

La praxis del monoteísmo semita

Quisiera en estas breves líneas y reflexiones, rendir un cariñoso homenaje a mi gran amigo y maestro D. Jesús García López, al que tanto debo y del que tan entrañable recuerdo tengo.

Y quisiera hacer estas reflexiones sobre un tema para mí, y seguro que para él también, de gran importancia y calado en la vida espiritual de los creyentes y que, por lo demás, nos une a todos los que creemos en la existencia de un solo Dios, ya sean cristianos, judíos o musulmanes. Que precisamente, ese tema, nos une a los creyentes de las tres religiones, en unos momentos tan críticos y agresivos como los actuales.

Me refiero la exigencia de una praxis vital e inmediata que lleva consigo la creencia en un solo Dios, inherente a todo monoteísmo semita. Y entiendo por tal el radicado en la tradición abrahámica y que tiene como sus mejores intérpretes a las tres grandes religiones universales: judaísmo, cristianismo e islam. Tres religiones que, bebiendo de la misma fuente mosaica y sinaítica desarrollan el monoteísmo en ciertos aspectos de idéntica forma, aunque en otros diverjan. Y en estos momentos en que vivimos, de tanta confusión, crisis y pérdida de valores sobre todo morales y religiosos, hora es de centrarnos, para recuperar dichos valores, no en lo que nos diferencia (tan típico también de nuestros días) sino en lo que nos acerca y nos asemeja. Y, precisamente, uno de los puntos en que más próximos estamos es en la convicción de una suprema y fundamental realidad, cual es la de que creer en un solo Dios, lo cual no es únicamente cuestión de negar cualquier otra forma religiosa politeísta, idólatra, panteísta o incluso de rechazar cualquier modalidad atea o agnóstica, ni tampoco un asunto de proposición teórica de que «solamente hay un Dios», sino de que esta verdad es, ante todo y radicalmente, una vivencia y que esta vivencia nos lleva necesaria e inmediatamente a una praxis, a un compromiso vital, no a una contemplación teórica, cosa que viene después, como consecuencia.

Para empezar, toda la Revelación del Dios único del mundo semita se ha hecho mediante la palabra. Dios, incluso antes de hacerse carne en el cristianismo, se ha hecho en las tres religiones Palabra, Verbo. Ahora bien, la palabra, tanto en hebreo como en arameo y árabe, por su idiosincrasia, su estructura y conexiones sintácticas, por su carencia de vocales, por sus modos derivados verbales y nominales, es fundamentalmente un decir que lleva a la acción. *Dabar*, *kalâm*, *qawl*, *nutq*¹, significan tanto enunciar o anunciar algo como conminar, mandar, impeler, exigir una acción que, por humana, naturalmente conlleva una ideación; pero ésta, digamos que pasa a segundo término. Lo importante de la palabra semita es la vida, el compromiso, la expresión de la existencia misma. Lo contrario de logos griego y del *verbum* latino que conducen

1. En la transcripción de las palabras árabes y hebreas, adopto el sistema simplificado que suele usarse. El técnico conllevaría muchas dificultades de lectura y no viene al caso en un trabajo como éste.

ante todo a un conocimiento de la realidad y, derivadamente, a una acción vertida sobre la misma. «Palabra de Dios» tanto en hebreo como en árabe, suponen algo mucho más profundo que un simple principio de autoridad que corrobora lo dicho, transmitido y enunciado: implica pacto, seguridad, acción, mandato, praxis². Por tanto, la revelación de la existencia de un solo Dios, ya de entrada, no puede reducirse a una simple teoría teológica o filosófica que enuncia la negación de muchos dioses y la afirmación de uno solo, sino una manera muy concreta y específica de vivir y existir, individual, social e históricamente. La afirmación de Dios en el Sinaí de que «aní ehye asher ehye», «yo soy el que soy»³ va directamente a una praxis muy distante de la habitual interpretación del «ens a se absolute subsistens» de la teología y filosofía posteriores. No se trata de un ser, en este caso de un Dios «ante los ojos» empleando la expresión heideggeriana, sino «entre las manos», es decir, en la vida práctica.

