

Diferencias ético–metafísicas entre judaísmo, islam y cristianismo. Glosas a algunas contribuciones de un libro reciente sobre monoteísmo y violencia

TOMÁS J. MARÍN MENA*

Fecha de recepción: diciembre 2024.

Fecha de aceptación: diciembre 2024.

Sobre monoteísmo y violencia no han dejado de publicarse estudios en las últimas décadas. Además de los análisis sobre la historia del cristianismo, desde el lado teológico, la mayoría de las veces la cuestión se ha abordado preguntándose si los textos sagrados contienen o no –y hasta qué punto– una justificación de la violencia. Dada la evidencia de pasajes que parecen legitimar una violencia política en la Biblia, la perspectiva teológica ha terminado situando la discusión hermenéutica en el contexto más amplio de la progresiva toma de conciencia del ingrediente histórico–humano en la dinámica de la revelación, que apunta esencialmente a la no violencia¹. Dicho trabajo intelectual parece todavía pendiente para la exégesis islámica.

Una aproximación complementaria –pero menos conocida para el público general y académico– ha consistido en estudiar el gesto antropológico–metafísico (y sus efectos éticos y culturales) inscrito en la lógica que cada religión percibe sobre el mundo cuando le es desvelado el sentido último de lo real. Desde aquí, se puede evaluar con mayor finura el lugar de la alteridad y la violencia en cada religión en concreto². Por ejemplo, una religión donde el fundamento último de lo real no es una Presencia *personal*, difícilmente otorgará al prójimo un espacio constitutivo en la vida religiosa.

* Graduado en Filosofía y Licenciado en Teología, Ayudante de investigación, Universidad Loyola Andalucía, <https://orcid.org/0000-0002-4893-7236>, tjmarin@uloyola.es

¹ Por ejemplo, véase José Luis Sicre, «La violencia en el Antiguo Testamento», *Revista Bíblica* 64, n.º 3–4 (2002): 137–160. Esta cuestión es tocada directamente en las contribuciones de Isabel Alfaro Tercero e Inmaculada Rodríguez Toré dentro del libro que ha suscitado esta nota.

² En esta línea, una de las voces más conocidas es René Girard, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* (Salamanca: Sígueme, 2021).

En el contexto de este interés científico, se encuentra el libro colectivo: Enrique Gómez García, OAR y Enrique Somavilla Rodríguez, OSA (coords.), *Creer en un único Dios, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal? Los monoteísmos abrahámicos a debate* (Madrid: R. C. U. Escorial – M^a Cristiana / Centro Teológico de San Agustín, 2023). Esta obra posee especialmente cuatro capítulos que me han motivado a hacer una comparativa del horizonte ético y metafísico de los tres monoteísmo abrahámicos.

En un primer momento, este comentario quiere poner de relieve de forma general, la ocasión y desarrollo de la obra; y, en un segundo momento, ofreceré unas glosas de una selección de cuatro capítulos. Por un lado, con la idea de tener una visión de totalidad y crítica sobre lo interreligioso, y de ubicar la ingenuidad epistemológica del irenismo, nos acercaremos a la perspectiva filosófico–fenomenológica de las religiones esbozada por Carlos Díaz. Y, por otro lado, nos detendremos en otros tres capítulos que versan sobre cada una de las tres religiones abrahámicas, y consideran, desde un estilo sistemático–especulativo, el modo en que su particular monoteísmo (judaísmo, islam, cristiano) presupone y engendra una manera de entender la realidad, la relación entre Dios y el ser humano, así como el lugar de la ética. Sobre el monoteísmo judío ha escrito el rabino sefardita Baruj Garzón; sobre el monoteísmo islámico, pivotando desde la tradición sufí, lo ha hecho el filósofo musulmán Antonio de Diego; y sobre el monoteísmo cristiano la exposición ha sido firmada por el sacerdote teólogo Ángel Cordovilla.

1. La obra en cuestión: *Creer en un Dios único, ¿vehículo de violencia o de fraternidad universal?*

La existencia de esta obra halla su contexto en las conferencias y diálogos que conformaron uno de los XXVI Cursos de Verano de la Complutense de San Lorenzo del Escorial del año 2023, los días 24 y 25 de julio, bajo el rótulo: «Monoteísmo, ¿matriz de paz o de violencia?». Para quien sueña una presencia de la teología más allá de los centros eclesiásticos, es un motivo de celebración un intercambio teológico y filosófico de estas características en una institución universitaria pública, y, asimismo, que los organizadores de dicha reunión académica hayan apostado por preservar el contenido de dicho encuentro negro sobre blanco en la citada publicación.

El profesor Enrique Gómez García, OAR explica en la *Presentación* del volumen que, en la esfera social, mediática e incluso académica no ha sido ni es evidente que el monoteísmo religioso sea un vehículo de fraternidad universal. En el ámbito académico lo ha puesto de manifiesto el egiptólogo

alemán Jan Assmann, a lo largo de sus investigaciones³, quien defiende la tesis de que la creencia en un único Dios introduce la *división* entre «el Dios verdadero y los dioses falsos», en contraste con la tolerancia e intercambio culturales que se habrían favorecido por las civilizaciones politeístas (pp. 17–19). El volumen trata de responder a este desafío en el que se sitúa el monoteísmo abrahámico ante voces como la de Assmann, y teniendo en cuenta la intuición posmoderna (de raíz romántica y nietzscheana) de que el paganismo es más vitalista y amigo de la belleza que el monoteísmo judeocristiano; además, a esta vertiente crítica de carácter histórico–filológico y teológico–filosófico, se sumaba –en el momento de editar el libro– la circunstancia política de la invasión rusa de Ucrania, que fue legitimada con una retórica teológica por las autoridades religiosas del patriarcado ortodoxo de Moscú.

