

SOBRE EL MUNDO, LA CIENCIA Y LA LIBERTAD EN EL ISLAM Y
EL CRISTIANISMO

José ANDRÉS-GALLEGO

Sobre el mundo, la ciencia y la libertad en el Islam y el cristianismo por [José Andrés-Gallego](#) se encuentra bajo una Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported](#).



Abstract:

Comparison between the concept of "world" in Islam and Christianity. Examination of concepts related to it: "secular", "irreligious"... And negative trend in the assessment of science as an instrument of secularization. Agnostic nature rating of Western scientific method since the seventeenth century.

epistemology, world, Islam and Christianity, secular, religion, science, scientific method, Scientific Revolution

Resumen:

Comparación entre el el concepto de "mundo" en el Islam y el cristianismo. Examen de conceptos relacionados con ello: "laico", "seglar", "irreligioso". Y evolución negativa de la valoración de la ciencia como instrumento de secularización. Valoración del carácter agnóstico del método científico occidental desde el siglo XVII.

La situación mundial suscita perplejidad desde hace meses (y digo meses para que no parezca exageración). Es una de esas ocasiones de la historia en que la urgencia de los hechos –en este caso, las necesidades de los países de mayoría islámica, en plena ebullición; las de la docena de países negroafricanos desangrados por guerras, pero también las de los millones de personas en paro que se cuentan ya en los países de nivel de vida más alto- no dejan demasiado lugar a la reflexión y, sobre todo, fuerzan a comprender hasta qué extremo los problemas que discutimos en Occidente tienen mucho de debates de ociosos ricos que se los pueden permitir (o que así lo creen).

Sólo por incapacidad, por tanto, voy a salir por la tangente, con este comentario, y detenerme en un asunto que tendría que ver más bien con los debates de personas ociosas que con lo que se hace para resolver los problemas urgentes. Por lo menos, así comprenderán –y acaso asumirán- la perplejidad de que hablaba al principio.

Me voy a detener en la relación que hay, en la cultura árabe, entre “mundo” (*‘âlam*, en árabe), “mundano” (*‘almâniyya*), “el que no es religioso” (*lâ-dîni*) “irreligioso”, “ciencia” y “cientismo”.

El año pasado, tomé parte en un seminario internacional organizado en una universidad católica con la óptima intención de subrayar la necesidad de que los políticos –todos los políticos, sean de Oriente o de Occidente, del norte o del sur- adecuen su actividad a la sociedad civil y, en consecuencia, reconozcan el espacio que corresponde a la religión, claro es que como realidad expresada en la forma de ser y de actuar de esa sociedad civil. Me habían pedido que desarrollara este tema: *Lo positivo de la secularización en la historia* (esa secularización que, ahora, se teme venga de la mano de la democracia en los países de mayoría islámica; porque, en efecto, eso es lo que sucede en ellos –junto a otras muchas cosas-: que hasta entre los contrarios a las dictaduras corruptas hay quienes temen más la libertad, que relacionan con el abandono de la religión sin más que mirarse en el espejo de Occidente).

En aquel seminario sobre lo positivo de la secularización en la historia, partí de la historia de dos conceptos¹: el de *siglo* –*saeculum* en latín- y el de *mundo* (*mundus* en el propio latín, *‘âlam*, en árabe). Mi tesis fue que el *contemptus mundi* (el “abandono del mundo” que creíamos característico de los religiosos) es –siempre- y, por tanto, ha sido siempre una ficción: toda persona está en el mundo por más que quiera abandonarlo. Cosa que se relaciona –y relacioné en aquella ocasión- con el concepto de “laicado”. Si el “mundo” es el ámbito de todos, carece de sentido hablar de “laicos” como de un grupo definido, aunque sea en contraste con los “eclesiásticos”.

Y, si es así, ya tenemos una experiencia histórica –creo que capital- que compartir con nuestros hermanos musulmanes: nuestra propia relación con ellos es algo que se da –inexorablemente- en el “mundo” y, en consecuencia, la “construcción” de un mundo mejor –también en Oriente- es tarea de todos sin excepción.