Pero no es el momento de entrar en un análisis de la idiosincrasia de las lenguas semíticas y de su comparación con las occidentales que, ciertamente, por otro lado, sería de una riqueza inimaginable para nuestro propósito⁴. Por otro lado, no voy a abordar el tema del monoteísmo cristiano por ser el más conocido por próximo y nuestro. Quiero hacer solamente dos breves calas en el judaísmo e islam, suficientes para ilustrar lo que quiero decir.

La creencia de que «No hay más dios que Dios» de la «s-ahaáda» o profesión de fe del islam y de que "Nuestro Dios, es solamente Uno"⁵ del *shemá' Yisrael*, «Escucha Israel» del Deuteronomio suponen ante todo una nueva forma de ver el mundo, la vida, el hombre, la existencia entera bajo otro punto de vista, el de su último, único y radical Fundamento. Fundamento que da al hombre una seguridad total: su existencia ya no está a merced de las luchas y veleidades entre muchas divinidades, ni se ve zarandeada por fuerzas ciegas e incontrolables, ni anda perdida en la oscuridad de la ausencia de fundamento alguno. El Dios Fundamento es la fuerza única y causa omnipotente que ha creado todo lo que hay, de la cual, en consecuencia, todo, sin excluir nada, depende y a la cual todo debe sumisión y obediencia. El es el único que da sentido al origen, desarrollo y final de esa existencia humana cruzada de dolor, contradicciones y muerte. Dios incluso es el único en garantizar la felicidad y seguridad tanto en esta vida como después de la muerte a quienes cumplen sus mandatos. Mandatos que tienen toda la fuerza de provenir de la única autoridad que puede imperarlos, el Dios Uno y Único.

Por otro lado, ese Fundamento Uno y Único está rodeado de misterio: porque, por una parte, está cerca, nos da certeza y seguridad pero, por otro, se esconde lejos, se oculta ya que la mente humana es incapaz de comprenderlo: podemos entender las cosas creadas por El que son en sí mismas unitarias e incluso únicas; pero la unidad del Único Fundamento-Creador es tan absoluta y excluyente que se nos escapa, está fuera de todo orden y estructura cósmica y humana. Por eso el nombre de Yahweh es impronunciable entre los judíos y el que hace el número cien de los nombres de Dios

2. Es de notar cómo muchas aleyas del Corán van precedidas de la palabra *qul*, «dí», queriendo significar con ello que quien lee el versículo es como si lo dijera él mismo, comprometiéndose a llevar a la práctica lo que en él se enuncia.

3. Éxodo, 3, 14.

4. Ver: Chelli, M., *La parole arabe. Une théorie de la relativité des cultures*, Sindbad, Paris, 1980; Boman, Th., *Hebrew thought compared with greek*, The Norton Library, New York, 1960; Lomba, J., "Palabra y pensamiento. Ensayo de diálogo intercultural", en *Humanitas*, Monterrey, 2003, pp. 127-153.

5. Deuteronomio, 6, 4-8.

en el Corán solamente se conocerá en la otra vida ⁶. En una y otra forma de monoteísmo es verdad fundamental aquello que advirtió Dios a Moisés antes de presentarse ante su pueblo en el Sinaí: "Guardaos de subir al monte y aun de tocar su falda. Todo aquel que toque el monte morirá" ⁷, significando con ello no que el hombre deje de vivir físicamente sino que se convertiría en un ser superior al humano, dada la transcendencia absoluta transcendencia e incognoscibilidad racional por el hombre. Por consiguiente, el último Fundamento está al margen y más allá de la razón del hombre; no es cuestión de un objeto de conocimiento sino de un principio de compromiso vital, acción libre y praxis. Es la diferencia del Dios de los monoteísmos con respecto a las divinidades griegas: éstas pertenecían a la *fysis*, «naturaleza» y por tanto eran cognoscibles por la razón. El Dios del monoteísmo está fuera de la naturaleza, es «otro ser» que la trasciende y supera.