Ya, desde las páginas que sirven de prólogo –con una inspiración fundamental en Santiago del Cura Elena⁴– se anuncia que el monoteísmo cristiano no comporta una unidad que sea sinónimo de «monocronismo empobrecedor u opresivo», sino que la unidad trinitaria de Dios se declina en una comunión «integradora de la pluralidad» (p. 22). Se añade que «el concepto de verdad al que apelan los monoteísmos abrahámicos no es ni mucho menos el de una verdad racional y metafísica» (*ibid.*), afirmación que, aun dicha para poner de relieve la dimensión «existencial» de la verdad, me parece un juicio apresurado, pues toda verdad teológica desentraña una verdad sobre el ser, como en parte demuestra esta nota bibliográfica. Precisamente, desde este convencimiento estas glosas pretenden subrayar la especificidad ético–metafísica de cada uno de los tres monoteísmos abrahámicos; tarea que no supone un menoscabo en la constatación de que judaísmo, islam y cristianismo, simultáneamente, custodian el valor radical de la responsabilidad moral, que incluye como elemento clave la dignidad del ser humano concreto.

En cuanto a la composición formal, el libro contiene nueve capítulos, distribuidos en cuatro bloques, no reflejados en el índice aunque sí sugeridos en las páginas introductorias. Abajo se muestra el contenido del volumen y se formula el objeto de los capítulos que no podemos comentar de forma pormenorizada:

³ Paradigmáticamente, puede verse: Jan Assmann, *Violencia y monoteísmo* (Barcelona: Fragmenta, 2014).

⁴ Su publicación más significativa sobre el tema tal vez sea su Discurso de Ingreso en la Real Academia de Doctores de España: Santiago del Cura Elena, *Un solo Dios: violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo* (Madrid: Real Academia de Doctores de España, 2010).

Bloque I: Diálogo interreligioso

§ 1: Enrique Somavilla Rodríguez, OSA, «Papel de las religiones en la consecución de la paz» (pp. 27–40). Expone una exhortación al diálogo con el diferente que se concreta en el diálogo con el «otro religioso»; se apoya tanto en una justificación antropológico–filosófica como teológica, apoyada fundamentalmente en textos magisteriales.

§ 2: Carlos Díaz Hernández, «¿Tiene sentido un solo credo religioso pluralista respetuoso, o es una empresa imposible?» (pp. 41–65).

Bloque II: Sobre la experiencia cotidiana de Dios y la violencia

§ 3: Bert Daelemans, SJ, «De la violencia al Vulnerable: un recorrido espiritual sobre el arte» (pp. 67–100). Desarrolla cómo el arte ayuda a poner paz allí donde hay violencia, a través de su doble dimensión mostradora y denunciadora; apunta al Dios vulnerable como aquel que nos revela un camino de redención en medio del pecado del mundo.

§ 4: Isabel Alfaro Tercero, MC, «Creados a imagen de un Dios violento» (pp. 101–126). Considera que la Sagrada Escritura transmite una imagen de Dios patriarcal y violenta; trata de revertir dicha imagen a través de una hermenéutica feminista.

Bloque III: Exégesis sobre el Dios bíblico y la violencia.

§ 5: Inmaculada Rodríguez Torné, «El Dios del Antiguo Testamento, ¿un Dios violento?» (pp. 127–147). Defiende que el Dios que se revela en el Antiguo Testamento no es un violento, aunque los antropomorfismos históricos así lo hayan hecho aparecer en algunos textos bíblicos; el Dios de Israel de la paz, acompaña y protege a su pueblo.

§ 6: Santiago Guijarro Oporto, «El Dios de Jesús, fundamento de la visión cristiana de Dios» (pp. 149–167). Profundiza en la idea jesuánica de que Dios es Padre, ejerciendo su paternidad a través de su cercanía entrañable e instaurando un reino en el que Él es el soberano.

Bloque IV: Las tres religiones abrahámicas y su orientación ético–social.

§ 7: Benito Baruj Garzón, «El monoteísmo judío y su dimensión ética» (pp. 169–181).

§ 8: Ángel Cordovilla Pérez, «Identidad y relación. Fe trinitaria, realidad social y pluralismo religioso» (pp. 183–209).

§ 9: Antonio de Diego González, «La nueva idolatría: el olvido de la antropología trascendental y el auge de la ideología en la teología islámica contemporánea» (pp. 211–238).

A continuación nos detenemos en los cuatro capítulos señalados al principio para establecer el diálogo intermonoteísta:

2. Sobre el irenismo interreligioso y la semejanza entre las religiones (Carlos Díaz)

Con su particular estilo provocativo, suspicaz y ácido, el profesor emérito de la Complutense Carlos Díaz, que no esconde su fe cristiana, empieza abriendo su exposición con el epígrafe: «De buenas intenciones están llenos los infiernos» (p. 45). Se refiere a la aspiración –aparentemente bondadosa– de una unidad universal religiosa, que, además de asumir un erróneo «punto de partida de la situación ideal de diálogo» (K. O. Apel, J. Habermas), termina invisibilizando que no hay una semejanza analógica real entre el «Dios» al que cada religión se dirige (p. 46).

