

LAS «AGONÍAS» DEL EUROCENTRISMO

Joaquín LOMBA
Universidad de Zaragoza

1. «Eurocentrismo»

Difícilmente podríamos definir la cultura europea con una noción unitaria y común. La francesa, la italiana, la alemana, la española, la inglesa son demasiado diferentes como para que tengan un denominador común cultural. Y remontándonos a los orígenes, Grecia y Roma son también demasiado distintas como para ofrecer a la posterior Europa un rasgo claramente uniforme. Remy Brague ha intentado dar una explicación al ser cultural de Europa en un lúcido libro *Europa la vía romana*¹ en el que ha señalando una posible unidad de actitud cultural (no tanto de contenido de cultura) entre todos los pueblos que integran Europa, a saber: la postura romana de recibir de otras culturas superiores un legado que ella, a su vez, transmite a otros pueblos de inferior nivel. Esta idea saldrá al paso en las reflexiones que voy a hacer. Zubiri centra la cultura europea en su carácter racional greco-latino, más el elemento bíblico y cristiano. En parte tiene razón pero a falta de algunos matices. Uno de ellos, el concepto de racionalismo que tengamos y la crítica que a él podamos hacer, como la haremos luego; otro, el elemento semita queda truncado pues faltan muchos factores que Zubiri omite.

En todo caso, es claro que, aunque no haya unos rasgos claramente comunes a todos los pueblos de Europa, sin embargo, al hablar de cultura europea salta a la vista que, no se sabe exactamente por qué, la nuestra es distinta de la

¹ BRAGUE, R. *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995.

china, japonesa, hindú y americana precolombina. Ello, sin contar con que ella, Europa, ha contribuido de una manera especial y clara a la evolución cultural del planeta. Sin embargo, sin desdeñar lo más mínimo estos hechos y aportación, quisiera aquí señalar dos puntos íntimamente ligados que han caracterizado a la cultura europea y que han empañado y ensombrecido su labor en el pasado y que pueden seguirlo haciendo en el futuro. Me refiero a que, primero, a pesar de que Europa ha contribuido y sigue contribuyendo poderosamente a la evolución de la política, economía y cultura universales, se ha considerado centro del mundo, ignorando que otras culturas hayan tenido tanta o más importancia que la suya. Segundo, que esta actitud que se suele llamar «eurocentrismo» la ha conseguido a fuerza de una serie de luchas internas y externas muy fuertes y violentas. Luchas que podemos llamar «agónicas» en el sentido griego que Unamuno dio al término «agonía» en cuanto que, en griego, *agónia* significa «lucha» y, en sentido figurado «agitación del alma», «inquietud», «angustia».

Respecto a lo primero, al «eurocentrismo», Rudolf Arnheim en un interesante libro titulado *El poder del centro*² hace un apasionante estudio de los tipos de centro que hay en toda obra de arte, de la capacidad expresiva que tienen por parte del artista y del poder de seducción que ejercen sobre el contemplador. Entre otros tipos de centros, Arnheim distingue el de atención, o aquél que arrastra la mirada y el interés del contemplador; el de gravedad, que es el que me indica la dirección en la la obra de arte se dirige intencionalmente; y por fin el geométrico que es el centro pura y simplemente en que confluyen las diagonales de la superficie de la obra. De este modo, cada estilo, época, artista tienen su propio y complejo sistema de centralidades que imprimen en las obras y que le son características. Así, por ejemplo, en el arte egipcio predominaría el centro de gravedad, que se situaría en el subsuelo, pues sus obras parecen hundirse con sus grandes masas en un mundo intraterrestre en que residen los muertos; el medieval tendría un centro de atención en las naves centrales de los templos que dirigirían la mirada de los fieles en dirección al altar central y otro de gravedad por el que las altas y puntiagudas torres arrastrarían como unos gigantescos tirantes la masa del templo hacia el cielo, hacia la otra vida, hacia un destino transcendente y ultraterrestre, el divino. Y así sucesivamente de otros estilos y épocas. Yo, personalmente he utilizado con

² ARNHEIM, R. *El poder del centro*, Alianza, Madrid, 1984.

abundancia y he ampliado estos conceptos al tratar del arte griego y medieval tanto cristiano como musulmán³.

Como puede verse, el tema, hasta aquí, se reduce a lo estético. Pero, sin embargo, dada la importancia que tiene en este ámbito (el propio título del libro de Arnheim lo indica: «el poder del centro») se me ha ocurrido transportar parte de estas ideas al tema del «eurocentrismo» de nuestra cultura. Europa se considera centro en múltiples aspectos, como centro geométrico, de atención y de gravedad, y ve el mundo desde su propia centralidad. Pero ¿cómo y en qué sentido habría que interpretar esos y otros centros que quiere protagonizar?

De entrada, cosa importante, Europa se considera «centro» pero siendo ella entera «centro», en el interior de unos límites geográficos. Otra cosa es que luego, mirando al interior de su historia, cada uno de los pueblos que la integran, haya pretendido ser, a su vez, el «centro» de ese «macrocentro» que es Europa: Francia, Austria, Roma, Inglaterra, Rusia y otros muchos más estarán en eternas luchas encarnizadas, unas veces cruentas otras de formas más políticas y edulcoradas, por conseguir el liderazgo o centralidad de Europa y por construir un imperio europeo más o menos copia del Imperio Romano. Pero, en todo caso, Europa, como territorio claramente definido, se erigirá como «centro». Corrijo: Europa como territorio claramente definido, hasta cierto punto. Porque, por ejemplo, a España, por su anterior historia musulmana y por otras razones, se la ha volcado hacia Africa, a pesar de su pasado romano y griego. Igualmente se diga del Imperio Bizantino que, heredero directo de Grecia y sostenedor del mismo cristianismo que Europa, se le ha considerado como otra cosa distinta a lo que es Europa. Incluso el caso de Rusia, con su extensión desde la misma Europa hasta muy pocos kilómetros del Norte de América, sobrepasando el Lejano Oriente japonés, ha oscilado entre ser considerada europea u otra cosa distinta. Podríamos decir que Europa, en este sentido, se ha constituido en centro, a base de múltiples «microagonismos» internos que la han sostenido como supuesta unidad y centralidad total.

³ LOMBA, J. *Principios de filosofía del arte griego*, Anthropos, Barcelona, 1987; «Aproximación al arte griego y medieval» en *Horizontes de la Hermenéutica*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, págs. 635-649; «Aproximación a una estética musulmana», en *La filosofía y sus márgenes. Homenaje al Prof. Carlos Baliñas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1997, p. 349-377; «La razón y la estética medieval», *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 14, Diciembre 1990, págs. 65-93; «Naturaleza y espacio en la estética medieval», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, N.º 6 (1999) (en prensa).

Más aún: a través de su historia, también se ha constituido Europa como centro a base de otro tipo de «microagonismos» internos, esta vez ideológicos, que la han pretendido depurar de todo contagio de lo que ha considerado como lo «otro»: me refiero al rechazo sistemático que ha ejercido sobre todo, durante el Medievo, de todo lo que en el ámbito religioso se ha considerado como herético desde una Roma poseedora de la verdad absoluta. Es el caso de los cátaros, arrianos, albigenses y demás corrientes internas del cristianismo rechazadas como heterodoxas. Este «agonismo» unido a lo político, dio lugar además al sangrante Cisma de Occidente en el que se puso en entredicho la omnímoda y única autoridad romana y que, al fin, estalló en la modernidad en la gran escisión y «agonismo» entre catolicismo romano y protestantismo.

Por otra parte, y volviendo a los límites geográficos, Europa se ha contradiñstinguido de lo que ha dado en llamar «Oriente Medio», siendo así que su cultura y su historia se enraízan profundamente en esa zona que ella no considera europea. En efecto, los mitos griegos desempeñaban un papel expresivo y de enseñanza cuyo contenido se plasmaba en ellos en forma figurativa por no saber el pensamiento a qué atenerse exactamente pero que contenían una verdad a todas luces cierta. Y es el caso del mito de Europa. En efecto, según Hesíodo, Agenor, egipcio cien por cien pero con ascendencia griega (ya empieza a intuirse la mezcla de lo europeo y no europeo) se instala en la llamada Fenicia, donde conoce a una nativa, Teléfasa, con la cual tiene tres hijos: Fenix de donde saldrá el nombre de Fenicia, Cílix patronímico de Cilicia y, por fin Europa, la del bello rostro, que dará su nombre a nuestro continente y a la cual raptará Zeus para llevarla a Grecia.

Pero sea lo que fuere de esta mezcolanza misteriosa entre Oriente y Occidente, dos datos más: uno, que ni los griegos ni los mediorientales conocieron jamás los límites entre Europa y Oriente, entre Occidente y Oriente Medio. La gran cultura nuestra nace y madura en ese rincón unitario y sin fronteras que es Egipto, Babilonia, Persia, Grecia. Otra, que, en consecuencia, la gran filosofía y ciencia, en la que nos jactamos basar nuestro racionalismo y cultura, no nacieron de la Península Helénica, sino de las Colonias del Asia Menor, Mileto (Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Leucipo), Samos (Pitágoras), Efeso (Heráclito), Clazomenes (Anaxágoras). Y habrá que esperar a Sócrates para que aparezca el primer ateniense filósofo. Y hay que tener en cuenta que todas estas colonias habían sido ciudades persas hasta hacía muy poco (hasta el 500 a. C. más o menos), estando luego la frontera de la misma Persia a pocos kilómetros de estos centros, todo lo cual quiere decir que el peso

de esta cultura hoy llamada mediorienta tenía una presencia muy grande, por no decir total, en la cultura de estas colonias, por muy colonias griegas que fueran. Por otro lado, sabido es que multitud de elementos científicos, desde el gnomon de Anaximandro hasta el teorema de Pitágoras empleado por Platón en el *Timeo*, tienen su origen en Babilonia y Egipto donde la matemática había alcanzado unos niveles muy considerables. Y el mismo Platón, sea verdad o no, presume de haber conocido Egipto por el que profesa una gran admiración.

Pues bien, a pesar de lo dicho, es curioso observar cómo Europa se ha erigido en centro único incontaminado de orientalismo, cristalizando ese eurocentrismo en múltiples aspectos, muchos de ellos cercanos a las consideraciones de la centralidad estética planteada por Arnheim. Señalaré brevemente algunos puntos, muchos de ellos bien patentes.

Resulta interesante hacer un poco de historia ficción imaginando que la supuesta cultura europea emanada de Grecia y Roma hubiese tenido lugar en la América del Sur, en Argentina o Chile, por ejemplo. Los mapas hoy estarían totalmente invertidos: en la parte superior de la tierra figuraría Argentina, Chile y demás países del cono Sur americano, situándose en el centro de esos mismos mapas y figurando, como Oriente, el Océano Atlántico y, como Occidente, el Pacífico con sus tierras y continentes respectivos. El centro de atención privilegiado sería el Sur de América, razón por la cual pondría al resto en derredor suyo y, desde luego, en la parte superior puesto que la conciencia humana, por una psicología innata, lo óptimo, lo bueno, lo sublime siempre está arriba y lo inferior abajo. Europa habría quedado abajo, en el Sur, el Polo Norte sería la actual Antártida, y el Polo Sur Alaska y Groenlandia. ¿Hubiera cambiado el sistema astronómico y geográfico? Únicamente se trataría de otro planteamiento gráfico de la tierra y del Universo, tan válido como el actual.

Más aún, Europa, situada arriba y en el centro, llamando a Asia Oriente y a América Occidente, ha dividido también la historia según sus propios parámetros: Prehistoria, Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, ignorando por completo lo ocurrido en la América Precolombina, la historia de China, la India, Japón y englobando sus propios acontecimientos en ese esquema de cinco casillas en el que, por ejemplo no caben cosas como la Edad Media y el Renacimiento aplicados al mundo árabe o judío. Ninguno de los dos tuvo un «Renacer» en la época del nuestro, puesto que jamás hicieron revivir de nuevo una cultura greco-romana tras la cual hubiera una Edad Media que, por cierto, Europa ha decidido llamar «Edad Oscura», cosa tan arbitraria

como falsa. Dice Curtius ⁴: «Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna son nombres que designan tres épocas de la historia europea, nombres que desde el punto de vista científico son, como ha dicho Alfred Dove, pero que para el intercambio práctico de ideas son indispensables. El concepto que menos sentido tiene es el de Edad Media, creación del humanismo italiano, explicable sólo desde su perspectiva particular». Obviamente que esta partición de la historia desde un solo ángulo de vista distorsiona por completo la visión del pasado, tanto más cuanto que pasa por científicamente rigurosa y no como sistema arbitrario y subjetivo de ver el pasado.

Europa, así, autodefinida y autoerigida como centro de la historia, del planeta y de la cultura, se ha impuesto la tarea de expandir su cultura a lo que ella ha llamado «tercer mundo», «mundo subdesarrollado» o «culturas bárbaras». De este modo ha ejercido una sistemática labor de conquista, colonialismo y misionalismo por todo el mundo, cuyos vestigios y aun realidad, continúan hoy mismo. Hoy mismo, porque estamos empeñados en que las modas, estilos, tendencias, interpretaciones del mundo, formas políticas de Europa son las total y únicamente correctas y las que todo el planeta tiene que imitar.

Y ello está conectado con otra nota que Europa se atribuye como característica de su cultura, y que es una de las señaladas por Zubiri: ha establecido un modelo de hombre como es el heredado de Grecia del *zōn lōgon êxon* o *zōn logikón* «animal que tiene razón» o «animal racional», dando por supuesto que la cima del ser humano se encuentra en esa razón lógico-científico-técnica que Europa, al supuesto son y compás de Grecia y Roma, ha descubierto y ha desarrollado hasta los límites de la actual tecnología. Incluso llegó a erigir la Diosa Razón en pleno siglo de las luces y ha construido una filosofía en la que únicamente se presenta, como garante absoluto de la verdad, a la lógica, a la razón.

A ello haría varias observaciones. Es verdad que desde Aristóteles la ciencia ha funcionado con una lógica que cada vez se ha depurado y quintaesenciado más pero: Primero, Aristóteles es sólo un científico que se ocupó, además, de pensar en los contenidos de su ciencia, pero asomándose a terrenos que él mismo reconoció que la razón ya no servía para nada. De la metodología de Aristóteles se ha hecho la panacea universal de toda nuestra cultura.