Ahora bien, el Dios Uno y Único, el Fundamento último, a lo primero que se dirige y apela es al hombre y, dentro de éste, a lo único y más radical y fundamental que tiene: a su interioridad. El supremo y único Fundamento del cosmos pone al descubierto el fundamento originario del ser más excelso que El ha creado: el del hombre y su más secreta interioridad. Una interioridad que, por un lado, suelda en una sola pieza teoría y praxis y, por otra, involucra a su exterioridad visible y corporal, haciendo con todo ello una entidad una e indisolublemente unitaria: la humana. De este modo, la creencia en un solo Dios hace que el hombre se realice también como un ser uno e íntegro: como persona total. En este sentido, la fe en un solo Dios es el fundamento de un auténtico personalismo y humanismo como lo han mostrado ya en el medievo Ibn Paqûda desde el judaísmo y en nuestros días Mounier desde la óptica cristiana y Lahbabi desde la musulmana.

En efecto: el lugar donde tiene lugar el acto de fe originario y radical tanto para el judaísmo como para el islam es lo más profundo del interior; el corazón *qalb* en árabe, *leb*, en hebreo. Ahora bien, el corazón se concibe en ambos casos como la sede de la vida total del hombre, de la cual surgen las ideas, las creencias, las dudas, la obcecación, la necedad, la sabiduría; es allí donde se toman las decisiones, se ejercita la libertad, se experimenta la vida afectiva, la alegría, la tristeza, el valor, el desánimo, la emoción, las pasiones, el amor y el odio. Y, bajo el punto de vista religioso, con el corazón se confía en Dios, se distingue el bien del mal, se es fiel al Señor y, sobre todo, se ama a Dios. El corazón es, así, lo más fundamental, profundo, íntimo, secreto y personal de la vida de cada uno que solo Dios, el Fundamento, conoce, en contraste con lo exterior del cuerpo que es conocido también por la multitud de hombres que nos rodea. Por otro lado, corazón, *qalb leb*, intelecto, *`aql*, espíritu, *ruh*, *ruah* y alma, *nafs nefes*, suelen identificarse materialmente aunque formalmente se diferencien entre sí. Sin embargo, aunque intelecto y corazón sean prácticamente lo mismo, sin embargo por intelecto hay que entender la facultad de ver, intuir y comprender unitariamente (similar al *nous* griego al cual traduce), y no la de razonar, *nutq* (traducción del *logos* griego), que cae fuera del corazón y que es principio del discurrir distendido en el tiempo y en la multiplicidad. La razón, entonces, lo que hace es estructurar lógicamente, en conceptos múltiples los datos intuitivos, aceptados y unitarios del interior del corazón, el contenido de la fe en un solo Dios. El intelecto, en cambio, es el encargado de ver ese contenido que libremente se acepta. Nadie mejor que al-Gazzâlî expresó esta situación al afirmar que toda creencia, toda revelación, toda actitud con respecto a Dios y la religión

6. Curiosamente Ramón Llull escribió su libro *Les cent noms de Déu*, refiriéndose al nombre de Jesús en sustitución del centésimo de los musulmanes solo cognoscible en la otra vida, como se ha dicho arriba.

7. Éxodo, 19, 11-12.

radicaba en una iluminación del corazón al cual servía, iluminada a su vez por éste, la razón.

En este sentido se entiende la afirmación coránica de que Dios se reveló al corazón del Profeta ⁸ y aquel *hadith* o tradición según la cual Dios dijo que "El cielo y la tierra no me contienen, pero estoy contenido en el corazón de mi servidor". Igualmente se comprende el *shemâ` Yisrael*: "Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" lo cual comenta Ibn Paqûda en estos términos ⁹: "no pretende con esta expresión «escucha» que se oiga simplemente con los oídos, sino más bien que se crea con la fe y con el compromiso interno. Es como lo que dice el Libro: [...] «Escucha Israel y ponlo por obra» ¹⁰.

