



Islam y cristianismo: del enfrentamiento al diálogo

Albert Ferrer. Doctor en filosofía. Université de Paris-Sorbonne

La historia de las relaciones del mundo árabe islámico y del Occidente cristiano es la historia de dos grandes civilizaciones tradicionalmente enfrentadas. Dicha confrontación no ha estado, sin embargo, exenta de influencias mutuas y puentes de comunicación y de diálogo. A través del despliegue de las percepciones de un mundo sobre el otro, el autor propone, como medio de procurar la convivencia entre ambas, la aceptación del equilibrio entre su naturaleza común y la diversidad de sus culturas como fuente de riqueza.

Introducción



Quisiéramos recurrir a aquella antigua idea según la cual el Mediterráneo es ante todo un espacio de civilización. Al hablarse de civilización en el marco del Mediterráneo cabe, sin embargo, hacerlo en plural. Mirando hacia el pasado, este mar lleno de historia es un cementerio de civilizaciones más que de civilización en singular. El Mediterráneo es, en particular, el espacio donde se confrontan dos grandes civilizaciones: la Europa cristiana y el mundo árabe islámico. Hablar en estos términos requiere de inmediato algunas precisiones.

En primer lugar, lo dicho no significa que entre las dos civilizaciones no haya habido influencias mutuas y puentes de comunicación y diálogo. Significa más bien que a pesar de estos otros aspectos, la tónica dominante en las relaciones entre las dos civilizaciones ha sido de confrontación. Significa también que desde ambos lados del Mediterráneo la relación ha sido percibida en términos conflictivos. Balta (1991) define este enfrentamiento no exento de diálogo de la siguiente manera: «Así

pues, ¿los malentendidos entre estas dos grandes civilizaciones son una fatalidad? Eso equivaldría a negar el hecho de que la historia de las tumultuosas relaciones entre las dos orillas del Mediterráneo ha estado jalonada por la aparición de conquistadores y visionarios que han promovido el diálogo y la mezcla».

En segundo lugar, lo dicho no excluye la diversidad interna en ambas áreas de civilización. Existen musulmanes en Europa no sólo en el presente, sino desde hace siglos. La presencia de judíos en el Viejo Continente, asimismo, hunde sus raíces en la historia. Mas la religión preponderante en el Viejo Continente es el cristianismo, y ello no sólo desde un punto de vista estrictamente numérico, sino civilizador. Sin el cristianismo no puede comprenderse la civilización europea.

En último lugar, el Mediterráneo es también cuna de la tercera religión «monoteísta» heredera de Abraham: el judaísmo. Mas no abordaremos en nuestras consideraciones la problemática de la religión y del pueblo judíos, así como sus relaciones con cristianos y musulmanes, con los países occidentales y los



árabes, pues ello implicaría un tema de reflexión distinto del que nos proponemos. Por otro lado, aunque podamos hablar de forma puntual sobre Turquía, centraremos nuestro análisis en la parte árabe del mundo musulmán mediterráneo.

Hasta cierto punto, la confrontación se produce de forma más general entre el Occidente cristiano y el Oriente islámico. Y el Mediterráneo es el espacio que presencia esta confrontación. Esta generalización puede plantear menos problemas con respecto al polo occidental de la relación.

En cuanto a Oriente, es mucho más incierto que se pueda hablar de la existencia de una civilización islámica. Más bien cabría decir que distintas civilizaciones comparten la misma religión islámica. Esto crea sin duda lazos entre estas civilizaciones, ya que la religión es un factor importante en la configuración de una civilización. Pero existen también otros factores; y las diferencias culturales, profundas, entre distintos países mayoritariamente islámicos exigen hablar de una pluralidad de civilizaciones. No podemos pasar por alto las profundas diferencias culturales entre Marruecos, Turquía, Irán, Arabia Saudí, Pakistán o Indonesia. En este sentido, Lamand (1991) subraya la pluralidad de civilización en el Oriente islámico, a pesar de la existencia de una religión común: «Ya que, si bien el islam es uno, la sociedad musulmana es fundamentalmente múltiple».

Se puede también matizar la unicidad del islam, resaltando, dentro de su indudable unicidad, una notable diversidad interna. Esta diversidad, por otro lado, ha sido y es fuente de riqueza para esta religión, y no niega una unicidad fundamental. Así, Suad (1978) dice: «El cristianismo no ha sido homogéneo, y el islam ha tenido distintos significados y formas».