⁴ CURTIUS, E. *Literatura europea y Edad Media latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pág. 41.

Segundo, Aristóteles no es toda Grecia: los presocráticos, Platón, la Estoa, el neoplatonismo y prácticamente todas las filosofías que llenan su historia, están plagadas de mitos, intuiciones, sentimientos, visiones que están por encima de la pura y simple razón⁵. De hecho, culturas como la musulmana que además de la razón e incluso por encima de ella hay otras instancias que mueven la vida del hombre, como son la intuición, el sentimiento, la imaginación etc., cuando entraron en contacto con la filosofía griega la aceptaron por completo, pero en cuanto cayeron en la cuenta de que esas otras dimensiones no racionales quedaban arrinconadas y aun anuladas, dejaron ese modo de pensar para adoptar otro que abarcara la totalidad de las potencias humanas. Es curioso que Averroes y sus comentarios a Aristóteles no tuvieron ninguna repercusión en el mundo árabe, mientras que sí la tuvo, con dificultades al comienzo, como veremos, en Europa. Concretamente, la estética de Averroes, por ejemplo, que margina por completo la imaginación, ni es expresiva de la estética musulmana de su tiempo ni influyó en su posterior desarrollo, cosa que sí ocurrió en el arte del Renacimiento europeo.

Tercero: la razón es «poder», «dominio» porque su ejercicio fundamental es el de desentrañar los secretos de la naturaleza para mejor dominarla y manipularla. La razón es la que juzga a cuanto tiene alrededor desde la tribuna inapelable de la lógica. Con ello, la razón se expande como un cáncer que todo lo absorbe y maneja en forma de ciencia y de tecnología. Y no sólo eso, sino que también domina al ser humano en forma de racionalización de la política, la economía, la cultura. De ahí el afán antes dicho de «descubrimientos de nuevas tierras» colonialismo y misionarismo tan característicos del espíritu europeo que trata de imponer a todo el resto del planeta sus categorías de todo orden porque las estima ser las más racionales, las más razonables.

Cuarto, si por ideal de ser humano se entiende este *zōn logikón*, ideal que, por lo visto cumple con todas las condiciones del ser humano hasta este momento desconocidas, ¿qué haremos con aquellos hombres que distribuyeron los animales a la manera como Borges tomándolo de él Foucault, nos

⁵ Ver mi *El oráculo de Narciso. Lectura del poema de Parménides*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2.ª ed. 1992. En él muestro que Parménides no fue un metafísico descubridor del «ente» sino un visionario, una especie de profeta, al que la diosa le enseñó a hablar del mundo no con mitos sino con la estructura mental del juicio «S es P» para lo cual, definiendo que el «ente» que presenta no es un concepto racional sino un mito o símbolo.

dicen que así lo hicieron?: «Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) fabulosos, c) perros sueltos, d) incluidos en esta clasificación, e) que se agitan como locos, f) innumerables, g) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, h) etcétera, i) que acaban de romper el jarrón, j) que de lejos parecen moscas»⁶.

Porque si la única clasificación válida es la nuestra, la racional, en vertebrados, invertebrados, mamíferos etc. los seres que hicieron aquella ¿qué fueron? ¿seres extraños a la raza humana? No parece probable puesto que amaron, odiaron y construyeron obras de culturas gigantescas dignas de la más exquisita humanidad. Lo único que pasa es que para ellos, esa clasificación tenía «sentido», partía, en palabras de Ortega, de una «creencia» pretética, preobjetiva, que luego cristalizaba en formas conceptuales y lingüísticas distintas. Una «creencia» tan válida y humana como la nuestra cuya manifestación externa y objetiva es la «razón». Lo cual sólo quiere decir una cosa: que las culturas, las civilizaciones, la vida humana se definen, según dichas «creencias» base, según el «sentido» que dan a sus existencias, no privilegiando unos sobre otros. Posiblemente al hombre más que definirlo como «animal racional» habría que hacerlo como el «animal más plástico», el «animal capaz de dar infinitos sentidos a su existencia». De ahí que el hombre aferrado a un solo sentido, a una sola idea, sea cual fuere, el dogmático se aleja más y más de la condición de ser humano para acercarse al vegetal o al mineral que solo son capaces de actuar en uno o muy pocos sentidos.

2. La negación de otras centralidades

Cuanto vengo diciendo se confirma y a la vez contrasta con el hecho de que Europa haya negado otras centralidades ajenas a la suya. Lo cual, no sólo es una realidad a constatar sino que tiene unas consecuencias realmente sorprendentes.

En efecto: Europa, se ha indicado arriba, toda ella se considera centro, encerrada en unos límites geográficos más o menos precisos. ¿Pero qué ocurre cuando se ha encontrado y se encuentra con otras culturas y mentalidades que tienen otro centro distinto, situado fuera por completo del área del suelo de la llamada Europa e incluso «debajo» de ella, geográficamente? ¿Y qué pasa si,

⁶ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, Ed. siglo XXI, Madrid, 1978, pág. 1.

además, esa centralidad no exige una territorialidad concreta como le pasa a Europa sino que rebasa los límites de toda circunscripción de suelo, país o zona política o cultural? Más aún, no solamente no están sometidas a un territorio sino que incluso, inmiscuyéndose en el área geográfica europea, exigen la descentralización de la misma para poner el centro en otro lugar distinto.

Es el caso más en concreto del judaísmo y del islam. Judíos y musulmanes, son dos fenómenos que, de modo y por vías diferentes, han protagonizado este hecho. El pueblo judío, dismantelado y expulsado de su territorio por la Roma europea, en un primer impulso dominador y colonizador, se ha visto en la necesidad de vagar por la geografía de Europa y del mundo entero (pero en este caso nos interesa la europea) a la vez que poniendo siempre los ojos, en su centro, en la Tierra Santa, en la Tierra Prometida por Yahweh y en la Ciudad Santa por excelencia, la Jerusalén perdida. Y no se trata solamente de un recuerdo y añoranza: es que su vida entera, su cultura, su religiosidad están fijadas esencial y radicalmente en ese centro extraeuropeo que, al sur de Europa, trata de descentrar a ésta. El pueblo judío tiene su centro en un punto fijo, pero que no es Europa. Y ese centro sigue siendo válido fuera del territorio de Israel, estén donde estén, en la misma Europa, en América, en Asia, en África o en Oceanía. en donde, hablando en la vida cotidiana las lenguas del país donde están, sin embargo, para lo más sagrado de su existencia personal y de sus comunidades, para los actos religiosos, utilizan otro idioma diferente, el hebreo.

Otro tanto pasa con el islam. El centro religioso no se halla en Europa sino mucho más abajo, más al Sur, en la Meca, en la Ka'ba⁷. Pero su territorio no se reduce a Arabia sino que es la «umma» o ideal ecuménico universal de unidad político, religiosa, cultural de toda la humanidad bajo una misma fe en un solo Dios. No es un centro, por tanto, territorial, sino focal, de una comunidad de creyentes que se extienden por todo el mundo, incluido el corazón de Europa. Incluido el corazón de Europa en el pasado durante las invasiones otomanas y en la actualidad con la multitud de minorías inmigrantes que tiene nuestro continente. Todos estos creyentes musulmanes tienen su vista fija en su centro, la Ka'ba: hacia ella orientan sus mezquitas y hacen la oración, a la

⁷ En lugar del sistema de transcripción técnico, español o internacional de transcripción de palabras árabes y hebreas, he adoptado uno simplificado, también comúnmente admitido, para mayor comodidad del lector.

Meca tienen la obligación legal y religiosa de peregrinar al menos una vez en la vida (el «hayy» o peregrinación ritual), en dirección hacia ella se entierran a sus muertos. Y su libro santo, sus oraciones, su lengua favorita, aunque hablen francés, inglés, español, alemán, es el árabe, una lengua semita ajena por completo a las indoeuropeas de origen y centro completamente distinto.

Y estos dos pueblos, con sus respectivos centros, resultan por lo mismo molestos, incómodos para el eurocentrismo el cual los considera como «lo otro». «Lo otro» que resulta molesto e incluso odioso porque compite con nosotros la centralidad, nos descentra. Por eso Europa ha inventado toda la serie de las llamadas «Reconquistas», «Cruzadas», «limpiezas étnicas» y hasta pogroms con los judíos que vivimos incluso hoy día, aparte del antisemitismo callejero y no callejero que contemplamos y vergonzosamente protagonizamos actualmente. No perdonamos a esos pueblos que hayan convertido el «Mare nostrum» en «Mediterráneo», lo que está entre las dos tierras, entre los dos mundos o los dos centros. El mundo musulmán y judío es «lo otro» que molesta y que hay que eliminar y que lo hemos situado en un llamado «Oriente Medio». Medio, no sólo porque está entre nosotros y el Lejano Oriente, sino porque nos azuza desde demasiado cerca. El otro, el Lejano Oriente, es no «lo otro» sino «lo distinto» que está tan lejos que tiene una aureola de misterio y, además, no nos disputa ninguna centralidad. No molesta.

En este sentido, podría decirse que Europa se ha hecho, o al menos ha favorecido y reafirmado su centralidad, en y por su lucha contra eso «otro». Y ese es su primer «agonismo» en el sentido de «lucha»: el ser de Europa se ha construido en gran parte en su «agonía» con lo «otro». El agonismo, en este sentido, es un constituyente de Europa. Su perpetua obsesión por eliminar a eso «otro» le ha hecho pensar en el espejismo de que ella, Europa, es un algo con contenido pleno y lleno y que, más aún, está constituida por pueblos étnicamente distintos a eso «otro» cometiendo el irracional error (esa Europa que se llama racional) de identificar etnia y religión, raza y creencia. Un alemán, un francés o un español que se convierte al judaísmo o al islam deja de ser, por lo visto, alemán, francés o español para convertirse milagrosamente en judío, árabe, turco o lo que sea, con tal de que no se trate de un europeo. Y todo, porque con su cambio de fe ha puesto la mirada en otro centro, se ha descentrado de Europa, no es europeo. Y el tema empezó a plantearse ya en la Edad Media.

Un texto importante que viene al caso ahora; pertenece al historiador Hichem Djäit:

«El hecho de que la Europa medieval eslabón débil que vivía en estado latente jugase un papel modesto en la ordenación del mundo futuro no justifica que haya que oscurecer esa edad preparatoria. En el siglo VII, la barbarización que ensombreció a una Europa informe y frágil fue sincrónica de la impetuosa conquista árabe; y el vacío del siglo X coincidió con la plenitud del siglo IV de la Hégira, summum del clasicismo islámico [...]. De esa edad, la Europa moderna fue la hija y el islam el padre. La cristiandad medieval, más que particularidad en relación a Bizancio o reminiscencia imperial, fue la expresión movilizadora de Europa frente al islam, una expresión que culminó con las Cruzadas: contraataque, extroversión, derroche de energía, escuela de civilización para Europa. La Península Ibérica, que dio el primer paso en la servidumbre del mundo a Europa, sólo existió y se definió en la larga aventura de la *Reconquista* con su duelo con el islam. Generalmente, se insiste sobre las influencias técnicas y culturales; nos parece mucho más importante esa *dialéctica política del yo y del mundo* por la cual Europa adquirió conciencia de su entidad, lo que vuelve a plantear el problema de la propia génesis de Europa [...]. El islam era a la vez potencia militar que amenazaba a Europa y modelo económico dinámico; del mismo modo, más tarde, fue enemigo ideológico y modelo filosófico. En resumen, el nacimiento de Europa en la historia se realizó, y no podía ser de otra manera, por mediación del islam: en un primer momento con el repliegue defensivo, después con su expansión ofensiva»⁸.

3. El escenario medieval

Acerca de los influjos más concretos y positivos del islam sobre la Europa cristiana medieval, hablaré después. De momento, queda claro que esa actitud primero defensiva y luego ofensiva, «agónica» en definitiva, contra el islam constituyó un elemento claramente conformador de Europa y de su centralidad.

Que todo ello empezase a fraguarse en la Edad Media, no es intrascendente. Porque, precisamente en esa época se fraguó otro «agonismo»: el de la recepción de un legado con los brazos abiertos a la vez que se luchaba por negarlo rotundamente, por rechazarlo de plano e incluso luchando denodadamente contra él.

⁸ DJAIT, H. *Europa y el Islam*, Ed. Libertarias, Madrid, 1990, págs. 151-152.

Y que ello se diera en la Edad Media no nos es ajeno. También en ello Europa es «agónica», porque rechaza ese medievo como si fuera una época de la que ella se avergüenza, como si no fuera suya, por oscurantista, por lejana, por dogmática, por retrasada.

Pero, sin embargo, la Edad Media, aparte de lo abstruso del tema y de lo arbitrario de su denominación, como ya he dicho, en primer lugar, la tenemos como parte de nuestro ser actual, como si de algo del siglo XX se tratase. Y, en segundo término, fue en ella donde recibimos ese legado contra el que luchamos. Respecto a lo primero, es obvio que el Medievo es algo nuestro, de ahora, a pesar del rechazo que tenemos contra él, como dice Gilson: «La Edad Media sigue siendo, para nosotros, como un signo de contradicción. Objeto de una admiración agradecida que algunos llevan hasta el culto, lo es también de una cordial abominación que se expresa en los periódicos, reuniones electorales y programas de determinados partidos políticos [...]. No pensamos ni por un instante acabar con estos desacuerdos, pero el simple hecho de que existan prueba que todavía estamos sujetos a la Edad Media con lazos bastante fuertes. No discutiríamos así a propósito de los hititas. Evidentemente, el siglo XIII es aún pasado viviente»⁹. En efecto, el Medievo está en nosotros, como dice Genicot: «la Edad Media no muere por completo. Llega a los tiempos modernos y contemporáneos una herencia de la cual aún hoy podemos apreciar en nosotros y en torno nuestro todo su valor e importancia»¹⁰ y Gilson, en la misma obra antes citada, llega a afirmar que la Edad Media nos constituye en nuestro mismo ser desde entonces hasta hoy: «Para todo el pensamiento occidental, ignorar su Edad Media es ignorarse a sí mismo. Es poco decir que el siglo XIII está cerca de nosotros, está en nosotros, y no nos desembarazaremos de nuestra historia renegando de ella, del mismo modo que un hombre no se deshace de su vida anterior por el hecho de olvidar su pasado»¹¹.