De esta manera, mediante el acto de fe en un solo Dios como Fundamento de toda realidad toma conciencia profunda el hombre de su unicidad interior, fuente de toda libertad y acción, de su autonomía similar a la autonomía del Fundamento Omnipotente y Único. Por la aceptación de la unidad divina se constituye la unidad del ser humano; por la creencia firme en el origen causal único de todo ser y acción, se toma conciencia de la propia iniciativa del actuar libre. Es el momento de entender una de las piezas claves de la espiritualidad musulmana: el *iytihâd* o esfuerzo extremo que el creyente tiene que poner en creer en la Unidad de Dios y en practicar las exigencias de su fe y de la *sharî'a* o ley religiosa. Dice el Corán ¹¹: "Todos tienen una dirección hacia la que dirigirse. ¡Rivalizad en hacer buenas obras!". E Ibn Paqûda adopta esta misma terminología a todo lo largo de su obra, usando incluso un término típicamente islámico derivado de esta misma raíz, *yihâd*, guerra, cuando hablando del esfuerzo que hay que llevar a cabo contra las pasiones, narra la siguiente historia ¹²: "Se cuenta de un santo que se encontró con unos que venían de guerrear contra un cierto enemigo, trayendo el botín que habían conseguido tras una intensa batalla (*harb*). Y les dijo: «Venís, gracias a Dios, de una pequeñísima guerra, trayéndoos un botín. Pero preparaos ahora para otra guerra (*yihâd*) mayor». Y le preguntaron cuál era aquella guerra mayor. Y él respondió: «La guerra de la pasión y de sus ejércitos»¹³.

Ese esfuerzo, *iytihâd*, es para el islam tan personal e intransferible, tan responsabilidad irrenunciable del individuo, que lleva a la negación de la existencia de un pecado original. La falta, el pecado, es de cada uno y de nadie más ¹⁴: "¿Buscaré otro diferente de Dios como Señor, El que es el Señor de todo? Nadie comete mal sino en detrimento propio. Nadie cargará con la carga ajena".

De ahí la importancia radical que adquiere la actitud interior inicial que se pone en la acción y esfuerzo fundamentales, los del acto de fe y de toda la vida religiosa y moral subsiguientes. Para el islam, por ejemplo, la fe, *imân*, siempre consistirá en el asentimiento interior; las escuelas diferirán a continuación sobre si también es necesaria la

8. Corán, 26, 192.

9. Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, Introd. Trad. y Notas J. Lomba, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994, Preámbulo.

10. Deuteronomio, 6, 3

11. Corán, 2, 148.

12. Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, p. 1

13. Hay que notar la diferencia en árabe entre la palabra *harb* que significa guerra en general y *yihâd* que alude a la guerra santa, entendiendo que originariamente, el *yihâd* se refería a la guerra contra las pasiones. El sentido bélico y militar del *yihad*, es posterior y con unas connotaciones muy específicas que nada tienen que ver con el uso y abuso que hoy se le da a este término. Puede verse Weber, E., *Croisade d'hier, Djihad d'aujourd'hui*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989.

14. Corán, 6, 162.

profesión verbal de la misma y la práctica de las obras legales. En todo caso, fe en un solo Dios es cuestión inicialmente de aceptación interior, hasta el punto de que para muchos teólogos musulmanes, basta la fe, sin las obras, para lograr la salvación. El Islaâm, por su parte, exigirá, además, el cumplimiento externo de los preceptos de la s-ariâ@a o ley religiosa por los cuales, como veremos, además de realizar con ello actos de servicio a Dios, se cobra la situación legal, política y social de muslim, musulmán. De una manera general, viene al caso el testimonio de Lahbabi ¹⁵: "Ninguna de nuestras acciones adquiere validez propiamente religiosa sin la pureza de la niyya (intención), pues Muhammad afirma que «solo valen los actos por su intención». Esta es una regla básica del islam. La niyya distingue el impulso de corazón y la adhesión reflexiva de la costumbre, del espíritu de rebaño. Esto nos hace pensar en el Bergson de *La pensée et le mouvant* para el cual «la intuición es reflexión»".

Muchos siglos antes Ibn Rushd o Averroes e Ibn Bâyya o Avempace se expresaban en estos términos ¹⁶: "Todos los actos que pertenecen al hombre por naturaleza y que le son característicos son [los que lleva a cabo] con libertad [...]. Y entiendo por libertad, la voluntad que nace de la reflexión". E Ibn Paqûda viene a decir lo mismo, citándose a los actos de religión ¹⁷: "Y llegué al convencimiento de que los actos que realmente son aceptos a Dios son los que se realizan con intención recta del corazón y con pureza de las conciencias. De modo que, cuando desaparece esta luz interior, no son aceptados tales actos, por Dios, aunque sean muchos y frecuentes".

