


# A vueltas con la violencia religiosa, la tolerancia, el islam y el fanatismo: de la España medieval al mundo actual y viceversa. Notas a propósito de tres aportaciones teóricas recientes<sup>1</sup>

Ignacio Cabello Llano

Investigador predoctoral en la Universidad Autónoma de Madrid (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92055>

Recibido: 19 de octubre de 2023 / Aceptado: 1 de diciembre de 2023 / Publicado: 10 de abril de 2024

**Resumen:** En este artículo presentamos al público hispanoparlante tres recientes aportaciones del historiador e islamólogo Adrien Candiard: *En finir avec la tolérance? Différences religieuses et rêve andalou* (2014); *Comprendre l'islam. Ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien* (2016), y *Du fanatisme. Quand la religion est malade* (2020). Pese a no ser propiamente libros de historia medieval, sino ensayos interpretativos, los juzgamos de interés para el medievalista. Primero, porque el autor, especialista en teología islámica medieval, dialoga continuamente con las tradiciones cristiana e islámica medievales para elaborar los marcos teóricos desde los que analizar los fenómenos planteados. Segundo, porque muchos medievalistas han de vérselas continuamente, tanto en sus investigaciones como en su docencia, con fenómenos religiosos como los abordados por Candiard (relaciones entre cristianismo e islam, violencia religiosa, tolerancia, fanatismo, etc.) para cuya adecuada comprensión a menudo carecen de ciertas claves de interpretación como las que aquí ofrece el autor.

**Palabras clave:** violencia religiosa; fanatismo; tolerancia interreligiosa; cristianismo; islam.

## ENG Religious violence, tolerance, Islam, and fanaticism revisited: from Medieval Spain to today's world and viceversa. Notes on three recent theoretical contributions

**Abstract:** We present here three recent contributions by historian and islamologist Adrien Candiard: *En finir avec la tolérance? Différences religieuses et rêve andalou* (2014); *Comprendre l'islam. Ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien* (2016), and *Du fanatisme. Quand la religion est malade* (2020). Despite not being books of medieval history as such, but rather interpretative essays, we judge them of interest to scholars of the Middle Ages. Firstly, because, in order to elaborate the theoretical frameworks from which to analyse the proposed issues, the author, a specialist in medieval Islamic theology, engages in constant dialogue with the medieval Christian and Islamic traditions. Secondly, because many medievalists must deal, both in their research and in their teaching, with religious phenomena such as the ones addressed by Candiard (relations between Christianity and Islam, religious violence, tolerance, fanaticism, etc.), for whose proper understanding they often lack certain interpretative keys such as those offered by him.

**Keywords:** religious violence; fanaticism; inter-religious tolerance, Christianity, Islam.

**Sumario:** 1. Un autor para el cambio de época. 2. Tres respuestas complejas a tres preguntas complejas. 2.1. ¿Qué hacer con la diversidad religiosa de nuestras sociedades? Lecciones medievales y andalusíes para la Europa actual. 2.2. ¿Por qué nos cuesta tanto comprender el islam? Ejercicio de autocritica occidentalista. 2.3. ¿Qué es y cómo nace el fanatismo religioso? Una explicación teológica. 3. Conclusiones (o aperturas) para un cambio de época. 4. Bibliografía citada.

<sup>1</sup> Este estudio ha sido realizado gracias a una ayuda FPU del Ministerio y forma parte del Proyecto I+D "Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia (ss. VIII-XV)", financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2021-123762NB-I00).

**Cómo citar:** Cabello Llano, I. (2024). “A vueltas con la violencia religiosa, la tolerancia, el islam y el fanatismo: de la España medieval al mundo actual y viceversa. Notas a propósito de tres aportaciones teóricas recientes”, *De Medio Aevo* 13/1, 177-189. DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/dmae.92055>

## 1. Introducción

En el presente artículo comentamos y analizamos las propuestas teóricas sobre la violencia religiosa, la tolerancia y el diálogo interreligiosos en la Edad Media y en la actualidad —así como acerca de nuestra manera moderna de entender todos estos fenómenos— realizadas por el historiador e islamólogo francés Adrien Candiard en tres libros publicados en 2014, 2016 y 2020. Inicialmente nos planteamos comentar solo el primero, que acaba de ser traducido al español, pero pronto vimos que sería interesante hacer un comentario conjunto de las tres obras, pues, aunque no conforman una trilogía, sí deben ser entendidas en continuidad, ya que responden a las mismas preguntas e inquietudes de fondo<sup>2</sup>. El primero tiene por objeto la España medieval y la cuestión de la convivencia y relaciones entre las tres religiones abrahámicas —tema que, como es sabido, ha sido y continúa siendo víctima de aberrantes y desvergonzados usos políticos— y busca explicar cómo se entiende actualmente la tolerancia religiosa, cómo se ha construido una mitología de la tolerancia en torno a al-Andalus que no se corresponde con la realidad, y qué es lo que, en cambio, sí podemos aprender de la experiencia medieval andalusí. El segundo busca ayudar a los occidentales a comprender el islam y, para ello, les hace ver por qué no comprenden nada. El tercero es una indagación teológica sobre las raíces religiosas y espirituales del fanatismo.

Ninguno de los tres es propiamente un libro de historia medieval —son más bien ensayos interpretativos, ensayos de tesis—, pero los juzgamos de gran interés para el conjunto de los estudiosos de la Edad Media. En primer lugar, porque el autor, especialista en teología islámica medieval, entabla en ellos un continuo diálogo con las tradiciones cristiana e islámica medievales a la hora de elaborar los marcos teóricos desde los que analizar los fenómenos planteados. En segundo lugar, porque los temas que en ellos aborda —la tolerancia y las relaciones interreligiosas, el islam y el fanatismo religioso— son de indiscutible interés no solo para el público general, sino también para muchos medievalistas que tanto en sus investigaciones como en su docencia han de vérselas diariamente con fenómenos religiosos de este tipo (relaciones entre cristianismo e islam, violencia religiosa, tolerancia, fanatismo, etc.) para cuya adecuada comprensión a menudo carecen de ciertas claves de interpretación como las que ofrece Candiard en estos tres libros. Por todo ello hemos creído pertinente y de utilidad para los medievalistas —especialmente para los que estén interesados en cuestiones que tienen que ver con las relaciones

entre cristianismo e islam, con la violencia religiosa y con la tolerancia—<sup>3</sup> presentar sus líneas principales. Tras introducir al autor, su trayectoria y su producción en el primer epígrafe, en el apartado central del artículo presentaremos y analizaremos detalladamente las principales tesis y aportaciones de los tres libros mencionados. Finalmente, en las conclusiones (o aperturas) resumiremos por qué consideramos valioso el pensamiento de este autor y cuáles son las vías que en este cambio de época abre para nosotros, historiadores y pensadores actuales.

## 2. Un autor para el cambio de época

Adrien Candiard (París, 1982) estudió Historia en la École normale supérieure (*alma mater* de historiadores de la talla de André Piganiol, Marc Bloch, Henri-Irénée Marrou, Pierre Vilar o Robert Etienne) y Ciencias Políticas en la también prestigiosa universidad de Sciences Politiques de París. Interesado por aquel entonces en la política italiana, publicó *L'Anomalie Berlusconi*<sup>4</sup>. En 2006 ingresó en la orden de los dominicos, donde prosiguió sus estudios, esta vez de Teología, orientándose —nunca mejor dicho— hacia el campo de la islamología y de las relaciones entre el cristianismo y el islam. Este doble interés —por el mundo islámico y por los desafíos interreligiosos— le llevó, primero, a escribir una pieza teatral titulada *Pierre et Mohamed* (un diálogo imaginario entre Pierre Claverie, obispo de Orán desde 1980 hasta su asesinato en 1996, y Mohamed, su joven chofer y amigo musulmán)<sup>5</sup> y, después, en 2012, hasta Egipto, donde cursó un máster en Estudios Islámicos en la American University of Cairo y donde desde entonces desarrolla su actividad investigadora en el Instituto Dominicano de Estudios Orientales de El Cairo. Finalmente, en 2022 se ha doctorado por la École Pratique des Hautes Études de París con una tesis sobre la noción de verdad en la *Refutación de la contradicción entre la razón y la tradición* de Ibn Taymiyya, teólogo y jurista hanbalí, muerto en 1328, y cuyos planteamientos han sido recuperados en la modernidad por corrientes salafistas<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> El 27 de septiembre de 2023, cuando este artículo estaba siendo revisado por otra revista que finalmente no lo aceptó, apareció la traducción del tercero de los libros aquí comentados en la editorial Rialp (*Fanatismo. Cuando la religión enferma*). Dejamos aquí constancia de ello, pero mantenemos nuestras referencias a la edición francesa, que es la que leímos.

<sup>3</sup> Estos temas son una constante, por ejemplo, en los coloquios, debates y publicaciones producidas en el seno de los últimos proyectos de investigación dirigidos por Carlos de Ayala y Santiago Palacios, titulados *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico* (ss. X-XV) (2017-2020), y *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia* (siglos VIII-XV) (en curso), dentro del cual se enmarca este trabajo. Otro ejemplo es el monográfico *Christianity and Islam in the Middle Ages. Between coexistence and conflict* aparecido en esta misma revista este mismo año (*De Medio Aevo*, 12/1, 2023).

<sup>4</sup> Adrien Candiard, *L'Anomalie Berlusconi* (París: Flammarion, 2003).

<sup>5</sup> La pieza cosechó un éxito insospechado en el Festival de Aviñón de 2011. El texto fue publicado algunos años después: Adrien Candiard, *Pierre et Mohamed : Algérie, 1er août 1996...* (París: Tallandier - Éditions du Cerf, 2018).