Otra cuestión a despejar, antes de seguir adelante, y a despejar por completo y de una vez por todas, es la de olvidar una serie de términos como los de «invasión musulmana», «ocupación árabe o del pueblo judío» en Europa. Ante todo, los judíos, tras la expulsión, se integraron por completo en las culturas correspondientes, primero romanas, luego árabes y, por fin, las europeas

⁹ GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1965, págs. 669-700.

¹⁰ GENICOT, *El espíritu de la Edad Media*, Noguer, Madrid, 1990, pág. 21.

¹¹ GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, op. cit., p. 704.

actuales. Que se les rechace de plano en forma de antisemitismo, antijudaísmo, es cuestión de transponer, como se ha dicho arriba, y de confundir los planos religiosos y étnicos. Porque Mendelsshon, Spinoza, Levinas y otros muchos, fueron tan europeos como podemos serlo nosotros y contribuyeron a la cultura de Europa tanto o más que cualquier otro. En cuanto a los musulmanes, en primer lugar, no entraron en el Medievo en la Península Ibérica arrasando pueblos y sembrados, saqueando villas y ciudades, haciendo esclavos a quienes encontraban por el camino. Al contrario: una España visigoda, aburrida, desgastada en la política, muy mal cristianizada en sus bases, con un catolicismo impuesto a golpe de decreto en el III Concilio de Toledo, encontraron en el islam al salvador y a él se entregaron por pactos, sin guerra, dando el gobierno de aquella España maltrecha, al poder seguro y fuerte de un islam pletórico de riqueza y de cultura, con una religión atractiva que no obligaba a nadie a convertirse sino que lo dejaban a la libertad de cada cual ¹², considerando a los que no se hacían musulmanes la condición de «dhimmíes», o protegidos, es decir: libres de tener sus propios cultos (cristianos o judíos) con tal de que acatasen el poder político. Por lo demás, fueron muy pocos, no llegaron a 25.000 los que islamizaron y arabizaron a una España de unos 6.000.000 de habitantes. Lo cual, para cualquier lector imparcial de la historia resulta ridículo llamar «invasión», sobre todo, teniendo en cuenta que aquellos ejércitos, beréberes, sirios y árabes se mezclaron por matrimonio inmediatamente con la población autóctona. Consecuencia de lo cual es que los musulmanes que hicieron en al-Andalus (que así llamaron a la España suya) ciencia, pensamiento, literatura, tal como veremos a continuación, eran tan españoles como podamos serlo nosotros o como tantísimos hispanos que son hijos de española o español y extranjero o extranjera pero nacido y vivido aquí.

En cuanto a los cristianos, hay que reconocer que, por lo general, se redujeron y refugieron en una cultura y pensamiento anquilosados isidorianos impermeabilizándose por completo a los progresos del momento.

Sólo nos falta pasar ahora al tema de las aportaciones del mundo semita a la cultura europea. Aportaciones fundamentales que, sin ellas, difícilmente

¹² A este propósito conviene recordar aquellas aleyas del Corán que dicen: «No cabe coacción en religión» (*Corán*, 2, 256) y «No eres tú quien puede orientar por el camino recto a aquellos a quienes amas; es Dios quien lo hace con quienes El quiere, pues solo El sabe quiénes están en el buen camino» (*Corán*, 28, 56).

hubiera tenido lugar el auge del pensamiento y ciencia posteriores de nuestro continente o, al menos, hubiera tardado muchísimo más tiempo en tener lugar. Y, en este ámbito, se dará otra «agonía» de Europa, al recibir ese legado fundamental a la vez que profesar un radical rechazo al hecho de la herencia. Y el rechazo, precisamente, provendrá de que el legado viene de lo «otro».

4. Las religiones semitas

Hay un punto capital que hay que considerar en primer lugar a la hora del influjo de lo «otro» en la conformación de la cultura europea, en el cual el «agonismo» se manifiesta de una manera muy específica. Me refiero al influjo que han tenido las religiones monoteístas del judaísmo y cristianismo en la conformación de Europa. Y ello, al margen de creencias y militancias concretas, individuales o colectivas. Pero el hecho es que el código de valores, de actitudes, de esencias bíblicas, así como la moral y estilo de vida cristiano han establecido una forma de vida en Europa que la contradistinguen claramente de otras culturas como pueden ser la Taoista, la Budista, la Africana o la Americana Precolombina. El judaísmo y cristianismo, claramente, han sido unos de los grandes pilares de nuestra manera de ser, como veíamos antes lo sostenía Zubiri.

Sin embargo, este semitismo, como esencia vital, se ha diluido o por mejor decir, la ha succionado Europa, vertiendo del hebreo y arameo la Biblia al Latín en forma de la *Biblia Vulgata* y en forma de Evangelios en griego. Y no se trata de una mera traducción: es que al pasar de un idioma semita a otro de raíz indoeuropea se cambia también de mentalidad: son radicalmente diferentes las formas de construir las frases, los pensamientos, es distinta la actitud ante la realidad, más intuitiva, imaginativa, concreta la semita que la occidental. más proclive ésta a la abstracción. Es la ausencia del verbo «ser» en las lenguas semitas que alegremente se ha introducido en las versiones latinas y griegas de los libros sagrados; es, incluso un concepto de Dios que en el mundo semita está fuera de la naturaleza, del ser y de todo cuanto se pueda pensar, decir o imaginar, mientras que Occidente lo encierra en el ámbito del «ser» (aunque se le suponga el «Ser Absoluto») con lo cual se le pone en el horizonte del pensar racional, articulado con el verbo «ser» en sus juicios y lógica, dejando de ser el auténtico Dios bíblico, evangélico y semita, cuya esencia no invita a razonar sino a prosternarse y ponerse de rodillas, como dijo Heidegger.

Digamos que Occidente ha negado el semitismo que le fundamenta para occidentalizarlo. No ha resistido la idea de que algo tan fundamental en su cultura sea de otro centro, del centro del mundo semita. De este modo, Jesucristo es vivido como un personaje occidental asesinado por los judíos (siendo así que el poder lo ostentaban entonces los romanos, occidentales, responsables últimos y definitivos, al menos por omisión del ejercicio de autoridad); Jesucristo, que fue judío en su integridad hasta su muerte y que «cristianos» fueron sus sucesores, no El, queda desgajado por completo, hasta de sus indumentarias iconográficas de cualquier vestigio hebreo; el Evangelio, que esencial y únicamente es un código de conducta, jamás de leyes, ha sido interpretado y llevado a la práctica con unos esquemas puramente legales de derecho romano y germánico y el reino de Jesús (que, en palabras suyas) no es de este mundo, se ha instalado en él con los organigramas propios y exclusivos de la política de la Roma Imperial o de otras formas de gobierno occidentales. Todo ello, aparte, evidentemente, de la ignorancia que Europa tiene del gran débito que tiene contraído con el mundo judío medieval y rabínico, como luego veremos.

5. Situación intelectual de Oriente y Occidente en la Edad Media

Creo que no es exagerado afirmar que Europa, durante el Medievo, sobre todo en la Baja Edad Media, aun conociendo muchos textos antiguos latinos y griegos, vivía en un bastante claro declive intelectual, instalada en los restos de una vieja latinidad y de una ciencia griega en declive. Filosóficamente, la fuente inspiradora era el neoplatonismo de los Santos Padres y, sobre todo de San Agustín y de la tradición isidoriana, no conociéndose de Aristóteles más que la «logica vetus» integrada por las *Categorías*, *De interpretatione*, más la *Isagogé* de Porfirio y los comentarios de Boecio. Carlo Magno intentó una renovación intelectual en toda regla pero tuvo un alcance limitado a las Escuelas Catedralicias y Monacales, reservadas para la formación de un clero que se suponía debía ser la guía espiritual y cultural de la masa del pueblo. Las bibliotecas, con ser abundantes en los monasterios y en los palacios de los grandes señores y reyes, como por ejemplo en la de Carlos V el Sabio, de Francia (1337-1380) no pasaban de algunos centenares de manuscritos, mientras que, por ejemplo, la ciudad de Bagdad tenía, en la misma época y aun mucho antes, cien bibliotecas públicas, la principal de la cuales contenía 1.000.000 de volúmenes, la de El Cairo 1.600.000 y la de Córdoba 500.000.

Al contrapunto de esta situación, ya desde el s. IV d.C., empezaron a traducir los cristianos nestorianos en Oriente, en Gundisapur, Edesa y Nisibis, del griego al siríaco, diversas obras de pensamiento y ciencia griega. Esta labor, fue continuada por los árabes que se entregaron en cuerpo y alma en la «Bayt al-hikma» o «Casa de la sabiduría» de Bagdad (donde se construye la primera fábrica de papel) desde el 800 y más desde el 832, promovida por al-Ma'mún, toda la ciencia y filosofía griega, más la hindú, persa, china.

Y lo que se traduce y pasa del griego y de todas las lenguas cultas del momento es, en tantos por ciento (lo cual es muy significativo por cuanto lo que menos interesa, de momento, es la filosofía): 67 %, de obras de ciencias (47 %, matemáticas, astronomía y 20 % medicina), el 21 % de filosofía, el 4 % de ciencias ocultas y el resto de temas varios. Y no se limitan a traducir sino que comentan las obras vertidas al árabe ampliando notablemente ya el legado original.

Estas traducciones y comentarios pasaron inmediatamente al mundo musulmán occidental de Italia y, sobre todo, de al-Andalus, por medio, entre otros muchos conductos, de la Peregrinación ritual y obligatoria para todo musulmán a la Meca que, dado lo largo del viaje y las dificultades que entonces entrañaba, aprovechaban los peregrinos que se dedicaban a la vida intelectual a asistir a las clases de los grandes maestros, a hacer acopio de libros importantes, a traer lo más quintaesenciado del saber oriental. Y no sólo la Peregrinación; muchos, sin necesidad de cumplirla, iban a Oriente a aprender, a la vez que otros, orientales, venían a al-Andalus a conocer el esplendor del califato y, luego de los Reinos de Taifas. Por la parte cristiana, no cabe duda de que las grandes embajadas europeas a Córdoba y las capitales taifales, el Camino de Santiago, las Cruzadas, los contactos directos entre al-Andalus y Europa, hicieron que en ésta surgiera la idea clara de que aquella nueva política y religión, la musulmana, contenía una cultura hasta entonces desconocida y deslumbrante.

6. La transmisión directa del saber árabe

Un tópico muy extendido es el de que la cultura árabe hizo de mera «transmisora» del legado griego a Europa, cosa a todas luces falsa. En primer lugar, porque el islam jamás tuvo conciencia de tal transmisión sino que se apoderó del saber antiguo de Grecia para sacar de él todas las consecuencias posibles y desa-

rollar aquellos puntos que dejaron los griegos sin tocar, que fueron muchos. Es falso que la religión musulmana cerrase el paso a la investigación y que fuera una cortapisa para la misma. Ciertamente hubo algunos ulemas y alfaquíes que se negaron a toda apertura científica y cultural para atrincherarse en la literalidad de las letras sagradas. Pero lo cierto es que ésta no fue la actitud general, ni mucho menos. De hecho, en el Corán, las palabras derivadas de la raíz 'lm¹³ aparece unas 750 veces, sólo superada por Alláh, Dios, (2.800) y Rabb, Señor, (950). Y en el mismo Corán se lee: «Señor, auméntame en ciencia». Aparte de que hay dos dichos del Profeta que rezan así: «Vale más la tinta del sabio que la sangre del mártir» e «Id en busca de la ciencia hasta en la China». En segundo lugar, la gran ciencia y pensamiento árabes no sólo se alimentaron de Grecia sino que incluyeron en su legado importantísimos elementos de China, India, Persia, Babilonia, en particular en matemáticas, medicina y astronomía.

Europa, ante estos hechos, se aferra a su filiación directa y única de Grecia y Roma y ve a todo aquél que haya metido la mano en esta tradición, como a un intruso, como a un mediático, si no es como a un estorbo. Y, por supuesto, ha vuelto la espalda orgullosamente hacia toda aportación que no sea la griega: me refiero a la extremo oriental de donde tantas cosas nos han venido, entre otras, también valga de ejemplo, todo un cúmulo de historias, leyendas, narraciones, dichos, cuentos, sentencias que luego darán vida a la literatura posterior europea como tendremos ocasión de ver luego.

Más todavía, a los grandes del pensamiento musulmán, como son al-Fârâbî (h. 870-950), Avicena (980-1037), Averroes (1126-1198), se le trabaja e investiga en Occidente casi exclusivamente en sus versiones latinas, ignorando por completo al verdadero al-Fârâbî, Avicena, Averroes, que en árabe dijeron cosas mucho más substanciosas y precisas que las toscas versiones que los europeos hicieron a un latín todavía balbuciente para la gran terminología y precisión que había adquirido el árabe, como luego veremos, la lengua culta por excelencia del momento. De este modo, tenemos excelentes estudios del Avicena y del Averroes latino mientras que faltan muchos por hacer del verdadero y auténtico Avicena y Averroes que pensaron y se expresaron en árabe.

¹³ Hay que notar que en árabe todas las palabras se derivan de una raíz generalmente trilitera que tiene un significado fundamental que va variando según los prefijos, sufijos y vocales que vaya adquiriendo la base. De este modo, por ejemplo, de dicha raíz 'lm salen 'âlim, sabio, 'ilm, ciencia, isti'lâm, investigación etc.

Y, por fin, en tercer lugar, los musulmanes no dieron jamás un paso adelante para introducirse en Europa y expandir su gran ciencia y pensamiento por el mundo cristiano. Al contrario, se limitaron a hacerla en sus laboratorios científicos y filosóficos, desarrollando unos niveles sencillamente sorprendentes. Fueron, en cambio, dos, los protagonistas de la expansión por Europa, de los grandes saberes árabes: los judíos que habían vivido dentro de la cultura musulmana y los cristianos europeos que vinieron a España o al Sur de Italia a aprovecharse de estas riquezas que, entonces, no tuvieron empacho en reconocer como superiores.