Tibi (1988: 4) añade que existen variaciones claramente distintas del islam: Irán, África e Indonesia serían claros ejemplos de ello. No debemos olvidar que el islam, una religión ori-

ginalmente árabe, ha sido adoptado y asimilado por pueblos no árabes, lo que ha producido la diversidad interna aludida. En cualquier caso, hay que otorgar un papel importante a la religión al intentar comprender las civilizaciones humanas. Lalande (1988) escribe en este sentido: «Una civilización es un complejo conjunto de fenómenos sociales, de naturaleza transmisible, que presentan un carácter religioso, moral, estético, técnico o científico, y que son comunes a todas las partes de una vasta sociedad, o a varias sociedades relacionadas entre sí».

Cristianismo e islam: una herencia común

Al pensar en ambas religiones, muchos cristianos y musulmanes tienden a poner de relieve las diferencias que los separan, sin resaltar lo que también hay de común entre ellos. Cristianismo e islam son, como el judaísmo, religiones abrahámicas. Las tres religiones se remontan a la palabra del profeta Abraham; por ello, se dice a menudo que el cristianismo, el islam y el judaísmo constituyen las tres religiones del Libro.

Moucarry (1988) recuerda que los árabes eran politeístas con anterioridad a Mahoma, como también lo fueron los judíos en un principio, y como también lo fue Europa antes del advenimiento del cristianismo. Es necesario subrayar este punto, pues si bien se tiene presente el pasado politeísta de Occidente, se olvida más fácilmente el primer politeísmo de los árabes, y más aún el de los judíos. En cuanto a los árabes, recordemos también que Mahoma combatió, en una época de gran inestabilidad social y política, el politeísmo y la idolatría existentes, alegando la absoluta autoridad de Dios, del Dios único.

Sin embargo, es preciso matizar el carácter monoteísta de las religiones abrahámicas, así como el carácter politeísta de las religiones anteriores —o de religiones contemporáneas



como el hinduismo. Las formas más ortodoxas de las tres religiones del Libro han producido una concepción monoteísta que los místicos no han acabado de compartir. Haciendo referencia al cristianismo, podemos cuestionar el supuesto monoteísmo recordando el carácter trinitario de la divinidad. Por otro lado, las religiones «politeístas» no afirman la existencia de una pluralidad de dioses en el sentido cristiano más habitual —«monoteísta». Y los místicos cristianos no se han dejado convencer nunca por la imagen de este Dios personal únicamente trascendente. Para ellos, la divinidad era algo distinto; era trinitaria, y era tanto inmanente como trascendente. Como dice Raimon Panikkar (1989): «La Trinidad es una de las visiones más profundas y más universales que el Hombre puede tener de sí mismo y de Dios, de la Creación y del Creador».

Es importante resaltar que el islam, como religión, incorpora el amor y la justicia en su visión de la divinidad, y consecuentemente de

la relación entre la humanidad y la divinidad. Demasiado a menudo se olvida este hecho en Occidente, al confundirse la religión con la acción social que ciertos individuos o grupos llevan a cabo en su nombre. Si en el mundo occidental cristiano es relativamente fácil hoy en día distinguir entre el papa Alejandro Borgia y San Juan de la Cruz, deberíamos también desde nuestro mundo occidental hacer un esfuerzo para aplicar la misma distinción al mundo islámico.

Así, Saïd Al-Ashmawy (1989) advierte sobre el peligro que supone vaciar el islam de su dimensión religiosa y reducirlo a un islam político: «Dios quería que el islam fuera una religión, pero los hombres han querido convertirlo en una política».

La percepción del mundo árabe islámico por el Occidente cristiano

Muy pronto, el islam se convierte en un problema para el mundo occidental cristiano. Esta percepción del islam como problema se remonta al inicio de nuestra Edad Media y se perpetúa hasta nuestros días. En primer lugar, el islam, enarbolado por los árabes, plantea un problema político a la Europa cristiana cuando llega a las fronteras meridionales del Viejo Continente. Se puede afirmar que el mundo islámico, por razones muy diferentes, sigue planteando un serio problema político al mundo occidental cristiano a principios del siglo XXI.