¹ Lo que sigue, en *Lo positivo de la secularización en la historia*, accesible en Internet.

* * *

Se diría que, sin embargo, en los países de mayoría musulmana, se ha asumido ese viejo concepto cristiano del “mundo” como algo que cabe abandonar. Según lo que nos aseguran los expertos, en el mundo islámico, se relaciona precisamente el mundo (*'âlam*) con el “mundano” (*'almâniyya*) y, al mundano, con el impío o, como poco, con el *lâ-dîni* (“el que no es religioso”); una expresión que tiene un parentesco muy notable –y acaso real- con el “ladino” del romance español (que, sin embargo, en el diccionario de la Real, se asocia únicamente a *latinus*, o sea a “latino”, en la lengua de Roma).

Hay razones para esto último. En español antiguo, “ladinos” eran, en América, los que hablaban la lengua castellana –el español-, o sea el “latino”, al mismo tiempo que, en la España europea, “ladinos” eran, sin embargo, los judíos –claro que antes de la expulsión de 1492- y, así, con la acepción peyorativa de persona de la que uno debe desconfiar, ha llegado al día de hoy, en que sigue siendo palabra usual, aunque con cierto poso de sonido antiguo. En realidad, en el significado –europeo- del español “ladino”, acaso se mezclaban los dos orígenes posibles de ese término: los judíos sefardíes eran *lâ-dîni* para los musulmanes de al-Andalus y, por tanto, “ladinos” para los cristianos hispanos, pero también porque hablaban español, o sea “ladino”.

Es menos importante, pero no menos revelador –digo que la asunción del sentido negativo del “mundo”- el hecho de que, como nos hace ver Amin Elias y Dominique Avon², apenas se haya abierto paso el concepto de “laico” en el mundo de habla árabe. La palabra acuñada para ello, explican, es *layyiki*. No se trata, en rigor, sino de poco más que una transliteración llevada a cabo desde la expresión propia de las lenguas romances, que es de origen latino, lo sabemos (y eso además de que *layyiki* apenas se emplea fuera del Magreb, que es donde ha llegado a tomar vida). (Antonio Fontán –estoy casi seguro- nunca hubiera escrito Magreb, por lo mismo por lo que intentó, en *Nueva Revista*, recibir el tratado de Maastricht como el tratado de *Mastrique*, que era el topónimo castellano de siglos para denominar la ciudad holandesa, jurisdicción del rey de España entre 1579 y 1632.)

En árabe, hay ya otro derivado de *'âlam* que sirve para evitar el neologismo *layyiki*: *'almâni*, que es, en rigor, traducción del “secular” o del “seglar” romance, y no del “laico”. Es más apropiado, por tanto, para lo que tratamos. Pero también es llamativo que su origen sea cristiano –además de tardío- si, como dice Avon, sólo hay noticia de él desde fines del siglo XVII, cuando lo empleó un patriarca maronita para expresar la naturaleza de un texto que había sido reinterpretado de forma que dejaba de responder a su sentido religioso originario. En este mismo hecho –el posible origen de la palabra-, late ya la consideración de lo propio del “mundo” (*'âlam*) como algo que no sirve para “religarnos” con Dios (según la supuesta etimología de la palabra “religión”).

* * *

² En la ponencia sobre “Liban-années 2010: Laïcité en débat”, en esta misma reunión de 2011 en Venecia y en su anterior artículo –en colaboración con - “Laïcité: Navigation d’un concept autour de la Méditerranée”: *Driots de cité* (<http://droidecites.org/>), 3 de enero de 2011, dentro del monográfico “*Religions, sécularisation et laïcité: Des concepts en mouvement* (DCIE).

Avon y Elias mismo aportan más indicios acerca de lo mismo cuando nos recuerdan que, en árabe, las palabras *dunyawî* (“secularizado”), *madanî* (“civil”) y *dahrî* (que traduce por “entre-eternité”, una expresión difícil de entender en español) se emplean no tan sólo para contraponerse a lo “confesional” (*tâ’fî*), sino a lo “religioso” (*dînî*).