Y empecemos por los judíos que, insertos en la cultura árabe codo con codo con los musulmanes, contribuyeron al desarrollo del gran saber nuevo. De entre ellos (no es cuestión aquí de enumerarlos) hubo algunos que se dedicaron a viajar por Europa e impartir sus enseñanzas entre los retrasados intelectuales del momento. Uno de ellos es el tudelano Abraham ben 'Ezra' (1089-1164) que enseñó por Europa la nueva matemática y el uso de nuevos instrumentos astronómicos, como el astrolabio. De él dice Yosef Delmedigo: «Era un hombre que durante todos los días de su vida, viajó por todo el mundo, desde la extremidad del mar occidental hasta Lucca y Egipto, Etiopía y Elam. No tenía dinero, ni aun unos pocos céntimos, pues los despreció toda su vida. Sólo tenía la ropa que llevaba puesta y en su equipaje sólo llevaba el astrolabio, un corazón valiente y el espíritu de Dios dentro de él». En efecto, desde el año 1140 sus viajes por Europa se pueden dividir en tres períodos. Primero, de 1140 a 1146, en que va a Roma, Salerno, Lucca, Mantua, Pisa y Verona. Segundo, de 1147 a 1157, en que viaja a Beziere, Narbona, Burdeos, Anger, Dreux, Rouen. Tercero, de 1158 en adelante, tiempo en que recorre Inglaterra (al menos Winchester). Todo ello, sin contar con sus ideas esporádicas a Narbona. En cambio, no viajó por tierras peninsulares, salvo Calahorra, donde murió en 1167 (otros, en cambio, piensan que murió en Tierra Santa en 1163). En todos estos sitios enseñó, parece ser, en hebreo a los judíos y en latín a los cristianos. De hecho escribió sus obras en hebreo, árabe y latín. No sin razón dijo después de 150 años de su estancia en Beziere Yehadia ha-Penini: «Los sabios de aquella región, los hombres piadosos y los rabinos, tuvieron una gran alegría cuando ben 'Ezra' pasó por sus comunidades. El empezó a abrir los ojos en nuestras regiones y escribió para nuestras gentes el comentario al Pentateuco y a los profetas».

Otro hombre, protagonista privilegiado en la expansión de la cultura árabe por Europa es el judío oscense convertido al cristianismo Pedro Alfonso (h.

1062- después de 1121), cuyo nombre primitivo, antes de su conversión fue Moshé Sefardí. Viajó a Inglaterra nada más bautizarse, tal vez huyendo de las acusaciones de sus antiguos correligionarios judíos, y allí se instaló siendo nombrado por sus enormes conocimientos de matemáticas y astronomía, «magister» de artes liberales. Llegó a ser, además, médico de Enrique I y se hizo íntimo amigo de su discípulo Walcher de Malvern el cual habla con gran admiración de él por todo lo mucho que aprendió de astronomía árabe. Igualmente trabó gran amistad con Adelardo de Bath (h. 1070-1146) el cual, una vez aprendidas las lecciones de astronomía de Pedro Alfonso, viajó por Sicilia, Cilicia, Jerusalén, Damasco, Bagdad, Egipto para estudiar y enseñar los nuevos conocimientos traduciendo, además y por el mismo motivo, el *Almagesto* de Ptolomeo, *Liber ysagogarum* de al-Jwârizmî (s. IX-X) *Elementos* de Euclides, a la vez que compuso un libro titulado *De eodem et diverso*, y un *Mappae clavicula* (recopilación alquimista famosa en la Edad Media por sus recetas para la preparación de los colores). En todos estos escritos se inspiró en un tratado de Pedro Alfonso, sobre las tablas de al-Jwârizmî hoy perdido. A Pedro Alfonso, conocedor perfecto del árabe, del hebreo y del latín, se debe la expansión de la nueva matemática y astronomía y, como en el caso de Abraham ben `Ezra', el uso del astrolabio.

En fin, a estos dos nombres habría que añadir otros muchos más, cuya enumeración no es propia de este ensayo, y, sobre todo, los que luego aparecerán como grandes traductores de las obras árabes.

7. Las traducciones

El primero, que se sepa, que, atraído por el alto nivel cultural del mundo árabe, vino a España en busca de manuscritos y de traducciones al latín fue Gerberto de Aurillac, magister de Reims, abad de Bobbio y luego Papa con el nombre de Silvestre II (999-1003). Sobre su labor, basten estas palabras de Taton: «El punto capital de su biografía es, sin embargo, su estancia en España (967-969), bajo la dirección de Atón, obispo de Vic. No hay necesidad de suponer que fuera a Córdoba; la actividad del monasterio catalán de Santa María de Ripoll ofrece un impresionante ejemplo de injerto de elementos árabes en el tronco de la traducción isidoriana. Su correspondencia no sólo muestra directamente pidiendo a su amigo Lupitus (Llobet) de Barcelona que le envíe un Tratado de astrología (consagrado tal vez al astrolabio) o, en 984,

pidiendo al obispo Mirón de Gerona el *De multiplicatione et divisione numerorum* de un tal Josefo Hispano»¹⁴ De este modo es, desde el lado cristiano, el primer introductor en Europa, tomándolo de España, de las cifras árabes y del uso del astrolabio.

Y pronto, la fiebre traductora del árabe al latín se extiende por todas partes. Primero es la llamada «Escuela de traductores de Toledo». Sea cual fuere su realidad histórica como «escuela» propiamente tal, la verdad es que ella representa un movimiento traductor de suma importancia¹⁵. Su labor empezó bajo el impulso del Arzobispo toledano, el francés Don Raimundo de Sauvetât (1126-1151), interviniendo en las tareas traductoras Juan Hispano (judío) y Domingo Gundisalvo, sobre todo, aparte de multitud de extranjeros que acudieron a Toledo en busca de los nuevos saberes para trasladarlos inmediatamente a Europa. Entre ellos se cuenta, por ejemplo a Daniel de Morlay, Alejandro Nechksam, Alfredo de Sareshel y otros que pasaron al latín las obras de al-Kindî (796-h. 873), Avicena, Tolomeo, Alejandro de Afrodisia, Galeno, Aristóteles, Averroes, Maimónides (1138-1204) y otros.

Algo similar lleva a cabo Federico II Hohenstaufen (1194-1250) en su corte de Sicilia y Manfredo (1258-1266) en la de Nápoles, además de en otros centros como son los de Bolonia, Salerno y Montecasino, dedicándose estos dos últimos en especial a los libros de Medicina.

Posteriormente, en España, conocida es la labor del rey Alfonso X (1252-1284) que, aparte de su trabajo traductor y divulgador de las obras árabes, compuso varios libros bajo la inspiración de la nueva ciencia traída por los musulmanes de al-Andalus y de Oriente, como, por ejemplo *Los libros del saber de Astronomía*, *Libro de los juicios de las estrellas* de Abenragel (Ibn Abî-l-Rijal), *Libro de las cruces* de Oveydalla y el *Lapidario* (éstos tres últimos dedicados a la astrología y ocultismo). Igualmente hay que recordar las *Tablas alfonsinas*, redactadas en español, que tuvieron un gran prestigio hasta el s. XV y en las

¹⁴ TATON, R. *La ciencia Antigua y Medieval*, Barcelona, 1971, Tomo I, pág. 628.

¹⁵ El mejor trabajo realizado hasta la fecha es el de Serafín VEGAS, *La escuela de traductores de Toledo en la Historia del pensamiento*, Toledo, 1997. En esta obra se niega la realidad de tal escuela, entendida como un conjunto de maestros y discípulos y de una unidad de pensamiento y de metodología. Sin embargo, para el autor, Toledo y su llamada «Escuela de Traductores» representa un movimiento universal dado, sobre todo en la Península Ibérica y también en Toledo, de transmisión del saber árabe al latín.

cuales trata de mejorar y rectificar las tablas establecidas dos siglos antes en Toledo por Azarquiel (muerto en 1087).

Finalmente, hay que citar otros centros en el Valle del Ebro, encargados también de pasar del árabe al latín numerosas obras. Entre ellos, los de Tudela, Tarazona (donde se traduce el Corán) y Pamplona.

Pero, especial mención aparte merecen las traducciones judías realizadas en el Nordeste peninsular y en el Sureste de Francia. Y esa especial mención se debe al fondo cultural del que surgen, al ámbito en que se desenvuelven y a la manera de traducir que se produjo en esta zona, completamente distintos de los operados en Castilla, incluida la Escuela de Traductores de Toledo.

En primer lugar hay que observar un fenómeno de gran importancia. Y es que, salvo el caso de Alfonso X, las versiones hechas en Castilla y en Toledo, pasaron directamente a Europa en latín, sin dejar ninguna huella en el suelo ibérico. Digamos que Europa, ávida del nuevo saber, se trasladó a España y se llevó cuanto de valioso encontraron al paso, en manos de musulmanes y judíos, pero todo proveniente de la única cultura en la que había nacido el nuevo saber, la musulmana. En el Valle del Ebro, Nordeste peninsular y Sureste de Francia, en cambio, las cosas ocurrieron de otra manera. En primer lugar, la ciencia y pensamiento árabes cuajaron de un modo muy especial en el ámbito cristiano, tanto, que, como se ha dicho, se tradujo en Tarazona el Corán y hubo incluso el proyecto de traducir el Talmud al latín en el Sureste francés. Pero hay otros casos más notables como es el de Raimundo Martí (muerto en 1284) autor de un libro polémico contra los musulmanes, *Pugio fidei*, que demuestra un gran conocimiento del islam, y que compuso, además, un diccionario árabe para mejor adentrarse en la literatura científica y filosófica musulmana; Arnaldo de Vilanova (1240-1311) extraordinariamente influido por la medicina árabe y, sobre todo, Ramón Llull (h. 1232-1315) cuya impronta árabe y musulmana sobra subrayarla aquí, por evidente. Muchos más nombres se podrían citar Pero hay otra segunda característica en lo que acontece en la zona indicada: los vencidos fueron los musulmanes que, poco a poco, fueron perdiendo sus posiciones y plazas de lo que antes fue la «Frontera Superior» de al-Andalus¹⁶, pero no lo fueron los judíos que gozaron, sobre

¹⁶ Por tal «Frontera Superior», «al-thagr al-a`lâ», se entiende la zona nororiental de al-Andalus que abarcaba más o menos, según las épocas, desde Tudela hasta Torotosa y desde Abarracín y Norte de Castellón hasta Lérida.

todo al principio, de un gran favor real, sobre todo en la Corona de Aragón. Ellos se encargaron de continuar y prolongar la ciencia árabe aprendida anteriormente y, no sólo eso, sino que se ocuparon de pasarla al hebreo, primero, y luego, desde finales del siglo XIII, al latín.

Lo que ocurre es que para este tipo de traducciones, del árabe al hebreo, tenía ciertas ventajas y ciertos inconvenientes. Por un lado, el latín al uso en Europa, y al que se vertieron las obras directamente del árabe, tanto en Castilla, Toledo, como en algún centro suelto del Valle del Ebro, estaba todavía sumamente inmaduro como para poder transmitir el aquilatado y sumamente matizado vocabulario científico árabe. Por otro, los traductores judíos del Valle del Ebro y Sureste de Francia, traducían del árabe al hebreo, al principio, porque, en primer lugar, las versiones se dirigían a las comunidades judías europeas solamente, ya que sus miembros tenían vedado el ingreso en las Escuelas y Universidades cristianas de Europa. Pero por otro, el hebreo y el árabe, aunque son lenguas semitas y con muchos registros, vocablos y estructuras comunes, sin embargo, aquél, el hebreo, tampoco estaba preparado del todo para recibir toda la riqueza terminológica árabe. Como dice Sermoneta «por muchos siglos, no supo o no quiso crear un lenguaje técnico-filosófico autónomo, adaptado a la abstracción metafísica o al rigor del discurso lógico. En la práctica, hasta el siglo XII, el hebreo por lo que respecta a la filosofía, depende totalmente del árabe»¹⁷. Y ello, porque los judíos que vivían en y de la cultura musulmana, eran araboparlantes, habiendo dejado la lengua hebrea casi sólo para la liturgia. De esta manera, sigue Sermoneta, se da «una simbiosis perfecta [con el árabe], una dependencia casi total, que bloqueó necesaria y naturalmente por muchos siglos el proceso creativo y formativo de una terminología filosófica autónoma y el nacer de un lenguaje estrictamente técnico, directamente expresado en hebreo»¹⁸.

El resultado fue que surgieron tres escuelas de traducción, de acuerdo con la metodología empleada. La primera pretende crear una terminología hebrea, filosófica y científica, lo más desvinculada posible del árabe, evitando cualquier calco léxico, sintáctico, gramatical del árabe. Para ello se basan en el más estricto

¹⁷ SERMONETA, G. «L'ebraico tra l'arabo e il latino nella trattatistica filosofica medievale: Un ponte segnato dal passaggio di due tradizioni terminologiche e culturali», *Actas del V Congreso de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, pág. 145.

¹⁸ SERMONETA, G. «L'ebraico tra l'arabo ...», op. cit. pág. 145.

to hebreo tanto bíblico como mishnáico y talmúdico, pudiéndoseles calificar, en este sentido, como de traductores «puristas». El resultado es que surgen unas versiones interesantes, pero un tanto forzadas lingüísticamente y, por tanto, en algunos puntos difíciles de interpretar. Representantes de esta escuela son, por ejemplo, Abraham bar Hiyya o Savasorda (1065-1138), Yehudah al-Harizi (h. 1170- h. 1223), la familia de los Qimhi, todos ellos, de origen hispano pero instalados en el Nordeste español y Sureste de Francia, que traducen multitud de obras científicas de Aristóteles, Maimónides, Averroes etc.

La segunda escuela de traducción también se desarrolla en el Sureste de Francia por manos de judíos de origen hispano, como son la saga de los Tibbónidas, cuyo iniciador, Yehudá ibn Tibbón (1120-1190) que, nacido en Granada, se instaló en Marsella haciendo allí todo el resto de su familia.