Mas no puede olvidarse que el islam también plantea un grave problema teológico que ensombrece las relaciones entre ambas religiones. Considerando el nacimiento, bautismo, transfiguración, crucifixión y resurrección de Jesucristo, ¿qué necesidad hay de una nueva revelación seis siglos más tarde? Además, el estatus teológico de Cristo abre una brecha entre cristianismo e islam. Si para los cristianos Jesús es hijo de Dios y Dios mismo, para los musulmanes es uno de los grandes profetas de Dios.

Hay que señalar, sin embargo, que en ciertas corrientes místicas del islam —el sufismo—, Cristo adquiere mayor relieve, puesto que no es visto sólo como el profeta sino también como santo, es decir como un ejemplo de aquella unión entre lo humano y lo divino que constituye precisamente la aspiración del sufismo. Mansur-al-Hallaj sería una de las más grandes figuras sufíes que han seguido este rumbo.

El problema teológico se plantea muy pronto en la historia. Tal como recuerda Watt (1983: 3), los primeros teólogos cristianos de habla griega que conocieron el islam lo calificaron como una herejía cristiana. A medida que lo conocieron mejor, los teólogos cristianos orientales dieron creciente cuenta de lo que llamaban las falsas aseveraciones del islam, acusando al propio tiempo a Mahoma de debilidad moral. Estas barreras teológicas contra el islam se reforzaron en aquellas áreas de Oriente donde vivían cristianos bajo dominio musulmán.

Sin embargo, Jargy (1981: 105) considera que hay que ser más rigurosos y establecer una clara diferencia entre los cronistas del cristianismo arameo y los teólogos de la Iglesia bizantina. Los primeros juzgaron de manera bastante positiva, y ello aún tardíamente, la conquista arabomusulmana; los segundos, en cambio, mostraron una marcada hostilidad hacia el islam. Según Watt, el Occidente cristiano estuvo poco influenciado por el trabajo de estos teólogos orientales. Jargy, por el contrario, piensa que la apologética bizantina pasó a la Europa cristiana, modelando desde sus inicios la actitud del Viejo Continente hacia el mundo musulmán. De todos modos, Europa tuvo muy poco contacto con el islam hasta la ocupación de la península Ibérica en el siglo VIII y de Sicilia en el IX.

A partir de entonces, el Occidente cristiano también empezó a erigir barreras teológicas contra el islam, acusándolo de ser una religión falsa y de incorporar una débil moralidad. Encontramos de hecho las mismas acusacio-

nes que había ya proferido el Oriente cristiano. Europa puso también especial énfasis en el aspecto violento del islam; ésta era, a sus ojos, una religión difundida por la espada. Esta visión del islam adquirió todavía mayor vigor con las Cruzadas, que han tenido una importancia histórica crucial al haber cristalizado una serie de actitudes que se han perpetuado a lo largo de los siglos.

En cualquier caso, la percepción del islam como un problema para el Occidente cristiano desembocó muy pronto en una actitud agresiva del mundo occidental hacia este otro mundo, situado en el sur del mar Mediterráneo, a caballo entre África y Asia. Y esta actitud se ha mantenido hasta el presente.

El islam, como religión, incorpora el amor y la justicia en su visión de la divinidad, y consecuentemente de la relación entre la humanidad y la divinidad

Anees (1991) distingue cuatro fases en la historia de las relaciones entre ambos mundos: una primera fase donde domina la mentalidad de Cruzada; una segunda fase de conversiones forzadas de los sujetos bajo dominación; una tercera fase durante la cual el deseo, por parte cristiana, de diálogo con los musulmanes emerge, aunque este deseo se base todavía en la necesidad de conversión; y una cuarta y última fase donde se desarrolla por parte de las instituciones cristianas un intento de establecer una base firme para el diálogo cristiano-musulmán; durante esta última fase, sin embargo, el esfuerzo mencionado produce una parca comprensión del verdadero universo religioso y cultural islámico. En opinión del autor, Occidente no se acaba de liberar de su arrogancia cultural.