También en el Islam, por tanto, se ve difícil conciliar el “siglo” con Dios.

* * *

En aquel seminario de mayo de 2010, al hablar sobre *Lo positivo de la secularización en la historia*, propuse una primera conclusión que puede enunciarse así: la “secularización” no es –etimológicamente (no dijo “históricamente”)- sino asumir el reconocimiento de la condición que es propia de todo hombre y de toda mujer, la de vivir en el “siglo” –en el “mundo”-, aunque habite un convento de clausura o en una cueva montaraz. Y, en ese sentido, no puede ser más positiva.

Me sorprende saber –lo ignoraba hasta ahora- que, actualmente, en los territorios de habla árabe, se recela del “mundo” (*‘âlam*) por aquel encadenamiento de conceptos que lleva a la amenaza del “cientismo”. En el Corán, el “mundo” (*‘âlam*) –palabra que aparece setenta y cuatro veces, aunque en plural oblicuo- se nos presenta –siempre- como algo positivo: es el conjunto de todo lo creado y, como tal, expresa la inteligencia y el amor de Dios. Y todo ser creado –también y sobre todo, mujeres y hombres sin excepción- no son “mundanos” en un sentido despectivo (*‘almâniyya*), sino completamente positivo: precisamente *al-‘âlam*, puro “mundo” felizmente creado y, por lo tanto, existente por dicha.

En plural, *‘âlamîn*, que es como aparece en el Corán, los seres “mundanos” son los “seres creados” y, por lo tanto, admirables en sí mismos³. Si, como creo, *‘almâniyya* (“mundano”) no es palabra coránica, habría que preguntarse si aquella otra acepción del “mundo” (*‘âlam*) como algo rechazable –de la que se habla en la propuesta de Oasis- no ha llegado al Islam por influencia cristiana, como tantas otras palabras.

* * *

Esto que acabo de decir requiere explicación (para los que no son árabes ni occidentales que se relacionen con ellos): la euforia imperialista europea del siglo XIX fue acompañada –cómo no- de propuestas “occidentalizadoras” –ellos decían “civilizadoras”- que *se expresaban con palabras* y, claro, se trataba precisamente de introducir en la cultura islámica lo que aún no existía. Hubo, por tanto, todo un proceso de enriquecimiento del árabe con barbarismos europeos que, con el tiempo, se volverían –claro- contra los propios europeos.

Muchos árabes cultos –y, además, tradicionalistas- empezaron a recelar de esos conceptos y todavía siguen en ello.

Pero lo peor no fue esa indigestión, sino precisamente lo contrario: aceptaron algunos que expresaban lo que aquellos occidentales consideraban óptimo en su propia historia,

³ *Vid.*, en ese sentido, Binyamin Abrahamov, “World”, en *Encyclopedia of the Qur’ân*, ed. por Jane Dammen McAuliffe, t. V, Brill, Leiden y Boston, 2006, pág. 551-552.

por más que no fuera cierto y, además, pudiese molestar a los musulmanes. Y, con ello, les dieron armas de una enorme eficacia.

Pondré dos ejemplos para sacarles de dudas: las “cruzadas” y “al-Andalus”. La palabra “cruzada”, empleada para denominar el conjunto de guerras con las que se intentó recuperar la Tierra Santa, es un invento historiográfico del siglo XIX. Y no es baladí: añade, a la realidad de aquellas guerras, la fuerza de la unidad conceptual que no tuvieron en rigor. Pues bien, hoy, es uno de los términos que se usan entre los árabes para culpar a los cristianos de imperialismo. Y lo peor es que no sólo lo usan para acordarse de los occidentales, sino también para echárselo en cara a los cristianos que viven entre ellos y son tan árabes como ellos.

En cuanto *al-Andalus*, ¿qué les voy a decir que no abunde en lo mismo?