Luego, se muestra crítico –a mi juicio– de forma injusta con J. Ratzinger, por entender que su reivindicación de una razón abierta a las tradiciones religiosas supone una infabilidad epistemológica por parte de las teologías (p. 47). Ciertamente es que las religiones pueden caer en la tentación, como ha ocurrido, de convertirse en garantes de la verdad y las costumbres desde su doctrina revelada, incluso en contra de lo que señala un uso correcto de la razón a través de las ciencias y una sana filosofía, cosa que no afirma Ratzinger; pero no es menos cierto que negar que Dios sea la plenitud y el sentido más primordial del hombre («sin Dios el hombre no sabe dónde ir, ni tampoco logra entender quién es», dice Ratzinger), sería desconocer los contenidos más básicos del saber teológico cristiano, lo que en sí mismo no niega ni la metodología científica, ni las diversas búsquedas racionales de sentido⁵.

Después, el filósofo español denuncia lo que considera como un nuevo intento de establecer una «religión civil» (Rousseau), es decir, poner la religión al servicio de causas políticas. Desde ahí expresa unas palabras críticas con-

⁵ En una formulación genial la cuestión puede remitir al documento conciliar *Gaudium et spes*, en su número 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». De forma más desplegada esta armonización entre revelación y razón se explica en el número 36: «la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. [...] Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras».

tra el islam, pues el llamado proyecto de «diálogo de civilizaciones» habría blanqueado algunos de sus presupuestos repudiables. Su juicio sobre el islam es duro: le resulta difícil desentender la religión del profeta Muhammed de su violencia imperialista histórica, manifestada tanto en su visión de la guerra de conquista sangrienta como en el trato denigrante a los *dimmíes* o extranjeros no musulmanes en tierra islámica (pp. 48–49). En otra páginas, deja abierto el interrogante de hasta qué punto el fundamentalismo es «constitutivo» del islam, cuestión para la que necesitaría transitar por algunas de las revoluciones experimentadas en Occidente desde el Renacimiento. Se pregunta: «el Islam crece [en la actualidad], ¿precisamente por no haberse abierto al racionalismo?» (p. 63). Para Carlos Díaz, el sufismo, la mística islámica del amor, sería un camino adecuado para «un nuevo Islam» al expresar un fuerte carácter personalista (p. 62).

En la misma tónica, el filósofo es severamente escéptico con el diálogo interreligioso: «a la hora de la verdad, aunque tanto se hable de cultura de la alteridad y de ecumenismo, se piensa que los otros son bárbaros, que no pueden comprendernos, ni siquiera comprenderse a sí mismos» (p. 51). Insiste en que, de facto, el diálogo interreligioso responde más a una dinámica de poder camuflada por gestos simpáticos: «los encuentros así llamados espirituales son diálogos ecuménicos *light*, entre sonrisitas y saludos orientalistas y guirnalda al cuello donde no parece existir el mal en el mundo ni intención alguna de combatirlo en común, sino un *irenismo* desbordante, melifluido, [...] un karaoke falsete donde casi todos impostan la voz, pero quien canta es la máquina, una ventriloquia donde se oye el opaco carraspeo del hierofante» (p. 53). En el fondo, Carlos Díaz sólo concibe un espacio epistémico para el diálogo interconfesional: «la ecumenicidad está en el rostro del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero, el resto es literatura barata y prosa flatulenta en las religiones anodinas» (*ibid.*).

A un nivel fenomenológico, reconoce el filósofo personalista –siguiendo a A. Fierro– que es difícil hacer un estudio riguroso de las religiones sin tener como punto comparativo principal el cristianismo. Considera que el concepto de *Misterio* (J. Martín Velasco) validado para todas las religiones puede llegar a invisibilizar o hacer vagas las desemejanzas con que en cada religión se vive la relación con el Absoluto divino (pp. 54–56). Por ello, también cuestiona el uso manido del término *trascendencia*, tanto para el ámbito fenomenológico–religioso como para el contexto antropológico–secular: a veces se llamaría «trascendencia» a la *autotrascendencia*, que no supone necesariamente un salida hacia la alteridad, sino un énfasis en la autorrealización subjetiva (vgr. E. Fromm, K. Jaspers), que al fin y al cabo es permanencia en la *inmanencia* del propio yo (pp. 56–59).

La constatación del abuso de la palabra «trascendencia» lleva a Carlos Díaz a preguntarse sobre la similitud de las religiones orientales o místicas respecto del monoteísmo judeocristiano. En este sentido, subraya la diferencia sustancial entre ellas. La razón es que en las religiones orientales, concretamente en el budismo, al contrario que en el monoteísmo bíblico, está ausente el carácter personalista, histórico, comunitario y profético (pp. 59–61). Como colofón escribe: «En la descripción que hace san Juan de la Cruz de la contemplación cristiana encontramos resumidas las notas que faltan a la meditación budista [camino hacia el no–yo, no–saber]: la contemplación es ciencia del amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma hasta subirla de grado en grado hasta su Creador» (p. 61). Habría que apuntar que, entre las religiones orientales, concibe la religiosidad de la *bhakti* hindú como una excepcionalidad con una espiritualidad personalista (p. 50, nota 10)⁶.

