

HUMANITAS
1999

**ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS**

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

LO SEMITA MEDIEVAL COMO CONFORMADOR DE LA CULTURA EUROPEA

Dr. Joaquín Lomba
Universidad de Zaragoza, España

Grecia y Roma son, cierto, las raíces de la cultura europea, pero sin la presencia semita, judía y musulmana, esas raíces hubieran operado sobre ella de manera completamente distinta. Y no solamente porque, como se dice, hayan hecho de transmisores e intérpretes de lo griego, sino también por su misma idiosincrasia semita que dejó su impronta en el ser de Europa¹. Y hay que subrayar que es en el medievo cuando se hace realmente operante y adquiere una relevancia especial este impacto, cuya huella todavía nos penetra hasta las entrañas, como dice Gilson²:

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.

Esta es la razón de que sea precisamente en esa época del Medievo en la que me voy a centrar.

Y, ante todo, para no entrar en la interminable discusión de la noción de "Europa" y de "europeo", entenderé por tales lo que normalmente, en el lenguaje cotidiano y actual, se significa con esos términos. En este sentido, coinciden más o menos "Europa" y "europeo" con "Occidente" y "occidental", en cuanto que la cultura de Europa se ha expandido por muchas áreas del planeta difundiendo lo que es más propio de ella y que es, precisamente, lo que hunde sus raíces en lo griego pero, como veremos, también en lo semita. Sin embargo, quiero subrayar de pasada algo muy propio de Europa, y que veremos confirmado en adelante: su eurocentrismo o manera de ver la historia y cultura entera desde ella misma en exclusiva. Porque Europa y Occidente y su cultura se extienden de una forma casi *a priori* a todos los países que están al oeste del continente asiático o de Oriente, así como también se dice que Australia tiene una cultura "occidental". Y todo ello porque toda la cultura está simplemente interpretada desde la propia Europa.

En cuanto a la época que me ocupa aquí, el Medievo o Edad Media, entenderé por ella el período que va desde la aparición de las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) en el seno de la cultura greco-latina, hasta la vuelta a las raíces griegas y latinas en el Renacimiento y Humanismo, es decir, desde el siglo III al XV, más o menos,

sin que estas fechas signifiquen hitos fijos aduaneros entre una época y otra. Pero se imponen dos observaciones. La primera, que este concepto de Edad Media es tan elástico, relativo y cargado de prejuicios que, al final, en la actualidad, ha quedado por completo vacío y válido únicamente con fines metodológicos de cronología histórica, más cómodo y nada más. Como dice Curtius³:

Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna son nombres que designan tres épocas de la historia europea, nombres que desde el punto de vista científico son «absurdos», 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.

La segunda observación es que el concepto de Edad Media es otro de los prototipos del eurocentrismo antes dicho con que el occidental considera la historia universal. Porque entendida la Edad Media como la época que está entre una Grecia y Roma, portadoras de la gran ciencia y de las grandes letras, y otra del renacer de esa misma cultura tras largos siglos de una supuesta oscuridad y olvido (olvido igualmente visto desde Europa, como diré), sólo es aplicable a la cultura europea. Ni el judaísmo ni el islam ni el budismo ni ninguna otra cultura del planeta han tenido esa misma experiencia. Sin embargo, aplicamos alegremente a toda la civilización universal esa periodización, sin tener en cuenta la idiosincrasia de cada una de las que nos rodean. Más aún, sin considerar que ni el islam ni el judaísmo olvidaron en absoluto la cultura griega, sino todo lo contrario. No obstante, utilizaré este concepto a modo de instrumento expositivo, como acaba de decirnos Curtius, consciente, eso sí, de la relatividad del mismo y del defecto de paralaje que comporta.

Por "semita", entenderé, como es obvio, tanto lo judío como lo musulmán, a manera también de simplificación. Más aún, tratándose de la Edad Media, lo judío participa en buena medida de lo musulmán por cuanto que las grandes personalidades del judaísmo que influyeron en la cultura europea se encontraban insertas en el mundo musulmán, hablando el árabe, practicando la ciencia árabe, pensando con las categorías árabes.

Y, ante todo, volviendo a la Europa Medieval, esa que según la misma Europa "olvidó" la cultura griega y latina, es preciso subrayar que, efectivamente, tuvo un verdadero desnivel cultural si comparamos lo que ocurre en lo que llamamos hoy Europa y en Oriente Medio, concretamente en el islam. Mientras aquélla se debatía en luchas internas para construirse, el islam extendía irresistible su imperio por todo el Mediterráneo, imponiendo un tipo de Estado políticamente bien constituido y una cultura

florecente. Mientras los europeos, "olvidada" casi por completo Grecia, bebían de las fuentes de una latinidad tardía a la que volvían constantemente los ojos, el islam se afanaba en traducir al árabe cuantos escritos griegos de medicina, filosofía, ciencias en general encontraban a su paso, bien a través de los sirios, bien por medio de Bizancio, bien de forma directa. Y no sólo se traducían sino que se comentaban y ampliaban hasta límites que los propios griegos jamás sospecharon, como veremos. Ahí está la "casa de la sabiduría" de Bagdad, fundada y patrocinada por Harun al Rashid (786-809) y al-Ma'mun (813-833), por la que desfilaron prácticamente todos los libros de ciencia y filosofía griega y los más eminentes traductores como Hunayn ibn Ishaq (809-873).

