: How Authoritarian Regimes Repurpose Graduate Political Science Research Agenda – The Case of Islamic Republic of Iran. *Higher Education Policy*.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Carrasco Núñez, E. I. (2024). Economía islámica: ¿una alternativa de desarrollo ante la crisis global? *InterNaciones*, 12(27). <https://internaciones.cucsh.udg.mx/index.php/inter/article/download/7277/6525>

Versión del autor. Revista del Instituto Español de Estudios Estratégicos n.º 26 - 2025

- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. The Islamic Foundation.
- Constitución de la República Islámica de Irán. (1979). Preámbulo constitucional. Disponible en de <http://www.Islamelsalvador.com/miscelanea/constitucion.pdf> (Consulta: 1 de octubre de 2025)
- Dabashi, H. (2006). *\*Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran\**. Transaction Publishers.
- Dadgar, Y., y Najafi, S. M. B. (2001). *Los principios avanzados del fiqh islámico en la economía*. Universidad Razi, Kermanshah.
- Dalton, G. (1976). *Antropología y economía*. Anagrama.
- Declaración de los Derechos Humanos en el Islam. (1990). Declaración de El Cairo. Organización de la Conferencia Islámica.
- Derakhshan, M. (2015). Declaraciones sobre economía islámica en el 3er Congreso Internacional de Humanidades Islámicas. Recuperado de Hadana.ir (sitio actualmente inaccesible). Derakhshan, M. (2023). *Economist challenges existence of Islamic economy on Iranian TV*. IranWire. Recuperado de <https://iranwire.com/en/politics/115965-economist-challenges-existence-of-islamic-economy-on-iranian-tv>
- ECOIRAN. (2020, 19 de septiembre). *Entrevista con el ayatolá Alavi Boroujerdi: La jurisprudencia no produce ciencia económica; los juristas deben dejar el trabajo a los especialistas* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Tdeg52DWTuI>
- Durán Herrera, J. J., García-López, M. J., y Rienda, J. J. (2023). *El deber responsable de la banca islámica: ¿Diferentes resultados con la banca convencional? Aplicación al caso malayo*.
- Durkheim, E. (1912/1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan.
- El Radar. (2025). Arabia Saudí e Indonesia: Visiones opuestas del «Islam moderado». Recuperado de <https://www.elradar.es/arabia-saudi-e-indonesia-visiones-opuestas-del-islam-moderado/>

- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.
- Flaquer García, J. (2024). Relación entre el islam y la ciencia: de la armonía medieval al concordismo contemporáneo. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 16, 1–28. <https://doi.org/10.24197/jstr.1.2024.1-28>.
- FocusEconomics. (2024). *Iran Economic Outlook*. <https://www.focus-economics.com/es/countries/iran/>
- Fondo Monetario Internacional (FMI). (2024). *World Economic Outlook: April 2024*. <https://www.imf.org/es/Publications/WEO/Issues/2024/04/16/world-economic-outlook-april-2024>
- Furqani, H., y Echchabi, A. (2022). *The concept of homo Islamicus and the role of the individual in the economy: An Islamic perspective*. Econstor. <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/302031/1/1818045540.pdf>
- Gama, L. E. (2021). El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. *Escritos - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Pontificia Bolivariana*, 29(62), 29–48. <https://doi.org/10.18566/escr.v29n62.a02>.
- Habermas, J. (2008). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Habib, A. (2021). *Bancos turcos: descripción general*. Turkpidya.
- Hadana. (2015, 7 de noviembre). *Economía islámica desde la perspectiva del Dr. Derakhshan*.
- Hayek, F. A. (1976). *Law, legislation and liberty: Volume 2. The mirage of social justice*. University of Chicago Press.
- Hernando de Larramendi, M. (2017). Islam y política exterior: el caso de Marruecos. UNISCI Discussion Papers, (47). Recuperado de <https://www.unisci.es/wp-content/uploads/2018/05/UNISCIDP47-4LARRAMENDI..pdf>
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2011). La escuela Islamista de la economía política del desarrollo. UNISCI Discussion Papers, (26), 121–150. <https://www.redalyc.org/pdf/767/76718800006.pdf> [www.redalyc.org]
- Hossein-Zadeh, I. (2016, 19 de agosto). How Parasitic Finance Capital Has Turned Iran's Economy Into a Case of Casino Capitalism. CounterPunch. <https://www.globalresearch.ca/how-parasitic-finance-capital-has-turned-irans-economy-into-a-case-of-casino-capitalism/5541782>
- Huerta de Soto, J. (2005). *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* (3.ª ed.). Unión Editorial.