Asimismo, pensando en la mentalidad transreligiosa, se muestra particularmente reticente a un tipo de espiritualidad que, pretendiendo ir más allá de dogmas, deja de preocuparse por el rostro de Dios (p. 63: «Lo que no logra Dios, tal vez lo logre la gregariedad»). Merece la pena en este sentido citar su diagnóstico acerca de una búsqueda espiritual sin arraigo comunitario y sin sensibilidad por la justicia: «Que las gentes de buena voluntad se reúnan es un deber de humanidad, desde luego; pero no que se reúnan elevando los ojos al cielo y enlazando las manitas solamente para calentar los motores de su felicidad individual (pragmatismo funcionalista religioso) sin luchar contra las estructuras satánicas cercanas y globales. Este espiritualismo merece el calificativo de opio del pueblo. Tal fenómeno responde –sobre todo en épocas de retracción a la intimidad– a un escapismo narcisista, donde las conversiones multitudinarias huelen a rebaño» (p. 64).

Eso sí, debido a la primacía de la ética, a causa de su compromiso filosófico y cristiano, el propio Carlos Díaz termina proponiendo el camino institucional de un «mínimo ético» común a todas las personas, creyentes y no creyentes. Para ello, curiosamente, pone el ejemplo de algunas indicaciones del *Dhammapada* o «camino de la virtud» de la tradición budista, que el cristiano y el judío encontrarían en el decálogo (pp. 64–65).

⁶ Puede profundizarse la sistematización del autor al respecto en Carlos Díaz, *Religiones personalistas, religiones transpersonalistas* (Bilbao: DDB, 2003).

3. Monoteísmo judío: único Padre, una fraternidad universal (Baruj Garzón)

La fe en el Dios uno y único de la Torá hebrea, reflejada en el *Shemá* (Dt 6,4) –dice Baruj Garzón– se vincula intrínsecamente con la responsabilidad ética, «entrelazando la fe en Dios con la conducta ética» (p. 175). La lógica del razonamiento es: «Solo si hay un único Padre, somos todos hermanos y hermanas» (p. 176). Pues si hay un único origen de todos los seres, entonces tienen la misma pertenencia y habríamos de cuidarnos unos a otros como hermanos. He aquí, para el rabino Baruj Garzón, la singular aportación del judaísmo a la historia de la humanidad, que habrían asumido cristianismo e islam, así como los filósofos y pensadores judíos. Esta correlación entre fe monoteísta y responsabilidad ética («monoteísmo ético») hace derivar la necesidad práctica de concretar algunos mandamientos para adorar al Dios único, evitar la idolatría y amar al prójimo, empezando por el decálogo y siguiendo por otros preceptos de la Torá y la reflexión práctica del Talmud.

El rabino Baruj Garzón subraya a este respecto que Dios se relaciona de forma personal con sus criaturas, al contrario de lo que pensaría la doctrina ilustrada del deísmo, cuya divinidad no tiene voluntad, y por lo tanto, tampoco mandamientos que revelar al hombre (p. 175). Respecto de los mandamientos morales concretos (las *Misvot*) se recalca que «son vínculos con Dios que guían la conducta moral de los individuos y la comunidad» (p. 178), con el fin de que los mandatos de Dios impregnen todos los aspectos de la vida humana. Citando a M. Buber y E. Levinas, señala que el desarrollo ético del decálogo –concretamente el «No cometerás adulterio»– se vincula con una «garantía de seguridad para la sociedad toda, al crearse un nido de solidaridad humana en la que empieza a dibujarse nítidamente el lugar del otro» (p. 177).

Es interesante hacer notar que, en su exposición, el rabino Garzón contrapone repetitivamente los mandamientos éticos surgidos de la voluntad de Dios con la lógica de la naturaleza que «no conoce ni el bien ni el mal. En la naturaleza sólo existe una regla: la supervivencia del más fuerte» (p. 179). Y, en esta dirección, añade en qué consistiría la idolatría del hombre sometido a la lógica de la naturaleza: «el culto de la naturaleza es peligroso para la moral. Cuando la gente idolatra la naturaleza, puede llegar fácilmente a adoptar principios que guiaron el nacimiento del nazismo. Fue la ley de la naturaleza la que Adolf Hitler trató de emular: los fuertes conquistarán a los débiles. El nazismo y otras ideologías que son hostiles al monoteísmo ético y veneran la naturaleza son muy tentadoras. La naturaleza te permite actuar con naturalidad, y es tan natural matar, violar y esclavizar como amar» (pp. 179–180). Así, sentencia el rabino Baruj Garzón, señalando la especificidad monoteísta res-

pecto al naturalismo pagano: «Uno de los elementos vitales de la revolución ética monoteísta fue su repudio de la naturaleza como dios. Una de las mayores batallas actuales del monoteísmo ético es precisamente el combate contra la creciente deificación de la naturaleza» (p. 180). Queda patente, así, un cierto énfasis dualista, en el que la dinámica de la naturaleza creada se comprende en una clara oposición a la lógica divina. ¿No puede entonces leerse en ningún sentido la gramática de la creación como manifestación de las leyes de Dios? Aquí podemos ver una diferencia radical con la concepción cristiano–católica de la creación; diferencia que tal vez radica en las distintas visiones sobre cómo el pecado ha quebrado la condición original de la creación.

Sigamos con la reflexión del propio Baruj Garzón preguntándonos sobre qué más aporta el monoteísmo judío al hombre, además de la ética que comparte con el cristianismo y el islam. «Aunque la ética es primordial para el creyente monoteísta, la Torá nos enseña a desarrollar una dimensión no menos esencial: la Santidad. “Seréis santos, porque yo el Eterno, vuestro Dios, soy santo” (Lev 19,2). Dios es la fuente de santidad entendida como trascendencia, un atributo que nos invita a los hombres a intentar, gracias al dominio de nuestras acciones, palabras y pensamientos, elevarnos por encima de los límites corporales y de la visión egoísta de nuestra propia existencia» (p. 181). Mientras que «la ética hace posible la vida, la santidad [...] la ennoblece» (*ibid.*).