* * *

El caso de la acepción peyorativo del “mundo” (*‘alam*) es, no obstante, distinto y –quizá- más antiguo. Tiene que ver, probablemente, con la importancia que, en la cultura de habla árabe, han tenido comunidades como la iglesia maronita, en la que no sólo se ha dado, durante siglos, un desarrollo pastoral y teológico propio –que no podía eludir la referencia al “mundo”-, sino que llegaría a contar con lugares de referencia –el principal, quizás, el Colegio Maronita de Roma (fundado en 1584)- donde recibiría –al tiempo en que daría- elementos de juicio y formas de pensar que acentuaban su afinidad con la iglesia latina. Es posible que sean éstos caminos los que emplearon las concepciones negativas del mundo para llegar hasta el Islam.

* * *

No pasa, desde luego, de ser una hipótesis que requeriría investigación. Ahora debo volver a la segunda parte de la ponencia que desarrollé en aquel seminario sobre *Lo positivo de la secularización en la historia*. Hablé –sin saberlo; es obvio- de que, en el mundo de tradición cristiana ha sucedido acaso –y ocurre hasta hoy mismo- lo que sucede ahora también en el mundo islámico: que la primacía del “mundo” (*‘alam*), la relacionan con la “ciencia” (*‘ilm*), y la ciencia, con el “cientismo”. Así que el mal no sólo está en el “mundo”, sino en el conocimiento del mismo sobre bases que lo descubran como algo ajeno, si no opuesto a lo religioso.

Esa secuencia, en el mundo cristiano latino, se basa ciertamente en el concepto negativo del “mundo” pero se ha ido imponiendo en el terreno de la ciencia desde el siglo XVII, cuando se comenzó a advertir que determinados hallazgos científicos contradecían la Biblia. El caso del heliocentrismo es el más conocido.

Pues bien, es sorprendente señalar que, en el Islam, hasta hoy mismo también, se ha ido imponiendo la idea de, en efecto, la Biblia contiene numerosos errores “científicos”, en contraste con el Corán, en el que, muy al contrario, incluso se habrían adelantado los más sorprendentes descubrimientos de la ciencia europea del siglo XVII en adelante.

¿Ha sido siempre así? Quiero decir: ¿siempre han creído los musulimes en semejante cosa? La creencia de los exegetas en que la Biblia está plagada de errores de transcripción –a los que se añadirían los de interpretación- es muy antigua, desde

luego⁴. Pero la idea del adelanto científico musulmán en los primeros siglos de existencia del propio Islam, me temo que es otra dádiva generosa de los historiadores occidentales que repetimos por activa y por pasiva lo de que, gracias a los árabes y por medio de ellos, nuestros antepasados recuperaron la herencia griega (y aquí, la escuela de traductores de Toledo y todas las demás que –uno no sabe por qué- no se mencionan).

Pues bien, esa idea no termina de resistir la crítica de los estudios que van poniendo de relieve hasta qué punto los musulimes recibieron la ciencia antigua precisamente de judíos y cristianos⁵. La afirmación de que el Corán contiene profecías científicas que seguimos sin agotar parece ser, en realidad, muy tardía. En el siglo XI, el obispo nestoriano sirio Elías de Nisibis, por ejemplo, aconsejaba a los musulmanes precisamente lo contrario: que interpretasen el Corán a la luz del conocimiento científico⁶, precisamente porque no era eso lo que hacían.

No se ha valorado suficientemente –fuera de los especialistas en ello- que, antes de que surgiera el Islam, el territorio que iban a dominar los musulmanes era de cultura helenística cristiana, pero vertida al árabe, y que, por tanto, los árabes cristianos que se quedaron bajo el poder islámico eran quienes mejor podían contribuir a difundir la cultura helenística en la nueva religión.

Ahora añadan la condena del nestorianismo como herejía cristiana y la decisión de porción de nestorianos de quedarse a vivir por aquellas tierras, como minoría respetada.

Y no olviden, a más, que eso debe tener que ver con otro hecho familiar para los expertos, y es que, al principio, entre los cristianos, se llegó a la –acertada?- conclusión de que el Islam era, en realidad, una derivación del monofisismo cristiano.