Y, a modo de ejemplos curiosos e ilustrativos: mientras Carlos V el Sabio, rey de Francia (1337-1380), contaba con una biblioteca de 900 libros, cuatro siglos antes, Bagdad tenía cien bibliotecas públicas, la principal de las cuales contenía 1,000,000 de volúmenes, la de El Cairo 1,600,000 y la de Córdoba 500,000. Y, bajo el punto de vista del arte, mientras el Románico y el Gótico se estaban aún formando, la mezquita de Córdoba había alcanzado ya hacía tiempo una de las cimas más altas del arte islámico y universal. Que cuando las teorías estéticas de los Victorinos (XII-XIII), de San Bernardo (1090-1153), de Guillermo de Auvernia (1180-1249), de San Buenaventura (1221-1274) y de otros muchos más empezaban a aparecer en Occidente, el islam las había vivido y repasado cien veces. La situación la resume Dawson con estas palabras⁴:

La cultura musulmana tuvo una relación directa con el helenismo y pudo apropiarse de los fértiles veneros de la literatura griega. Por otra parte, los nuevos pueblos del Occidente fueron tributarios de la cultura latina y sólo poseían un contacto indirecto y secundario con la tradición helénica. Porque, aunque la cultura latina había sido adoctrinada en la tradición clásica de la literatura helénica, nunca había asimilado por completo la tradición científica griega. En consecuencia, mientras los árabes pudieron apropiarse de las riquezas acumuladas de la tradición aristotélica, de Ptolomeo y de los astrónomos primitivos y de los matemáticos griegos, el Occidente tuvo que contentarse con la labor de doctos aficionados, como Plinio, y con las nociones elementales de la filosofía griega, transmitida por escritores como Boecio, Casiodoro, Mario Victorino, Macrobio y Apuleyo.

El hecho es, pues, que el islam, y los judíos que bajo su dominio vivieron en calidad de "dimmies" o "protegidos"⁵, lograron unas cotas sumamente altas en cultura, ciencia y filosofía que dejaron una huella indeleble y definitiva en la cultura europea. Lo que ocurre es que todavía se

arrastran viejos prejuicios heredados de la llamada «Reconquista», de las Cruzadas y mil más, por los cuales no reconocemos o no queremos reconocer el legado fundamental que nos entregaron musulmanes y judíos. A lo más que llega el europeo es a admitir que hicieron de transmisores iniciales de una cultura griega que se había casi olvidado. Pero lo cierto es que ni ellos tuvieron conciencia de tal transmisión, sino que construyeron su propio pensamiento y ciencia sin parar mientes en quiénes se iban a aprovechar de ello, ni se limitaron tan sólo a copiar y transmitir. Al legado griego añadieron las experiencias y pensamiento persa, hindú, extremo-oriental, aparte de sus propias aportaciones al saber heredado, tan valioso como lo recibido o más. Que el eurocentrismo que lleva metido el europeo hasta los huesos le hace pensar que toda la cultura que los musulmanes tuvieron la bebieron de “su Grecia” en exclusiva, lo cual es totalmente falso, puesto que en la “casa de la sabiduría” de Bagdad se tradujo lo griego, pero también y en igual medida libros de sabios de todos los rincones conocidos y cultos del planeta. De hecho la cultura europea hubiera sido completamente diferente, si el legado griego lo hubiera heredado tal cual, sin tocar y sin ampliar lo más mínimo. La grandeza de la cultura europea consiste en el mestizaje profundo que lleva: Grecia romanizada y semitizada. Sólo que podríamos decir que Europa es la gran “mestiza orgullosa” que, habiendo recibido múltiples aportes culturales, niega tal ascendencia, esgrimiendo el argumento de que todo es propiedad e invención suya.

Veamos algunos puntos, elegidos casi al azar, para ilustrar esa importante aportación semita al ser de la cultura europea.

En primer lugar, el ideal científico griego se había cifrado en la mera contemplación, en el *bíos theoretikós*, (“vida teórica”). Lo práctico manual era asunto de esclavos y las máquinas y aparatos técnicos que se inventaban eran cuestión de taumaturgia o frutos del tanteo y de la casualidad. No existía la idea de “ciencia aplicada” y cuando, partiendo de esquemas teóricos se quisieron construir máquinas, éstas resultaron ser un auténtico fracaso. Sin embargo, los árabes transforman ese mismo saber teórico en práctico abocándolo a lo útil. Así, en el terreno de la medicina introdujeron como saberes auténticos y de primer orden la disección, la experimentación y la farmacología; la química la convirtieron en alquimia; la astronomía, además de ciencia, la hicieron también astrología. De este modo, construyeron aparatos de cálculo matemático, de observación astronómica como los astrolabios, edificaron observatorios. Como dice Cruz Hernández⁶:

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.

Y esta lección la aprendió de modo especial Roger Bacon (1214-1294), que ligó ciencia a poder, dominio, experimentación, técnica, los cuales habrían de ser algunas de las características del racionalismo y de la revolución industrial europeos.