Desde una conceptualización más metafísica, puede decirse que, en la perspectiva judía del rabino Baruj Garzón, la responsabilidad moral del yo con el prójimo precede a la búsqueda de la santidad propia, o más bien que el itinerario judío hacia la santidad es un segundo paso que engarza con tomarse en serio la relación con Dios y con el prójimo.

4. Monoteísmo islámico: el camino humanista subjetivo–trascendental (Antonio de Diego)

El joven profesor Antonio de Diego parte de un análisis sobre la ontología cultural. Considera que la pérdida de sentido religioso es la causa del nihilismo y la crisis moral de la humanidad. Esta mella de espiritualidad implicaría, pues, tres olvidos: primero, una falta de conciencia metafísica de la realidad, a saber, la pregunta por los tres clásicos trascendentales (bien, verdad, belleza) (p. 215); segundo, la «falta de empatía moral hacia ‘el otro’»; y, tercero, la ausencia de «la dimensión sagrada del ser humano» (p. 216), esto es, de su identidad como «califa» de Allāh (Corán, 2:222). Podemos decir que así, al resaltar la dignidad humana y la preocupación por el otro,

se sitúa en la perspectiva es la del monoteísmo ético que había señalado el rabino Baruj Garzón.

De hecho, la principal reivindicación de Antonio de Diego, desde la tradición islámica, es el *humanismo*, entendido desde la perspectiva de una *antropología trascendental*. Esto se traduce en que el hombre está capacitado naturalmente para amar, esto es, «empatizar a través del ritmo cósmico (*āqlab*), que comparte la raíz con corazón (*qalb*), que Allāh, el Altísimo, marca en Su creación» (p. 217). Esta antropología trascendental contiene un optimismo gnoseológico: «el ser humano [es] el sujeto que percibe y, a la vez, la medida de toda la experiencia», y ello porque él está en la «conciencia de la infinitud de Allāh (*taqwa*)» (*ibid.*).

Que el humanismo haya entrado en decadencia, no sólo tiene –piensa el filósofo islámico– un efecto en el nihilismo de la cultura occidental, sino también, respecto del mundo islámico, «una suerte de materialismo doctrinal y falso literalismo que esconde, tras de sí, una propuesta esencialista e ideológica muy propia de la Modernidad» (*ibid.*). El autor pone de manifiesto una dialéctica histórica dentro el islam: por un lado, [A] el camino espiritual del sujeto que conoce a Dios y la sabiduría («un simple proceso individual de reconocer [*taʿrif*] los signos de la Realidad [*haqīqa*]»); por otro lado, [B] la ideología comunitaria basada en la seguridad social y el fijismo doctrinal («un subyugarse ante un poder mundano que dice tener una interpretación de lo que en realidad es lo divino [*ilahiya*]»), que apela a promesas de justicia social (p. 218).

De este modo, Antonio de Diego propone un islam centrado en el conocimiento subjetivo, lo que él no concibe en un sentido negativo. Afirma: «el islam, desde su nacimiento, se presentó como una realidad holística que no pretendía imponerse a la fuerza, sino que los creyentes reconociera (*taʿrif*) como la *fitra*, la naturaleza primordial, dándose cuenta, paradójicamente, de su finitud material y de su infinitud metafísica» (p. 218). Si este camino islámico individual ha sido desplegado históricamente por el sufismo, la propuesta institucional llegando a un extremo totalitario es la que ha defendido el salafismo y el wahabismo⁷.

Así pues, tratando de desarrollar una hermenéutica islámica centrada en la persona en cuanto persona, el autor explicita que está vía «no puede construirse sin espiritualidad ni sin ética (*akhlaq*)» (p. 221). La espiritualidad implica tanto mística como oraciones rituales, y la ética «exige una profunda responsabilidad para con el otro, a quien, aun no pudiendo conocerlo del todo

⁷ El propio autor ha dedicado su tesis doctoral a dar a conocer una manifestación del sufismo africano: Antonio de Diego González, *Ley y Gnosis. Historia de la tariqa Tijaniyya* (Granada: EUG, 2020).

–parafraseando al filósofo judío Emmanuel Levinas–, tengo que servirle» (p. 222). Sólo entonces, una vez se haya comenzado el trabajo interior y la responsabilidad ética, tendría sentido hablar de lo social, pues «sin lo social no somos nada» (p. 223). La lógica islámica, según Antonio de Diego, se orienta desde lo personal a lo social e incluso «lo social se convierte en un espacio preferente para el desarrollo personal» (*ibid.*).

A mi modo de ver, en este razonamiento se percibe con claridad una ontología donde la unidad se prioriza sobre la pluralidad. Más aún, como apunta el Corán en una aleya referida por el autor (p. 225), el yo antecede a la alteridad: «Y nadie cargará con la carga de otro, mas si alguien estuviera sobrecargado no se le ayudará, aunque sea familia. Tan solo adviérteles a los que son humildes ante su Señor en secreto y establecen su azalá [oración]. Quienquiera que se purifique, se purifica en beneficio propio. Y es hacia Allāh el destino final (Corán, 35:18)». Esta idea, cuyo sentido es repetido en otro lugar con una formulación distinta (Corán, 6:141; p. 232), parece contradecir la afirmación de que «la responsabilidad pesa más que el propio protagonismo metafísico» (p. 231).