Étienne (1987: 11) distingue también diversos ciclos en la historia del descubrimiento del Oriente islámico por el Occidente cristiano. Sus dos primeras fases corresponden a la

primera mitad de la periodización de Anees: las Cruzadas y la colonización. Mas sus dos últimas fases aportan algo nuevo: el orientalismo y el miedo al islam. Efectivamente, y aunque sólo haya afectado a círculos minoritarios del mundo occidental, ha existido y existe aún en Occidente un interés por Oriente y más concretamente por el mundo árabe musulmán. Étienne hace referencia al orientalismo desde antiguo, y pone como ejemplos los casos de Pierre de Cluny, Ramon Llull y Riccoldo da Monte Croce. De todos modos, reconoce el carácter limitado de la influencia de estos orientalistas. Además, el orientalismo, minoritario, se combina en nuestro Occidente contemporáneo con otra realidad, mayoritaria: el desconocimiento de Oriente y del islam, que se convierte en miedo a Oriente y al islam.

La percepción del islam como un problema para el Occidente cristiano desembocó muy pronto en una actitud agresiva del mundo occidental

Existe todavía otra manera de ver el islam en Occidente, que es al mismo tiempo contemporánea y antigua: la percepción del islam como barrera contra el progreso, contra el desarrollo económico, social y cultural, contra el mundo moderno en definitiva. Esta actitud se ha combinado, y se continúa combinando, con un sentimiento de superioridad de la civilización occidental. El imperialismo occidental —y más particularmente europeo— reforzó sin duda estas ideas, que ya se encuentran definidas con anterioridad, y que continúan vigentes en nuestra época (Hourani, 1980).

El romanticismo supuso una rebelión contra el Siglo de las Luces y contra la modernidad emergente. Ello también es visible con relación a la cuestión del islam. Si el Occidente moderno desprecia de manera más o menos marcada Oriente y el islam, el romanticismo mostró interés y simpatía hacia Oriente en

general y hacia el islam en particular —así como hacia otras religiones orientales. La obra de Goethe conocida como *El desván* constituye un buen ejemplo de la actitud del Occidente romántico hacia Oriente. Ello no debe sorprendernos. Los románticos fueron los *enfants terribles* de su civilización, el Occidente cristiano en proceso de modernización. Difícilmente podrían haber compartido la actitud general de su civilización hacia Oriente y el islam, porque difícilmente compartían las tendencias generales del Occidente moderno en cualquier otro aspecto. Además, el romanticismo fue una revuelta trágica contra la modernidad que se estaba consolidando por aquel entonces. Si los románticos deploraban la modernización de su mundo, Occidente difícilmente podía aprobar la modernización de Oriente y del mundo islámico. Así, se sintieron atraídos por un Oriente auténtico, distinto de Occidente y fiel a sí mismo.

Nazir-Alí (1987: 107-108) identifica tres actitudes en el Occidente cristiano contemporáneo hacia el islam y otras religiones: en primer lugar, la creencia según la cual el cristianismo es único, así como la religión verdadera. Las otras religiones serían falsas, producto de una humanidad caída, no alcanzada por la luz de Dios. En segundo lugar, una posición opuesta, según la cual el cristianismo no es más que una forma de religión. Ninguna religión estaría en el centro; por el contrario, todas ellas formarían conjuntamente un todo. Esta posición sostiene que cada religión posee únicamente una parte de la verdad y que necesita de las demás para así complementar su verdad parcial. Las distintas religiones del mundo son, desde este punto de vista, expresión de una misma y única religión universal. Y en tercer lugar, una posición intermedia, según la cual es preciso establecer una clara distinción entre el cristianismo como Palabra de Dios, es decir como manifestación de Dios en Cristo, que está por encima de todas las religiones del mundo—in-

cluida la religión cristiana—, y el cristianismo como expresión de una respuesta humana a la Palabra en términos culturales, que es igual a las demás religiones.

La percepción del Occidente cristiano por el mundo árabe islámico

El mundo árabe islámico presenta la complejidad interna a la que hemos aludido al principio de este artículo; a pesar de ello, esta parte del mundo está dominada por los elementos árabe e islámico. Pero también está internamente escindida en estos dos aspectos, cruciales de su civilización: lo árabe y lo islámico. Hasta cierto punto, lo árabe y lo islámico han representado dos vías alternativas de unificación o al menos de acercamiento.