Pero aparte de esta actitud intelectual, abocada a la teoría pero también a la praxis técnica, conviene recordar todo el cúmulo de avances tecnológicos que entregaron a Europa y que hicieron que ésta se pusiera en la ruta de la moderna tecnología y ciencia aplicada. Así, por ejemplo, hay que citar, aparte de lo ya dicho en el párrafo anterior, la elaboración y uso del papel, fabricado por los chinos en el 757 y que pasó a Bagdad, Túnez y luego a Sicilia y España, siendo en esta última donde se construyó la primera fábrica de papel en Europa, a saber, en al-Andalus, en Xàtiva, a comienzos del siglo XI; el uso de los molinos de viento; la técnica de conservación de alimentos y bebidas refrigerados con nieve; los múltiples sistemas de riego, la captación de aguas subálveas (un caso muy claro es el de Madrid, con una conducción de aguas totalmente árabe); un sin fin de aparatos e ingenios para la industria textil, la molienda, la tintorería y otras industrias; el uso en navegación de la vela latina y del timón de codaste; una serie de inventos que hacían más cómoda la vida diaria que aparecieron por primera vez en Europa y que hoy son tenidos por habituales, tales como el uso de la calefacción, del agua corriente fría y caliente en las casas, etc. Pero las aportaciones científicas más importantes en el siglo XI son, a juzgar por el manuscrito 225 de Ripoll, el astrolabio y, con él, el cultivo de la trigonometría y la nominación de las estrellas que durará hasta nuestros días.

Entrando en el orden teórico y filosófico, un elemento heredado de al-Fârâbî (h. 870-950), Avicena (980-1037), Ibn Ibn Gabirol (h. 1020-h. 1050), Ibn Paqûda (fl. 1080) y, sobre todo, de Averroes (1126-1198) y Maimónides (1138-1204) es la convicción de que el supremo saber es algo divino y su posesión absoluta pertenece sólo a Dios, el cual manifiesta su verdad a través de la revelación, tocándole al hombre el aceptarla por la fe. Pero la filosofía racional, por su parte, depende por completo del esfuerzo humano. Ahora bien, ambas, la revelación y la filosofía son manifestaciones de la misma verdad o, dicho de otro modo, dos caminos para alcanzar la única verdad absoluta. En otras palabras, fe y filosofía son por completo independientes, con lo cual la filosofía deja de ser *ancilla theologiae* para convertirse en un saber autónomo que jamás debe contradecir a la religión puesto que las dos conducen a la misma verdad. Dice Averroes⁷:

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.

Y, dentro ya de la misma filosofía, el pensamiento árabe y judío aportó notables novedades a la filosofía europea que o no estaban en absoluto en el pensamiento griego o, al menos, no elaboradas como en Grecia, pero que luego fueron ampliamente desarrolladas por los europeos gracias al impulso inicial que dieron los árabes. Citaré algunos de esos temas a modo indicativo.

La llamada *metafísica del Sinaí* surge de la afirmación divina a Moisés de “yo soy el que soy”, con lo cual a Dios se le empieza a conocer como “ser” y, más en concreto, como el “Ser Absoluto”, el “Ser Supremo” del cual se predica el concepto de «ser» de modo analógico.

La distinción ya planteada por Aristóteles, pero con consecuencias desconocidas para él, entre “posible” y “necesario”, con la aplicación a un mundo concebido no como eterno sino como contingente, como “posible por sí” y “necesario por otro”, frente al ser divino que es simplemente “necesario por sí”, tal como lo plantea Avicena.

La idea de “nada”, por completo desconocida, o al menos generalmente rechazada en Grecia y contra la cual se expresan con toda claridad todos los filósofos, desde Parménides a Aristóteles. Y esta idea se desprende de dos principios: uno, del de causación creadora de Dios que supone una producción «ex nihilo» del mundo. Otro, de la idea matemática de «cero», con su correlativo valor posicional de las cifras (“cifra” viene del árabe “sifr” que significa “vacío”, “cero”, “nada”), cosas desconocidas también por los griegos, romanos y europeos. El cero no es invento directo de los árabes pues lo heredaron de la India. Sin embargo, fueron ellos los que lo incorporaron a la matemática. Entre los árabes, sobre todo al-Jwârizmî (siglo X), de donde viene «algoritmo», y entre los judíos, fue precisamente Abraham ben Ezra (1089-1164), uno de los más destacados que introdujo esta cifra y el valor posicional de los números en Europa.

Elemento de suma importancia en la filosofía y teología escolástica será la distinción entre “essentia” y “esse”, la cual fue inventada y aplicada a la distinción entre el ser de Dios necesario y el contingente de las creaturas, primero por al-Fârâbî y, sobre todo, por Avicena.

Y dentro de este concepto de “ser” y de “existencia” inaugurado por Avicena, es notable la coincidencia que tiene, tal como lo ha observado y demostrado Henry Corbin, no sólo en el propio Avicena sino también en Ibn 'Arabî de Murcia (1165-1240), en Suhrawardî (1154-1191), en Mûlla Sadrâ

Shîrâzî (1571-1640) y en el pensamiento shiíta, con el “Dasein” heideggeriano. Curiosamente, los árabes, que carecen del verbo ser, al menos en el sentido del “einai” griego y del “esse” latino, utilizaron como equivalente el de “wuyûd”, “ser” y “mawiyûd”, “ente” que literalmente significan “hallar” o “encontrar” y “lo hallado” o “lo encontrado”, respectivamente. Y no solamente el concepto de ser, sino la misma hermenéutica empleada por el pensamiento iraní y shiíta tiene, según el mismo autor, importantes paralelos con la que lleva a cabo Lutero (1483-1546), por parte de la teología protestante europea, por Schleiermacher (1768-1834) y por Heidegger (1889-1976)⁸.

También es de Avicena la idea del que luego llamará Duns Escoto (1266-1308) el “hombre volante”: un ser humano desconectado por completo del entorno que, enfrentándose solo a su propia conciencia deduce de su autoconocimiento su propia existencia. San Agustín (354-430) ya lo había dicho en otro contexto con su “si fallor sum”, pero la imagen utilizada por Duns Escoto es directa de Avicena y recuerda en gran manera el posterior “*cogito ergo sum*” cartesiano.