«El islam –escribe Antonio de Diego–, en sus inicios y en sus desarrollos clásicos, jamás fue nacionalista ni comunitarista, no es una experiencia espiritual que parte de un pacto, sino de la transmisión de un mensaje universal y simbólico para toda la humanidad» (p. 225). A partir del filósofo Muhammad Iqbal (1877–1938), esboza el citado camino islámico de la *antropología trascendental*, donde «el sujeto debe construirse para acoger lo divino en sí mismo» (p. 227); se trata de la denominada «divina vicerregencia» a la que se llega a través de la ley natural (razón) y el autocontrol del ego, según el cual «el ego se va disolviendo progresivamente para dar paso a un sí–mismo empoderado y consciente de la realidad divina» (p. 228). De este modo, el yo, más que aniquilarse en favor de la realidad divina (Ibn ‘Arabī), se convierte en un receptáculo que contiene el Absoluto (p. 239). Esta distancia respecto de una mística que relativiza la entidad del yo y la alteridad supone, a mi juicio, un gran avance desde el punto de vista del humanismo personalista; curiosamente Antonio de Diego conoce a E. Mounier.

En esta clave místico–humanista, la interacción del ser humano con la creación que lo rodea debería consistir, no en cuantificar la naturaleza (cosmovisión moderna), sino en conocerla en profundidad, dándonos cuenta de que nuestro mundo está hecho de la misma esencia con que fue creado el ser humano (p. 231). La invitación a reconocer, agradecer y hacer un buen uso del don de la creación se sintetiza en la capacidad de «contemplar el mundo vivido [...] en cada instante» (pp. 232–233). Aquí es patente la influencia neoplatónica, que el mismo autor menciona, de Ibn ‘Arabī.

El capítulo de Antonio de Diego termina recordando la hermenéutica de su propuesta islámica, que –dice– no pretende ser propiamente reformista, sino la tradición sin fundamentalismos. Sintetiza su reivindicación de una *antropología trascendental* («una teología que no esté mediada por otros, sino que provenga de nosotros mismos», p. 237) que va de la mano de un *humanismo islámico*: «el Corán y la Sunna no deben dar miedo, sino luz al que busca» (p. 236). De esta suerte, se podrá «apostar por una teología que cuide a las personas, más allá de su adscripción religiosa, que pida justicia social y dignidad para los necesitados, que exija un cuidado de la Tierra como una extensión hermana del propio ser humano» (p. 237).

Resumiendo, desde un punto de vista metafísico, puede decirse que lo primero es la búsqueda interior del sujeto, esto es, el cultivo de la espiritualidad mediante el uso de la razón natural y a la disciplina de la virtud. Una vez el sujeto está encaminado hacia la relación directa con Allāh, entonces aparece la moral y la preocupación social como modo de autorrealización del sujeto. Esta primacía de la constitución del sujeto individual que antecede a la alteridad y la vida social, en Antonio de Diego (lo que recuerda en cierto modo el esquema hegeliano), se percibe en la tendencia a comprender como dialéctica de oposición la sensibilidad islámica individualista–espiritual y la colectivista–moral.

5. Monoteísmo cristiano: la comunión como horizonte trinitario (Ángel Cordovilla)

El teólogo salmantino Ángel Cordovilla comienza su discurso escrito explicando que la identidad de la fe cristiana se concentra en la Trinidad, tal y como se profesa y celebra litúrgicamente a través del Credo. Contra el mito de la helenización del cristianismo, afirma que Evangelio y dogma trinitario no se contraponen, pues éste es expresión de aquél. Así, el misterio trinitario es el fundamento que entrelaza la fe monoteísta bíblica en un único Dios, la encarnación del Hijo y la divinización del hombre. La fe trinitaria significa que Dios es el absolutamente trascendente (Padre), a la vez que se hace presente en nuestra historia como carne (Hijo) y que se hace inmanencia santificándonos (Espíritu) (p. 187–189)⁸.

De esta suerte, subraya Cordovilla, la propia conceptualización cristiana de la Trinidad, que desentraña el núcleo del Dios revelado en Cristo, apunta a un

⁸ El autor ha publicado un importante tratado sobre teología trinitaria: Ángel Cordovilla Pérez, *El misterio de Dios trinitario. Dios–con–nosotros* (Madrid: BAC, 2012).

Dios que en sí mismo es «relación». El Padre nunca estuvo solo, sino desde la eternidad en relación con el Hijo y el Espíritu. Por eso, la teología trinitaria concibe que en Dios «cada persona *es ella misma* (identidad personal) desde la relación esencial y constitutiva que cada persona es y tiene con la otra persona divina igual a ella. No es que primero sean y luego entran en relación, sino que *son en relación, son dándose*, pudiendo decir en el más alto grado de la ontología [...] el ser se revela como amor en la medida en que “ser es existir para el otro”» (pp. 190–191).