No eran, por tanto, innovadores religiosos, sino herejes (o –si ustedes lo prefieren- reformadores del cristianismo⁷).

* * *

Dicho de otra manera: árabes fueron buena parte –sin duda alguna- de quienes transmitieron la cultura helenística a Occidente en torno al siglo XIII. Pero fueron precisamente eso: transmisores; me atrevería a decir que “transportistas” de una cultura

⁴ Vid., por ejemplo, “The value of *tahrīf ma'nawī* (corrupt interpretation) as a category for analysing Muslim views of the Bible: Evidence from *Al-radd al-jamīl* and Ibn Kaldūn”: *Islam and Christian-Muslim relations*, xxii, núm. 2 (2011), 209-222.

⁵ Un ejemplo, en Jason R. Zaborowski, “Arab Christian physicians as interreligious mediators: Abū Shākir as a model Christian expert”: *Islam and Christian-Muslim relations*, xxii, núm. 2 (2011), 185-196. Sobre lo mismo y en relación también con lo que sigue, Raymond Le Coz, *Les médecins nestoriens au moyen âge: Les maîtres des arabes*, Paris, l'Harmattan, 2004, 372 págs. Sobre el punto de partida y, en especial, el papel que correspondió a la cultura *gassānid*, estrictamente árabe y, al tiempo, cristiana y helenística, Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, t. II-2: *Economic, social, and cultural history*, Washington, Harvard University Press, 2009, xxiv + 391 págs.

⁶ Vid. David Bertaina, “Science, syntax, and superiority in eleventh-century Christian-Muslim discussion: Elias de Nisibis on the Arabic and Syriac languages”: *Islam and Christian-Muslim relations*, xxii, núm. 2 (2011), 197-207.

⁷ Algo de ello, en Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, 2 volúmenes.

que les era –en general- ajena. Claro que hubo una filosofía helenística musulmana. Pero no llegó a empapar el Islam y, de hecho, no generó una “teología” en el Islam como lo hizo entre los cristianos.

Los clamores para lograr un Islam “moderno” no se abrieron camino –con cierta fuerza- sino en el siglo XIX, al impulso de algunos reformistas que intentaron salvar el foso que se había creado entre fe musulmana y progreso científico. Por este último –el progreso-, en detrimento –si hacía falta- del primero, optaron personalidades como Butros al-Bustani (†1883) y –en términos de ruptura- Chibli Chamayyel (†1917), partidario del evolucionismo de Darwin; incluso Farah Antun (†1922), propugnador de una reforma educativa –mujeres incluidas- de corte occidental.

* * *

En el fondo de su planteamiento, había algo de mayor alcance: se trataba de dar prioridad a la identidad árabe respecto a la identidad musulmana y articular aquélla en torno a ejes que la hiciesen equiparable –y fuerte- en la dialéctica con el mundo laico de tradición cristiana.

La idea de “nación” latía en todo ello y, por lo mismo, metas como la de separar la esfera religiosa y la política, reformar el derecho conforme a ese criterio y de manera que sirviese para formar, principalmente, ciudadanos al servicio del estado –en un estado que lo sería “de derecho” y, por tanto, de carácter igualitario, no sólo en lo que concernía a mujeres y a hombres, sino también a las diversas confesiones religiosas-; organizar el sistema educativo en función de todo ello; regirse, en suma, por la idea de libertad al estilo de los occidentales....

Frente a eso, sin embargo, se erigiría la propuesta –enteramente coetánea- de Jamal Eddin al-Afghani (†1897) y a Mohamed Abdo (†1905), a quienes se ha llamado “arquitectos de una identidad musulmana”. Y ellos serían quienes afirmaran la tesis de que el Islam no sólo es compatible con la razón, con el progreso y con la ciencia, sino que las implica y las exige. No hacía falta, por lo tanto, renunciar al Islam como seña identitaria –de la que el árabe clásico formaba parte desde luego como la lengua santa por antonomasia- ni era preciso dar prioridad a la identidad árabe, aun a costa de “occidentalizarse”.