Las notas que caracterizan esta escuela de los Tibbónidas surgen del hecho de que proceden de otro medio cultural y social: no sólo saben árabe y hebreo sino que están en contacto y conocen bien las obras cristianas y el latín en que están escritas. Por ello, su hebreo, consciente de sus limitaciones, es fundamentalmente receptivo y crea una terminología filosófica y científica nueva precisa, arrancada normalmente del árabe. Shemu'el ibn Tibbon, consciente del problema, dice: «He caído en la cuenta de que no puedo por menos de usar palabras extranjeras, términos que, por la pobreza de nuestra lengua, no serían entendidos por el lector [...] Esta pobreza depende de la falta de rigurosos tratados científicos en hebreo, dado que no encontrarías en nuestra lengua aquellos términos «extranjeros», que sólo son empleados por los expertos en las ciencias, de modo bien diferenciado entre ellos y de manera precisa». De este modo, se pegan escrupulosamente al texto árabe original. Este ceñirse a la literalidad hizo a los judíos del XII y primera mitad del XIII que desconfiasen de las versiones latinas de la filosofía y ciencia musulmanas hechas en Castilla y Toledo, puesto que eran conscientes de la superioridad de sus traducciones hebreas, mucho más directas que las latinas, aún inmaduras en terminología. Esto hace que las traducciones del árabe al hebreo en esta zona fueran consideradas por los judíos araboparlantes mucho mejores que las latinas toledanas.

Representantes de esta segunda escuela son, entre otros: el ya citado Yehudá ibn Tibbón (1120-1190), su hijo, nacido ya en Marsella, Shemu'el ben Yehudá ibn Tibbon (1150-1230), el hijo de éste Moshé ben Semu'el ibn Tibbon, Abraham ibn Tibbón, Ya'qob ben Abba Mair Anatoli (1194-1258), yerno de Shemu'el, Sem-Tôb Falaquerah (muere h. de 1295), Kalonymus ben

Kalonymus nacido en Arles en 1287 y otros muchos más. Todos ellos se dedicaron a la versión al hebreo de obras de Aristóteles, Averroes, Maimónides, Ibn Gabirol h. 1070-1141), Ibn Paqûda (fl. h. 1080), Platón, el Pseudo-Empédocles, Ibn al-Sîd de Badajoz (1052-1127) y mil tratados más científicos y filosóficos, aparte de un sin fin de narraciones, leyendas y cuentos que luego pasarán a la literatura cristiana europea medieval y renacentista.

La tercera escuela de traducciones surge cuando la situación de la lengua hebrea que, tal como se ha dicho en las dos anteriores, oscila entre el purismo impreciso y el literalismo, a veces exagerado, cambia muy a finales del siglo XIII y en el XIV: ya no se siguen los patrones árabes, al modo como lo hicieron los tibbonidas, sino que se vuelve la vista a los modelos escolásticos imperantes latinos, ya maduros y dotados de una terminología precisa y ajustada a las nuevas exigencias del pensamiento y de la ciencia. Más aún, si hubiese seguido esta situación de madurez plena del latín, tal vez los judíos hubieran acabado escribiendo en esta lengua como lo hicieron antes en árabe. Pero la aparición de las lenguas romances, la decadencia de la Escolástica y una nueva sensibilidad filológica que vino a suplantarse al respeto sacro por la letra, lo impidieron e hicieron que los judíos se expresasen luego, a partir del XV y del Renacimiento, en otras lenguas y no en latín o en hebreo.

Autores de dicha escuela es el último de la segunda, Kalonymos ben Kalonymos, además y sobre todo: Abraham ibn Hasday de Barcelona, el también barcelonés Zerayah ben Yishaq Hen o Gracian, Yishaq Albalag, Shelomoh ben Yosef ibn Ya`aqob, todos ellos de finales del siglo XIII, Benveniste Shemu`el que vivió en Tarragona y Zaragoza, el zaragozano Shelomoh ibn Labi, los dos últimos del siglo XIV, aparte de otros muchos más. Todos ellos se dedicaron a traducir a Aristóteles, al-Gazzâlî o Algazel (1058-1111), Averroes, Maimónides, Avicena, Galeno y otros muchos más autores, al igual que ocurrió en las escuelas anteriores.

8. Aportación semita. Temas generales

A la vista del inmenso movimiento traductor, no cabe duda de que la Europa deprimida culturalmente en los siglos X y XI, empezaba a respirar nuevos aires venidos no ya de Grecia solamente sino del mundo árabe y judío que, ofreciéndonos los tesoros griegos que ya habíamos olvidado, nos los presentaban, además, enriquecidos hasta niveles nunca conocidos ni por la misma

Grecia. Era un conjunto de saberes que adunaban la sabiduría griega, la hindú, la persa, la china y, sobre todo, la árabe y judía. Europa se encontraba con unos materiales, para ella inauditos, venidos precisamente de lo «otro».

Más aún, para completar el cuadro de esa avalancha de novedades, convendrá señalar algunas, aunque sólo sea a modo de breve muestrario y de pasada. No se trató sólo de traducir, sino de incorporar nuevas ideas, nuevos planteamientos, nuevos problemas y nuevas soluciones. Muchos han sido los que han investigado el tema, entre ellos Juan Vernet¹⁹. Trataré de resumir brevemente.

En primer lugar hay que subrayar el carácter eminentemente práctico de la ciencia musulmana y judía que dará origen a la tecnología moderna. Para Aristóteles, el ideal de sabiduría y de vida era el *bíos theoretikós* o «vida teórica», desligada de la *techné* o de la técnica o «artificialidad» (frente a lo «natural») la cual solamente se regía por el azar, por una serie de experiencias que más bien eran tentativas cuyo resultado aparecía casi como milagroso y casual. No había una ciencia y física aplicada que se plasmase en aparatos de medición y observación, como fue el astrolabio, y otros resultados técnicos y prácticos e inmediatos.

Consecuencia primera de ello fueron los instrumentos de observación física y astronómica, tal como lo afirma Miguel Cruz Hernández: «esta lección la aprendieron muy bien los averroístas latinos, desde el propio Siger de Bravante (siglo XIII) hasta el casi ateo Biagio Pelacani de Parma (finales del siglo XIV); y bien pronto será una creencia común científica, pese a las muchas dificultades y sobre ella se levantará la intención de la obra de Galileo»²⁰.

Por lo demás, permítaseme hacer un simple elenco de algunas de las muchas innovaciones traídas por la ciencia árabe y que sin ellas hubiera sido imposible la ciencia europea o, al menos, se hubiera retrasado bastantes décadas por no decir siglos: las cifras árabes con el valor posicional de las mismas y la introducción del cero con su valor, a su vez posicional; la base diez de nuestra numeración; las complejas operaciones matemáticas y de trigonometría etc.

¹⁹ VERNET, J. *El Islam y Europa*, El Albi, Barcelona, 1982; VERNET, J. SAMSÓ, J. y varios, *El legado científico andalusí*, Instituto de cooperación con el mundo árabe, Madrid, 1992; VERNET, J. *Lo que Europa debe al Islam de España*, El Cantilado, Barcelona, 1999. Y puede verse también mi libro *Ratz semítica de lo europeo*, Akal, Madrid, 1997, sobre todo págs. 18-38.

²⁰ CRUZ HERNÁNDEZ, M. «Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos del Renacimiento europeo», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, XXVI, 1993-94, págs. 103-117.

En el orden práctico y utilitario, la fabricación y uso del papel, inventado por los chinos en el 757 y que pasó a Bagdad, Túnez y luego a Sicilia y España (la primera fábrica de papel que hubo en Europa fue en Játiva en el siglo XI); la utilización generalizada de los molinos de viento; la conservación de alimentos y bebidas con hielo y nieve; los múltiples sistemas de riego; la conducción de aguas mediante los «qanât» o especie de canales subterráneos especiales, llamados también «mayrà» (de donde viene el nombre de «Madrid» por estar atravesado en su fundación por estos conductos); la captación de aguas subálveas (es el caso del sistema de conducción de aguas del propio Madrid); un sin fin de aparatos y de ingenios para la industria textil, la molienda, la tintorería y otros oficios; la vela latina y el timón de codaste aparte de otros aparatos para la navegación; el uso de la calefacción, del agua corriente fría y caliente en las casas; la introducción del oro en la depauperada economía europea Y en el orden de la observación astronómica, multitud de descubrimientos aparte de la nominación de las estrellas que durará hasta nuestros días.

Pero, aparte de todos estos avances científicos y técnicos, hubo una serie de cambios que afectaron profunda y radicalmente a la cultura europea. Sea el primero el hecho de la aparición de una nueva institución docente, la Universidad. En efecto, antes de surgimiento de los nuevos saberes, los escasos que se tenían bastaban con las Escuelas monacales y catedralicias para impartirlos. En ellas se enseñaban todos ellos encerrados en el viejo esquema del «trivium» (gramática, retórica y dialéctica) y el «quadrivium» (aritmética, geometría, música y astronomía). Y la enseñanza iba dirigida a la formación del clero, dándose en estas escuelas licencia para enseñar lo aprendido solamente en el territorio propio de las mismas, en las cuales, por supuesto, solamente enseñaban los del lugar. Ahora, en cambio, la sobreabundancia de saberes exigía la intervención de maestros extraídos de cualquier parte del mundo, con tal de que supieran los avances experimentados en todos los ámbitos por las obras árabes y judías. Por tanto, hubo que ampliarse el concepto de magister y el mismo curriculum docente encerrado en el estrecho límite del trivium y el quadrivium: había que dar cabida a la medicina, al derecho y a multitud de aspectos de la astronomía y matemática antes desconocidos, sin olvidar el vuelco que experimentó la filosofía, como luego veremos. Por otro lado, tanto los maestros como los discípulos dejaron de ser en exclusiva monjes o clérigos para dejar paso a laicos de la nueva burguesía urbana naciente en Europa. De ahí que surgiera un nuevo título académico, la «licentia ubique docendi» (o «licencia para enseñar en cualquier sitio»), en lugar del estrecho ámbito docente de las antiguas Escuelas.

De este modo surge el «*Studium generale*» o «*Universitas*» que cumplía con todos estos requisitos. Así, entre 1200 y 1400 se fundan en Europa 52 universidades. Incluso en el ámbito de los estudios, dentro de la teología clásica, es curioso observar cómo a fines del XII había en Francia sólo cinco escuelas de teología, mientras que a finales del XIII había más de ochenta. Síntoma claro, incluso dentro de los esquemas docentes antiguos de la teología, de la amplia y espectacular expansión y difusión de la cultura y el saber ²¹.

Así, la primera universidad que se funda es la de París (1208) dotada con cuatro Facultades, a saber: Artes o Filosofía (que era la más numerosa), Derecho, Medicina y Teología. Luego surge la de Palencia (1208-1210) que desaparece a mediados del XIII. A continuación la de Oxford en 1214, donde se estudia, de modo excepcional y al margen de las directrices de la Iglesia, sobre todo las ciencias naturales y a Aristóteles, siguiendo la de Padua (1222), Nápoles (1224), Salamanca (1228), Toulouse (1229), en la que se estudia lo mismo y por idénticos caminos que en la de Oxford, Orleans (1235) etc.

Pero no sólo el hecho de que la nueva ciencia obligase a cambiar las estructuras docentes. Es que la misma institución universitaria no tenía nada de nuevo. Sus modelos estaban en Oriente y en el mismo islam. Así, un primer origen remoto está en Egipto, en el *Museum* o «casa de las Musas», fundado por Tolomeo Soter en el s. IV a. C. en Alejandría y que fue, sin duda alguna, la primera universidad del mundo pues era un centro de enseñanza, pero sobre todo de investigación, dotado de jardín botánico, observatorio astronómico, laboratorios, anfiteatro para prácticas de anatomía y hospital clínico en el templo de Serapis. Tenía el *Museum* cuatro departamentos principales, hoy llamaríamos «facultades»: de literatura, de matemáticas, de astronomía y de medicina.

Pero sin ir tan lejos, en el mismo islam existían las «*madrasas*», o centros de enseñanza e investigación donde se formaron las mejores cabezas del mundo musulmán. Pero incluso verdaderos modelos de futura universidad europea fueron la Universidad de al-Azhar (la Resplandeciente) en El Cairo y la madrasa Nizâmiyya en Bagdad en 1092 la cual, según Julián Ribera, es el precedente más inmediato de la Universidad europea.

²¹ «Aportación musulmana a la renovación filosófica del siglo XII», en *Actas de la XXIV Semana de Estudios Medievales*, Estella, 1998, págs. 135-167.

Otro elemento motor y protagonista de la cultura europea fue la institución monacal. Y también ésta tiene su origen en Oriente no siendo, por tanto, invento exclusivo de Europa. En efecto, los primeros en ejercer esta función fueron los monjes cristianos de la Tebaida (Egipto) del s. III-IV, que surgieron como protesta y ruptura frente al helenismo y en defensa de una auténtica religiosidad. Otros modelos claros de vida monástica son, dentro del judaísmo, los Esenios de Qumram y los Terapeutas citados por Filón de Alejandría. A todo ello hay que añadir los monasterios siríacos de Tur Abûdin y Monte Isla en Mesopotamia del siglo IV-V. En fin, muchos más ejemplos podrían citarse, pero basten estas palabras de Dawson que lanza, al ver la vida monacal europea: «cuando leemos la *Historia eclesiástica* de Teodoreto, nos hallamos en un mundo más cercano al sadhu indio que al del eclesiástico europeo».

Una novedad que a muchos les puede pasar inadvertida es el fenómeno del «robinsonismo», atribuido por muchos en exclusiva al individualismo moderno y contemporáneo europeo. Pues bien, también esta figura del hombre solitario (fuera del esquema antes dicho del monje y con otro sentido) tiene sus raíces en Oriente y en el islam. En efecto, el *Robinson Crusoe* de De Foë (1661-1731): tuvo, en efecto, otros precedentes en Europa, como son el relato de Juan Fernández (1536-1604) y de Pedro Serrano referido por Garcilaso el Inca (1540-1610) en sus *Comentarios reales*, el del capitán Woodes en su *A Cruising voyage round the world*. Y, luego, ha habido en Europa otros solitarios de este tipo que se contienen también en Rousseau (1712-1778) y otros. Sin embargo, esta figura ya aparece con toda nitidez en dos obras musulmanas. Una es *El régimen del solitario*²² del zaragozano Avempace (h. 1075/80-1138). Otra, la novela filosófica del accitano Ibn Tufayl (1110-1185) titulada *El filósofo autodidacto*²³, inspirada en aquella y en un místico solitario de Avicena llamado Hayy Ibn Yaqzân. En ambos casos, ya no se trata de un demostrar, como en los solitarios europeos, la capacidad política, social y laboral que tiene el hombre de vivir aislado de la sociedad, sino de una demostración de que el ser humano, con sus fuerzas racionales y de pensamiento, por sí solo, puede llegar a alcanzar la sabiduría, los principios más hondos que sustentan el mundo y la religión, pudiendo incluso alcanzar la unión mística con Dios.