Si nos fijamos, con Cordovilla, en cada una de las personas divinas específicamente, constatamos que *el Padre* es la fuente sin origen, don primordial que vive dándose amorosamente al Hijo y al Espíritu; *el Hijo* se vive como «la recepción pura del ser del Padre, esta recepción verdadera consiste, a su vez, en ser trasposición y donación de su ser a otros (proexistencia)» (p. 193); *el Espíritu* es quien permite unir la comunión entre el Padre y el Hijo, a Dios con la humanidad y a las criaturas entre sí. Así, a esta luz, se nos descubre que, desde la ontología trinitaria del Padre, «la autoridad no consiste en el ejercicio despótico de la fuerza, sino en la capacidad de crear y constituir una realidad distinta de él (estando en comunión con él) al darse», pues madurar es amar en la donación de sí (*ibid.*). Desde la ontología trinitaria del Hijo, descubrimos que la identidad del ser humano, ante todo, es ser hijo, que vivir es recibirse y que la libertad no está en conflicto con la relación sino que precisamente se constituye a través de la comunión con Dios y los demás. Desde la ontología trinitaria del Espíritu, es posible pensar simultáneamente la unidad y la diversidad (pp. 192–195).

Pero, si además de observar la vida humana en general a la luz trinitaria, miramos la realidad política, cabe preguntarse ¿hay una vinculación directa entre la teología trinitaria y la teoría social? La respuesta de Cordovilla es que no existe «una relación directa entre fe trinitaria y política, sino iluminación moral para la acción concreta del sujeto que es agente social de la configuración social y política de las comunidades humanas» (p. 197), por lo que sería conveniente rechazar las perspectivas conservadoras–autoritarias y progresistas–revolucionarias que se sirven de la teología cristiana (unitarista o trinitaria) para justificar unas determinadas apuestas políticas siempre susceptibles de discusión. La cuestión sobre la influencia que la teología trinitaria tiene sobre la realidad –piensa Cordovilla– se jugaría más bien en un ámbito metafísico que en instancias de aplicación más directas como la política o la ética (pp. 197–199), pues «su verdad “no es inmediatamente práctica”» (p. 199). Sin embargo, contrariando el parecer de Kant en el *Conflicto de las Facultades* sobre la inutilidad práctica de la Trinidad, considera que (si bien la fecundidad del misterio trinitario no depende de que comprendamos su vertiente prác-

tica) sí podemos hallar en este dogma «una inspiración» en «dos principios fundamentales, como son [A] la positividad del otro o el valor absoluto de la alteridad», así como «[B] la dimensión de unidad comunitaria entre iguales» (p. 200). En esta línea, el teólogo de Comillas confía en intuiciones como las de la *ontología trinitaria* esbozada por K. Hemmerle que «muestre[n] que la realidad relacional y comunitaria del ser de Dios ha quedado impresa en la estructura misma de la realidad» (p. 201). A partir de este horizonte se llega a descubrir que los misterios de la creación, la encarnación de Cristo y la Iglesia hallan su lógica y razón de ser en la vida íntima de la Trinidad, lo que afecta también a la comprensión y vivencia de los sacramentos, la liturgia, la vida de gracia, la moral cristiana y el destino escatológico. E incluso la fe trinitaria ofrece una particular conceptualización del fenómeno religioso más allá de los límites del cristianismo; escribe Cordovilla –recogiendo el pensamiento de H. Kessler y R. Schaeffer– sobre el tema que toca de lleno la temática del volumen colectivo: «La grandeza del cristianismo es que, con la afirmación de la Trinidad como forma última del ser de Dios y no como una representación penúltima que hay que superar, tiene la capacidad para llevar hasta el final cada una de estas tendencias [monista, dualista y panteísta de las otras religiones], sin menospreciar o menoscabar alguna. La fe en el Dios trinitario no es, por lo tanto, un obstáculo para el diálogo religioso, sino la posibilidad de asumir, purificar y llevar a plenitud las tendencias de las diferentes tradiciones religiosas. La fe trinitaria afirma de forma incuestionable la revelación de un Dios personal en la triple dimensión de la trascendencia (Padre), de historia (Hijo) y de inmanencia (Espíritu)» (p. 203).

También Cordovilla se atreve a imaginar las consecuencias del monoteísmo trinitario sobre la filosofía en un sentido más general y metafísico. De este modo, la visión trinitaria de lo real se sitúa lejos, por un lado, de las concepciones metafísicas de la ontología monista (típicamente parmenídea y [neo] platónica), que podría tender a expresiones sociales autoritarias o totalitarias, y, por otro lado, se aparta de una ontología pluralista (típicamente heraclítea y politeísta), que, a pesar de la creencia tolerantista, no está claro que favorezca mejor que el monoteísmo una praxis conciliadora (pp. 205–207). Una metafísica vista desde la Trinidad conjuga perfectamente la unidad en y a través de la alteridad, así como los valores fundamentales de la igualdad y libertad, sin olvidar la legítima diversidad de la humanidad (pp. 208–209). «Porque la última unidad en Dios es plural y la pluralidad es unitaria» (p. 208).

Queda abierta –me atrevo a decir– la cuestión sobre cómo la fe trinitaria puede tener «una incidencia decisiva en la razón humana y en su acción moral» (p. 209), sin llegar a ser «una especie de principio de explicación de la realidad y de la ética» (p. 199), pero de modo que no quede en una mera o lejana

inspiración que adorna la retórica del discurso sin tocar la materialidad ética. Es decir, permanece el desafío de cómo relacionar lo *trascendental* (principios generales) con lo *categorial* (concreción ética), uniéndolos sin confundirlos –lo que, a mi juicio, ha sido la piedra de toque de ciertas insuficiencias de la teología moral posconciliar–⁹. Sabemos que la «legítima autonomía de las realidades temporales» (GS 36) no implica una total independencia de los criterios de la lógica teológica (*etsi Deus non daretur* para algunas cuestiones, ajenas a la gramática de la creación), sino una autonomía respecto de las autoridades eclesíásticas en su gobierno y ejecución. Que la visión sobrenatural lo impregne todo es algo deseable; lo indeseable sería que la lógica mundana se introduzca en el interior de la Iglesia.