<sup>6</sup> Adrien Candiard, *Le Dieu immédiat. Le concept de vérité dans le Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql d'Ibn Taymiyya* (París: Éditions

Historiador, politólogo, teólogo e islamólogo de formación, Candiard es ante todo buscador y comunicador por vocación (en consonancia, quizá, con su doble vocación religiosa al sacerdocio y a la Orden de los Predicadores). Conocido y apreciado entre los lectores católicos por sus meditaciones sobre la vida y los retos de los cristianos de hoy<sup>7</sup>, el estudio francés afincado en El Cairo no ha descuidado la tan necesaria tarea de divulgar el conocimiento más allá de la academia y de la universidad, ofreciendo al gran público tres sugerentes ensayos —más de tesis que de síntesis— de temática sociorreligiosa que abordan inquietudes que todo europeo medio y bienintencionado tiene ante esa realidad que desconoce y que cada vez está más presente en su horizonte: el islam. El primero, fruto de una conferencia pronunciada en Rumanía en julio de 2013, trata sobre las diferencias religiosas y la tolerancia, partiendo del ejemplo andalusí y en continuo diálogo con autores medievales: *¿Acabar con la tolerancia? Las diferencias religiosas y el sueño andalusí*;<sup>8</sup> el segundo, fruto de una conferencia pronunciada en París casualmente pocos días después de los atentados islamistas de noviembre de 2015, trata de explicar al europeo medio por qué le cuesta tanto entender el islam: *Comprender el islam. O, más bien, por qué no entendemos nada de él*;<sup>9</sup> el tercero, desarrollado a partir de dos conferencias sostenidas en Beirut en 2017 y en Lyon en 2020, es una reflexión teológica sobre las raíces religiosas del fanatismo, concebido ante todo como una enfermedad de la religión: *El fanatismo. Cuando la religión está enferma*<sup>10</sup>.

Tras esta sucinta presentación del autor, mediante la que espero que el lector se haya podido hacer cargo de su altura intelectual, de su amplitud de miras y, también, de su punto de partida, en las páginas que siguen comentaremos uno a uno los tres libros citados; los primeros de muchos, *in šā' Allāh*, de una carrera de investigación y divulgación científica acerca del mundo islámico y de las relaciones interreligiosas que se presenta prometedora y que, además, resulta altamente necesaria, tanto por el penoso y escaso nivel de conocimiento que nuestras sociedades occidentales tienen de la realidad islámica, como por la frecuencia con la que lo que se

escribe sobre el islam está trufado de simplificaciones esencialistas<sup>11</sup>.

### 3. Tres respuestas complejas a tres preguntas complejas

Como puede intuirse, las preocupaciones o inquietudes que subyacen a los tres libros son comunes. En 2014 Candiard presentaba su libro sobre la tolerancia como un intento de iluminar a quienes continuamente le formulaban estas preguntas: “¿qué hay que pensar del islam? [...] ¿Hay que tener miedo? ¿Hay que temer que la presencia de millones de musulmanes en Europa cambie irremediablemente nuestro modo de vida?”<sup>12</sup>. Seis años más tarde la pregunta continuaba siendo la misma —y podemos decir que hoy, cuando se traduce el primero de ellos, sigue siendo idéntica—: “la pregunta subyacente, que no cesan de hacerme [...], es siempre la misma: ¿debemos tener miedo? ¿Está realmente el islam, con sus mil millones de creyentes, amenazando nuestro estilo de vida y la paz en el mundo? Se comprende que la respuesta a esta pregunta es vital”<sup>13</sup>. A estas pregunta —pregunta que todo europeo actual se ha planteado en al menos un momento de su vida—, unos responden enérgicamente que sí, que el islam es una religión violenta; otros contestan rápidamente, con igual desconocimiento, que no, que el islam es una religión de paz y amor; otros, en fin —y de esta especie están llenos los claustros universitarios—, responden sin responder, pretextando que el islam no es un bloque monolítico, sino que hay que distinguir —lo que, siendo estrictamente cierto, se convierte en una excusa para no responder—. En sus libros, Candiard se desmarca de estas tres respuestas —la islamófoba, la falsamente islamófila<sup>14</sup> y la escéptica— e invita a sus lectores a emprender la vía del conocimiento, a tomarse el tiempo de comprender y a no contentarse con simplificaciones, pues “está claro que las respuestas demasiado simples no son suficientes”<sup>15</sup>. Hasta la fecha, Candiard ha invitado a sus lectores a caminar con él en tres direcciones, o, mejor, en una misma dirección en tres pasos diferentes.

du Cerf, 2023). La tesis doctoral fue defendida el 9/12/2022: <https://theses.fr/s205632>.

<sup>7</sup> Adrien Candiard, *Veilleur, où en est la nuit? Petit traité de l'espérance à l'usage des contemporains* (Paris: Éditions du Cerf, 2016); Adrien Candiard, *Quand tu étais sous le figuier... Propos intempestifs sur la vie chrétienne* (Paris: Éditions du Cerf, 2017); Adrien Candiard, *A Philémon. Réflexions sur la liberté chrétienne* (Paris: Éditions du Cerf, 2019); Adrien Candiard, *Quelques mots avant l'apocalypse. Lire l'Évangile en temps de crise* (Paris: Éditions du Cerf, 2022). Los dos últimos han sido ya traducidos al español: Adrien Candiard, *La libertad cristiana. De Pablo a Filemón* (Madrid: Encuentro, 2022); Adrien Candiard, *Unas palabras antes del Apocalipsis. Leer el Evangelio en tiempos de crisis* (Madrid: Encuentro, 2023).

<sup>8</sup> Adrien Candiard, *En finir avec la tolérance? Différences religieuses et rêve andalou* (Paris: Presses Universitaires de France, 2014); trad. Adrien Candiard, *El delirio tolerante. Las diferencias religiosas y el sueño andalusí* (Madrid: Rialp, 2023).

<sup>9</sup> Adrien Candiard, *Comprendre l'islam. Ou plutôt: pourquoi on n'y comprend rien* (Paris: Flammarion, 2016).

<sup>10</sup> Adrien Candiard, *Du fanatisme. Quand la religion est malade* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2020).

<sup>11</sup> Pienso, por ejemplo, en un libro de síntesis sobre el islam recién publicado por Rémi Brague —filósofo experto en filosofía árabe medieval—, que, pese a su enorme erudición y manejo de textos y fuentes, incurre en algunas afirmaciones esencialistas carentes de perspectiva histórica y en no pocas ocasiones apoyadas en citas descontextualizadas: Rémi Brague, *Sur l'islam* (Paris: Gallimard, 2023). Véanse estas dos reseñas críticas: Moncef El Younssi, “‘Sur l'islam’ de Rémi Brague ou l'islamologie au service de la polémique”, *Philitt*, 3 de mayo de 2023, <https://philitt.fr/2023/05/03/sur-l-islam-de-remi-brague-ou-l-islamologie-au-service-de-la-polemique/>; John Victor Tolan, “‘Sur l'islam’, une vision corsetée de la tradition musulmane”, *Le Monde*, 31 de marzo de 2023, [https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/03/31/sur-l-islam-une-vision-corsetee-de-la-tradition-musulmane\\_6167748\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/03/31/sur-l-islam-une-vision-corsetee-de-la-tradition-musulmane_6167748_3232.html).

<sup>12</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 15-16.

<sup>13</sup> Candiard, *Comprendre l'islam*, “Introduction”. Para *Comprendre l'islam* y *Du fanatisme* utilizo ediciones digitales sin paginación, por lo que citaré remitiéndome a su división interna.

<sup>14</sup> Sobre la aparente islamofilia de la intelectualidad ilustrada occidental, que es, en realidad, “islamofobia laicista”, véase Gerardo López Laguna, *Bismillah, amad a los musulmanes* (Toledo: Autoedición, 2020), 47-63; cfr. p. 104.

<sup>15</sup> Candiard, *Comprendre l'islam*, “Introduction”.



### 3.1. ¿Qué hacer con la diversidad religiosa de nuestras sociedades? Lecciones medievales y andalúsies para la Europa actual

La pregunta a la que intenta responder el primero de los tres libros es la siguiente: ¿cómo plantear(nos) en nuestras democracias occidentales y modernas el hecho de la coexistencia de diferentes comunidades religiosas dentro de una misma comunidad social y política (un país, una ciudad, un barrio, una urbanización, un colegio...)? ¿Cómo gestionar y afrontar *las diferencias religiosas*? ¿Es posible lograr una convivencia pacífica entre miembros de diferentes religiones? Y, de ser así, ¿cuál es el mejor camino para alcanzarla? ¿Qué estamos haciendo bien, qué mal y qué podemos mejorar? A la hora de abordar estas cuestiones suele hablarse de al-Andalus, pero ¿qué podemos aprender del *sueño andalusi*? ¿Hemos aprendido bien la lección de la historia? ¿Podemos repasar la lección?

Para ensayar su respuesta, Candiard, como buen historiador, examina el concepto, el modelo y el proyecto de tolerancia religiosa actualmente imperantes y nos lleva hasta sus raíces, sus cimientos y sus mitos. El libro consta de dos partes: en la primera, el autor analiza y deconstruye el modelo ilustrado de tolerancia religiosa, que según él y muchos otros se ha mostrado fallido; a continuación, tras la deconstrucción del modelo moderno de tolerancia, reconstruye positiva y propositivamente un modelo alternativo desde unas coordenadas y presupuestos diferentes. Entrelazada con esta primera línea argumental, aflora una y otra vez la cuestión de al-Andalus: en la primera parte del libro, Candiard explica de qué modo la imagen moderna de al-Andalus como “paraíso de la tolerancia” es más un espejismo de las aspiraciones ilustradas que un fiel reflejo de la realidad histórica; en la segunda, nos ayuda a aprender la lección más interesante del “sueño andalusi”. Veamos por partes las claves del asunto.