²² AVEMPACE. *El régimen del solitario*, Introducción, traducción y notas de J. LOMBA, Madrid, 1998.

²³ Ibn TUFAYL *El filósofo autodidacto*, Introducción, traducción y notas de E. TORNERO, Madrid, 1997.

En el orden de la filosofía moral el impacto en Europa del judaísmo y del islam es también profundo. Aparte de la ya indicada arriba moral de la Biblia y Evangelios, los musulmanes y judíos, compusieron infinidad de obras que pronto se expandieron por Europa, la cual sacó de ellos abundantes materiales de ideas, sentencias morales, cuentos e historias didácticas para bien conducirse en esta vida y alcanzar la otra. Así, se puede citar a Ibn Hazm o Abnehasam de Córdoba (994-1063) y su libro *Los caracteres y la conducta*, al judío Ibn Gabirol y sus dos obras *Selección de perlas*²⁴ y *La corrección de los caracteres*,²⁵ al también judío Ibn Paqûda, zaragozano, y *Los deberes de los corazones*²⁶ libro éste muy extendido todavía hoy entre las comunidades judías y que tiene la particularidad de plantear por primera vez en el judaísmo un tipo de religiosidad radicada en la interioridad (no en el cumplimiento externo de unos deberes puramente cultuales) y que se construye de una manera estrictamente racional y deductiva, a la manera como luego planteará San Ignacio de Loyola sus *Ejercicios Espirituales* los cuales se estructuran deductivamente a partir de un llamado «Principio y fundamento» que en ambos, en Ignacio de Loyola e Ibn Paqûda, será la existencia de un Dios Unico y Omnipotente, premiador de justos y castigador de pecadores. Es evidente que el mundo musulmán vio enriquecida su filosofía moral por la *Ética* de Aristóteles y por los principios de la *República* de Platón. Pero es evidente el paralelismo casi exacto entre la vida moral y ascética del mundo musulmán y judío y el cristiano europeo posterior.

Y este paralelismo e Influjo del islam y judaísmo se extienden a la literatura moral sentenciaria europea. Influjo que es perfectamente detectable en el *Libro del buen amor* del Arcipreste de Hita, en *Castigos e documentos para bien vivir*, atribuido a Sancho IV, en el *Libro del Caballero Zifar*, en el *Libro de los buenos proverbios*, en el *Libro de los doce sabios*, *Bonium* o *Bocados de oro*, en el *Libro de Alexandre*, *Poridat de poridades* etc. Y fuera de las fronteras españolas hay que recordar a Jacques de Vitry, Etienne de Bourbon, Boccaccio, Shakespeare y otros profundamente influidos por estas nuevas formas de moral y vida ética.

²⁴ Shelomó Ibn GABIROL, *Selección de perlas. Mibhar a Penínim*. Introducción, traducción al castellano y notas por David GONZALO MAESO, Barcelona, 1977.

²⁵ Ibn GABIROL, *La corrección de los caracteres*, Introducción, traducción y notas de J. LOMBA, Zaragoza, 1990.

²⁶ Ibn PAQÛDA. *Los deberes de los corazones*, Introducción, traducción y notas de J. LOMBA, Madrid, 1994.

Mención especial merece, dentro de la filosofía del derecho, la obra de Yosef Albo (1380-1444) de Daroca, *Sefer ha-ikkarîm, Libro de los principios*, que coincide de una manera sorprendente con Tomás de Aquino y que influirá en Hugo Grocio y Richard Simon, los cuales lo citan de manera muy encomiástica.

Un ámbito en que las coincidencias son sorprendentes es el de la mística. Según Asín Palacios, el sufismo o mística musulmana, surgió al contacto del islam con los ascetas, anacoretas y místicos cristianos orientales. Pero, con el paso del tiempo, una vez madura y perfeccionada la mística en manos del islam, pasó de Oriente a al-Andalus, influyendo poderosamente en los grandes místicos del siglo de Oro español, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, los alumbrados etc. Esta tesis es admitida hoy en su segunda parte, en la del influjo del sufismo sobre la mística española, pero no la primera: el islam tuvo la suficiente fuerza interna como para crear su propia mística, sin intervenciones ajenas. Sin embargo, los influjos del sufismo sobre la mística europea cristiana resultan harto problemáticos por carecer de documentos que confirmen estas influencias. Seguramente, los grandes místicos españoles y europeos, alguno de los cuales como Santa Teresa y San Juan de la Cruz eran, al parecer, de origen judío más o menos remoto, tuvieron miedo a la represión impuesta por la Inquisición y destruyeron por completo aquellas obras musulmanas y judías que en algún tiempo leyeron y, en las que, tal vez en gran medida, se inspiraron.

No es este el lugar de hacer un elenco de los grandes místicos orientales y andalusíes que tuvo el islam, dentro de los cuales hay uno que aun actualmente pasa por ser el maestro universal del sufismo que es Ibn `Arabî de Murcia (1165-1240). Aparte de él, hay que mencionar, dentro también de al-Andalus, a Ibn Masarra (883-931), Ibn al-`Arîf (1088-1141) los shadhilíes seguidores de Ibn `Arabî, Ibn al-`Abbâd de Ronda (1332-1398) y Abû-l-`Abbâs de Murcia (muerto en 1287). Las similitudes entre estos autores y los grandes del siglo de Oro Español son sorprendentes y no es este el lugar de pormenorizarlos. Pero abarcan el tema de los carismas, las moradas, el uso de una terminología idéntica como es el de la anchura, estrechez, luz, oscuridad, noche etc.

Es curioso observar cómo aquel conocido poema, al parecer anónimo pero que tal vez lo compuso un morisco y que refleja la espiritualidad musulmana de amor a Dios por puro desinterés, sin esperanza de premios ni miedo a castigos:

«No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte etc».

tiene su eco en San Ignacio de Loyola, a quien se acusó de contacto con moriscos iluminados a la manera musulmana, el cual en sus *Constituciones* dice que hay que: «servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque desto deben también ayudarse», con lo cual, estando de acuerdo con los versos anteriores, se cubre las espaldas de cualquier acusación.

Pero el influjo del sufismo no se redujo a la mística española, sino también a la de Europa a través tal vez de Ramon Llull (h. 1232-1315). Así, pueden verse claras huellas del islam en el Meister Eckhart (h. 1260-1327), Juan de Ruysbroeck (1293-1381), Jacob Böhme (1575-1624) y otros.

Lo mismo se puede decir de la Qabbala judía, con sus dos libros más importantes, el oriental *Sefer Yesirá, Libro de la creación*, y el castellano *Sefer ha-Zohar, Libro del resplandor*. Ambos libros tuvieron numerosas traducciones al latín hechas sobre todo por judíos conversos, como por ejemplo Pablo de Heredia (h. 1480). El propio Papa Sixto IV (1471-1484) ordenó la traducción de setenta obras de la qabbala al latín. Y, por supuesto, la aplicación de la qabbala al cristianismo fue muy frecuente, como es el caso de Pico de la Mirandola (1463-1494) y de Ramón Llull. Por lo demás, esta corriente judía influye claramente en Juan Reuchlin (1455-1522), eminente hebraísta, Enrique Cornelio, Agripa (1486-1535), Paracelso (1493-1541) y otros muchos más.

Tema de gran importancia para Europa en el que debe gran parte a la especulación árabe es el referente a a teoría política y el estatuto filosófico de la sociedad. Hasta la aparición de los tratados políticos del islam, la Europa cristiana no tenía una teoría política propiamente tal. Solamente funcionaba con las nociones de derecho romano y germánico que había heredado y, como filosofía de la historia, de la comunidad política y del poder, *La ciudad de Dios* de San Agustín. El islam, por el contrario, se vio obligado a construir una teoría del Estado desde casi el primer momento. El Profeta había dicho: «¡Que constituyáis una comunidad que invite al bien ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! [...]. Sois la mejor comunidad humana que jamás se

haya suscitado»²⁷. Lo cual quiere decir tres cosas: la primera que la nueva sociedad islámica no se funda ya en la raza, en la historia, en la lengua, en la cultura, sino solamente en la fe en un solo Dios y en el imperativo de promover el bien y evitar el mal. La segunda, que esta comunidad, por imperativo interno del islam, tiene vocación de universalidad: como se ha dicho más arriba, la «umma» islámica representa la comunidad universal de todos los hombres que creen en un solo Dios. La tercera, que religión y sociedad política es lo mismo: el hombre se salva por la comunidad porque ésta tiene la obligación de ayudarlo a lograrlo y, por otro lado, la comunidad islámica, como queda dicho, emerge por el hecho de creer en un solo Dios. Si a ello se añade que el Profeta, a su muerte, no dejó nada prescrito sobre su sucesión como cabeza de la nueva y universal comunidad religioso-política, el islam se vio forzado a reflexionar sobre el estatuto y esencia de la sociedad y de la política. De ahí que los primeros pensadores desde el siglo IX al XII, al-Kindî, al-Fârâbî, Avicena, Avempace, y luego en el XIV-XV Ibn Jaldûn, construyeran sus primeras teorías políticas musulmanas. Y lo hicieron, además, no sólo por imperativo del propio islam sino porque entraron en contacto con la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles, a pesar de que, paradójicamente, nunca conocieron la *Política* de este último. Esto, por parte de la filosofía, pero por el lado de los tradicionalistas, alfaquíes, ulemas, shî`itas y demás sabios del islam también se vieron forzados a hacer lo propio para sostener teórica y prácticamente la figura del califato y del imanato.

Todo lo dicho supone, en primer lugar, que, al conocer Europa las obras políticas del islam se viera también en la obligación de crear su propia teoría política desde el punto de vista de la cultura cristiana. Y, en segundo término, que dada la identidad entre política y religión, de momento, se vio reforzada la idea de unión de Iglesia y Estado en la Europa cristiana. Posteriormente, con la separación de filosofía y religión, herencia también del islam, como veremos, se hará una teoría política independiente de la Iglesia en el seno de Europa.

Capítulo aparte merece un conjunto de temas que podríamos encerrar bajo el título de cultura social, literaria, humanística. Es lo que en el islam se conoce como «adab» o buena educación general. En este sentido, sabido es el lujo y exquisitez de la vida musulmana. Desde los primeros momentos de la insta-

²⁷ *Corán*, 3, 104-110.

lación del islam en al-Andalus, el emir omeya `Abd al-Rahmân II (821-852) llamó a su corte al iraquí Ziryâb para que enseñase los modos más exquisitos en el comer, vestir, comportarse socialmente, cantar, hacer poesía, perfumarse, bañarse, tener unas normas estrictas de la más rigurosa higiene a la vez que de etiqueta y gala social y cortesana. Estos modos tan refinados cobraron pronta fama en toda Europa que trató de imitarlos, sobre todo en las cortes.

La poesía árabe, por otra parte, tuvo un específico peso en Europa. Conocida es la debatida teoría de Julián Ribera sobre el nacimiento de la lírica románica y provenzal, del «dolce stil nuovo» por las «muwashshaḥas» y «zéjeles» (unión de música cristiana y poesía en árabe vulgar y clásico). Pero no sólo la poesía vulgar, también la culta de los judíos Ibn Gabirol, Abraham ben `Ezra', Yehudah ha-Levi (h. 1070-1141), Maimónides y de los musulmanes al-Mutanabbi (915-965), Ibn Hazm, Ibn al-Jatib (1333-1375) e Ibn Zamrak (1333-1393), entre otros muchos, fueron modelos a imitar en Europa.

Y, dentro de la poesía y la literatura, resalta el amor y el culto a la mujer. Es el caso, por ejemplo, de Ibn Hazm y su *El collar de la paloma* que, como tratado sobre el amor, bien merece estar junto con el *Banquete* de Platón o el *De l' amour* de Stendhal. Ibn Hazm fue el representante más destacado en Córdoba de un grupo bagdadí, el de los Udríes, que profesaban un estilo de poesía y de amor hacia la mujer extremadamente quintaesenciado y exquisito. Junto a Ibn Hazm, en al-Andalus, destacaron en esta corriente Ibn Shuhayd (992-1035), Ibn Zaydûn (1003-1070). El libro *El collar de la paloma*, tuvo un gran Influjo en *El libro del buen amor* del Arcipreste de Hita, en el *Breviari d' amour* de Matfre Ermengaud, en el *De amore libri tres* de Andreas Capellanus, en la *Ley d' amors* de Guilhem Molinier, entre otros.

Podrá parecer sorprendente, sobre todo para quienes ignoran la realidad histórica del islam, pero la verdad es que éste profesa un culto especialmente reverente, ideal y exquisito hacia la mujer. Se podrían aducir multitud de textos, además de *El collar de la paloma* ya citado. Pero, por ejemplo, dentro de la mística, el sufi murciano Ibn `Arabî llega a decir: «Uno puede no contemplar a Dios directamente y en ausencia de todo soporte [sensible o espiritual], porque Dios, en su esencia absoluta, es independiente de los mundos. Pero, como la Realidad [Divina] es inaccesible para ella [para el alma] y la contemplación se da sólo en el mundo substancial, la contemplación de Dios en las mujeres es la más perfecta y la más interna, y la unión más formidable [en el orden sensible que sirva como soporte para esta contemplación] es el acto conyugal».

Más aún, el gran comentarador de Aristóteles, el cordobés Averroes dice algo que podría ser dicho perfectamente en la actualidad europea y occidental: «En estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero ésto inutiliza sus otras posibles actividades. Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades, representando una carga para los hombres, lo cual es una de las razones de la pobreza de dichas comunidades en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo y en tanto carecen de formación no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como son el hilar y el tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir. Todo ésto es evidente. Así las cosas, y en tanto que es evidente en el caso de las hembras que comparten con los hombres la lucha y lo demás, conviene que a la hora de elegir las busquemos las mismas condiciones naturales que consideramos en los varones, por lo que deben ser educadas del mismo modo»²⁸.

Finalmente, en estética el impacto del islam fue muy notable, no sólo en los restos del arte mudéjar que se dejan notar más allá de nuestras fronteras españolas, en Méjico y en casi toda latinoamérica, sino en multitud de elementos decorativos, como los arcos y ménsulas lobuladas, los tapices alfombras, cerámica etc.