Y algo importante que es consubstancial al acto de fe y al esfuerzo: la aceptación de la Unidad y Unicidad de Dios y la entrega al cumplimiento de la ley se llama islaâm, a saber, literalmente: entrega incondicional, abandono total, pero, a la vez y como consecuencia, adquisición de una seguridad plena, paz absoluta en ese abandono; que *islâm* y *salâm*, paz, lo mismo que en hebreo *salôm*, significan «paz». Esa paz dada por la fe total y unitaria de profesión de fe y de praxis, por último, alcanza su apogeo, según muchas escuelas, sobre todo en el sufismo, shiísmo y qabbala, en el amor. Un maravilloso testimonio a este respecto es el del judío Ibn Paqûda que, inspirado en el *zuhd*, ascesis, y sufismo, mística, islámicos, saca las siguientes conclusiones del acto de fe enunciado en el *shemâ' Yisrael* ¹⁸: "la tercera [conclusión es], que es Uno; la cuarta, que le amemos con amor puro; la quinta, que nos sometamos a Dios con corazón limpio". Y en el capítulo décimo de *Los deberes de los corazones* dedicado al amor a Dios, concluye ¹⁹: "Una de las cosas que más te ayudarán, hermano mío, a subir a este tan alto grado [de amor], es el temor reverencial a Dios, el respeto y miedo a sus mandatos y prohibiciones, el pensar continuamente en que El está al tanto de tus secretos, de tus cosas públicas y privadas, en que te gobierna y dirige, en que es delicado contigo, en que conoce todos tus actos y pensamientos (internos y externos, pasados y futuros), en que te trata amistosamente y se acerca a tí. Sabido ésto, hallarás que no tienes más remedio que ir hacia El con tu corazón y con tu interior, con intención pura y fe sincera. De este modo, tu alma quedará prendida del amor hacia El, entrando en íntimo contacto con su misericordia, enorme clemencia y bondad [...], siempre estarás inmensamente alegre con tu Señor, deseando complacerle y anhelando encontrarte con El", terminando con una serie de citas bíblicas que confirman lo dicho.

15. Lahbabi, M.A., *Le personalisme musulman*, P.U.F., Paris, 1967, p. 21.

16. Ibn Bâyya, *El régimen del solitario*, Trad. de MJ. Lomba, Trotta, Madrid, 1997 Madrid, 194, p. 16.

17. Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, p. 18

18. Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, Preámbulo.

19. Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones*, Capítulo 10, artículo 3.

Ahora bien, esa interioridad, corazón, intención oculta no queda aislada del mundo exterior ni aun del propio cuerpo. Una recta intelección del judaísmo y del islam exige una visión antropológica que, en muchos puntos, dista bastante de la occidental. Yo diría que dicha visión semita del hombre está más próxima del holismo unitario radical de Merleau-Ponty que de la dualidad platónica y cartesiana en que con frecuencia se apoya nuestra visión del hombre.