Las pruebas de la existencia de Dios, tal como las propone Tomás de Aquino, tienen sus antecedentes claros en Averroes y Maimónides, podríamos decir que punto por punto.

Finalmente, una serie de conceptos como los de “substancia”, “accidente”, “persona” y otros muchos más, tomados de Grecia pero reelaborados por los *falâsifa* o filósofos musulmanes, incidirán directamente en la escolástica europea. Incluso, el de “intencionalidad” cognitiva, planteado por Avicena, tendrá un tratamiento similar en Brentano (1838-1917) y Husserl (1859-1938).

Y pasando a otro orden de cosas, hay un acontecimiento en el siglo XIII de cuya autoría e invención se consideran en exclusiva los europeos. Se trata del nacimiento de la Universidad y del paso de las cerradas y provincianas escuelas catedralicias y monacales a estudios generales o universidades. Ahora bien, respecto a esto hay que advertir dos cosas. Una, que ese paso vino totalmente forzado por la avalancha de saberes nuevos que, provenientes, como veremos, de España (Toledo y la corte de Alfonso X), de Sicilia (de la corte de Federico II) y de los judíos que extendieron las nuevas ciencias por Europa, hicieron que surgiese un nuevo modelo de institución docente que aprovechase maestros de todas partes y diese la *licentia ubique docendi* a sus alumnos. Las anteriores escuelas, limitadas al distrito y personal docente y de alumnado de su demarcación eclesiástica, no tenían profesores preparados para tarea tan ingente. Así, surgió la Universidad, de estructura más flexible, de horizontes más amplios. Y en esas universidades se montaron enormes bibliotecas repletas de nuevos

libros hasta entonces desconocidos, se dividieron en facultades las enseñanzas, se aprovecharon los maestros de todas partes. Y en esa nueva institución, uno de los primeros problemas que se plantearon fue el de la admisión o no, salpicada de condenas y prohibiciones, de la enseñanza del Aristóteles traído por los árabes y judíos y de los comentarios de Averroes, hasta que finalmente se admitió el aristotelismo y se echó mano de los comentarios árabes y judíos, para seguirlos o rebatirlos. Todo ello, sin entrar en el obvio fenómeno, tan crucial para la cultura europea medieval y renacentista, del *averroísmo* en sus distintas versiones.

La otra advertencia que hay que hacer respecto al nacimiento de la Universidad es que esta institución era ya conocida en Oriente y en el mundo musulmán hacía mucho tiempo. En efecto, tenemos un caso muy claro: el de la Universidad de al-Azhar ("la Resplandeciente") de El Cairo. Fundada por el general al-Yawhar, a poco de la fundación de la ciudad en el 969, originariamente fue una institución fátimí, destinada a formar predicadores shiítas ismailitas. Ello hizo que los califas abbasíes creasen, a su imitación, otras universidades o "madrasas" (escuelas) sunnitas en Siria, Palestina y Persia. De esta forma, al-Azhar fue el origen de un gran movimiento docente e investigador que impulsó el desarrollo de la educación superior en el mundo islámico. Esta Universidad tenía un rector o director a sueldo y estaba dividida en Facultades, en las cuales se distinguía entre estudiantes y diplomados que adquirían grados superiores o perfeccionaban sus conocimientos. Profesores y estudiantes celebraban periódicamente debates públicos, revestidos de unas togas negras. En fin, una serie de detalles organizativos que pronto se extendieron por todo el islam y que, claramente, son muy parecidos, por no decir idénticos, a los que luego veremos en la Universidad de París y en las que la imitaron por toda Europa.

Un aspecto de suma importancia para la historia posterior europea y para la constitución política de las naciones que la integran es lo que con acierto afirma Rafael Ramón Guerrero⁹:

Un análisis del término política en su sentido griego no fue posible durante la Edad Media latina, al menos antes de la segunda mitad del siglo XIII. Y, aunque se hubiera dado, ni siquiera habría sido relevante porque se desconocía la realidad nombrada por ese término. Los latinos, antes de ese siglo, ignoraban por completo el concepto de Estado como conjunto independiente, autónomo y autosuficiente de ciudadanos que viven de sí mismos y según sus propias leyes, según la conocida definición de Walter Ullmann. En rigor, no existía ni problema de Estado y ni problema político, términos ambos que sólo aparecieron después de que fuera descubierta y traducida la Política de Aristóteles, ya bien avanzado el siglo XIII. Y, sin embargo, en una época

bastante anterior a ésta, el mundo islámico ya había desarrollado ampliamente tanto una teoría del Estado, expresada en diversas doctrinas sobre el califato y el imamate, como, de una manera más general, una teoría política.

En efecto, Europa tenía una idea de la vida social y política anclada en el concepto de *civitas Dei* agustiniano, en cuanto que era reflejo y anuncio de la comunidad celestial de los santos. Por otro lado, el Medievo consideraba el poder del monarca como una participación del de Dios, con lo que podía hablarse del "rey por la gracia de Dios". Finalmente, en cuanto a organización, se inspiraban en fórmulas heredadas de Roma estereotipadas y sin una teoría política actualizada que las sustentase. El islam, en cambio, identificó desde el comienzo política y religión, siguiendo la tradición del Profeta. En efecto, éste no solamente predicó la revelación religiosa sino que hizo que ésta fuese el fundamento de una nueva forma de sociedad y de Estado, no basados, como antes, en la etnia, en la lengua, en la historia, en la sangre, sino precisamente en la comunidad de fe. Esto explica aquel versículo del Corán que dice¹⁰:

¡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.