Es que el ideal de belleza planteado por Ibn Hazm y por Ibn `Arabî alcanza a todos los rincones de la Europa cristiana. Dice este último: «Dios es Bello y Ama la Belleza, el Altísimo es el Artesano del mundo [...]. Todo el mundo alcanza el culmen de la belleza, nada en el mundo es feo. Dios reunió en él toda la hermosura y la belleza. No cabe nada más bello, más maravilloso, ni más hermoso que el mundo».

Y uno de los elementos que más destacan en la estética musulmana es el de la luz, derivada en gran medida de la nueva óptica de Ibn al-Haytham o Alhacem (muerto en 1039) y de la metafísica de la luz de Avicena, la cual, conocida en Europa, posiblemente influyó en numerosos autores cristianos.

²⁸ *Comentario a la 'República' de Platón*, pág. 59.

Así, dice San Buenaventura (1221-1274): «Entre todos los cuerpos el mejor, el más deleitante y el más bello es la luz física». «Las almas son bellas porque son luces» ya que tienen «conocimiento, fuerza vital, calor y energía» Y Roberto Grosseteste (1175-1253): «La luz es la esencia más pura que existe, la belleza más sublime, aquello cuya presencia engendra un mayor goce». Algo similar dice Ulrico de Estrasburgo: «La causa forma y eficiente de la belleza de todo lo visible es la luz física».

9. La nueva savia filosófica

Los nuevos temas y problemas filosóficos que se introducen en la teología y en la propia filosofía, gracias al influjo directo del mundo árabe traducido al latín, son, además de muy numerosos, algunos fundamentales para el pensamiento posterior, no sólo escolástico sino de la modernidad e incluso de nuestros días. Enumerar todos los puntos rebasaría los límites de este ensayo. Basten algunos, dejando para el final, el estatuto de la filosofía que inauguran los pensadores musulmanes y que dará un vuelco total al concepto de la misma que había en la Europa cristiana y que será vigente, tras una larga evolución, hasta nuestros días.

En primer lugar, y ello se debe al mensaje bíblico, hay que mencionar la llamada «metafísica del Sinaí» o «metafísica del Éxodo». Esta se basa en el pasaje bíblico de dicho libro del Exodo en que Dios afirma de sí mismo aquello que se llegó a traducir como «yo soy el que soy»²⁹. De ahí la conclusión de toda la Escolástica, empezando por Tomás de Aquino, de que el Ser por excelencia, el Ser por sí mismo, necesario y absoluto, era el de Dios; el ser de las creaturas era contingente, dependiente de Dios. Esta idea no era en absoluto griega sino de origen netamente semita.

Para explicar la absoluta necesidad de Dios en su ser interno y la contingencia del mundo creado, se tuvo que echar mano de varios conceptos inven-

²⁹ Traducción totalmente incorrecta dado que en hebreo no existe el verbo ser. En este proteger a su pueblo, cumplir las promesas de la Alianza y guiar al pueblo de Israel hasta llegar a la Tierra Prometida. Era, por tanto, una fórmula que manifestaba la omnipotencia, protección y dominio divino que acogía a su pueblo el cual, en consecuencia, debía fiarse de El, no tratando de escrutar su interioridad dado que Dios, en sí mismo, era incognoscible. No solo incognoscible sino inenunciable; sabido es que el nombre de Yahweh no podía pronunciarse.

tados y transmitidos por los pensadores árabes. Me refiero a la distinción entre «essentia» y «esse» que Santo Tomás recibe de Avicena, dándole algunas modificaciones, ciertamente originales y de procedencia aristotélica, pero a las cuales no se les puede negar la paternidad aviceniana, puesto que este pensador persa fue el primero en afirmar que Dios es Necesario porque su esencia y su existencia son lo mismo, mientras que en las cosas creadas no: la existencia es dada por Dios a una esencia que simplemente es posible. Por otra parte, para explicar el concepto de creación tuvo que admitirse en el pensamiento filosófico el concepto de «nada» ajeno por completo y desconocido en Grecia, en la cual solamente existía el ser, salvo para los atomistas que admitían el vacío en cuyo seno navegaban los átomos. Y este concepto de «nada» viene impuesto también por la Biblia, por el Génesis, dado que se interpretó que Dios hizo el mundo de la «nada», frente a la concepción griega según la cual el mundo era eterno.

Por otro lado, este Ser Necesario de Dios, no sólo es eterno sino que, interna y esencialmente es infinito en acto, cosa que Grecia ignoró por completo al negar el concepto de infinitud actual. Esta idea es claramente de procedencia bíblica, judía y árabe.

Y, dentro del concepto de ser, traducido al árabe por el término «mawýûd», que significa literalmente «lo hallado», Henry Corbin ha encontrado similitudes extraordinarias entre esta idea, la concepción del mundo shi`ita y el ser heideggeriano ³⁰.

Entre otros muchos puntos que se podrían señalar es la vuelta al «yo», a la manera de Descartes con su «cogito ergo sum» a partir del cual descubre una conciencia meramente pensante y espiritual, la «res cogitans» contrapuesta y distinta a la «res extensa», material, que es el cuerpo. Esta idea, sin embargo, no es nueva. Aparte de que ya la insinuó San Agustín en su «si fallor sum», Avicena la formula con toda claridad en su imagen del «hombre volante» que, desprendido o puesto entre paréntesis su cuerpo, se descubre a sí mismo como «ser» que piensa y espiritual. Esta imagen la tomó a su vez, tal cual estaba en el pensador oriental y con el mismo nombre, Duns Scoto. Y puestos en Avicena, recordemos que propone éste un concepto de «intencionalidad» y de

³⁰ Ver *L'Herne*. Henry CORBIN, Ediciones L'Herne, Paris, 1981, especialmente págs. 23-38.

ser de la conciencia que se proyecta hacia sus objetos que llegará hasta Brentano y Husserl.

Pero, aparte de otros detalles, muchos de gran importancia, me interesa destacar uno fundamental, anunciado líneas más arriba. Me refiero al concepto de filosofía. Para la Europa cristiana la filosofía era «ancilla theologiae» o un preámbulo o sirvienta del saber sagrado teológico. No se la concebía independiente de la fe ni de la teología sino que estaba por completo sometida a ésta, tanto en sus formas como en su contenido. Solamente se le concedía cierta importancia, y no por todos los pensadores, a la lógica. Y no por todos porque ahí está toda la saga de los antidualéticos que se enfrentaron, sobre todo, a Abelardo. Por el contrario, en el islam, la filosofía corría pareja y de modo independiente de la fe y de la religión, porque se suponía que Verdad no había más que una a la cual se podía llegar por dos caminos: o por la razón y filosofía o por la religión. Aquella, la filosofía, nos mostraba la Verdad con argumentos racionales; ésta, la religión, con argumentos persuasivos, alegorías, metáforas etc. Así, por ejemplo, según la religión, la Revelación la da Dios a los Profetas por medio del Angel Gabriel; según los filósofos, a través del Intelecto Agente de Aristóteles. Este, el Intelecto Agente, era la versión filosófica del Angel Gabriel religioso. Y como todo el mundo tiene derecho a la felicidad y al Bien y Verdad Supremas, Dios, para los bien dotados intelectualmente proporciona el camino es la filosofía; para el pueblo, el de la religión. Esta era ni más ni menos la tesis sostenida primero por al-Fârâbî y, finalmente, por Averroes el cual, incluso, llega a afirmar que la Ley religiosa obliga a filosofar y a hacer ciencia a quienes son capaces de ello. Así se explica este texto de Averroes: «el razonamiento filosófico no nos conducirá a conclusión alguna contraria a lo que está consignado en la Revelación divina, porque la verdad no puede contradecir a la verdad, sino armonizarse con ella y servirle de testimonio confirmativo»³¹. Sin embargo, Averroes no piensa que todas las verdades de la religión se puedan lograr por la razón: las hay que superan las fuerzas naturales. Este es el sentido total del pensamiento de Averroes sobre este punto: «Dios instruye al hombre por medio de la Revelación en todo aquello que el entendimiento es incapaz de conocer. Mas estas verdades incognoscibles para la razón y de cuyo conocimiento el hombre necesita para vivir y para ser, son de dos clases: unas incognoscible en absoluto, es decir, que no está en la

³¹ *Fasl al-maqâl*, Traducción de Manuel ALONSO, Madrid, 1941, pág. 161.

naturaleza del entendimiento en cuanto tal el percibir las; otras, incognoscibles para las fuerzas de ciertas clases de hombres».

En todo caso, Averroes y el islam en general, han proclamado con toda claridad la independencia de la filosofía con respecto a la religión, la fe y la teología, cosa que aceptará Santo Tomás de Aquino, con las precisiones que él hará. Pero las puertas están abiertas para que de ahora en adelante, el europeo pueda hacer filosofía prescindiendo del hecho religioso. Y esta independencia fue inaugurada por el pensamiento musulmán traducido y transmitido a Europa. Enseguida vamos a ver las dificultades, las luchas, la «agonía» que ésto supuso.

10. La entrada en Europa del racionalismo filosófico y científico

Pero como resultado de todo lo dicho, en particular lo referente al valor de la razón con independencia de la fe, la religión y la teología en Europa surgió una verdadera avalancha de reacciones en contra. Primero, porque provenían de herejes, enemigos de la fe cristiana, gente depravada, los «otros» como eran los musulmanes y judíos. Y, segundo, porque esa entrada de la razón, esa apoteosis e independencia de las fuerzas naturales del hombre se veía como un acto de irreligiosidad, como una herejía. Así, las primeras reacciones contra la enseñanza del racionalismo científico del Aristóteles traducido del árabe al latín no se hicieron esperar. En consecuencia, el Sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, reunido en París en 1210 bajo la presidencia de Pedro de Corbeil condena rotundamente a Aristóteles, a sus «libros naturales» o «Filosofía Natural» o «Física», con las siguientes palabras: «No se lean los libros de Aristóteles sobre filosofía natural, ni se enseñen sus comentarios en París, ni en público ni en privado; y ello bajo pena de excomunión». Era la primera lucha que se entablaba contra las nuevas enseñanzas, contra la entrada de la razón, de esa razón que no tardará en asimilarla como propia y exclusiva la cultura europea. Es el «agonismo» del eurocentrismo que voy describiendo.

Pero las condenas y la «agonía» siguen, pues en 1215 se aprueban los estatutos de la Universidad de París por el legado pontificio Roberto de Courçon, pero con la siguiente condición: «No se lean los libros de Metafísica de Aristóteles ni sus libros de Filosofía natural, ni los compendios de los mismos, ni las doctrinas de David de Dinant ni del hereje Amalrico, ni del español Mauricio». ¿Quiénes son estos personajes? Se trata de seguidores de Aristóteles

y Averroes y, en concreto, el tal Mauricio español, aunque no se sabe con certeza; posiblemente se trate de un musulmán o judío converso, aristotélico cien por cien, que bien pudiera ser Juan Hispano o Domingo Gundisalvo. En cambio, este edicto recomienda la lectura de la lógica y de la ética de Aristóteles.

Posteriormente, el 7 de Julio de 1228 el papa Gregorio IX dirigiéndose a la Universidad de París, habla del gran peligro de las nuevas tendencias y recomienda prudencia en el uso de la filosofía para la teología, debiéndose mantener como «ancilla theologiae». Y el 13 de Abril de 1231 el Papa Gregorio IX en su encíclica «Parens scientiarum» después de los disturbios y huelgas de profesores y alumnos de la Universidad de París, tras los cuales fueron suspendidos de su oficio varios maestros por cinco años, prohíbe, mientras se revisan las obras de Aristóteles y Averroes por una comisión presidida por Guillermo de Auxerre (que, por cierto, jamás se reunió esta comisión), la lectura de dichos autores con las siguientes palabras: «Y los libros aquellos de filosofía natural que en el concilio provincial fueron prohibidos, no se usen en París, mientras no sean examinados y expurgados de cualquier sospecha de error». A estas condenas del racionalismo, de Aristóteles y de Averroes, suceden dos más: una el 22 de Septiembre de 1245 por Inocencio IV y otra el 6 de Enero de 1263, por Urbano IV.

Y, sin embargo, es tal el empuje, fuerza, atractivo y seducción que tienen tales doctrinas venidas del mundo árabe que se sigue leyendo a Aristóteles por personalidades ilustres de la Universidad de París y de la vida intelectual del momento. Prueba de ello y de que se empieza a aflojar es que a los dominicos de Saint Jacques se les da facultad para absolver a los excomulgados por leer a Aristóteles. Y, de hecho, emplean a Aristóteles, antes de 1230, por ejemplo: Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Felipe el Canciller (todos ellos maestros seculares), Rolando de Cremona, Juan de San Gilles, Hugo de Saint Cher (estos últimos dominicos), Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Odón Rigaud (franciscanos), Roberto Grosseteste, Tomás de York y otros (de la Universidad de Oxford). Con lo cual, después de 1230 parece que se entra en una relativa calma, pues aunque siguen vigentes y sin derogar las prohibiciones anteriores, sin embargo, no se aplican con el rigor de antes. Así, entre 1240 y 1248 Alberto Magno explica la *Física* de Aristóteles y Roger Bacon, en 1245, todos los tratados de Aristóteles.

No obstante, entre 1250 y 1270 arrecian de nuevo las condenas al entrar más de lleno el averroísmo y complicarse así la situación, enfrentándose por

este motivo las Facultades de Teología y de Artes, y culminando esta aversión a Averroes y al Aristóteles traducido y comentado por él, en la gran y solemne condena de 1277 promulgada por Juan XXI (Pedro Hispano) y ayudado por el Obispo de París, Esteban Tempier. Dicha condena tuvo lugar tras la gran huelga general universitaria que enfrentó a la Universidad de París con su Obispo en 1272. Y, curiosamente, este período coincide con las enseñanzas en París de Santo Tomás (1255-1274) que, con este motivo, habiendo sido sospechoso de herejía, se ve forzado a huir a Nápoles.

Pero Aristóteles y Averroes, con sus libros de *Física* y de *Metafísica* se van abriendo camino a escondidas y a duras penas en otros lugares fuera de París. Así, en la Universidad de Oxford, como se dijo arriba, se cultivan las ciencias naturales, la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles, con los comentarios de Averroes. Y en Toulouse, se enseña a Aristóteles hasta la condena de Inocencio IV, en 1245.