En efecto, lo corporal y lo anímico, lo externo y lo interno no son más que lo visible y lo invisible, lo perceptible y lo oculto del mismo e idéntico ser unitario humano. La lengua árabe es extraordinariamente rica a este respecto y los judíos araboparlantes la aprovecharon hasta el extremo. El ser humano, *insân*, en efecto, se compone de una parte exterior: *zill, wayh, zâhir*, lo correspondiente al *fainômenon* griego; y de otra interior: *damîr, jâtir, qalb, bâtin*, lo correspondiente al *noumenon* griego. Ahora bien, ambos órdenes constituyen dos aspectos de una sola y misma realidad, la humana, creados con igual dignidad por Dios. Como dice Tillet ²⁰: el mundo material en el islam "es creatura positiva de Dios que no es ni una caída-fracaso (como en Plotino y los gnósticos) ni está marcada por un pecado original; es la obra de Dios perfecta y buena". En otras palabras, el ser humano no sería tal si le faltara alguna de las dos partes, la corporal y la interior, siendo cada una de ellas dialécticamente complementaria de la otra, si bien es verdad que lo exterior solo adquiere todo su valor humano cuando es expresión del interior más profundo, de la intimidad de la que se tomó conciencia en la s-ahaâda. De hecho, un musulmán lo será en su pleno sentido si, tras profesar su fe en un solo Dios, la manifiesta también con la palabra y la practica con sus actos obedeciendo a la *sharî'a*. Es entonces cuando su religión, *dîn*, y fe, *imân*, se convierten en islaâm y él pasa de *mu'min*, creyente (lo contrario de kaâfir, infiel) a muslim, musulmán. Por eso, el gran ideal de todo creyente en la Unidad de Dios es el alcanzar también y por ello la unidad total de su persona, armonizando lo exterior con lo interior. Ibn Paqûda, empleando las categorías mentales de la espiritualidad musulmana afirma lo siguiente: "Así que conviene que aprendas que el objetivo y utilidad de los deberes de los corazones consiste en conseguir el equilibrio entre lo exterior y lo oculto del hombre, así como la armonía de ambos en la sumisión a Dios, de modo que la profesión de fe de la lengua se equilibre con la de los miembros externos, a la hora de servir a Dios, confirmándose y testimoniándose mutuamente [lo oculto y lo exterior del hombre], sin que difieran ni se contradigan. El hombre que así se comporta es aquel a quien la Escritura llama íntegro, según aquel texto: «Sé íntegro en el trato con el Señor tu Dios» ²¹ [...]. Por el contrario, la Escritura dice acerca de quienes ponen en contradicción su parte externa con la oculta: «Y su corazón no tuvo paz con el Señor, su Dios» ²² [...]. Es cosa sabida que de todo aquel que pone la contradicción dentro de sí y que hace que unas partes de sí mismo engañen a las otras, de palabra o de obra, no se fia nadie de su sinceridad ni las almas tienen confianza en su veracidad".

En otras palabras, la personalidad íntegra que surge de esta dialéctica interior-exterior en Ibn Paqûda, en árabe tiene su término propio, *shajs*, persona, del cual viene el acuñado por Lahbabi y la filosofía contemporánea musulmana de *shajsaniyya*, personalismo. Persona, que implica en su concepto: en primer lugar, aquello que tenemos y que es preciso defender y proteger de toda vejación, como es la reputación, el honor, la dignidad; en segundo término, el valor, mérito, virtud y nobleza personales;

20. Tillet, P., "Sagesse grecque et philosophie musulmane", en *Les mardis de Dar el-Salam*, Vrin, Paris, 1958, p. 83

21. Deuteronomio, 18, 13

22. Reyes I, 11, 4

en tercer lugar, la pertenencia a una u otra sociedad o familia. Es el ser humano del que el Corán cuenta lo siguiente ²³: "Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: «voy a crear a un mortal de barro arcilloso, maleable, y, cuando lo haya formado armoniosamente e infundido en él mi Espíritu, caed prosternados ante él». Todos los ángeles, a una, se prosternaron, excepto Iblis, que rehusó unirse a los que se prosternaban", siendo éste el origen del ángel caído y tentador del hombre, pero solo tentador y dominador, añadió Dios, de los que voluntariamente se apartan de la creencia en un solo Dios. Los ángeles recibieron la orden de prosternarse ante el hombre, pero el hombre solo la recibió de prosternarse ante Dios.

Nada más expresivo del alto concepto de esta persona unitaria que el comienzo del *Sermón del adiós* del Profeta Muhammad poco antes de morir: "¡Oh pueblo! en verdad que vuestra vida, vuestros bienes, vuestro *ird* (honor, fama, moralidad) son inviolables".

Porque ese total y unitario ser humano que se hace tal por el reconocimiento de la Unidad de Dios, entra en contacto directo e inmediato con El. Ni en el islam ni en el judaísmo hay mediadores, redentores, intercesores: el asunto de la *shahâda* y del *shemâ` Yisrael*, así como la práctica de toda la vida religiosa es cosa solamente a ventilar entre el hombre y Dios, directa, inmediatamente.