De esta otra opción, probablemente, procedería la convicción –convertida en pilar fundamental de la cultura musulmana- de que el Corán contiene ya, como anuncio profético, todos los hallazgos científicos que aún esperan al hombre. En los años ochenta del siglo XX, y en el seno de la Liga Musulmana Mundial, en la Meca, llegaría a formarse el llamado “Comité sobre los milagros científicos del Corán y de la Sunna” que haría sonreír a los científicos de Occidente si trascendieran sus hallazgos, pero que no es, precisamente, en el Islam, una iniciativa que se considere “folclórica”. Creen, en efecto, no sólo en la veracidad literal del Corán y en su completa conformidad con la ciencia moderna, sino en su carácter profético para realidades como la electricidad o la aviación⁸.

* * *

⁸ En ese sentido, Ahmad Dallal, “Science and the Qur’ān”, *ibidem*, IV, 555.

La segunda conclusión en aquella ponencia del año 2010 sobre *Lo positivo de la secularización en la historia*, no se orientaba desde luego a nada semejante, sino a todo lo contrario: a situarse en el punto crucial de principios del siglo XVII en que la interpretación literal de la Biblia llevó a la manida cuestión de Galileo (y a otras que son menos famosas). Es menos conocido un hecho que resultó de aquella hora, y es que, en algunos sectores protestantes, comenzó a difundirse la idea de que el catolicismo era enemigo de la ciencia; una idea que sigue siendo fuerte en algunos aspectos. El formidable desarrollo científico de los cuatro siglos últimos había sido obra protestante, en sustancia.

Se trata, en realidad, de una idea que, en la historiografía profesional de los últimos lustros –cualquiera sea la confesión religiosa de los historiadores, si es que no son agnósticos-, se ha abandonado en gran medida. Hoy sabemos que la presencia de católicos en el desarrollo científico del siglo XVII a nuestros días ha sido y es mucho mayor de lo que se creía. La idea de un catolicismo que rehuía la ciencia no fue más que una de las armas que manejaron algunos protestantes, desde el XVII ante todo, para defenderse de las armas que manejaban contra ellos algunos católicos. Si el desarrollo del saber que tomó tanto impulso en el siglo XVII ha abocado a un conjunto de saberes disgregados y agnósticos –que es lo que creo que hoy sucede-, no es desde luego porque los católicos no hayan tomado parte en su desarrollo. Ya lo creo que la han tomado. Lo que hay que preguntarse es si, al participar en la investigación en todos los órdenes, no se ha asumido un método científico que fue, primero, monoteísta, enseguida deísta y, al cabo, agnóstico en el mejor de los casos.

Ésa era la segunda conclusión de la ponencia sobre *Lo positivo de la secularización en la historia*: históricamente –o sea en la realidad más concreta-, el desarrollo científico occidental de estos cuatrocientos últimos años ha contado con los católicos igual que con agnósticos, ateos, judíos y protestantes. El problema es si el método aceptado por casi todos ellos –católicos incluidos- ha supuesto renunciaciones capitales.

Es obvio que no existe un método científico “católico”. Lo que quiero decir es que hay que preguntarse si ese método histórico concreto –el acuñado, *grosso modo*, en el siglo XVII- era adecuado a las creencias de los científicos católicos que lo aplicaron igual que los demás.

Dicho de otra manera aún: si los católicos pertenecen al número de los hombres y mujeres que, ante todo, buscan a Dios, el saber científico les llevará al lugar contrario a eso –al cientifismo- mientras no estudien la realidad de manera que encuentren en ella al Dios que buscan, y eso aunque, en el mejor de los casos, tengan la santa costumbre de rociar el trabajo con jaculatorias. Si las jaculatorias no fecundan la propia percepción de lo que hallan hasta el extremo de ver en ello “más”, su trabajo no se habrá completado.

Ahora debo añadir, es obvio, que no tendría sentido resolverlo con el viejo argumento de la literalidad de la Biblia (que, por cierto, ha sido una creencia transitoria en la historia de los católicos; había comenzado a abrirse paso en el siglo XII⁹; pero no se impuso sino entre el siglo XVI y el XIX, y nunca lo hizo de manera excluyente).