Todo esto ocurre a nivel oficial, pues en lo particular, también los maestros de la Universidad de París y muchos teólogos rechazan de plano estas nuevas ideas venidas de un Aristóteles arabizado. Los testimonios que se podrían aducir sobre la enemiga a las nuevas corrientes son numerosos. Algunos, a título de ejemplo: Jacques de Vitry (muerto en 1241) fustiga a los jóvenes melencólicos e imberbes que pretenden usurpar desvergonzadamente la cátedra de los antiguos y pretenden ser maestros los que no han sabido ser discípulos, tendiendo sus telas de araña que atrapan como moscas a los incautos: «Con la fuerza del artilugio de una verborrea vacía y sofisticada atrapan a las moscas como con una tela de araña». Y opta decididamente por la enseñanza del trivium y del quadrivium encaminados en exclusiva a preparar los estudios de la teología. Al teólogo cristiano, dice, le basta con la Sagrada Escritura sin necesidad de las ciencias naturales. Por su parte, el Canciller de París Eudon de Chateauroux (muerto en 1273) se lamenta de que muchos sobrestimen los modos de expresión de los filósofos y de que se vendan a los «hijos de los griegos» (es decir, a los pensadores musulmanes). Roberto Grosseteste se dirige en 1240 a los Profesores de Oxford de una manera violenta diciéndoles que basen su enseñanza en la Biblia y no en otros autores y que no traten de cristianizar a Aristóteles porque es inútil e imposible ya que antes había sido repaganizado por los árabes sobre su propio paganismo griego. Y San Raimundo de Peñafort, en las constituciones de los dominicos de 1228 prohíbe la enseñanza y estudio de los autores gentiles griegos y árabes.

Todo lo dicho no es más que una expresión de la lucha encarnizada que Europa entabla contra las nuevas corrientes científicas y filosóficas que vienen de lo «otro». El pensamiento cristiano europeo, aferrado como se ha dicho arriba a una tardía y decadente latinidad, a la tradición de los Santos Padres, a un agustinismo desgastado, rechaza de plano esas traducciones del griego de Aristóteles y Platón porque sencillamente vienen vertidas al latín desde el árabe y comentadas por pensadores árabes y judíos, sobre todo por Averroes y Maimónides. No se da cuenta Europa de que está rechazando y luchando contra lo que dentro de muy poco considerará lo más suyo, Grecia, por la simple razón de su arabización. La situación empieza a cambiar cuando las traducciones de Aristóteles ya no se hacen desde el «otro» árabe sino directamente desde el griego, especialmente por Roberto de Grosseteste (1170-1253) y, más aún por Guillermo de Moerbeke (muerto en 1286). Es entonces cuando Europa, desmitizando a Aristóteles, se queda con su racionalismo haciendo de éste el baluarte de su cultura y la propiedad exclusiva de lo que constituirá su eurocentrismo. Lo «otro» en medio de este agonismo contra el árabe y el judío quedan excluidos una vez más como si de una nueva Cruzada o Reconquista se tratase.

Pero el caso de Averroes aún merece una atención especial.

11. «Averroísmo latino» o «aristotelismo de izquierdas» o «aristotelismo heterodoxo»

Porque Averroes deja repentinamente de ser árabe para deglutirlo Europa como cosa suya. En efecto, las obras de Averroes fueron traducidas por Miguel Escoto, de la corte de Federico II Hohenstaufen, y fueron conocidas en París poco después de 1230. Al principio se le da poca importancia e incluso se le interpreta pésimamente, a la europea. Por otro lado, la Facultad de Artes, empeñada en hacer filosofía pura frente a la de teología, asume a Aristóteles y a Averroes, su Comentador, como bandera de lucha contra los antiguos saberes.

No obstante, las reacciones contra él son violentas en ciertos sectores. Por ejemplo, aparte de las condenas oficiales antes dichas, en 1256 Alberto Magno escribe su *Sobre la unidad del Intelecto* y en 1258 Tomás de Aquino su *Summa contra gentes* criticando a Averroes junto con otros filósofos paganos, con lo cual Averroes, empieza a ser más conocido entre los avanzados de la cultura y a ejercer un atractivo especial. Pero, se trata de un Averroes en cierta medida latinizado, europeizado. De este modo, la progresía intelectual cada vez se sien-

te más cercana de Averroes, de modo que diez años más tarde los Profesores de la Facultad de Artes lo consideran, y no sin razón, el mejor intérprete de Aristóteles, profesando desde entonces una filosofía claramente averroísta.

Los ataques contra Averroes siguen en 1267 y San Buenaventura escribe contra Averroes sus *Exposiciones sobre los diez mandamientos*, *Lecciones sobre los dones del Espíritu Santo* y *Lecciones sobre el Hexameron*. Y, la vez, en 1270 Tomás de Aquino lo hace con su *Sobre la unidad del Intelecto contra los averroístas*. Gil de Lessines, por su parte, da una lista de errores en su *Errores de los filósofos*, donde Averroes aparece en lugar destacado; todo ello, aparte de que poco antes de 1277 el mismo Gil de Lessines escribe una carta a Alberto Magno señalando: «quince artículos que, en las escuelas de París, proponen los maestros que son considerados como los más importantes en la filosofía [de Averroes]». Estos artículos erróneos de Averroes son las mismas tesis que condenara Tempier y que son: la existencia de la doble verdad, la eternidad del mundo y de la especie humana, la unidad para todos los hombres del Intelecto, la negación de la libertad de la voluntad humana, y la afirmación de que Dios no conoce nada fuera de sí, no habiendo, por tanto, providencia. Tesis todas que, o no son de Averroes o son fruto de que se interpretó pésimamente su filosofía.

Pero, posiblemente, una de las tesis que más escándalo produjo y que jamás la sostuvo Averroes es la primera de las dichas, la de la doble verdad. En efecto, en la gran condena de 1277 en que, Tempier y Roma confabulados, condenan 219 proposiciones excomulgando a todos los que las defiendan, se dice en el prefacio: «dicen que ésto es verdad según la filosofía, pero no según la fe católica, como si hubiera dos verdades contrarias, y como si en lo que dicen los paganos condenados hubiera una verdad, opuesta a la Sagrada Escritura». Las tesis que se condenan a continuación son un simple amasijo revuelto de ideas de procedencia diversa (no de Averroes). Por ejemplo, algunas son del libro de Andrés Capellán (de finales del XII) *Sobre el amor*. Además hay unas veinte tesis por lo menos del propio Tomás de Aquino, lo cual se explica, primero porque sus adversarios se aprovecharon para incluirlas y, segundo, porque efectivamente algunas tesis son averroístas; la eternidad del mundo, por ejemplo, que es perfectamente compaginable en el mismo Aquinate con la creación pues en su interpretación de Aristóteles se acerca mucho más a Averroes que a Avicena.

De este modo, Aristóteles es asumido claramente por la teología y el pensamiento europeo pero no tan claramente Averroes, el cual sigue siendo el pagano y lo «otro», al menos en manos de los teólogos escolásticos. Es lo que se ha

dado en llamar «Aristotelismo de derechas». Sin embargo, emerge un movimiento dotado de una fuerza tal que se extenderá al Renacimiento y que se le ha dado en llamar «Averroísmo de izquierdas» o «Averroísmo latino». Es el que sostiene una serie de tesis, las condenadas en 1277 y que asume un Averroes europeizado, latinizado, como si el pensador cordobés jamás hubiera sido musulmán. Como la Biblia y el Evangelio, Averroes ha sido vertido al latín y repentinamente se ha europeizado. Por algunas de las tesis condenadas en 1277, podemos saber el pensamiento averroísta. Así, por ejemplo (enuncio las tesis precedidas del número que aparece en la condena): 40: ocuparse de la filosofía es el estado más perfecto. 154: sólo son sabios los filósofos. 153: el conocimiento de la teología no vale. 75: incluso es perjudicial. 152, 174: la teología está llena de fábulas y de errores. 184, 185, 217: estas fábulas no están fundadas en la razón; Dios no se puede conocer más que a sí mismo. 56: por tanto Dios no puede conocer lo contingente. 42: ni los futuros contingentes. 34: Dios no puede hacer varios mundos. 91: El mundo es eterno. 101: hubo, por tanto, en el pasado una infinidad de revoluciones del cielo. 6: revoluciones que, al retornar cada treinta y seis mil años, ocasionan los mismos efectos. 87: Las especies contenidas en el mundo son también eternas. 91: Así, no hubo un primer hombre ni habrá un último. 21: lo que pasa en el mundo es necesario. 32: El Intelecto es uno; puede estar separado de un determinado cuerpo pero no de todo cuerpo. 111: lo cual no significa que sea la forma del cuerpo, porque le viene del exterior. 13: y no constituye una esencia única con el alma sensitiva del hombre. 109 La sustancia del alma, el intelecto agente y el intelecto posible son eternos. 164: en todas sus acciones el hombre sigue el apetito dominante. 134: y el apetito, si no encuentra obstáculo, es movido necesariamente por lo deseable. 163: a menos que se crea que la voluntad sigue necesariamente lo que cree firmemente y le dicta la razón. Y en todo caso, la voluntad está determinada por el exterior. 144: todo el bien que puede alcanzar el hombre consiste en las virtudes intelectuales. 176: esta felicidad puede alcanzarse ya en esta vida. 168: la continencia no es esencialmente una virtud. 169: la abstinencia completa del acto carnal corrompe la virtud y la especie. 171: la humildad no es una virtud.

12. Conclusión

A manera de conclusión podemos decir lo siguiente: Uno, Europa se ha ido construyendo como centro del mundo a partir de una herencia greco-romana,

con el ideal de imperio romano universal sustentado luego por el cristianismo. Dos, ese centro se ha constituido como un todo geográficamente limitado a lo que actualmente es Europa. Centralidad europea que se ha logrado a base de dos «agonismos» internos: el primero, el de la lucha de cada país integrante por conseguir ser un «microcentro» dentro del «macrocentro» europeo; segundo, el de unificar ideológica y religiosamente la totalidad del «macrocentro» europeo, eliminando cualquier adherencia que se considerase desviacionista o herética. Tres, esa centralidad y la cultura que encierra, aparte de otros valores difusos propios, se ha afirmado y reafirmado en su lucha contra lo «otro», tercer «agonismo», entendiendo por lo «otro» aquello que pretende arrebatarle su centralidad situándola fuera de su área geográfica, en concreto, el judaísmo y el islam. Cuatro, la herencia semita, extraña a la centralidad europea, ha conformado en gran manera su orden de valores, sentido de la vida y cultura, pero, al negarse a aceptar esa herencia judía y cristiana, cuarto «agonismo», la ha deglutido traduciendo al latín y griego los libros sagrados, occidentalizándolos, y dándoles una organización sociopolítica europea. No ha admitido en su «agonismo» el reconocimiento de esa herencia ajena a ella. Cinco, su cultura griega la ha recibido, en su mayor parte, en el ámbito de la ciencia y de la filosofía, traducida en un primer momento, comentada y ampliada hasta el extremo por eso «otro», por árabes y judíos y, en consecuencia, quinto «agonismo», la ha rechazado de plano por provenir de fuentes ajenas, paganas, de lo «otro». Seis, finalmente ha deglutido de nuevo esa herencia sintiéndose vencedora en el «agonismo», al incorporar a Avicena, Averroes y Maimónides, principalmente, como latinos, traducidos al latín o a lenguas romances y despojándolos de su semitismo, de su lo «otro» primitivo, sexto «agonismo». Y, no contenta con eso, una vez que el islam y el judaísmo le han entregado la Grecia que tenía olvidada Europa, la ha pasado directamente del griego al latín, pasando por alto el puente semita, relegándolo al mero papel de transmisor. Siete, Europa, con su eurocentrismo basado en la razón heredada de Grecia-islam-judaísmo, ha ejercido el poder propio de la razón, dominando a eso «otro» en forma de persecuciones, colonizaciones, marginaciones que duran hasta hoy, séptimo «agonismo».

Ante estas consideraciones, el papel de Europa, por encima y antes que ninguno de los grandes logros que actualmente ha conseguido como es la unión económica, política y judicial, tal vez esté, primero el dejar de considerarse centro de nada y admitir, codo con codo, la importancia de otras culturas y formas de ver el mundo y el hombre, tan dignas y grandiosas como la suya. Segundo,

en abandonar la lucha contra esos supuestos «otros» situados tanto fuera de su área geográfica como en su mismo interior; es decir, asimilando cuantas formas culturales se introduzcan en su seno sin luchas, sin marginaciones, sin xenofobias étnicas, religiosas o ideológicas. Tercero, en tratar de construir un nuevo modelo de hombre, de sociedad y de historia, producto del intercambio en igualdad de condiciones con otras culturas, que sirva para hacer más feliz y dichosa a una humanidad que se acerca a unos modelos que, en muchos aspectos hacen invivible la vida, por tecnificada, por anónima, por controlada, por cruel y agresiva, cualidades todas que, por desgracia, se deben, en buena medida, al legado europeo y occidental. El tema es sumamente difícil en la actualidad porque, pese a las solemnes declaraciones de tolerancia y permeabilidad cultural e ideológica oficiales y programáticas, por una parte, la unidad europea cada vez está más cerrada en lo político, económico y cultural erigiéndose como poderosa frente a múltiples «otros» que le rodean, y, por otra, en el nivel ciudadano de la vida cotidiana las xenofobias, las intolerancias, incomprendiones, rechazos y «agonismos» con respecto a un sin fin de «otros» son alarmantes. Sin embargo, esta descentralización planteada para Europa, esta apertura sin cortapisas de ninguna clase hacia lo «otro», este destierro de cualquier agonismo se plantea así como una utopía, un grandioso ideal que seguramente no se conseguirá sin un esfuerzo muy especial en todos los órdenes: desde el público hasta el privado, desde el oficial hasta al callejero. Tal vez consista en ésto la grandeza que tiene hoy que demostrar la cultura europea y la misión que debe ahora cumplir esta Europa, tan eufórica en muchos aspectos, a la vez que tan en crisis en otros. Esa nueva asimilación de todos los «otros», por distintos que sean, esa eliminación de todo «agonismo» y «centrismo» le eviten caer en otro «agonismo», no el derivado de *agônía*, «lucha» sino de este otro término griego *agonía* que significa «esterilidad». Solo es cuestión de una sola letra: en lugar de una «o» larga, *omega*, una «o» pequeña, *omicron*.