Ahora bien, en este emerger de la personalidad unitaria moral y humana en el acto de reconocer la unidad de Dios mediante la *shahâda*, surge otra nueva unidad radical: la interhumana. Antes del advenimiento del islam, la cohesión social se basaba en criterios étnicos, lingüísticos, tribales, de parentesco, de historia pasada. El islam funda una nueva forma de sociedad: la basada en el reconocimiento de la unidad de Dios la cual fundamenta el ideal de unidad entre todos los hombres en forma de umma o comunidad política universal de los creyentes ²⁴: "¡Que constituyáis una comunidad que invite al bien ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen [...]. Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios". Mediante la *shahâda* el hombre se constituye como individuo, como «yo» personal pero, a la vez y por lo mismo, emerge la conciencia del «nosotros», integrada por todos los que creen en el mismo Dios Uno.

Nada más elocuente que estas palabras de Lahbabi ²⁵: "la *shahâda* juega el papel de una doble mediación gracias a la cual el hombre toma conciencia de su finitud ante la presencia continua del Infinitamente Grande. Y en segundo lugar, la *shahâda* abra el camino del yo hacia su plenitud integrándolo en la umma, en un nosotros comunitario. De ahí que se encuentren superados los obstáculos del dualismo y el del idealismo"

De este modo surge en el islam el ideal de totalidad unitaria y universal de todos los hombres al igual que en el cristianismo. Umma islámica y Ecclesia cristiana son las dos grandes aspiraciones religiosas que quieren que todos los hombres, al confesar la unidad de Dios, se hermanen y unifiquen. El judaísmo también vive ese ideal unificador solo que restringido al «Pueblo de Israel» con el que Dios hizo su Pacto y Alianza. Es otra forma, más restringida de realizar la unidad social y política como consecuencia de la creencia en un Dios Único, aunque haya habido ya desde el mediovo voces que han querido extender a toda la humanidad la Revelación de Yahweh como es el caso del tudelano Ye-hudah ha-Levi en su obra el *Kuzari*. En todo caso, es

23. Corán, 15, 27 y ss.

24. Corán, 3, 104-110.

25. Lahbabi, M.A., *Le personalisme musulman*, op. cit., p. 41-42.

claro que judaísmo, cristianismo e islam han luchado en la práctica y vitalmente a lo largo de la historia por la realización real de esa unidad universal y social de todos los hombres como consecuencia de la creencia en la Unidad de Dios.

Y, tres notas de esta comunidad humana emanada de la creencia en la Unicidad y Unidad de Dios, aplicables solamente al judaísmo e islam, no al cristianismo al menos plenamente. La primera es que, dada la unidad entre lo material y lo espiritual, el musulmán y el judío buscan por igual la felicidad y el éxito tanto en esta vida como en la otra. La hégira del Profeta Muhammad supone el fracaso de una huida de su ciudad natal, la Meca, que no le comprendió, a otra a Yathrib, que en adelante se llamó Madīna, Medina, «La Ciudad» para alcanzar el éxito cierto de una sociedad creada sobre la base de la creencia en un solo Dios que habría de extenderse por toda la faz de la tierra. E Ibn Paqūda, de nuevo, es el que nos repite hasta la saciedad en su obra que el cumplimiento de la Torah y la práctica de la virtud nos proporcionará bienestar, felicidad y éxito tanto en esta vida como en la otra.

La segunda nota es el rechazo generalizado en el islam y judaísmo al abandono de la vida social en forma de monacato o eremitismo. Así, Ibn Paqūda, hablando de los ascetas que abandonan por completo la vida social para retirarse al desierto y a las montañas, dictamina lo siguiente ²⁶: "esta clase de ascetas es la que más se aleja de los límites justos marcados por la Ley, pues descuidan por completo sus asuntos mundanos, siendo así que no está mandado por la Ley el que se abandone totalmente la vida social". Lo cual coincide con una antigua tradición musulmana según la cual "en el islam no hay monacato", a pesar de lo cual, hay que advertir, que en ocasiones y no de modo habitual, ha habido algunos anacoretas en ambos ámbitos religiosos.