⁹ Sobre esa fase inicial, Ian Christopher Levy, “The literal sense of Scripture and the search for truth in the Late Middle Ages”: *Revue d'histoire ecclésiastique*, civ, núm. 3-4 (2009), 783-827.

Esto es: no se trata de demostrar que *La Biblia tenía razón* –el título famoso del libro de Werner Keller (1955¹⁰)- ni cabe suscribir que, en cambio, la tenga el Corán, como afirmó Maurice Bucaille en *La Bible, le Coran et la science* (1976¹¹). De lo que se trata es de ampliar –por decirlo así- las pretensiones de todo planteamiento epistemológico, sea musulmán, sea cristiano.

* * *

Recuerden que el seminario de que hablo se desarrollaba en una universidad católica y había profesores –probablemente católicos todos- de un par de continentes. Sepan ahora que ocurrió lo que ocurre siempre en estos casos: tras escuchar la segunda conclusión del ponente, que es la que acabo de indicar –la necesidad de que el científico lleve su método hasta donde le lleven sus creencias (las que sean), y no renuncie a ello para evitar (por ejemplo) el rechazo de los demás-, llegaron los aplausos protocolarios, primero, y, después, un pesado silencio. Alguien manifestó su acuerdo –con ejemplar prudencia- y sólo uno expresó su desacuerdo: un buen católico, filósofo, que creyó necesario recordar al ponente que la creación no fue obra del Dios trino, sino del Dios uno. Y, como disintió de esto último el ponente, la moderadora le recordó que ninguno de los dos era teólogo.

Lo que me llamó la atención –más que esto último- fue el perceptible clima de incomodidad que se había formado al escuchar las conclusiones de la ponencia de que hablo. Supongo que entendieron –de manera sumamente superficial- que ese planteamiento obliga a mencionar expresamente de Dios cuando hablamos de matemáticas. Pero lo grave no es eso –que se entendiera de una forma tan superficial-, sino que incluso esa mera perspectiva superficial incómoda como algo intempestivo que hubiera sido mejor que nadie expusiese en voz alta precisamente porque se trata de algo incómodo y no de algo falso (a no ser que, en efecto, la creación hubiese sido obra del Dios uno y no del Dios trino, como –quizá- defendería Arrio de haber sido invitado al seminario de que hablo).

Arrio o el sabio musulmán al-Razí, que, en el fondo, compartía con Arrio –y muchos más- la reducción de la reflexión sobre Dios a conceptos filosóficos helenísticos –en concreto, el de *esencia*- que fueron en su día muy útiles –para abrirse camino- pero que hoy se consideran enteramente reductores cuando se aplican a aquel que todo lo trasciende y, al tiempo, se halla en todo¹².

* * *

¿Discusiones –todas estas que he reseñado- de ociosos que no aprecian la urgencia de los problemas que hay que resolver en Oriente y en Occidente?

¹⁰ Conozco la primera ed. castellana: *Y la Biblia tenía razón: La verdad histórica comprobada por las investigaciones arqueológicas*, Barcelona, Omega, 1956, 448 págs. El original es de 1955.

¹¹ Subtitulada *Les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*. Conozco la 3ª ed. rev. y corr., París, Seghers, 1976, 254 págs.

¹² Sobre el sabio muslim, Maha Elkaisy-Friemuth, “God and the Trinity in Fakhr al-Dīn al-Rāzī”: *Islam and Christian-Muslim relations*, xxii, núm. 2 (2011), 113-126.