Candiard explica que el modelo de tolerancia religiosa que hoy conocemos empezó a gestarse en el contexto posterior a las guerras de religión del siglo XVI, con la intención de que no se repitieran episodios de semejante violencia. La solución por la que se optó y que poco a poco se impuso en la Europa moderna e ilustrada es, en lo esencial, sencilla: para evitar enfrentamientos en nombre de presuntas verdades religiosas (verdades que hasta entonces habían ocupado el primer puesto en la jerarquía de las verdades, pues en ellas iba la salvación eterna, y, por tanto, eran las únicas por las que merecía la pena batirse y por las que de hecho se habían batido los soberanos desde hacía siglos), nada mejor que resituar el concepto mismo de verdad religiosa. Las verdades religiosas fueron desterradas primero del ámbito de la *res publica* (con Locke, que puso las bases de la laicidad y la neutralidad del Estado en materia religiosa) y después del orden de las “verdades fuertes” (con Kant, que las expulsó del orden de la razón pura y las reintrodujo en el de la razón práctica, convirtiéndose, de este modo, en verdades de segundo orden), siendo relegadas al ámbito privado y al de las “verdades débiles”. Esta es la clave del proyecto ilustrado de tolerancia religiosa: en materia de religión se puede creer cualquier cosa siempre y cuando no se afirme que lo que para uno

es verdad sea *la* verdad. Aunque, como reconoce el autor, este modelo de tolerancia ha contribuido a reducir notablemente las manifestaciones de violencia religiosa en Europa, “el precio que se paga —añade— es elevado: renunciar a la unidad de la verdad, y por tanto a la posibilidad incluso de una verdad religiosa auténtica, salvo que se le reconozca una forma *débil* de verdad”<sup>16</sup>. La exclusión de las verdades religiosas del campo del debate racional y su incorporación al orden de las verdades débiles y subjetivas —es decir, “verdades”, *ma non troppo*, “verdades” que el sentido común entiende que no son verdades— ha tenido tres nefastas consecuencias: en primer lugar, “empuja a los creyentes hacia actitudes fideístas, irracionales o antirracionales, cuando no incluso totalmente aberrantes”, en las que la fe, privada de toda racionalidad, queda desprotegida ante el “absurdo”, el “sectarismo” y la “violencia”;<sup>17</sup> en segundo lugar, implica “renunciar a considerar las opciones religiosas como opiniones discutibles para reducirlas a un simple asunto de identidad”, y, una vez caídas en esta “trampa identitaria”, las opciones religiosas se blindan ante toda discusión racional y se vuelven inopinables, indiscutibles y todas ellas respetables, pues de las identidades no cabe debatir<sup>18</sup>, y, en tercer lugar, este teórico “respeto incondicional” del que todas las religiones, independientemente de su grado de verdad, se vuelven acreedoras no es, en el fondo, sino una magna falta de respeto a los creyentes, a los que, presuponiendo que con ellos no cabe entablar una conversación racional, se les da la razón como “a los imbéciles, a los chiflados [o] a los niños de cinco años”<sup>19</sup>.

Éste es el proyecto moderno de la tolerancia religiosa descrito por Candiard. Como todo proyecto político, también él tiene su mito y sus héroes (y he aquí la segunda gran línea argumental del libro, que se entrecruza con la anterior): su mito es el de un al-Andalus imaginado como un lugar de una tolerancia religiosa verdaderamente armoniosa en el que musulmanes, judíos y cristianos convivieron pacíficamente; su héroe, el de un Averroes imaginado como librepensador, antepasado de la modernidad occidental y defensor de un pluralismo de inspiración racionalista. Esta imagen de Averroes como un ilustrado *avant la lettre* se basa en un malentendido que se remonta al siglo XIII, cuando un grupo de teólogos cristianos, los averroístas latinos, le atribuyeron la “doctrina de la doble verdad”, según la cual por la razón y por la fe pueden afirmarse “verdades” contrarias, de modo que las verdades de fe pueden entrar en abierta contradicción con las verdades de la razón, lo que inevitablemente conlleva atribuir a las verdades religiosas un grado de verdad inferior o relativo. Poco importó a los modernos europeos el hecho de que el propio Averroes, al igual que Tomás de Aquino y los principales teólogos cristianos, rechazara esta doctrina y negara la posibilidad de que una verdad de fe contradijese una verdad de razón (“la verdad no puede ser contraria a la verdad”, sentenció)<sup>20</sup>,

<sup>16</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 46.

<sup>17</sup> Candiard, 53-54.

<sup>18</sup> Candiard, 54-58.

<sup>19</sup> Candiard, 59.

<sup>20</sup> Candiard, 32-36.

pues los ideales políticos —y el de la tolerancia lo es— no necesitan verdades históricas, sino mitos y héroes. Como afirma Candiard, “el mito no habla de hoy, no de ayer”, “habla de política más que de historia”<sup>21</sup>, y el mito de la tolerancia andalusí sirve para afirmar que la coexistencia pacífica entre religiones y culturas es posible y, más aún, que esta coexistencia se realizó en tierra islámica —socavando así las bases de ese supuesto vínculo esencial entre islam, violencia y fanatismo, y probando su compatibilidad con la modernidad—. El mito cuenta, además, con el aval intelectual de ese Averroes imaginario de la “doble verdad”, que habría dado con la clave de la tolerancia religiosa: “cada religión no tiene más que una verdad relativa y debe ser juzgada por los efectos morales que produce”, tal y como escribía un influyente racionalista como Ernest Renan en su tesis doctoral sobre *Averroes y el averroísmo*<sup>22</sup>.

Candiard denuncia y desmonta el mito, pero no para proyectar sobre al-Andalus la imagen contraria —una leyenda negra que suele servir a quienes normalmente se alzan contra el mito de la tolerancia andalusí de “antimito” con el que sostener que el “islam es por esencia portador de violencia, de división, de opresión, y no se puede hacer otra cosa que combatirlo”<sup>23</sup>, sino para liberar a al-Andalus de los elementos que le son ajenos y, así, poder mirarlo con una mirada atenta y renovada. Y es que —sostiene el autor— el mito de la tolerancia andalusí no es más que el espejo en el que la Europa tolerante, racionalista e ilustrada gusta mirarse para, presumida ella, no verse más que a sí misma: mirándose en él y diciendo ver realizado en al-Andalus su proyecto de tolerancia religiosa, Europa busca convencer a los musulmanes de que se sumen al carro de la modernidad, a los no musulmanes de que es posible que el mundo islámico se concilie con la modernidad, y a sí misma —¡ay, espejito, espejito!— de que sus ideales racionalistas y su modelo de tolerancia religiosa son universales y por tanto verdaderos. En efecto, lo que el mito moderno de la tolerancia andalusí nos ha dicho acerca de al-Andalus y de Averroes, al no ser sino una proyección o reflejo de la tolerancia ilustrada, no se corresponde ni con lo que éstos fueron en realidad —y ahí están los historiadores y los historiadores de la filosofía para probarlo—, ni con lo que realmente pueden enseñarnos, a nosotros occidentales del siglo XXI, acerca de la tolerancia y acerca de nosotros mismos —y aquí entra la aportación del autor—. Candiard, en fin, denuncia el mito sin renunciar al “sueño andalusí”: renuncia únicamente a proyectar sobre el pasado andalusí el “sueño ilustrado” de la tolerancia, para, en cambio, escuchar lo que al-Andalus, despojado de anacrónicos revestimientos modernos, nos tenga que decir: “estoy convencido de que al-Andalus puede aún hablarnos, con

fecundidad, de nuestro mundo, de nuestra época. Y decirnos algo nuevo y necesario”<sup>24</sup>.

Sobre esta base, habiendo explicado las premisas, los límites y las consecuencias del moderno modelo de tolerancia religiosa y habiendo desenmascarado sus aparato mitológico, Candiard, convencido de que “sería más estimulante, y probablemente más productivo, escuchar lo que los pensadores de la España medieval pueden tener que decirnos de nuevo, de sorprendente, quizá incluso de inquietante”, y de que a al-Andalus “no le faltan cosas que decir”<sup>25</sup>, emprende en la segunda parte del libro la reconstrucción de un modelo de tolerancia alternativo: el que nos enseñan, precisamente, los teólogos y filósofos medievales. En al-Andalus coexistieron musulmanes, judíos y cristianos, sí, pero no lo hicieron según los parámetros de indiferencia y relativismo religioso desde los que hoy se entiende y piensa la tolerancia religiosa: por el contrario —cosa hoy impensable—, al-Andalus “nos muestra una extraordinaria energía desplegada en la búsqueda de la verdad y en difundir tal o cual fe religiosa precisa, que piensa ser la única verdadera”<sup>26</sup>. De la mano de pensadores medievales cristianos y musulmanes (Tomás de Aquino, Isaac Israeli ben Salomon, Pedro el Venerable, Ibn Hazm o Ramon Llull), Candiard esboza un “elogio de la disputa” —cuyos entresijos no desvelaré, dejando que sea el lector el que los descubra— en el que argumenta que “la polémica no es necesariamente peligrosa” y que al-Andalus fue, ante todo, “una tierra de diálogo, con frecuencia áspero, a veces violento, pero también extraordinariamente rico. Y el horizonte de ese diálogo, que tomó la forma de disputas, de polémicas o de simples conversaciones, es precisamente ese al que hemos creído bueno renunciar: la búsqueda incansable y exigente de la verdad”<sup>27</sup>.

Esta, en definitiva, es la tesis de Candiard, apoyada tanto en su análisis del modelo imperante de tolerancia religiosa como en las enseñanzas de los propios maestros medievales: “que el rechazo o el debilitamiento de la verdad religiosa, lejos de ser la condición necesaria de la tolerancia, puede por el contrario obstaculizarla, mientras que la afirmación por todos (creyentes o no) de convicciones fuertes y fundadas en la razón será su más firme fundamento”, y que el mejor antídoto contra el fanatismo y la violencia religiosas hoy en día es, precisamente, no expulsar a las religiones del ámbito de la racionalidad<sup>28</sup>.

Así las cosas, lo primero que según Candiard debemos hacer ateos y creyentes es esforzarnos por comprender la racionalidad propia de cada fe —de la propia y las ajenas—, tal y como también soñó Ramon Llull<sup>29</sup>. Puesto que Candiard se dirige a un público principalmente occidental, en su mayor par-

<sup>21</sup> Candiard, 18 y 20.

<sup>22</sup> Candiard, 37-39.