Por otro lado, lo árabe no ha sido únicamente factor de unificación; también ha sido factor de división, pues ha dado pie tanto al panarabismo como al nacionalismo del Estado-nación. Hay que recordar, por último, el auge en los últimos tiempos de la llamada al islam unificador y salvador, erigiéndose sobre una visión radicalmente diferente como era el nasserismo.

Para comprender la percepción del mundo occidental por el mundo árabe islámico, debemos empezar por recordar la colonización política y económica sufrida por los segundos a manos de los primeros, así como la dependencia posterior a la descolonización formal. Mehmet (1990) escribe, haciendo referencia a lo que llama «pobreza, marginación y desigualdad»: «[...] El renacimiento del islam se ve como un movimiento de protesta social, que se concentra en emigrantes urbanos discriminados por un desigual crecimiento en la posguerra».

No debe olvidarse tampoco el peso de la cultura occidental en el sur del Mediterráneo. Los elementos árabe e islámico son entonces

esgrimidos contra el elemento extranjero aportado por la civilización europea u occidental, y también contra factores internos productores de diversidad. Aquí, lo árabe y lo islámico ya no entran en contradicción, sino que convergen para crear un principio de unidad de cara al interior y de cara al exterior, y en particular frente a Occidente (Arkoun, 1992).

En este proceso de diferenciación frente a Occidente, el islam adquiere un relieve prominente. Haciendo un breve repaso histórico, Arkoun (1992) apunta: «Mientras Europa se adentraba en la filosofía del Siglo de las Luces, el Magreb se fragmentaba en regiones e islotes lingüísticos y etnoculturales regidos por jefes de cofradías y “santos” locales. Entre el siglo XIII y el XIX, el campo intelectual y la producción cultural se redujeron considerablemente en todas las sociedades en las que el hecho islámico era la referencia dominante. El Magreb no escapó a ese retroceso general, correlativo al progreso paralelo del pensamiento, la cultura y la civilización en Europa».

Prosigue el autor indicando que el islam resurge en nuestro tiempo como un modelo político y religioso, en un contexto aislado tanto del pensamiento islámico clásico, correspondiente al período comprendido entre los siglos VII y XIII de nuestra era, como de la modernidad política, científica y cultural. Subsiste al mismo tiempo la dependencia con relación a una modernidad a cuya producción no se ha contribuido. Tibi (1988) afirma: «Todas las versiones del islam moderno son comprensibles únicamente en el contexto de su confrontación con la cultura europea occidental, como dueña y proveedora de la moderna era tecnológico-científica».

La ideología que deplora Arkoun lleva al desarrollo, en el mundo árabe musulmán y en otras áreas de religión islámica, de un islamismo radical, claramente hostil a Occidente (Étienne, 1987; Sivan, 1985). En esta ideología, sin embargo, no se da exactamente una hostili-

dad hacia Occidente, sino más bien una contradicción que Bichara Khader (1988) define de la siguiente manera: «En realidad, en el mundo árabe, Occidente atrae a la vez que repele».

Mehmet (1990) cree que Turquía y Malasia poseen todavía el potencial suficiente para encabezar una reconciliación del islam con la modernidad, a pesar de que se encuentren hoy en día, después de décadas de laicidad, en las redes del resurgimiento islámico. En sentido parecido, Lamand considera que es un islam minoritario el que se manifiesta en el seno de la comunidad musulmana de forma agresiva y antioccidental. Y puntualiza seguidamente que a este islam minoritario y militante responde un Occidente defensivo y poco interesado en un verdadero acercamiento. A este islam militante, Lamand (1991: 10-11) opone lo que él identifica como los valores auténticos del islam, el cual, como el cristianismo y todas las grandes religiones, es un mensaje de paz y fraternidad.

Garaudy (1990) no limita el concepto de integrismo al mundo islámico; por el contrario, considera que también hay integristas occidentales. Por lo que respecta a Oriente, el integrismo islámico consiste, en opinión de Garaudy, en confundir la *sharia* con el *fiqh*: «El integrismo se fundamenta en una permanente confusión entre la libertad responsable del ser humano y la necesidad del orden general del mundo deseado por Dios; entre la ley moral de Dios, la *sharia*, y la jurisdicción de los poderes, *fiqh*; entre la palabra de Dios y la palabra humana».