En consecuencia, se vieron los musulmanes, desde el comienzo, en la necesidad de construir una teoría política que sustentase aquella suya, nueva por completo, que era a la vez social y religiosa. Pero, pasado el tiempo, al entrar en contacto con el pensamiento griego encontraron en él una magnífica ayuda para seguir en la tarea. Concretamente, echaron mano de la *República* y de las *Leyes* de Platón y de la *Ética a Nicómaco* y de la *Política* de Aristóteles. El resultado fue que los *falásifa* o filósofos musulmanes construyeron una nueva teoría política con la creencia inicial de que la encargada de elaborarla habría de ser la razón autónoma del hombre. No sólo eso, sino que dicha teoría había de abocar, necesariamente, a una praxis, al modo como antes se ha visto en el terreno de la filosofía y de la ciencia. Ahí están los grandes teóricos de la política, como son al-Fârâbî, Avicena, Avempace (h. 1070-1139), entre otros.

Ahora bien, la aparición de estas obras árabes sobre teoría política traducidas al latín, cambió la perspectiva en Europa. Se comenzó a elaborar una teoría política autónoma, independiente de la *civitas Dei* y de lo religioso, de forma que la unión de Iglesia y Estado medievales se fue rompiendo poco a poco hasta llegar a la secularización total que ha ido fraguándose a través del tiempo. De este modo, las teorías políticas y del

Estado fueron proliferando en Europa, tal como hacía tiempo lo había hecho el islam.

Este planteamiento racional, natural, de la política, llevó en Europa al intento de hacer la experiencia de la soledad, de transplantar el Estado absoluto político a la vida individual del sujeto. Es lo que hizo Daniel Defoe (1661-1731) y quienes le siguieron, al plantear la figura del Robinson solitario en su isla, en la cual él es el rey de aquel territorio y de sí mismo. Pero esta idea y experiencia ya había sido vivida en el islam, precisamente porque se había elaborado una teoría del Estado en la que el sujeto era parte esencial. Y este robinson musulmán tiene tres manifestaciones de sumo interés. Una, la del zaragozano Avempace que, precisamente, intenta experimentar el gobierno o régimen político comunitario en el hombre aislado para llevar a cabo, en su soledad, el ideal religioso de la comunidad (el Robinson de Defoe intentará realizar en soledad el ideal político y laboral de su momento). Y así, escribe *El régimen del solitario*¹¹. La segunda manifestación robinsoniana es la de Ibn Tufayl (1110-1185), de Guadix (Granada), en su *El filósofo autodidacto*¹², en que el solitario de Avempace aparece solo en una isla desde niño, hasta que de mayor llega a la apoteosis de la vida religiosa, en forma de mística. Esta idea y hasta el nombre del protagonista solitario (Hayy ibn Yaqzân) están tomados de Avicena, que hizo también en su obra literaria esta experiencia del solitario místico (y esta es la tercera manifestación robinsoniana en el islam, aunque cronológicamente es la primera)¹³.

Capítulo aparte merece el de la mística, si bien en este terreno hay que andar con suma precaución. Los parecidos entre la mística musulmana o sufismo y la judía o *qabbala*, con respecto a la cristiana posterior, son extraordinariamente llamativos. Pero ocurre que, en muchas ocasiones (sobre todo en lo que se refiere al islam) faltan los eslabones que establezcan la continuidad de estas similitudes y que expliquen la cadena de posibles influjos. Esta falta puede perfectamente explicarse por el miedo que en España y en Europa había a que la Inquisición descubriera los orígenes musulmanes o judíos de muchos de los fieles llamados "cristianos nuevos". Bien sabido es el tema del origen judío de Santa Teresa o de San Juan de la Cruz, aparte de otros y los problemas que ello acarrió. Igualmente conocido es el afán por esconder libros de piedad y de oraciones entre las paredes de las casas para que nadie pudiera hallarlos y que luego, en la actualidad, se han encontrado, bien en árabe directamente bien en aljamiado. Por otra parte, hubiera o no tales influjos literarios directos, lo cierto es que hay que admitir dos cosas: una, que caben los contagios indirectos por medio del ambiente, las enseñanzas orales, predicaciones, etc. Otra, que, al ser las tres religiones fruto del mismo tronco abrahámico y monoteísta, es lógico que haya respuestas similares ante problemas parecidos, concretamente en lo tocante a ascética y mística.

En todo caso, señalaré algunas coincidencias, con la convicción, por otro lado, de que fueron primero los musulmanes quienes formularon ciertas proposiciones místicas y de que, en lo tocante a la *qabbala* judía, como indicaré, sí que hubo influjo claro y trasvase del judaísmo al cristianismo.

La gran mística islámica (el sufismo) se inicia en la Península Ibérica con el cordobés Ibn Masarra (883-931), siguiéndole Ibn al-'Arif (1088-1141) e Ibn 'Arabî (1165-1240), terminando, al final, con los shadilíes Ibn al-'Abbâd de Ronda (1332-1398) y Abû-l-'Abbâs de Murcia (muerto en 1287). Las similitudes que hay entre ellos y San Juan de la Cruz y Santa Teresa, las ha estudiado minuciosamente Asín Palacios¹⁴, siguiéndole en nuestros días la investigadora portorriqueña Luce López Baralt¹⁵. Señalaré algunos parecidos, a modo de ejemplo: la manera de concebir la unión mística con Dios, el amor divino, la renuncia de los llamados "carismas" en San Juan de la Cruz y en los grandes maestros del shadilismo; multitud de términos como "ensanchamiento", "recogimiento", "vacío", "desnudez", "aniquilación", "permanencia", "apretura", "expansión", "noche", "día", "castillos", "moradas" y muchísimos más.