<sup>23</sup> Candiard, 23-24. En esta línea escriben historiadores como Serafín Fanjul, que llegó a calificar de apartheid a la situación de los cristianos en al-Andalus, o, más recientemente, Rafael Sánchez Saus: Serafín Fanjul, *Al-Andalus contra España: la forja del mito* (Madrid: Siglo XXI, 2000); Serafín Fanjul, *La quimera de Al-Andalus* (Madrid: Siglo XXI, 2004); Rafael Sánchez Saus, *Al-Andalus y la cruz* (Barcelona: Stella Maris, 2016).

<sup>24</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 24.

<sup>25</sup> Candiard, 60.

<sup>26</sup> Candiard, 69.

<sup>27</sup> Candiard, 75 y 25; cfr. pp. 61-94.

<sup>28</sup> Candiard, 96.

<sup>29</sup> Sobre Llull, Candiard, 79-94. Véanse las valiosas aportaciones de los principales especialistas al respecto reunidas en Óscar De la Cruz Palma, ed., *Raimondo Lullo e il nuovo dialogo tra Cristianesimo, Ebraismo e Islam* (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2019). Puede verse también Ignacio Cabello Llano, “Misión y cruzada en el pensamiento de Ramon Llull (1232-1316), una cuestión sin zanjarse”, *Medievalismo*,

te desconocedor de la realidad islámica —realidad que él conoce bien, o mejor, al menos, que muchos de nosotros, gracias a largos años de estudio y de observación directa *in situ*—, el siguiente paso natural en el camino ha sido el de intentar ayudar a los occidentales a *Comprender el islam*, título y objeto del segundo de sus libros que aquí comentamos.

### 3.2. ¿Por qué nos cuesta tanto comprender el islam? Ejercicio de autocritica occidentalista

“Para intentar comprender el islam —comienza diciendo Candiard—, hace falta empezar examinando por qué es tan difícil formarse una idea sencilla sobre él: empezar por comprender por qué no comprendemos nada”<sup>30</sup>. Este es su principal propósito en *Comprendre l’islam*: ayudar a los occidentales a darse cuenta, por un lado, de la enorme complejidad del mundo islámico y, por otro, de los prejuicios que, anidados en nuestra mirada, nos dificultan su comprensión. Candiard dedica el primer capítulo a explicar dos actitudes básicas, bastante extendidas, que impiden comprender el islam. La primera es el esencialismo: buscar “la esencia del islam”, presumir que existe una esencia islámica eterna e inmutable que nos permite explicar toda la complejidad humana de las sociedades islámicas. “Esencializar” el islam, sostiene el autor, es olvidar la enorme diversidad —no solo cultural y social, sino también religiosa, teológica y espiritual— del islam y, por tanto, condenarse a no entender nada. ¿Quién representa mejor esa presunta esencia islámica? ¿Un salafista, un ulema clásico o un sufí? “Es preciso —responde Candiard— empezar por no elegir y por aceptar que esta diversidad existe irreductible”. El autor pone de relieve, además, lo absurdo que es pretender encontrar esa presunta esencia islámica en el Corán, en el *hadith* o en la *shar’ā*: “pensar que abriendo el Corán un periodista francés va a poder captar la esencia del islam es aceptar la ilusión literalista”; “no hay, en este punto como en tantos otros, un “rostro verdadero” a descubrir: debemos admitir que hay muchos. Una esencia del islam, el islam reducido a un concepto manejable, esto sería muy cómodo, pero no existe. Tenemos derecho a lamentarlo, pero no a ignorarlo”<sup>31</sup>. La segunda actitud que nos impide comprender el islam, contraria a la del esencialismo, es la de concluir que el islam no existe, reducirlo a fenómenos sociales, políticos o culturales y difuminarlo en la heterogeneidad de sus diversas manifestaciones. Aunque el islam es diverso —sostiene Candiard—, los diversos musulmanes se sienten igualmente musulmanes, y el islam aspira a una unidad: “el islam es una diversidad que aspira a la unidad”, y esta tensión es lo que, según el autor, explica las tensiones internas del mundo islámico tanto entre sunníes y chiíes como, dentro de la sunna, entre las diferentes formas de comprender la tradición, en su lucha por definir la ortodoxia<sup>32</sup>.

A estas tensiones del mundo islámico contemporáneo dedica el segundo capítulo del libro. Su

objetivo en él es mostrar el gran error que se comete en Occidente al mirar el mundo islámico según el esquema ilustrado de oposición dialéctica entre una tradición retrógrada, homogénea y cerrada y una modernidad progresista, plural y abierta. Según Candiard, el islam sunní clásico siempre abarcó y debió gestionar dentro de sus fronteras una gran diversidad teológica, jurídica y espiritual —y hasta religiosa, incluyendo a comunidades no islámicas como la judía, la cristiana o la hindú—, pero todo esto cambió cuando, ante el progreso europeo y la colonización, el mundo islámico tomó conciencia de su atraso y surgieron movimientos reformistas que quisieron revitalizar el islam: unos, por la vía laicista, modernista y occidentalista; otros, como el salafismo y el wahabismo, por la vía del regreso al islam primitivo. Lo que explica las crisis actuales del mundo islámico no es una tensión entre tradición y progreso, inexistente, sino entre dos formas de vivir y entender el islam: el islam clásico o tradicional y el salafismo, que ejerce su influencia sobre una parte cada vez mayor del mundo islámico. Quienes, desde Occidente, repiten incesantemente que el islam es necesariamente literalista, hostil a toda diversidad, violento, etc., no hacen más que dar crédito a las pretensiones salafistas de ser el islam verdadero. “Lo urgente para el islam no es romper con su tradición, sino, al contrario, volver a encontrar una relación apaciguada, constructiva, con su tradición”, concluye Candiard<sup>33</sup>.

En un último capítulo, el autor aborda —y desmonta— tres prejuicios sobre el islam bastante extendidos en Occidente: que sea incompatible con la democracia, que el Corán no admita ser interpretado y que el islam sea irracional y, por tanto, fanático. En relación con el primero, la perspectiva de Candiard es clara: ni doctrinal ni históricamente es correcto afirmar que el islam conduzca necesariamente a una forma de gobierno califal; el Corán es bastante parco en materia de organización política y, aunque el califa ostentaba el poder político y religioso, quienes controlaban la religión y organizaban la sociedad a través del derecho islámico era el estamento de los ulemas —lo cual permitió que, cuando el poder de los califas entró en crisis y pasó poco a poco a manos de emires, jeques y sultanes, dejando al califa una función puramente decorativa y ceremonial, el islam sobreviviera—. En cuanto a la exégesis Coránica, el autor niega el tópico de que “las puertas del *iytihād* [esfuerzo interpretativo] estén cerradas”. Por último, acerca del supuesto irracionalismo islámico, Candiard afirma, por un lado, que el rechazo radical de la razón no es apoyado por todos los autores islámicos (sí, por ejemplo, por Ibn Hazm o Ibn Taymiyya, pero de ningún modo por Al-Farabi, Avicena o Averroes), de modo que “oponer el cristianismo helenizado al islam antigriego es inexacto”, y, por otro, que también es erróneo pensar que el irracionalismo conduce necesariamente a la violencia y, al contrario, que el racionalismo es siempre un buen antídoto contra la violencia, pues en nombre de la razón también se ha ejercido violencia.

Tres son las principales enseñanzas de este libro, inseparables de las del anterior —todo un alegato por el conocimiento recíproco entre creyentes de

n.º 30 (2020): 75-115, <https://doi.org/10.6018/medievalismo.454741>.

<sup>30</sup> Candiard, *Comprendre l’islam*, “Introduction”.

<sup>31</sup> Candiard, “Où l’on cherche en vain l’essence de l’islam”.

<sup>32</sup> Candiard, “Où l’on comprend, cependant, que l’islam existe bel et bien”.

<sup>33</sup> Candiard, “La lutte pour l’orthodoxie sunnite”, in fine.



diferentes religiones—. Primero, que son muchos los prejuicios y preconcepciones que los europeos tenemos acerca del mundo islámico que nos impiden conocerlo por lo que en realidad es. Segundo, que estudiar con apertura y seriedad el islam nos lleva a alejarnos de esencialismos y de determinismos y a darnos cuenta de que “no existe, para el observador exterior, un islam único, ni tampoco un islam de referencia”, sino diversas formas de islam; diversas hermenéuticas o interpretaciones de la tradición religiosa recibida a las que los musulmanes pueden adherirse. Tercero, que frente a los movimientos violentos lo que hace falta no es un islam “moderado”, de musulmanes moderados (lo que en realidad significa “moderadamente musulmanes”) que se limiten a condenar los actos terroristas con pancartas de *Not in my name* —pues ello implicaría dar la razón a los salafistas y aceptar que, frente a un islam moderado, ellos representan el islam auténtico, el de los que son “muy musulmanes y mucho musulmanes”—, sino, al contrario, una revitalización de la teología islámica desde dentro que la haga “capaz de proponer un islam pacificado con su tradición y con las cuestiones del tiempo presente”. No se trata, por tanto, de pedir a los musulmanes que sean menos musulmanes, o musulmanes a la europea o a la moderna —actitud que ya había criticado en el libro anterior—<sup>34</sup>, sino, al contrario, liberar las potencialidades espirituales propias que el islam tiene dentro de sí: “dentro de la tradición islámica —concluye Candiard— existe una radicalidad más profunda, más auténtica [...]: la búsqueda de Dios dentro de uno mismo, el encuentro con Dios en la oración personal más que en el atentado suicida, me parece una aventura mucho más radical si se persigue seriamente. En este sentido, la tradición islámica tiene muchas riquezas que ofrecer que hoy están en gran medida sin explotar”<sup>35</sup>.