Garaudy no limita el concepto de integrismo al mundo islámico; por el contrario, considera que también hay integristas occidentales

Watt (1991: 119-120) prefiere hablar de tradicionalismo más que de fundamentalismo. Este tradicionalismo se desarrollaría, en su opinión,

a partir de un sentimiento de pérdida de identidad frente a la civilización occidental. En otra obra, el autor puntualiza que los grandes y rápidos cambios ocurridos en el mundo musulmán en estos últimos años han creado un sentimiento de inseguridad, al propio tiempo que de pérdida de la identidad tradicional, unos sentimientos que el tradicionalismo en auge justamente trata de afrontar. Ello lleva a un retorno hacia el pasado, hacia la antigua religión, poniéndose de relieve aquellos elementos que marcan la diferencia con relación al Occidente cristiano (Watt, 1983: 142).

Esta respuesta tradicionalista fue pronto encabezada en los países islámicos por el cuerpo de los juristas o ulemas y seguida por amplios sectores sociales. Al mismo tiempo, el tradicionalismo se ha visto reforzado por el convencimiento de muchos musulmanes de que el Occidente cristiano considera al islam como una religión inferior e incluso falsa. En un primer momento, la barrera consistió en sostener que los judíos y los cristianos se habían desviado de la revelación recibida, introduciendo falsas doctrinas que el Corán expresamente rechazaba. El islam, por el contrario, representaría la religión de Abraham en su máxima pureza. Más tarde, con las conquistas de Irak, Siria y Egipto, es decir, con la expansión del islam, se hicieron necesarias barreras suplementarias. Surgió así la doctrina de la «corrupción» de las Escrituras por los judíos y los cristianos.

La idea de diálogo: intento, esfuerzo y limitaciones

Desde las dos religiones, algunas personas han insistido en los últimos años en la idea de diálogo. Hemos visto más arriba que Anees percibe un inicio de diálogo entre ambas religiones en tiempos recientes. El mismo autor, no obstante, es cauto ante la extensión y, sobre todo, ante la calidad de dicho diálogo, pues Occiden-

te mantiene, a su parecer, su tradicional actitud de arrogancia.

Abedin (1991) considera que todo intento de diálogo debe basarse en una igualdad y una dignidad mutuamente reconocidas. Ésta es la única vía que puede promover la confianza. Watt (1983) añadió que para iniciar un verdadero diálogo es necesario derribar las barreras teológicas que tanto cristianos como musulmanes han erigido unos contra otros.

Todo intento de diálogo debe basarse en una igualdad y una dignidad mutuamente reconocidas

Ciertos autores van todavía más lejos en sus análisis del diálogo, así como en sus proposiciones normativas al respecto. Sardar (1991), por ejemplo, afirma que en un mundo dominado por el auge del secularismo, tanto el cristianismo como el islam son especies en peligro de extinción. Esta situación requiere una activa cooperación entre las dos religiones, una cooperación que se torna cada vez más urgente para la supervivencia de ambas y que representa, en cualquier caso, la única vía de desarrollo, y que tanto cristianos como musulmanes superen su mutua desconfianza y se liberen de sus formas tradicionales más fosilizadas. Tal como puede fácilmente imaginarse, el autor pone especial énfasis en los elementos comunes a ambas religiones y, en consecuencia, en la común herencia abrahámica.

En cualquier caso, el cristianismo no es únicamente una religión abrahámica; constituye más bien un marco donde se encuentran distintas tradiciones: la abrahámica, la pagana clásica —helénica y romana—, la pagana «bárbara» —germánica y céltica—, etc. La integración de estas distintas tradiciones puede ser compleja, pero no necesariamente caótica; puede ser conflictiva, pero al propio tiempo fecunda. Y es la palabra de Cristo la que puede con-

ferir unidad a esta rica diversidad. Además, por mucho relieve que queramos dar al común elemento abrahámico en las tres religiones, no resolvemos el fundamental problema teológico planteado por la figura de Cristo. El cristianismo toma justamente su nombre de Cristo y no de Abraham.