Por otro lado, el influjo de la mística musulmana en Ramón Llull (h. 1232-1315) y en su obra *Els cent noms de Deu (Los cien nombres de Dios)*, es de sobra conocido, así como la tesis de Asín Palacios acerca del mismo influjo sobre Dante (1265-1321), el cual se habría inspirado en la "Escala de Mahoma" o "Ascensión de Mahoma" o subida del Profeta al cielo en su viaje místico a Jerusalén¹⁶. Esta "Escala de Mahoma" fue bien conocida en la Edad Media cristiana. Primero la tradujo al castellano el judío Abraham de Toledo (s. XIII). Pero luego se extendió por toda Europa a través de la versión latina y francesa hecha por el notario gibelino al servicio de Alfonso X el Sabio, Buenaventura de Siena (1264), con el título de *Libro de la Escala.*, versión que es la que conocería Dante en Italia.

Igualmente se aprecian ciertos matices quietistas de la mística musulmana que se ven repetidos de la misma manera en autores como Miguel de Molinos (h. 1628-1696), Meister Eckhart (h. 1260-1327), Juan de Ruysbroeck (1293-1381), Jacob Böhme (1575-1624).

Autores de la *qabbala* judía, tanto sefardita como azkenasí, y libros como el *Sefer Yetsirá* o el *Zohar*, han tenido un muy especial eco en la literatura mística medieval y renacentista europea. Así, se sabe que las primeras traducciones de la *qabbala* al latín o a lenguas romances las hicieron judíos conversos, entre los cuales el más conocido fue Pablo de Heredia (h. 1480). El Papa Sixto IV (1471-1484) ordenó la traducción de setenta obras de la *qabbala* al latín. Y los primeros que estudiaron la *qabbala* desde el punto de vista cristiano parece que fueron Pico de la Mirandola (1463-1494) y Ramón Llull que quisieron explicar el dogma cristiano con ella.

Por otro lado, la *qabbala* se puso de moda en Europa y, así, la estudian y conocen muy bien Juan Reuchlin (1455-1522), Enrique Cornelio Agripa (1486-1535), Paracelso (1493-1541), Juan Thenaud de Angulema (s. XVI), Knorr von Rosenroth (s. XVII), Juan Esteban Rittangel (1606-1652), entre otros muchos más.

Atención especial merecería el explicar por extenso un capítulo sumamente interesante como es el de la estética, la educación, la poesía, la literatura, el ideal de amor, la veneración por la mujer y todo lo que supone una vida civilizada y refinada.

Solamente algunas muestras. Mientras Europa y la Península Ibérica en los comienzos de la Edad Media ignoraban las formas más elementales de la educación y del protocolo en las recepciones, banquetes, fiestas, actos oficiales y las normas más imprescindibles de higiene y aseo corporal, 'Abd al-Rahmán II (821-852) llamó a Córdoba al músico iraquí Ziryâb para que enseñase en la corte las buenas maneras de comportarse que se practicaban en Oriente. Y así fue, no solamente las impuso aquel hombre exquisito en Córdoba sino que pronto se extendieron por el resto de al-Andalus y Europa. Entre las cosas que enseñó están, por ejemplo: el poner en los banquetes variados menús señalando, a la vez, el orden en que se debían servir a la mesa, el uso de cubiertos en la misma, ciertas formas musicales, instrumentos, danzas y su uso en las fiestas y banquetes, el empleo de determinados vestidos para las ceremonias cortesanas (la palabra "gala" es de origen árabe y significa el traje que los cortesanos usaban para presentarse ante los califas abbasíes), el empleo de desodorantes químicos y perfumes, etc.

A todo ello hay que añadir el uso de baños públicos: escasos y mal vistos en Europa, en Córdoba parece que pasaban de los trescientos, siendo además dichos baños no sólo lugares de limpieza y aseo sino centros de reunión de intelectuales y poetas.

En literatura, la poesía árabe y judía tuvo un gran peso en la evolución literaria europea. Poetas judíos como Ibn Gabirol, Abraham ben Ezra (1089-1164), Yehuda ha-Levi (h. 1070-1141), Maimónides (1138-1204), y árabes como el sirio al-Mutanabbí (915-965), Ibn Hazm de Córdoba (994-1063) y el andalusí Ibn Zamrak (1333-1393), el poeta cuyos versos, como se dice, han tenido la edición más lujosa de la historia pues están escritos adornando las paredes de la Alhambra.

Dentro de esta misma línea de la literatura, es preciso señalar toda la larga, densa y curiosísima tradición y transmisión de sentencias, cuentos, leyendas que los predicadores y escritores morales europeos tomaron de fuentes árabes y judías. Se trata de colecciones de historias y sentencias del

más variado origen (griego, árabe, persa, hindú) traducidas al árabe en Bagdad, en la "casa de la sabiduría", por Hunayn ibn Ishaq (que, entre otras cosas tradujo *Calila e Dimna* y el *Sendebâr*) y sus sucesores y que luego fueron usadas por los musulmanes y judíos ampliamente. Son claras las fuentes árabes de libros como *Las siete partidas* de Alfonso X, *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita, *Castigos e documentos para bien vivir*, atribuido a Sancho IV, *Libro del Caballero Zifar*, *Libro de los buenos proverbios*, *Libro de los doce sabios*, *Bonium* o *Bocados de oro*, *Libro de Aleixandre*, *Poridat de poridades* y otros muchos más, así como el resto de la literatura sentenciaria europea medieval y aún posterior, pudiéndose señalar nombres como el de Jacques de Vitry, Etienne de Bourbon, Boccaccio, Shakespeare y otros.