### 3.3. ¿Qué es y cómo nace el fanatismo religioso? Una explicación teológica

Preocupación central común a los dos libros anteriores es la cuestión de la violencia religiosa. “¿Cómo es posible que la fe en Dios, que debería hacer al hombre mejor, dé a veces lugar a actitudes violentas y fanáticas?”, se pregunta con dolor y perplejidad todo creyente. “Es la pretensión de verdad la que engendra la violencia, y los monoteísmos, en cuanto que se consideran depositarios de la Revelación del Dios verdadero, no pueden evitar derivas violentas”, contesta cualquiera que haya leído o escuchado alguna vez las teorías de Jan Assmann y otros tantos estudiosos de las religiones. En *El delirio tolerante* Candiard había explicado ya los límites y trampas del modelo moderno de tolerancia, demostrando que desterrar a las religiones del terreno de lo verdadero y de lo falso y socavar, por tanto, sus posibles pretensiones de verdad y toda posibilidad de debate racional puede favorecer actitudes fanáticas más que prevenirlas.

En aquel libro Candiard también había afirmado que, si bien este modelo ha contribuido a reducir las manifestaciones de violencia religiosa, no obstante, “las opiniones políticas y las pertenencias nacionales o racionales han tomado eficazmente el relevo para calmar la demasiado extendida sed de anatema, de exclusión y de rechazo, poniendo de manifiesto que las verdades religiosas no tenían el monopolio de la persecución y del pogromo”<sup>36</sup>. Este juicio, que podría pasar desapercibido, es, sin embargo, de capital importancia para lo que ahora nos concierne. Sugiere que la violencia tiene unos orígenes anteriores a la religión, a la política o a las pertenencias nacionales y raciales; dimensiones de las que puede, eso sí, adueñarse: la violencia es como un virus capaz de infectar cualquier realidad humana, incluida, por supuesto, la religión, pero es algo anterior y más profundo que la religión, la política o la nación; es algo que tiene más bien que ver con la voluntad de dominio, la voluntad de poder y la voluntad de autoafirmación —con la voluntad, en fin, de ser como dioses—. No existe, pues, tal cosa como la violencia religiosa, sino violencia humana que se hace pasar por religiosa y que se tiñe con las creencias y aspiraciones piadosas de la gente, y religiones que en determinados momentos producen y fomentan discursos y actitudes violentas.

La necesidad de explicar(se) esto es lo que movió al autor a escribir *Du fanatisme*: “la existencia de comportamientos religiosos fanáticos es para mí un sufrimiento y una pregunta. ¿Acercarse a Dios y adorarle no debería hacernos mejores? ¿Cómo comprender que pueda conducir a la rigidez, a la exclusión y a la violencia?”<sup>37</sup>. Candiard, que por primera vez escribe a un mismo tiempo como islamólogo y como cristiano<sup>38</sup>, no se interesa únicamente por las corrientes fanáticas que hoy vemos dentro del islam, sino por el fanatismo como fenómeno transreligioso que puede manifestarse en cualquier religión: “si bien es cierto que el islam atraviesa una crisis histórica en la que violencia juega un papel terrible, conozco demasiado la historia de mi propia Iglesia como para creer que sus miembros están por naturaleza a salvo del fanatismo. [...] El fanatismo no es un fenómeno que pueda circunscribirse a una sola religión”<sup>39</sup>. A Candiard, en fin, le interesa estudiar el fanatismo en sí mismo, como fenómeno específicamente religioso y, por tanto, transreligioso.

Para explicar el fanatismo, los estudiosos de las religiones suelen apelar a causas psicológicas (desórdenes mentales), sociológicas (pobreza, exclusión social, falta de educación, etc.) o políticas (humillación político-nacional, etc.), pero casi siempre ignoran su dimensión propiamente religiosa, teológica y espiritual. Y es precisamente esta dimensión —la teológica— la que decide estudiar Candiard, quien, sin por supuesto negar las aportaciones hechas

<sup>34</sup> “Desesperadamente en busca de “musulmanes moderados” (de los que se cree entender que deberían ser sobre todo moderadamente musulmanes), Europa no se cansa de ver cómo la realidad se escapa tan obstinadamente de su marco conceptual”, Candiard, *El delirio tolerante*, 95. Cfr. Candiard, *Du fanatisme*, “Le culte des idoles”, in principio.

<sup>35</sup> Candiard, *Comprendre l’islam*, in fine.

<sup>36</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 46.

<sup>37</sup> Candiard, *Du fanatisme*, “Introduction”.

<sup>38</sup> Tal y como escribe él mismo, hasta entonces había mantenido a raya sus dos facetas, escribiendo ensayos de islamología como investigador y meditaciones de espiritualidad cristiana como creyente. Este es, en cambio, “un libro híbrido [...] en el que el investigador y el creyente que habitan en mí se esfuerzan, por una vez, en trabajar juntos”; Candiard, “Introduction”.

<sup>39</sup> Candiard, “Les raisons d’une folie”.

desde otros enfoques, está convencido de que es imposible llegar a comprender el fanatismo sin atender a su dimensión propiamente religiosa y, más aún, de que es absurdo pretender entender un fenómeno religioso desde todas las perspectivas posibles menos precisamente la religiosa.

Candiard, que toma como ejemplo de partida una fetua de Ibn Taymiyya en la que se estipula la pena de muerte para los musulmanes que participasen de los festejos pascales de sus vecinos cristianos (“no para comprender un ejemplo arqueológico de fanatismo medieval, sino para explicar un mal que no cesa de amenazar nuestras sociedades”), se propone escuchar las razones del fanático sin considerarlo irracional de antemano y analizar desde dentro el tipo de teología que puede favorecer o conducir al fanatismo, pues éste “no es solo producto de traumas psicológicos o de la marginación social: es también el fruto, a veces muy directo, de ciertas teologías, de ciertas concepciones de Dios y de nuestra capacidad de conocerlo”. Estas teologías pueden ser muy diferentes entre sí y tener frutos bien diversos, no necesariamente violentos, pero tienen una cosa en común que está en “la raíz misma del fanatismo: son teologías que han dejado a Dios de lado”; el fanatismo, según Candiard, “es un destierro de Dios, casi un ateísmo, un ateísmo piadoso, un ateísmo de religiosos; un ateísmo que no deja de hablar de Dios, pero que en realidad sabe prescindir muy bien de Él”<sup>40</sup>. Es por ello que el fenómeno del fanatismo es calificado desde el título mismo del libro como una enfermedad o deterioro (*maladie*) de la religión: una religión engendra actitudes fanáticas cuando enferma, se deteriora o enloquece, *quand est malade*, donde *malade* (del latín *male habita*) significa ‘mal preservada’, ‘pobremente llevada’, ‘mal cuidada’.

En efecto, la tesis defendida por Candiard, contraviniendo los sacrosantos supuestos ilustrados sobre la religión, es que el fanatismo religioso, lejos de ser fruto de un exceso de fe o de religiosidad (es decir, de creer que Dios tiene que ver con todo, de “tomarse la religión demasiado en serio” o de “meter a Dios hasta en la sopa”, como muchas veces se escucha por ahí), es, muy al contrario, una enfermedad o un defecto de la religión por desorden en sus fines e intenciones. “El fanatismo —escribe al comienzo del capítulo segundo— no es consecuencia de una presencia excesiva de Dios, sino, al contrario, el signo de su ausencia”, pues nace precisamente cuando el creyente llena el espacio que corresponde a Dios con otras cosas que no son Dios, es decir, cuando el creyente abandona el culto de Dios y se entrega al “culto de los ídolos”. La idolatría, en lenguaje bíblico, o el *širk*, en terminología islámica, donde está duramente condenado, consiste en “confundir con Dios” cosas que no son Dios y en considerar como absolutas cosas que no lo son, pues solo Dios es absoluto. Desde una perspectiva teológica —explica Candiard—, el mayor riesgo no es idolatrar el poder, el dinero, el éxito, el placer o cualquier otra cosa mundana, pues estas cosas no pasan de ser “posibles objetos de adicción” que, aunque tengan a uno esclavizado, nunca llegan a ser seriamente confundidas con Dios; el auténtico peligro en religión es

idolatrar “objetos que se acercan a Dios o que proceden de él” pero que no son Dios, tales como la Ley, las Escrituras, la liturgia, los santos, las figuras carismáticas, la religión misma o incluso las propias verdades de fe —que pueden convertirse en ídolos y en armas cuando no van acompañadas de amor o caridad—: “nada de esto es malo; al contrario, son cosas excelentes y necesarias, que nos conducen a Dios, pero que no son Dios, porque solo Dios es Dios”<sup>41</sup>.

Ahora bien, ¿por qué esta inclinación a querer sustituir a Dios por cosas que no son Dios? “Dios no es cómodo —dice Candiard—. Al contrario que los ídolos por los que nos gusta reemplazarlo, no tenemos poder sobre Él [...], porque Dios, el Dios verdadero, no se deja manipular. No puede servir a mis intereses o pasiones”. Es entonces cuando el creyente reemplaza a Dios por un ídolo manejable, hecho a su medida, y es así también como comienza el fanatismo: “cuando quiero hacer entrar la infinitud de Dios en la estrechez de mis ideas, de mis entusiasmos o de mis antipatías; cuando pierdo de vista que Dios es más grande que yo, que está más allá de esas luchas en las que deseo involucrarlo y que es a Él a quien compete conducirme allí donde Él quiere”, y no al contrario<sup>42</sup>. Este deseo de controlar a Dios —deseo que nos lleva a querer sustituirlo por cualquier sucedáneo que podamos controlar— no es solo reflejo de una falta de fe, sino también, y más aún, de una incapacidad para dejarse amar por Dios. Dejar a Dios ser Dios significa dejar espacio a que suceda algo más grande que los esquemas e ideas propios; dejar que Dios acontezca con toda su novedad y, sobre todo, permitir que nos sorprenda y nos ame a través de la realidad más allá de nuestras medidas propias. Pero “no es tan fácil aceptar este amor incondicional”, añade Candiard: “hacemos todo lo posible por amar a Dios como si fuera un deber, pero no acabamos de aceptar ser amados por Él”. Esta incapacidad para dejarse amar por Dios conduce a la “dureza de corazón” (*sklērokardía*, en el griego de los Evangelios; *qaswat al-qulūb*, en la traducción árabe), es decir, a la rigidez y la inflexibilidad para con uno mismo y para con el prójimo (“porque no sé ser amado, me muestro inflexible hacia el prójimo”), y es esta rigidez o inflexibilidad la que lleva al fanatismo.