Por otra parte, aunque se hable de diálogo entre cristianismo e islam en nuestros días, también se habla de cerrazón. Lamand (1991) recoge muy bien en unas breves líneas la combinación de diálogo y enfrentamiento, de esperanza y desilusión, que caracteriza a nuestra época: «Desde hace varios años, pese a todos los esfuerzos de diálogo que se han hecho y que han dado lugar al nacimiento de legítimas esperanzas, se ha producido un endurecimiento de las posiciones en ambos mundos [...]».

Conclusión

Balta (1991) hace la siguiente reflexión: «Occidente parece haber llegado al límite extremo de ese proyecto en el que el hombre, dueño y señor de la naturaleza, se proponía una producción ilimitada, orientada a un consumo exponencial encaminado al goce y al placer como finalidad. En un momento en que asistimos a una inmensa búsqueda de valores e ideales, el cielo de Occidente parece singularmente desabastecido. De ahí el aspecto sorprendente, insólito, inaceptable del resurgimiento de Oriente. Ahí es, creo, donde hay que buscar la fuente de ese conflicto, de esa cólera sorda, de esa inquietud que usted menciona, puesto que Oriente, en busca de espiritualidad, de un renacimiento, y no sólo de independencia, parece devolverle a Occidente la imagen deformada de sus propias lagunas».

El texto de Balta tiene el mérito de poner de relieve un aspecto del islam, o de Oriente como dice el autor, que cae fácilmente en el

olvido en Occidente. A pesar de la violencia que algunos particulares y grupos levantan en nombre del islam, es injusto trazar una ecuación entre esta violencia y el islam. Hemos visto más arriba que el islam es una religión de amor, justicia y fraternidad.

A pesar de la violencia que algunos particulares y grupos levantan en nombre del islam, es injusto trazar una ecuación entre esta violencia y el islam

No pensamos que haya que oponer este islam en búsqueda de espiritualidad y de amor a un Occidente materialista y mezquino, completamente muerto desde un punto de vista espiritual, y no sólo en el pasado sino también en el presente. Desde Occidente, puede resultar más interesante y más beneficioso considerar este islam en búsqueda de espiritualidad como otro camino hacia la divinidad que los occidentales con inquietudes espirituales pueden intentar, no sin esfuerzo, comprender y al menos respetar. El simple hecho de recordar que el islam no se reduce a la violencia, que es lo más visible para los ciudadanos occidentales a través de los medios de comunicación de masas, el simple hecho de reconocer que existe este otro islam, el islam del amor, en búsqueda de espiritualidad, es ya muy importante.

Mehmet (1990: 1) puntualiza que el islam se basa en una concepción universalista, derivada de la unicidad de Dios y de la indivisibilidad de la *umma* o comunidad de creyentes. Encontramos, pues, un movimiento hacia la unidad en el seno del islam que debería resultar familiar al hombre occidental.

En cambio, una contradicción atraviesa en profundidad la civilización occidental desde sus orígenes: la contradicción entre el uno y el múltiple, entre la libertad y la necesidad, entre el yo y la unidad mística; esta contradicción alimenta ya el pensamiento griego, pero alcanza su desarrollo máximo y más trágico

en la modernidad, y en particular con el romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del XIX, verdadero desgarramiento del espíritu occidental, cuando la vieja Europa se estremera bajo la doble convulsión de la revolución Francesa y el capitalismo industrial.

La tensión hacia la unidad en el islam y en Oriente parece no sucumbir a la contradicción trágica de Occidente. En Oriente hay movimiento hacia la unidad, hacia el uno. En Occidente hay desgarramiento entre el uno y el múltiple. Y ello, porque el múltiple socrático que se levanta en Grecia recorre Occidente a lo largo de los siglos, fortalecido por la cristianización del Viejo Continente, hasta que la filosofía moderna en general y el idealismo alemán en particular erigen la subjetividad frente al mundo, e incluso, al margen del mundo (mientras que en la Grecia clásica la subjetividad puede todavía ser mediadora, puente entre el yo y el mundo). Es por ello que lo trágico acaba siendo consubstancial a la civilización occidental. Es por ello también que Prometeo encarna el espíritu de Occidente. El Prometeo más perfecto es el Prometeo más trágico; porque Prometeo es fractura, rotura radical entre el uno y el múltiple, entre la libertad y la necesidad. Nuevamente, la cima más alta se alza con el romanticismo; pocas veces adquiere tanta fuerza el Prometeo occidental como en la figura atormentada del Manfred de Lord Byron o como en el Fausto de Goethe.