Atención especial merecen el estilo de amar y la concepción de la belleza y de la mujer que profesaba el llamado amor udri que, importado de círculos sumamente refinados de Oriente, cristalizó en una literatura cordobesa como es el caso de los poetas Ibn Shuhayd (992-1035), Ibn Zaydûn (1003-1070) y, sobre todo, Ibn Hazm. Este último, en su *El collar de la paloma*, tratado de amor sumamente conocido en la Edad Media, parece que influyó poderosamente en *El libro del buen amor* del Arcipreste de Hita, el *Breviari d' amour* de Matfre Ermengaud, el *De amore libri tres* de Andreas Capellanus, la *Ley d' amors* de Guilhem Molinier¹⁷.

De origen árabe, y concretamente andalusí, es la concepción del amor y de lo erótico, como algo sublime, espiritual y corporal conjuntamente, mezcla de deseo apasionado a la vez que de castidad y privación; la idea de la mujer como algo inalcanzable y sagrado a la que hay que respetar a la vez que desear, servir y elevarla a la categoría de "mi señora", siendo el hombre "el fiel servidor" de tal señora. Es interesante leer un fragmento de Averroes, sumamente indicativo del valor que para los musulmanes andalusíes tenía la mujer:

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 esto 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 esto 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 por medio de la música y la gimnasia.

Por fin, sólo queda dejar asentado que todo este cúmulo de elementos tuvieron sus cauces bien precisos por los cuales pasaron a Europa. Simplemente me limitaré, por brevedad, a enumerarlos.

A falta de los *mass media* y de las modernas vías de comunicación social y cultural, había en el Medioevo varios hechos que favorecieron extraordinariamente la transmisión cultural. Uno, la peregrinación a la Meca, preceptiva para todo musulmán con salud y medios para hacerlo. Esta se cumplía fielmente desde la India hasta al-Andalus, con la particularidad de que estos viajes tan largos y costosos eran aprovechados por muchos para comprar libros, asistir a las clases de los maestros famosos, aprender costumbres, traer telas, inventos, productos desconocidos en Europa. Otro cauce, no pacífico como éste, fueron las Cruzadas, a través de las cuales también entraron en Europa multitud de novedades importantes. Y, por fin, conectando con estos dos caminos hacia Oriente, otro que entraba en Europa: el Camino de Santiago. Todo ello suponía un ir y venir de gentes que, portadoras de libros, aparatos y productos, renovaron sin duda el ambiente cultural europeo.

Pero, de forma más eficaz intelectualmente, tuvo una especial relevancia el movimiento de traducciones, con dos focos principales: uno en Sicilia, en la corte de Federico II Hohenstaufen, en la cual se vertieron al latín infinidad de libros de medicina, matemáticas, astronomía y filosofía tanto griega como árabe. El otro foco fue la Península Ibérica con tres subfocos que conviene precisar. Uno, en Castilla, en la llamada "Escuela de Traductores de Toledo". Digo "llamada" porque son muchos los que hoy ponen en duda la existencia de una escuela propiamente tal. Simplemente hubo un Obispo francés, Arzobispo de Toledo, D. Raimundo de Sauvetât (1126-1151) que impulsó la labor traductora haciendo de mecenas de ese trabajo, utilizando un grupo de judíos y musulmanes (araboparlantes y que también hablaban romance) y cristianos (que sabían latín y romance) a cuya cabeza estaban Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, que tradujeron al latín prácticamente toda la literatura que estaba en árabe, tanto griega como musulmana. Allí trabajaron también Daniel de Morlay, Alejandro Nechkhama, Alfredo de Sareshel y otros muchos más. La labor de mecenas de D. Raimundo, la siguió su sucesor D. Rodrigo Ximenez de Rada.

El otro subfoco, castellano también, fue el de Alfonso X (1221-1284) que asimiló perfectamente la ciencia musulmana y soñó con llevar a cabo una vasta enciclopedia española de todos los conocimientos humanos. Su esfuerzo se centró, sobre todo, en la astronomía y astrología. Toda la actividad cultural de la corte de Alfonso y que se lleva a cabo bajo su mecenazgo tiene lugar en dos etapas: primera, hasta 1259, en que sólo se hacen traducciones, segunda, en la cual se revisan o rehacen las versiones anteriores y se asimila lo traducido y se escriben las *Tablas alfonsíes*.

Y, finalmente, el tercer subfoco peninsular fue el valle del Ebro, incluido el sureste de Francia. En esta zona, hubo también centros de traducción del árabe al latín, como en Tarazona y Pamplona, pero fueron sobre todo los judíos quienes hicieron de transmisores, lo cual llevaron a cabo de dos maneras: una, traduciendo no del árabe al latín sino al hebreo, obteniendo versiones de mucha mayor calidad que las de Toledo, entre otras razones porque el latín, en los siglos XII y XIII aún estaba muy inmaduro y poco preparado para adoptar la exquisita y precisa terminología científica y filosófica que había adquirido el árabe. Traductores judíos fueron: al-Harizí (h. 1170- h. 1230), Abraham ben Ezra (1089-1164), Abraham bar Hiyya (1065-1138), la saga de los Tibbónidas (s. XIII), entre otros muchos más. La otra forma de transmisión de los judíos fue directa, enseñando personalmente en los centros europeos las nuevas ciencias que habían aprendido de los árabes. Casos ejemplares de ello son: Abraham ben Ezra, que se recorrió prácticamente toda Europa y Mosé Sefardí (h. 1062- después de 1145), de Huesca, que convertido al cristianismo y adoptando el nombre de Pedro Alfonso propagó, sobre todo por Inglaterra y Francia, lo mejor de la matemática y astronomía árabes.