Y, por fin, la tercera nota es que, para el islam, todos los seres humanos son exactamente iguales como personas porque todos están creados por el mismo Dios Único. La diferencia entre ellos es meramente cualitativa: entre los creyentes que aceptan la Unidad de Dios y los infieles o no creyentes; pero estos últimos tienen la libertad ínsita a todo ser humano por la cual pueden pasar a la situación de creyentes razón por la cual se les debe el máximo respeto como prescribe el Corán ²⁷: "No cabe coacción en religión" En tal caso, al aceptar interna y externamente la s-ahaada, al practicar la s-ariaa, como he dicho antes, se constituye la umma islámica. Más aún, la intención recta interior expresada en la profesión de fe oral y en los actos externos de obediencia a la s-ariaa legalizan, ipso facto, la situación política y social del creyente. Ello explica la identidad entre religión y política, entre vida privada y pública, entre moral individual y social: todo es uno, como lo es el Dios Uno Fundamento y el hombre unitario como persona.

Y en esa sociedad político, legal, religiosa, una vez constituida, todos siguen siendo exactamente iguales: ni jerarquías, ni clero, ni autoridades religiosas algunas rompen el principio de que la única diferencia que hay entre los creyentes la marca el mayor o menor grado de fe y de temor de Dios ²⁸: ¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más le teme. Dios es omnisciente, está bien informado". La interpretación y el cumplimiento de la ley no están mediatizados por magisterio ni autoridad alguna, sino simplemente por el esfuerzo, *iytihād*, de cada uno. De ahí se desprende lo peligroso y sesgado desde la mentalidad

26. Ibn Paqūda, *Los deberes de los corazones*, Capítulo 9.

27. Corán, 2, 256.

28. Corán 49, 13.

occidental que resulta el hablar de «ortodoxia» o «heterodoxia» en el islam. A lo más se podrá tratar de comportamientos «generalizados» o «minoritarios», admitidos o no por la mayoría de la comunidad, por la *iyimâ`* o de los sabios alfaquíes y ulemas.

Finalmente, antes de terminar, quiero solamente aludir (porque desarrollar tema tan rico, bello y apasionante rebasaría los límites de este escrito) a la unificación práctica de la historia y del planeta entero que lleva consigo la creencia en un solo Dios por parte de las tres grandes religiones monoteístas semitas. Bajo el punto de vista de la historia: las fechas claves que marcan para los judíos el año de la creación del mundo o la ocupación y expulsión de la Tierra Prometida, la hégira musulmana que divide la época de la *yâhiliyya* o de la ignorancia y la del islam, el nacimiento de Jesús para los cristianos. Con ello se fundamenta y unifica toda la historia de la humanidad en torno a un solo momento o principio, como consecuencia de la aparición de una u otra forma del Fundamento Único del Dios Uno y de la creencia en El. Geográficamente, el centro del planeta lo ubican los judíos y cristianos en Jerusalén, los católicos, además, en Roma, y los musulmanes en la Ka'aba de la Meca, a la cual añaden Medina y Jerusalén; la primera, por haber sido la ciudad a la cual huyó para triunfar el Profeta el año de la hégira y la segunda porque fue allí donde el mismo Profeta fue trasladado en raptó místico hasta la piedra sobre la que hoy se levanta la gran Mezquita de la Roca.

Todas estas ciudades son lugares santos y sacros hacia los que se orientan las sinagogas, iglesias y mezquitas de todo el mundo, a donde se va en peregrinación, en cuya dirección se ora y se entierra a los muertos, porque es allí donde se sitúa el fundamento, origen y final último de la gran salvación de la humanidad que proviene de la creencia en un solo Dios. De ahí el gravísimo problema incluso político que hoy representa el hecho de que Jerusalén sea, en igualdad de méritos y razones, la gran ciudad santa de las tres religiones monoteístas. Ello, unido a la radical vocación de unificación universal de toda la humanidad que profesan cristianismo e islam y de unificación particular de un pueblo, el judío, hacen que las relaciones sean actualmente tan tensas.

Por ello vuelvo al comienzo de mi intervención: si la creencia interior, sincera y radical en un solo Dios lleva a la práctica inmediata del bien y a la unificación efectiva de todos los creyentes, al abandono vital en manos de ese Principio Uno con el que se consigue la paz más radical del hombre ¿por qué no buscar lo que nos une y no lo que nos separa para conseguir al fin la verdadera unidad de todos los seres humanos y la auténtica *pax, salâm, salôm* que lleva consigo la verdadera fe en el Dios Uno y Único de todos?

DR. JOAQUÍN LOMBA

Catedrático Emérito de la Universidad de Zaragoza