Mas estas diferencias entre Occidente y Oriente no impiden al hombre occidental dirigir una mirada de interés o al menos de respeto hacia este mundo islámico, hacia este Oriente, que también busca, aunque sea por sendas distintas, un principio de unidad que nos resulta familiar en Occidente. El islam en búsqueda de espiritualidad es también un islam en búsqueda de unidad, una unidad que trascienda el mundo empírico, el mundo de las apariencias y de lo efímero.

Quizá, lo que debemos intentar, si no nos queremos ignorar desde distintas civilizaciones, sea aceptar un difícil equilibrio entre nuestra común naturaleza humana y la diversidad de culturas, aceptando que la diversidad es fuente de riqueza. Y que no dejamos de ser, todos nosotros, seres humanos; y tanto al Norte como al Sur de este mar de civilización —o de civilizaciones—, el Mediterráneo, las personas pueden, aunque sea por medios distintos, andar buscando lo mismo, en busca de espiritualidad, en busca de unidad.

En conclusión, si las dos grandes civilizaciones que durante siglos se han enfrentado y en el fondo ignorado en el mar Mediterráneo —el Occidente cristiano y el mundo árabe islámico— quieren conocerse un poco más y enfrentarse un poco menos, deberán aprender a aceptar este difícil equilibrio entre nuestra común naturaleza humana y la diversidad de culturas. Ninguno de los dos podrá obviar que el otro existe, y quizá ambos descubrirán que es mejor vivir de una forma que no pase por la confrontación continua.

Bibliografía

- ABEDIN, S.Z., «Believers and Promotion of Mutual Trust», en M.A. Anees, S.Z. Abedin y Z. Sardar (eds.), *Christian-Muslim Relations. Yesterday, Today, Tomorrow*, Londres, Grey Seal, 1991.
- ANEES, M.A., «The Dialogue of History», en M.A. Anees, S.Z. Abedin y Z. Sardar (eds.), *Christian-Muslim Relations. Yesterday, Today, Tomorrow*, Londres, Grey Seal, 1991.
- ARKOUN, M., «La seconde libération du Maghreb», *Le Monde diplomatique*, marzo 1992.
- BALTA, P., *L'Islam dans le monde*, París, Le Monde Éditions, 1991.
- ÉTIENNE, B., *L'Islamisme radical*, París, Hachette, 1987.
- GARAUDY, R., *Intégrismes*, París, Éditions Belfond, 1990.
- HOURANI, A., *Europe and the Middle East*, Londres, Macmillan, 1980.
- JARGY, S., *Islam et Chrétienté. Les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue*, París, Publications orientalistes de France, 1981.
- KHADER, B., *El mundo árabe ante el año 2000. Estudios de sociología y economía*, Madrid, Cantabria, 1988.
- LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, Presses universitaires de France, 1988.
- LAMAND, F., prefacio a P. Balta, *Islam. Civilisation et sociétés*, París, Éditions du Rocher, 1991.
- MEHMET, D., *Islamic Identity and Development. Studies of the Islamic Peripheries*, Londres, Routledge, 1990.
- MOUCARRY, Ch.G., *Islam and Christianity at the Crossroads*, Lyon, Tring, 1988.
- NAZIR-ALÍ, M., *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford, Regnum Books, 1987.
- PANIKKAR, R., *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Obelisco, 1989.
- SAÏD AL-ASHMAWY, M., *L'Islamisme contre l'Islam*, París, La Découverte, 1989.
- SARDAR, Z., «The Postmodern Age», en M.A. Anees, S.Z. Abedin y Z. Sardar (eds.), *Christian-Muslim Relations. Yesterday, Today, Tomorrow*, Londres, Grey Seal, 1991.
- SIVAN, E., *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- SUAD, J., «Muslim-Christian Conflicts. A Theoretical Perspective», en J. Suad y B. Pillsbury (dirs.), *Muslim-Christian Conflicts. Economic, Political and Social Origins*, Folkestone, Dawson, 1978.
- TIBI, B., *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific- Technological Age*, Salt Lake City, Utah University Press, 1988.
- WATT, W.M., *Islam and Christianity Today. A Contribution to Dialogue*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- WATT, W.M., *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1991.