Sea cual sea la forma concreta que el fanatismo adopte, lo que caracteriza al fanático es, sobre todo, una actitud de cerrazón y de autorreclusión en las angostas paredes del yo; un autoencierro frente a los otros, frente a la realidad y frente al Otro radical: los ídolos, dice Candiard, “son incapaces de abrirnos hacia el infinito”; muy al contrario, nos cierran sobre nosotros mismos y provocan un “aislamiento en relación con la realidad”. Los ídolos crean mundos “perfectamente” cerrados, herméticos y acabados; mundos aparentemente coherentes y donde todo tiene sentido —demasiado sentido, quizá—; mundos en los

<sup>40</sup> Candiard, “Les raisons d'une folie”, in fine.

<sup>41</sup> Candiard, “Le culte des idoles”. En el cristianismo, por ejemplo, el Dios revelado en Jesucristo es a menudo reducido a una mera inspiración ética, a un conjunto de pautas morales o a una cultura determinada (la de la cristiandad, tal y como quieren los “cristiandistas” o “cristianistas”). Al respecto puede verse Ignacio Cabello Llano, “El acontecimiento Cristo, clave de la historia”, en *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coord. por Tomás Jesús Marín Mena (Madrid: PPC, 2023), 73-93.

<sup>42</sup> Candiard, *Du fanatisme*, “Le culte des idoles”.



que todo está “atado y bien atado” y en los que no hay, por tanto, ni un milímetro cúbico de espacio vacante en el que puedan caber la realidad, el otro, el acontecimiento o, por supuesto, Dios. Además, los ídolos no liberan, sino que esclavizan —“son incapaces de procurarnos la libertad interior”, dice Candiard—, y, como el hombre ha puesto en ellos todo su corazón —corazón que solo Dios es capaz de llenar—, entonces brotan en él una insatisfacción y una amargura terribles que son fuente de violencia hacia uno mismo y hacia el prójimo. Este es el drama del “ateísmo piadoso” en el que, según Candiard, consiste todo fanatismo, o, si se me permite la expresión, “el drama del teísmo ateo”: el drama de una religión irreligiosa que no es vivida como apertura, relación y religación de la persona con la alteridad y con la trascendencia —especialmente con esa Alteridad radical que es Dios—, sino como cerrazón y aislamiento del individuo en torno a sí mismo y como desligadura de la realidad, de los otros y del Otro; una religión en la que el lugar de Dios ha sido ocupado por un ídolo que cabe en las propias manos y que, en realidad, coincide con uno mismo; una religión, en fin, que, disipada toda referencia a la trascendencia, se torna autorreferencialista y se vuelve asfixiante.

Entonces —se pregunta Candiard haciéndose eco del sentir de muchos contemporáneos—, “¿por qué no simplemente deshacernos de estas religiones que siempre corren el riesgo de provocar fanatismo y violencia?”. Su respuesta va en la dirección que ya hemos apuntado: pensar que erradicando la religión acabaríamos con el fanatismo y la violencia sería olvidar que las ideologías profanas también han provocado altas dosis de fanatismo, y quizá nunca tan altas como cuando han querido precisamente deshacerse de Dios: “si descartamos los ídolos religiosos, nos encontraremos con ídolos seculares: el progreso, la historia, la clase, la raza, el planeta [...], dando lugar a fanatismos perfectamente profanos. Pero, profano o religioso, el fanatismo tiene el mismo origen: la ausencia de Dios, que se ha querido reemplazar por otra cosa. El mejor medio para no reemplazarlo es sin duda, dejarlo en su lugar”<sup>43</sup>.

De medios y remedios va el último capítulo del libro, en el que el autor sugiere tres fármacos contra esa “enfermedad del alma” que es el fanatismo<sup>44</sup>. Remedios que nada tienen que ver con los que proponen las sociedades laicistas, pues Candiard, que se declara “escéptico sobre los medios que una sociedad agnóstica tiene a disposición para afrontar eficazmente problemas auténticamente religiosos”, está convencido de que para curar una “enfermedad de la vida espiritual” hacen falta remedios espirituales, y no de otro tipo: “por lo que se refiere al fanatismo, no conozco otro remedio que el desarrollo de la vida espiritual”. En efecto, según el autor —y ésta es una idea ya defendida en los dos libros anteriores—, la lucha contra el fanatismo no puede consistir en “desradicalizar” a los creyentes pidiéndoles que sean moderados en su fe, sino, paradójicamente, en todo lo contrario: en pedirles que sean auténticamente radicales en su fe y en su relación con Dios. El camino que propone Candiard no es el de destruir

a Dios —pues su trono no tardará en ser ocupado por cualquier otro ídolo, religioso o profano—, sino el de redescubrir la verdad de Dios, a saber: que “solo Dios es Dios, y nadie más que Él” (algo que el islam expresa bien con la fórmula *lā'ilāha 'illā-llāh*), es decir, que “sólo Dios es Dios, y Él me ama. Sus mandamientos no me aman; la liturgia no me ama; la Biblia no me ama; la moral no me ama”. Y es que, “si es el Dios verdadero, el Dios viviente, entonces no es posible utilizarlo para hacer de él un instrumento de poder”. Naturalmente, Candiard no está afirmando que el Dios cristiano, que él considera el Dios verdadero, no haya sido, sea o pueda ser utilizado como instrumento de poder y como arma arrojada para hacer daño —eso ya lo ha reconocido en suficientes ocasiones, hasta el punto de decir que “el primer lugar donde yo me esfuerzo por combatir el fanatismo [...] soy yo mismo”—, sino que, si uno dice adorar un Dios que ha sido manipulado hasta caber perfectamente en nuestros esquemas, entonces no es el Dios vivo y verdadero —que siempre desbarata nuestros esquemas y nos obliga a trascendernos—, sino tan solo una imagen falsa y reducida de Él, es decir, un ídolo, un dios hecho a la medida humana<sup>45</sup>. Pues bien, “contra las tentaciones idolátricas y contra la dificultad para acoger el amor de Dios”, no hay otro camino “que un camino de conversión, de conversión al Dios vivo”; profundizar en la relación con Dios de modo que se le deje “ese lugar absoluto que sólo le pertenece a Él”. En este camino, Candiard propone tres remedios espirituales; tres “experiencias liberadoras” frente a la enfermedad del fanatismo. El primero es la teología, entendida no como una simple erudición religiosa o como un catecismo para adultos abstracto e inútil, sino como un “esfuerzo racional para dar cuenta de la fe” o como una “reflexión crítica [...] sobre lo que el lenguaje humano puede decir acerca de Dios” que permitiera al común de la gente protegerse de discursos religiosos simplistas o engañosos —ante los que la ignorancia teológica deja desarmados—. El segundo es el diálogo interreligioso: un diálogo en el que creyentes de diferentes religiones se encuentren y hablen sobre Dios —no sobre sus religiones o identidades religiosas, sino sobre ese Dios que aman—, sin renunciar a sus convicciones íntimas, pero dejando que Dios hable y se revele a través del testimonio del otro. El tercero es “la oración personal y silenciosa”, en la que el fiel se pone delante de un Dios que se le escapa, desvaneciéndose sus ilusiones de poseerlo, y adopta la postura del mendigo, abrazando un silencio en el que “dejo que Dios se me revele como Él quiere, no como yo deseo; dejo que desarme pacientemente mis idolatrías, que suavice mis rigideces, que socave mi insuficiencia, porque este mismo silencio me repite que mis intentos de hacerme más grande y bello están condenados al

<sup>43</sup> Candiard, “Le culte des idoles”.

<sup>44</sup> Candiard, “Chemins d’iconoclasme”.

<sup>45</sup> Es más —cabría añadir—, es ese mismo Dios, el Dios verdadero, el Dios viviente, el que permite, consiente y sufre ser manipulado y utilizado tal y como permitió, consintió y sufrió ser clavado en una cruz; solo que, hoy tanto como entonces, ese Dios verdadero y viviente está por encima de lo que el ser humano, en su libertad y su *infirmidad*, haga con Él. El Dios viviente se deja maltratar, manipular y utilizar porque sabe que los hombres no saben lo que hacen y que, en medio de las tinieblas de la idolatría, oscurecido el sol de la verdad, habrá quien, rasgado el velo de sus ojos, reconozca quién en verdad Dios.

fracaso, y que con Dios no es nunca cuestión más que de amor”.

#### 4. Conclusiones (o aperturas) para un cambio de época

Comenzábamos el artículo presentando el camino recorrido por el historiador, politólogo, teólogo e islamólogo Adrien Candiard. Nos queda concluirlo expresando, por un lado, nuestro deseo de que este camino continúe por largos años y de que el autor siga poniendo “su inteligencia al servicio, en este campo como en otros, de la búsqueda de la verdad”<sup>46</sup> y los frutos de su estudio y reflexión a disposición de los demás, y, por otro, resumiendo por qué consideramos que es un autor valioso para el cambio de época y cuáles creemos que son sus aportaciones y las vías que en este cambio de época abre para nosotros, historiadores y pensadores actuales.