Por la parte cristiana, también hubo asimilación de lo árabe en la Corona de Aragón, a diferencia de Castilla. Son numerosos los ejemplos que se podrían aducir, entre ellos: Raimundo Martí (h. 1220-1284), Ramón Llull, Arnau de Vilanova (1240-1311) y otros muchísimos más.

Esta es, a grandes rasgos, la impronta que el mundo semita dejó en la cultura europea conformándola de una manera muy peculiar y personal. Y en estos momentos de finales del siglo XX en que tanto se habla de libertad, comprensión, tolerancia, bueno será añadir un elemento más: el agradecimiento. Agradecimiento a un mundo semita que nos ha dado una Biblia, un Evangelio, sin los cuales no se entendería Europa, un despertar al racionalismo y ciencia, un nuevo modo de ver la vida y la cultura, como acabamos de ver someramente.

Notas bibliográficas

¹ Aconsejo la lectura de un libro recientemente traducido al español de Remi Brague, de la Sorbona, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995.

² Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 704.

³ Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, F.C.E. Mexico, 1955, p. 41.

⁴ Dawson, Ch., *Ensayos acerca de la Edad Media*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 178.

⁵ De este título gozaban legalmente y por derecho propio la «gente del libro» (a saber, los cristianos y judíos) que, aunque no se convertían religiosamente al Islam, sin embargo aceptaban el Estado y situación política impuestos por los musulmanes.

⁶ 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, p. 110.

⁷ Citado por Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1996, t. 2 p. 522.

⁸ Ver, por ejemplo: *Henry Corbin*, Ed. L' Herme, París, 1981, sobre todo p. 23-67.

⁹ Ramón Guerrero, R., *al-Fârâbî. Obras filosófico-políticas*, C.S.I.C., Madrid, 1992, p. 110.

¹⁰ *Avempace. «El régimen del solitario»*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba., Ed. Trotta, Madrid, 1197.

¹¹ *Ibn Tufayl «El filósofo autodidacto»*, Introducción, traducción y notas de E. Tornero. Trotta, Madrid, 1995.

¹² Avicena, *Risâla Hayy ibn Yaqzân*, trad. francesa de A.M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzân*, Paris, 1959.

¹³ Asín Palacios, M., *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992, *Obras escogidas*, C.S.I.C., Madrid, 1946; *Shadilîes y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990.

¹⁴ López Baralt, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990.

¹⁵ Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid, (1919) 1984.

¹⁶ Entre otros, puede consultarse: Lacarra, M.J., *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, 1979 y Lomba, J., *Dichos y narraciones de tres sabios judíos: Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Pedro Alfonso*, Mira Editores, Zaragoza, 1997.

¹⁷ Averroes, *Exposición de la República de Platón*, Trad. M. Cruz Hernández, Madrid, 1986, p. 59.

RE-EXAMEN DE LA FENOMENOLOGÍA DE ZUBIRI

Dr. Jesús Conill
Catedrático de la Universidad
de Valencia España

Zubiri constituye, junto con Ortega, el lugar privilegiado de la recepción y asimilación de la fenomenología en España. No hay contextualización posible del pensamiento de Ortega y Zubiri, si no es en conexión con la fenomenología.

Por lo que a Zubiri se refiere, los estudios de Antonio Pintor-Ramos y Diego Gracia¹ han puesto de manifiesto con precisión que, desde los primeros escritos hasta su época de madurez, Zubiri cuenta con la fenomenología como fuente de inspiración para su propia orientación filosófica. No es raro, si tenemos en cuenta que sus tres maestros, Husserl, Ortega y Heidegger, se movieron en ese ámbito y que el propio Zubiri ha reconocido explícitamente su vinculación con la fenomenología².

1. El "de dónde" y "hacia dónde" de la fenomenología de Zubiri

En principio parece clara la procedencia de la fenomenología en Zubiri, ya que en su tesis (presentada en la Universidad de Madrid en 1921) alude a Ortega como "introducción en España de la Fenomenología de Husserl"³ y un historiador de la fenomenología como H. Spiegelberg considera a Ortega como su transmisor en España⁴.

Sin embargo, ya Antonio Pintor indica que "no es seguro ni probable que fuera en los cursos de Ortega donde Zubiri oyó hablar de Husserl por vez primera"⁵. Antes de 1919 otros también habían hablado de la fenomenología; así que Zubiri tuvo otras vías de acceso a la fenomenología, seguramente la de Marcelino Arnaiz⁶ y la de la Escuela de Lovaina, en especial, L. Noël, su director de tesina sobre "El problema de la objetividad según E. Husserl"⁷.

Además, repárese en que el punto de vista que Zubiri tomará con respecto a la obra de Husserl es, al menos inicialmente, diferente del presentado por Ortega: éste comienza por *Ideen* y Zubiri arranca de *Investigaciones lógicas*.

No obstante, aunque es posible que Zubiri no se iniciase con y en Ortega sobre la fenomenología, a mi juicio, no está ya tan claro que en su recurso a la fenomenología no buscaran cosas semejantes: una salida al idealismo moderno, evitando la recaída en el realismo antiguo, y una