Me lo preguntaré de otra manera: ¿tiene todo eso algo que ver con la urgencia de los problemas que cunden hoy en Occidente y en Oriente? Sí, sin lugar a dudas. Las consecuencias de que predomine una teoría económica agnóstica, un derecho mercantil agnóstico y una tecnología informática que se justifica por su propia eficacia, en sí, están al final del proceso que se impuso en el siglo XVII, cuando demasiados cristianos empezaron a renunciar a ir más allá en la percepción –propriadamente científica- de la realidad. Y son esa teoría económica, ese derecho mercantil y esa tecnología justificada por sí misma las que se han combinado –entre otras muchas cosas- para abocar no sólo a la crisis económica que estalló cuando terminaba el año 2007, sino a las soluciones que se han dado a la misma; soluciones que, ahora –ante la rebeldía que cunde en el Mogreb y Oriente-, no pueden permitir que los miles de fugitivos de los países de mayoría islámica se refugien en nuestro suelo. No faltan autoridades eclesiásticas (y cristianas) mogrebíes que han manifestado la mayor perplejidad ante esa actitud de rechazo al que pide cobijo. Hay que explicarles que nuestra teoría económica –al fin y al cabo, agnóstica- desaconseja de forma radical que desembarque tanta gente en las costas de la Unión Europea.

Nuestra teoría política, también: en las horas en que pensaba en todo esto –primavera de 2011-, se había desencadenado en diversas ciudades europeas un movimiento de protesta por la ineficacia –y la corrupción- de los partidos políticos (de derecha e izquierda) y el portavoz del Gobierno español no dudó en sentenciar que se trataba de manifestaciones ilegales, y ello porque –textualmente- lo que tengamos que decir hemos de decirlo “en las urnas”. No son conscientes de que es tanto como decir que el ciudadano demócrata lo es si reduce su participación en el gobierno a votar cada cuatro o cinco años.

Hay que decir –a gritos y con la mayor urgencia- a las gentes que claman por la libertad política en el Mogreb y los demás países de mayoría musulmana que eso implica buscar –y hallar- soluciones nuevas; que, en Occidente, lo que llamamos “democracia” es un régimen que reduce la participación a las elecciones y, por lo tanto, no pasa de “representativo” en el mejor de los casos. Es, en realidad, una insolente invitación a alienarse en otros, a quienes esos fugitivos de Túnez y otros países crearían un problema de gestión demasiado graboso y, además, impopular. Perderían votos.

Si es ésa la manera de entender la libertad que se reclama ahora en los países de mayoría islámica, ¿no seremos capaces –desde Occidente- de hacerles conocer nuestra experiencia?

* * *

He anudado –porque lo están (a mi entender)- la epistemología científica con la demanda de libertad. ¿Qué podemos hacer?

A medio y largo plazo, es obvio: plantearnos la posibilidad de convertir en tarea común –de cristianos y musulmanes-, una más entre las que ya están en marcha, la redefinición del método científico, especialmente en el terreno de la investigación de carácter experimental y la de las llamadas ciencias “duras”.

A corto plazo, es donde está el problema que urge y clama al cielo. Se nos cae la cara de vergüenza –decimos los hispanos- al escuchar la descripción –más que reproche

explícito- del arzobispo católico de Túnez -Maroun Lahham- y explicarnos lo que los tunecinos –quizás especialmente los cristianos- han hecho con los vecinos libaneses (entre 250.000 y 300.000, nos decía ya en mayo de 2011) que han buscado refugio en Túnez. “La gente –había declarado en marzo a una revista italiana- preparaba comida en casa y se lo llevaba a los refugiados”¹³. Otros iban a los propios campos que servían de refugio a hacer eso mismo con millares de personas. Es más que razonable que, luego, no entendiera “la incomprensible inhospitalidad de los europeos” ante los veinte mil tunecinos –menos de la décima parte de los refugiados en Túnez- desembarcados en Europa hasta mayo de 2011.

* * *

Sin duda, ése sí es un campo apto –y el más urgente- para el diálogo. En realidad, lo es para el “acompañar” que requiere todo aquel que huye (con razón) y “acoger”.

José Andrés-Gallego

joseandresgallego@yahoo.es

<http://joseandresgallego.wordpress.com>

www.joseandresgallego.com

¹³ “Las revueltas árabes y la opción turca”: *30 días*, núm. 3 (2011), www.30giorni.it.