En primer lugar, Candiard nos enseña que debemos esforzarnos por superar los prejuicios y juicios que hemos heredado acerca de las religiones, del cristianismo y del islam, y poner en pausa de una vez el *Imagine* de John Lennon que llena los telediarios cada vez que se comete un atentado en nombre de alguna religión, repitiendo la cantinela de una modernidad ilustrada que cree que para alcanzar la paz hay que eliminar las religiones —o al menos descafeinarlas, desnatarlas y desazucararlas—: “imagina que no hay paraíso alguno, ni infierno bajo nuestros pies, y que encima lo único que hay es el firmamento. Imagina a todo el mundo viviendo solo para el hoy. Imagina que no hay nada por lo que matar o morir, ni tampoco ninguna religión. Imagina a todo el mundo viviendo la vida en paz”. “¡Imaginemos menos y observemos más!”, viene a decirnos Candiard. Observemos, en primer lugar, cómo la muerte de Dios —es decir, la pérdida de credibilidad de la creencia en el Dios cristiano—<sup>47</sup> y la secularización no han traído menores dosis de violencia. Observemos, estudiemos y escuchemos también las voces propias de la teología islámica, pues quizá descubramos que lo que llega hasta nuestros oídos y a nuestra *imaginación* no es toda la verdad. Observemos y escuchemos asimismo las voces propias de la teología cristiana, pues quizá lo que tengan que decirnos nos sorprenda después de tres siglos haciendo oídos sordos. Observemos, escuchemos y estudiemos, pues problemas complejos requieren respuestas complejas.

En segundo lugar, desafiando ciertos dogmas académicos establecidos desde hace tiempo, Candiard nos anima a que, al analizar cualquier tema o fenómeno religioso —tal y como a menudo hemos de hacer los historiadores y medievalistas—, no descartemos *a priori* toda argumentación propiamente religiosa por el mero hecho de ser religiosa. Antes bien, tratemos de descubrir su propia racionalidad interna, escuchemos con atención y apertura de mente lo que puedan decirnos al respecto los teólogos de la religión o religiones en cuestión —ya sean de nuestro

siglo y continente, como el propio Candiard, ya del Medioevo, como Averroes, Maimónides o Ramon Llull— y solo después, una vez hayamos escuchado el discurso religioso *emic*, emitamos nuestro juicio *etic*. Nota común a los tres libros es la defensa —a la vez con palabras y con el ejemplo— de la teología, es decir, del discurso racional sobre Dios y sobre el ser humano desde Dios —cosa muy distinta de la catequesis y de la apologética—: desterrada desde hace más de un siglo y medio de los *campus* universitarios, de los foros de debate y de los medios públicos de cultura, la teología —nos dice Candiard— puede tener cosas interesantes que decir y luces que aportar. En los tres libros, el autor se lamenta de que la teología no sea estudiada en las universidades públicas francesas, lamento que bien podría extenderse a España, donde el sentir general también es que la teología no debe bajo ningún concepto tener cabida en espacios públicos de pensamiento y reflexión como las universidades. No niego que quienes así piensan puedan hacerlo movidos por intenciones respetables, pero tengo para mí que es fruto más bien de la ignorancia teológica, del desconocimiento religioso, de prejuicios heredados de la Ilustración y, sobre todo, de la confusión de la teología con la catequesis, la apologética y el adoctrinamiento, y no tanto de una reflexión pausada y razonada sobre la pertinencia y la cabida de la teología en universidades o periódicos públicos<sup>48</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que la teología puede ayudarnos a comprender determinados fenómenos religiosos, completando lo que sobre ellos dicen la sociología, la psicología u otras ciencias sociales, y es un desperdicio, sencillamente, que sea descartada *a priori*. No se trata, por supuesto, de alinearse con la posición de ningún teólogo, ni tan siquiera de aceptar como verdadera creencia alguna, sino sencillamente de no renunciar a conocer una parte, hasta hace no mucho importantísima, del pensamiento humano, toda una serie de cuestiones que dicen mucho acerca “de la libertad del hombre, de las debilidades de la voluntad [y] de la apertura a la trascendencia”: “¿No estamos dejando de lado una dimensión de lo real, del mundo —se pregunta Candiard? ¿Llegaremos a entendernos a nosotros mismos si rehusamos por principio analizar esta parte de la existencia [...]?”. Así, por ejemplo —y creo que estos ensayos de Candiard son buena prueba de ello—, cuando se trata de temas en los que el factor religioso es central, como son las relaciones interreligiosas o el vínculo entre religión, violencia y fanatismo: ¿cómo hemos llegado a pensar que podemos entender estas cuestiones observándolas desde cualquier punto de vista menos desde el punto de vista propiamente religioso? De este modo, Candiard afirma que “el malestar ante la presencia visible del islam en Europa debe entenderse ante todo como [...] el síntoma de una carencia, de un lamento ante esta parte de la realidad que hemos renunciado

<sup>46</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 99.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, “La gaya ciencia”, en *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez, I*, ed. Diego Sánchez Meca (1888; repr., Madrid: Tecnos, 2014), § 343.

<sup>48</sup> Véase Rafael González Martín y José Luis Paradas Navas, “La presencia de la teología católica en las universidades públicas españolas en los albores del siglo XXI”, *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 73, n.º 143 (2015): 277-87; David A. Yáñez Baptista, “El cristianismo y la universidad: la teología en la Facultad de Cultura”, en *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coord. por Tomás Jesús Marín Mena (Madrid: PPC, 2023), 309-29.

a explorar con nuestra inteligencia”<sup>49</sup>. Además, no es solo que “el analfabetismo en materia teológica” sea penoso, ya que nos incapacita para comprender los fenómenos religiosos, sino que también es “peligroso”, pues “deja a los espíritus influenciables e indefensos frente a ideologías religiosas destructivas”;<sup>50</sup> “es precisamente la exclusión de la teología, es decir, de un discurso razonado y crítico sobre la fe y sobre Dios, lo que favorece el fanatismo”<sup>51</sup>. Nosotros, medievalistas, ¿no comprenderíamos infinitamente mejor nuestro objeto de estudio si conociésemos bien las teologías que nutrieron al conjunto de productos culturales, de fenómenos humanos, de dinámicas sociales y de formas de pensamiento del periodo?

En tercer lugar, y en estrecha relación con lo anterior, Candiard encarna una actitud hacia la Edad Media que me parece de especial interés para nosotros, medievalistas de este cambio de época. El autor es un entusiasta partidario de considerar al hombre medieval no solo como mero objeto de estudio, sino también como digno interlocutor y como sujeto capaz de decirnos algo que quizá merezca la pena escuchar. De modo similar a como hace con la teología, el autor muestra que es posible dirigir a la Edad Media una nueva mirada, menos ilustrada pero quizá más iluminadora, bajo cuya luz —una luz que es menos *lumièrè* y más *lux*— quizá podamos comprender mejor determinados aspectos de la experiencia humana pasada y presente. De algún modo puede decirse que, una vez superada una cierta modernidad<sup>52</sup> y entrados en la postmodernidad, es por fin posible desoír los anatemas con los que la Ilustración condenó al Medievo al ostracismo —anatemas que pesan sobre nosotros más como prejuicio que como juicio—, y, en cambio, oír lo que los hombres y mujeres del Medievo tengan que decirnos sobre sí mismos, sobre la realidad (*res humanae diuinaeque*) y, por tanto, también sobre nosotros mismos. No nos confundamos: Candiard no es ni un nostálgico apologista de la cristiandad medieval (actitud que no es sino una reducción idolátrica del cristianismo a cristianismo, como hemos defendido en otra parte), ni un detractor de la modernidad; Candiard sencillamente encarna esa sana actitud de examinarlo todo y quedarse con lo bueno, sin cerrarse *a priori* a las riquezas que una cultura determinada —ya sea la cristiana medieval, la islámica o la teológica— pueda aportarnos. “No se trata de adoptar como horizonte insuperable la racionalidad medieval, como si la modernidad no hubiera tenido lugar y no nos hubiera transformado profundamente a todos —la vana lamentación contra la modernidad no es en el fondo más que una

de las numerosas variantes de esta modernidad—”. Candiard muestra que “se puede escuchar la voz de la Edad Media [...] sin tener que disfrazarse de Robin de los bosques. Soñar recuperar el mundo premoderno es condenarse a una interminable arqueología fantasma; es sobre todo volver la espalda a los desafíos de hoy en beneficio de las soluciones de ayer, cosa que en suma no es muy constructiva”<sup>53</sup>. Se trata, en definitiva, de “escuchar atentamente las lecciones de los maestros medievales”<sup>54</sup>, pues la experiencia medieval puede, si volvemos a escucharla libres de temor y arrancados de la mano de nuestros prejuicios, decirnos algo.

En cuarto y último lugar, Candiard demuestra que es posible una mirada renovada al islam, alejada de dialécticas fútiles e infructíferas que nos impiden conocerlo y acogerlo. Es de agradecer, por ejemplo, que, al abordar la cuestión de la tolerancia andalusí, el autor haya querido distanciarse tanto de quienes defienden el mito dorado de al-Andalus como paraíso de la tolerancia —para defender que el islam es hoy compatible con la modernidad ilustrada—, como de quienes defienden el antimito oscurantista de al-Andalus como un “Estado Islámico” cruento, opresor y perseguidor de cristianos —para defender que el islam representa hoy una amenaza para Europa—. En un tema que fácilmente se presta a ser utilizado como arma arrojada<sup>55</sup>, un análisis como el suyo es un soplo de aire fresco. Candiard, que no es apologeta de ningún credo religioso o político, sino historiador e islamólogo, se desmarca de ambas visiones sesgadas para invitarnos a dejar de mirar al pasado medieval como un espejo en el que solo buscamos ver lo que ya sabemos, y a mirar, en cambio, hacia esa alteridad histórica atentos a ver lo que ella es, y no lo que nosotros deseamos ser. Lo mismo puede decirse de su mirada sobre el islam en su conjunto: alejado de visiones sesgadas —la islamófoba y la falsamente islamófila— o escépticas, Candiard da ejemplo de una mirada abierta y dispuesta a com-

<sup>49</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 96-97.

<sup>50</sup> Candiard, 10.