- Iannaccone, L. (1998). "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature*, 36(3), 1465–1496.
- IranWire. (2021). *Fact-Checking the Islamic Republic: Did Khomeini Promise Free Water and Electricity?* Recuperado de: <https://iranwire.com/en/fact-checking/68822/>
- Jamaran. (2018, 26 de febrero). *Amoli Larijani: Decir que no tenemos "ciencia religiosa" es un argumento estúpido* [Título traducido]. Recuperado de <https://www.jamaran.news/fa/tiny/news-870843>
- Jameneí, A. (2009, 30 de agosto). Los profesores universitarios son los comandantes del frente de la guerra blanda [Discurso]. Sitio web del Líder Supremo de Irán. <http://www.leader.ir/langs/fa/?p=contentShowyid=5814>
- Jomeini, R. (1999). *Sahife-ye Emam: Colección de los discursos del Imam Jomeini*. Instituto para la Recopilación y Publicación de las Obras del Imam Jomeini.
- Jomeini, R. (1970). *Velayat-e Faqih: La tutela del jurisconsulto islámico. Estado islámico*. [s. e.], Beirut.
- Jomeini, R. (1989). *El testamento*. Ministerio de Cultura Islámica.
- Kadivar, M. (2023, 18 de abril). *¿Qué significa la tutela del jurista?* Recuperado de <https://kadivar.com/20209/>
- Keynes, J. M. (1936). *The general theory of employment, interest and money*. London: Macmillan.
- Kia, S. (2016, 26 de marzo). Why Can't Iran's Economy Revive? American Thinker. [https://www.americanthinker.com/articles/2016/03/why\\_cant\\_irans\\_economy\\_revive.html](https://www.americanthinker.com/articles/2016/03/why_cant_irans_economy_revive.html)
- Kuran, T. (2008). Las raíces de la economía islámica (trad. al persa). Ed. Tebyan.
- Ladier-Fouladi, M. (2024). De la islamización de las universidades a la islamización de las ciencias sociales en Irán. *Communications*, 114, 29–48. <https://doi.org/10.3917/commu.114.0029>.
- Lewis, B. (2002). *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.
- Mahsuli, S. (2005). Declaraciones sobre la riqueza como propiedad del Imam. Revista Semanal "La Mirada de Jueves".

- Marx, K. (1867). *Capital: A critique of political economy. Volume 1, The process of capitalist production*. New York, NY: Cosimo.
- Mises, L. von. (1949). *La acción humana. Tratado de economía*. Unión Editorial.
- Moghadami, E. (2014). "La Islamización de las ciencias sociales en Irán." *\*Alef Daily\**, 12(4), 1–6. 8 de octubre de 2014. <http://old.alef.ir/vdcfxjd00w6djva.igiw.html?244602>
- Namazi, H. (2005). *Los sistemas económicos*. Editorial Sahami Enteshar.
- Orozco de la Torre, O. (2013). Desarrollo de la economía y banca islámica: evolución histórica y actualidad europea. En O. Orozco de la Torre y G. Alonso García (Eds.), *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 48, 167–187. <https://www.awraq.es/storage/2014/01/009-Desarrollo-de-la-economia-y-banca-Islamica-evolucion-historica-y-actualidad-europea.pdf> [www.awraq.es]
- Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice-Hall.
- Polanyi, K. (1957). La economía como proceso institucionalizado. En M. Godelier (Ed.), *Antropología y economía*. Anagrama.
- Polanyi, K. (1957). *The Great Transformation*. Beacon Press.
- Rahbari, L. (2024). *Academic (Un)freedom in Iran after 1979: (Transnational) State Suppression of Academia and Risks for (Diasporic) Academics*. American Association of University Professors.
- Robbins, L. (1932). *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*. Fondo de Cultura Económica.
- Rudnyckij, D. (2011). Homo Islamicus and Homo Economicus, Revisited: Islamic Finance and the Limits of Economic Reason. 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Doha, Qatar.
- Schumacher, E. F. (1973). *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. London: Blond & Briggs.
- Siddiqi, M. N. (2006). Islamic banking and finance in theory and practice: A survey of state of the art. *Islamic Economic Studies*, 13(2), 1–48.
- Sobhani, H. (2013, 29 de diciembre). Usura, el mayor problema de la economía iraní. Tabnak. <http://www.tabnak.ir/fa/news/361395>
- Sorush, A. (2010). *El secreto y la necesidad de las ciencias sociales*. Recuperado de <https://www.drSORUSH.com>

Tabnak. (2024, 22 de julio). *En crítica de las ideas de Seyed Monireddin y su sucesor Seyed Mahdi Mirbagheri*. Recuperado de <https://www.tabnak.ir/fa/news/1249366/>

Thompson, J. B. (1990). *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Warraq, I. (2010). *Virgins? What Virgins?: And Other Essays*. Prometheus Books.

Weber, M. (1905/2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.

Yousefi, M., y Abizadeh, S. (1992). *An essay on economics and ideology: The case of Iran*. *Humanomics*, 8(3), 29-59. <https://doi.org/10.1108/eb006132>

Zarrinkub, A. (1957). *Dos siglos de silencio* (2.ª ed.). Editorial Amir Kabir.

## Anexo I. Glosario de los principales términos islámicos usados

Término	Traducción
Ayatolá	Señal de Alá, El más alto rango de la jerarquía chií.
Fatwa (pl. Fatawaa)	La opinión legal de los especialistas en la legislación islámica.
Faqih	jurisprudente
Fiqh	jurisprudencia
Mujtahed	Jurisprudente
Riba	Usura o interés
Sharía	La ley islámica
Valí Faqih	Tutor jurisprudente, Líder Espiritual, Líder Supremo
Velayat-e Faqih	Tutoría de un jurisprudente
Yihad	Es defender de los principios, o luchar por la explicación de la religión musulmana en general.

Fuente: elaboración propia.