Coincidiendo con una tesis repetida durante distintos capítulos del volumen colectivo, Cordovilla termina esclareciendo la relación entre monoteísmo y violencia. A pesar de reconocer que la historia del monoteísmo bíblico está asociada a numerosos hechos violentos, deja claro que la esencia de la fe en un único Dios no es violenta, sino que la diversas formas de violencia dependen del «hombre, que, en virtud de intereses e ideologías concretas, convierte su situación y estatuto particular en un absoluto frente a otros» (p. 207). La revelación plena de Dios se nos da en Cristo, el Crucificado–Resucitado, que muere sin ofrecer resistencia, perdonando a sus enemigos; y desde dicha revelación hemos de entender cristianamente la relación con la violencia. Con Cordovilla, podemos decir que el Dios liberador y protector del prójimo de la Torá no se puede convertir en una realidad justificadora de la violencia y el despotismo. Pero tengo mis reservas con la idea de que la «raíz [de la violencia] no está en ninguna de las formas de fe en Dios (monoteísta, politeísta)» (*ibid.*); ciertamente la violencia no se originó a causa de lo religioso pero hay formas religiosas, que, debido a los supuestos metafísicos y antropológicos que contienen, hacen mucho más difícil una afirmación fuerte de la dignidad de *toda* persona humana.

6. Los tres monoteísmos abrahámicos suponen tres horizontes metafísicos y prácticos diferentes

Los tres principales religiones abrahámicas tienen en común que ven una relación entre la unicidad de Dios y la fraternidad humana. Sin embargo, desde lo glosado hasta aquí, hay que concluir que la importancia concreta dada a

⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *El cristianismo es un don* (Madrid: Paulinas, 1972), 67, cuya edición original es: *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister* (Friburgo: Herder, 1971).

la alteridad y la responsabilidad ética –situada en el conjunto de los elementos teológicos y metafísicos en juego en cada religión– es diversa. De todos modos, el término «monoteísmo ético» (y sus consecuencias) no tiene por qué ser puesto en duda para las tres religiones, aunque en sentido estricto lo más justo sea atribuírselo al judaísmo.

Por ejemplo, aunque tanto en el judaísmo como en el islam juega un papel central la responsabilidad ética (es curioso que tanto Baruj Garzón como Antonio de Diego citen al filósofo judío Emmanuel Levinas para apuntar a algunos elementos éticos nucleares), sin embargo, según la lectura hecha del capítulo judío y del islámico, no puede decirse que tengan el mismo lugar constitutivo. Según Baruj Garzón, por un lado, el cuidado de la relación con el prójimo y la fraternidad son, junto con la adoración a Dios, la consecuencia práctica primera de la fe monoteísta; por otro lado, según Antonio de Diego (que habremos de situar más bien en la corriente del sufismo), lo más constitutivo de la fe en el único Dios (Allāh) desde un punto de vista antropológico es la búsqueda cognoscitiva del sujeto individual, y, luego, en un momento ulterior, puede hablarse de deberes morales. Este enfoque islámico acentúa el carácter trascendental de la espiritualidad, por lo que el gesto humano primordial es la indagación en el conocimiento personal –con la ayuda de una cierta disciplina de virtudes– que le lleva a acceder a la realidad divina (*haqīqa*), hallada en la propia interioridad. Desde el lado judío, la libertad está en la obediencia a Dios concretada en la ética. Desde la perspectiva islámico–sufí, la libertad es la afirmación del camino espiritual personal, que, más tarde, se abrirá a la responsabilidad moral. Para el judaísmo, la búsqueda de la santidad, comparable al camino trascendental sufí, es una aspiración ulterior a la ética.

Es decir, siguiendo aprendiendo, el judaísmo empieza afirmando la alteridad (responsabilidad, ética) y el islam–sufí la identidad (conocimiento, libertad). En cambio, tal y como lo presenta Ángel Cordovilla, el monoteísmo cristiano, sustentado en la Trinidad del Dios único, conduce a una visión de la realidad donde identidad y relación con la alteridad se dan recíprocamente al punto. Que identidad y alteridad se den a la vez significa que ambas categorías se redimensionan, pues la responsabilidad con el otro no es vista primordialmente como una exigencia, sino como una invitación a la comunión; y, del mismo modo, la comprensión de la identidad no se da desde un yo independiente a la relación, sino siendo constituido como persona cuando se recibe del otro.

Una síntesis esquemática final. Para el judaísmo, el Dios vivo y personal interviene en la historia del hombre dándole unos mandatos morales con el fin principal de cuidar el amor a Él y al prójimo; por lo que podemos hablar con propiedad de un *monoteísmo ético*. Para el islam de corte sufí, Dios se

encuentra primordialmente en la interioridad humana, cuyo cultivo le permitirá al hombre encontrar la realidad divina detrás de la creación y unirse a su Señor; podríamos denominarlo así *monoteísmo místico* (frente al *monoteísmo político* de la tradición wahabista y salafista). Para el cristianismo, el Dios trinitario es comunión en sí mismo, lo cual se expresa de una manera histórica inigualable en la encarnación de Cristo, revelándonos que la vida consiste en la comunión con la alteridad a través de la donación de sí; he aquí la maravillosa paradoja del *monoteísmo trinitario*.