<sup>51</sup> Pensemos en la retórica nacionalcatólica de Vox, a la que dedica gran atención el profesor García Sanjuán (Alejandro García Sanjuán, “La manipulación del pasado por la ultraderecha y la reacción académica”, *ElDiario.es*, 3 de abril de 2021, [https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/manipulacion-pasado-ultraderecha-reaccion-academica\\_132\\_7374060.html](https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/manipulacion-pasado-ultraderecha-reaccion-academica_132_7374060.html), o íd., “La Reconquista en la agenda ideológica de la ultraderecha”, *ElDiario.es*, 8 de diciembre de 2021, [https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/reconquista-agenda-ideologica-ultraderecha\\_132\\_8561715.html](https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/reconquista-agenda-ideologica-ultraderecha_132_8561715.html)). Pero pensemos también en las menciones por parte de la izquierda a al-Andalus como ejemplo positivo de convivencia intercultural frente a las opresoras monarquías católicas, como la que hizo en el Congreso una diputada de Unidas Podemos el 3/02/2021: “en al-Andalus convivían tres culturas: la musulmana, la judía y la cristiana. Fue la Monarquía Hispánica la que provocó una enorme invasión (eso sí fue una invasión), genocidio y ocultación”. Léase al respecto el artículo del profesor García Sanjuán, en el que, si bien admite que las declaraciones de la diputada de Podemos habían sido “una enorme simplificación”, se dedicó a disculparla y defenderla frente a las reacciones críticas —“regüeldos etílicos” de “escaso rigor”, según él— de los medios y políticos de derecha, que, según él, son quienes “acostumbran a utilizar el pasado de forma descaradamente tendenciosa y manipuladora” (Alejandro García Sanjuán, “Convivencia, invasión y genocidio en el pasado peninsular”, *InfoLibre*, 2021, [https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza\\_publica/2021/02/15/convivencia-invasion-genocidio\\_pasado\\_peninsular\\_116649\\_2003.html](https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza_publica/2021/02/15/convivencia-invasion-genocidio_pasado_peninsular_116649_2003.html)).

<sup>49</sup> Para el punto expuesto en este párrafo, véase especialmente Candiard, *El delirio tolerante*, 97-101.

<sup>50</sup> Candiard, *Comprendre l'islam*, “Conclusion”.

<sup>51</sup> Candiard, *Du fanatisme*, “Introduction”.

<sup>52</sup> Tal y como mostró Augusto del Noce, no es correcto hablar de una única modernidad, pues en realidad hay una doble modernidad: una ciertamente hegemónica (el racionalismo inmanentista francoalemán, desde Descartes a Hegel, Marx y Nietzsche), que es la que comienza a ser superada, y otra más escondida (la modernidad francoitaliana, desde Descartes hasta Malebranche, Vico, Rosmini o Maritain), que merece la pena descubrir. Véase Augusto Del Noce, *Modernidad. Interpretación transpolítica de la historia contemporánea* (Madrid: Encuentro, 2017); Massimo Borghesi, *Augusto del Noce. La legitimación crítica de la modernidad* (Madrid: Encuentro, 2022).



prender al otro religioso por lo que él es. Con relación al fanatismo islámico, por ejemplo, desmonta esa idea, muy cómoda para el occidental medio, que sostiene que lo que hace falta es un islam moderado y desradicalizado, para hacernos ver, por un lado, cuál es, más allá de posibles factores sociológicos, la auténtica raíz del fanatismo —una enfermedad espiritual que requiere de curas espirituales—, y, por otro, que dentro de la propia tradición y la teología islámicas hay elementos espirituales —de una radicalidad mayor que la violencia— que pueden revitalizar el islam y pacificarlo con su tradición y el tiempo presente.

Este Occidente hastiado y moribundo, desbordado e incapaz de hacer frente a los complejos desafíos del presente, necesita voces como la de Candiard que con claridad, firmeza, arrojo y convicción —pero también con humildad— señalen posibles caminos a explorar. Con relación al complejo tema de las relaciones entre religiones y al espinoso vínculo entre religión, fanatismo y violencia (aunque podría extrapolarse a cualquier objeto de estudio), su indicación es bien clara: no nos conformemos con explicaciones simplistas que nos confirman en lo ya sabido —en aquello que controlamos, es decir, en nuestros ídolos— y busquemos la verdad a través del esfuerzo racional colectivo, como hicieron los maestros medievales cristianos, judíos y musulmanes en las innumerables disputas que mantuvieron en las cuatro orillas del Mediterráneo, y en diálogo con el otro —con el “otro religioso”, ya sea cristiano, musulmán o ateo, pero también con el “otro histórico”, como son para nosotros los autores del medio—. Tomémonos en serio el lema de aquel maestro medieval dominico que fue Alberto Magno: “buscar la verdad en la dulzura de la compañía” (*in dulcedine societatis quaerere ueritatem*)<sup>56</sup>, y aceptemos el reto al que nos invita Candiard: “no renunciar jamás [...] a nuestras aspiraciones al infinito y a la verdad; y no olvidar jamás que, en ese camino, no tenemos más que un instrumento, imperfecto pero indispensable: nuestra sed de comprender”<sup>57</sup>. *You may say he's a dreamer, but he's not the only one.*

## 5. Fuentes y referencias bibliográficas

- Borghesi, Massimo. *Augusto del Noce. La legitimación crítica de la modernidad*. Madrid: Encuentro, 2022.
- Brague, Rémi. *Sur l'islam*. Paris: Gallimard, 2023.
- Cabello Llano, Ignacio. “El acontecimiento Cristo, clave de la historia”. En *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coord. por Tomás Jesús Marín Mena, 73-93. Madrid: PPC, 2023.
- . “Misión y cruzada en el pensamiento de Ramon Llull (1232-1316), una cuestión sin zanjarse”. *Medievalismo*, n.º 30 (2020): 75-115. <https://doi.org/10.6018/medievalismo.454741>.
- Candiard, Adrien. *A Philémon. Réflexions sur la liberté chrétienne*. Paris: Éditions du Cerf, 2019.
- . *Comprendre l'islam. Ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien*. Paris: Flammarion, 2016.
- . *Du fanatisme. Quand la religion est malade*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2020.

- . *El delirio tolerante. Las diferencias religiosas y el sueño andalusí*. Madrid: Rialp, 2023.
- . *En finir avec la tolérance? Différences religieuses et rêve andalou*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- . *La libertad cristiana. De Pablo a Filemón*. Madrid: Encuentro, 2022.
- . *L'Anomalie Berlusconi*. Paris: Flammarion, 2003.
- . *Le Dieu immédiat. Le concept de vérité dans le Dar' ta'aruḍ al-'aql wa-l-naql d'Ibn Taymiyya*. Paris: Éditions du Cerf, 2023.
- . *Pierre et Mohamed : Algérie, 1er août 1996...* Paris: Tallandier - Éditions du Cerf, 2018.
- . *Quand tu étais sous le figuier... Propos intempestifs sur la vie chrétienne*. Paris: Éditions du Cerf, 2017.
- . *Quelques mots avant l'apocalypse. Lire l'Évangile en temps de crise*. Paris: Éditions du Cerf, 2022.
- . *Unas palabras antes del Apocalipsis. Leer el Evangelio en tiempos de crisis*. Madrid: Encuentro, 2023.
- . *Veilleur, où en est la nuit? Petit traité de l'espérance à l'usage des contemporains*. Paris: Éditions du Cerf, 2016.
- De la Cruz Palma, Óscar, ed. *Raimondo Lullo e il nuovo dialogo tra Cristianesimo, Ebraismo e Islam*. Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2019.
- Del Noce, Augusto. *Modernidad. Interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Madrid: Encuentro, 2017.
- El Younssi, Moncef. “ ‘ Sur l'islam ’ de Rémi Brague ou l'islamologie au service de la polémique”. *Philitt*, 3 de mayo de 2023. <https://philitt.fr/2023/05/03/sur-lislam-de-remi-brague-ou-lislamologie-au-service-de-la-polemique/>.
- Fanjul, Serafín. *Al-Ándalus contra España: la forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- . *La quimera de Al-Ándalus*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- García Sanjuán, Alejandro. “Convivencia, invasión y genocidio en el pasado peninsular”. *infoLibre*, 2021. [https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza\\_publica/2021/02/15/convivencia\\_invasion\\_genocidio\\_pasado\\_peninsular\\_116649\\_2003.html](https://www.infolibre.es/noticias/opinion/plaza_publica/2021/02/15/convivencia_invasion_genocidio_pasado_peninsular_116649_2003.html).
- . “La manipulación del pasado por la ultraderecha y la reacción académica”. *EIDiario.es*, 3 de abril de 2021. [https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/manipulacion-pasado-ultraderecha-reaccion-academica\\_132\\_7374060.html](https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/manipulacion-pasado-ultraderecha-reaccion-academica_132_7374060.html).
- . “La Reconquista en la agenda ideológica de la ultraderecha”. *EIDiario.es*, 8 de diciembre de 2021. [https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/reconquista-agenda-ideologica-ultraderecha\\_132\\_8561715.html](https://www.eldiario.es/andalucia/en-abierto/reconquista-agenda-ideologica-ultraderecha_132_8561715.html).
- González Martín, Rafael, y José Luis Paradas Navas. “La presencia de la teología católica en las universidades públicas españolas en los albores del siglo XXI”. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 73, n.º 143 (2015): 277-287.
- López Laguna, Gerardo. *Bismillah, amad a los musulmanes*. Toledo: Autoedición, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. “La gaya ciencia”. En *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez, I*,

<sup>56</sup> Albertus Magnus, *Politica*, VIII, 6.

<sup>57</sup> Candiard, *El delirio tolerante*, 102.

- editado por Diego Sánchez Meca, 703-905. 1888. Reprint, Madrid: Tecnos, 2014.
- Sánchez Saus, Rafael. *Al-Ándalus y la cruz*. Barcelona: Stella Maris, 2016.
- Tolan, John Victor. “‘Sur'l'islam’, une vision corsetée de la tradition musulmane”. *Le Monde*, 31 de marzo de 2023. [https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/03/31/sur-l-islam-une-vision-corsetee-de-la-tradition-musulmane\\_6167748\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/03/31/sur-l-islam-une-vision-corsetee-de-la-tradition-musulmane_6167748_3232.html).
- Yáñez Baptista, David A. “El cristianismo y la universidad: la teología en la Facultad de Cultura”. En *¿Un futuro sin Cristo? Voces de una generación*, coord. por Tomás Jesús Marín Mena, 309-329. Madrid: PPC, 2023.