

**José- Vicente Nicolás Albarracín, TRES CULTURAS, TRES
RELIGIONES.CONVIVENCIA Y DIALOGO ENTRE JUDIOS , CRISTIANOS Y
MUSULMANES EN LA PENINSULA IBERICA , salamanca, Editorial San
Estebán 2001**

a mi madre
para Elysa

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

PRÓLOGO

Escribir un «manual» sobre la convivencia y el diálogo medieval de las tres culturas en la Península ocupa un campo vasto de acontecimientos, autores y modalidades de pensamiento. El período histórico que abarca la permanencia de musulmanes y judíos en la Península Ibérica es de casi ocho siglos, desde el 711 al 1492. Más adelante siguieron entre nosotros, como moriscos hasta comienzos del siglo XVII, y se levantaron polémicas aún posteriores sobre el problema de la limpieza de sangre.

En el presente libro hemos recogido material, perteneciente a la historia de la convivencia cultural e interreligiosa, que hemos distribuido en cuatro períodos históricos según zonas geográficas: los siglos VIII-XI, el sur de la Península (Córdoba y Granada); los siglos XII-XIII, el centro de Castilla (Toledo); finales del siglo XIII, la región catalano-mediterránea (Barcelona), momento del nacimiento de las universidades cristianas; los siglos XV-XVII, centrándonos en el nacimiento de la imprenta, con la edición de la primera Biblia en romance y la creación de su universidad, en la ciudad de Valencia.

Al-Andalus fue un territorio privilegiado, gracias a su situación de crisol de muchas ideas del mundo antiguo e islámico. Sefarad, la España judía, hizo de puente entre estas ideas y el mundo cristiano, sin dejar de contribuir a nuestra cultura con ideas originales. La Hispania de la Cristiandad supo acoger esta herencia, en lo que juzgaba de valioso sin plantearse si la recibía de enemigos en el campo de batalla o de confesores de una fe diferente.

Muchas de las obras citadas y de los personajes estudiados son, por desgracia, no siempre demasiado conocidos. Actualmente, gracias a la labor de insignes arabistas y hebraistas, así como medievalistas (latinistas y romanistas), poseemos ediciones y estudios muy valiosos traducidos al castellano que permiten al estudiante o aficionado a la historia, literatura y cultura hispano-árabe, sefardí o cristiana medieval, su acceso sin

que sea necesario un conocimiento profundo del árabe, hebreo o latín medievales.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

I. AL-ANDALUS

INTRODUCCION

La conquista de España¹, llamada al-Andalus por los autores musulmanes, no ha dejado de sorprender a los historiadores contemporáneos que han tratado de explicar por qué, en pocos meses, el 711, cayera en manos musulmanas prácticamente la totalidad de la Península. Entre las causas de la rapidez de la invasión se ha propuesto la ayuda que prestaron los judíos al invasor musulmán y la colaboración de la misma sociedad visigótica, en franca descomposición. El conflicto se ha ilustrado como la supremacía de unas etnias tribales musulmanes contra la sociedad decadente visigótica². Según el cuadro que, de los conquistadores, traza el historiador romántico del siglo pasado Dozy los árabes vinieron a España con deseos de llenar el mundo con sus hazañas, nobleza de carácter y un sentimiento vivo de la dignidad humana; pero asimismo trajeron la falta de cultura propia de las gentes del desierto y una mezcla de tribus, sedentarias o nómadas, prontas a proseguir las luchas de tribu contra tribu, de horda contra horda, comenzadas en Arabia, Siria y África³. Portadores de una cultura singular, los árabes se perciben hoy como gentes que dotan a las ciudades de

¹ . Sobre la conquista de España y la historia musulmana de la Península, véase: E. Levi Provençal, "La conquista y la islamización de España": *Historia de España* IV, ed. Menéndez Pidal, Madrid 1957; R. Arié, "España musulmana (s.VIII-XV)": *Historia de España* III, dir. M. Tuñón de Lara, Madrid, Labor, 1982; J. A. García Cortazar, "La España medieval": *Historia de España Alfaguara*, II, Madrid 1973; P. Chalmers, "Al-Andalus: musulmanes y cristianos (S.VIII-XIII)": *Historia de España* II, dir. A. Domínguez Ortiz, Barcelona, Planeta, 1989; J. L. Martín, "España medieval": *Historia de España* II, Madrid, Historia 16, 1993.

² . P. Guichard, *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral, 1976, p. 267-284.

³ . *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982 I, p. 55-56.

España de una existencia brillante e intensa, que aúna el modo de vida del guerrero con la mentalidad del filósofo.

Las tribus bereberes y árabes que invadieron la Península traían consigo el ímpetu de la conquista y los deseos de oponer, al dominio bizantino del mediterráneo, un frente en Occidente; indudablemente llevaban también consigo el germen de una sociedad heterogénea que iba a estallar en multitud de conflictos internos.

La conquista fue fulminante y los invasores llegaron rápidamente hasta Toledo, capital del reino visigótico que caía el año 711. Como capital militar y administrativa los recién llegados iban a elegir la ciudad de Córdoba, más al sur, de abolengo hispano-romano y situada en los márgenes de un río caudaloso, que les ofrecía un lugar óptimo donde asentarse.

La conquista de Córdoba se produjo de manera rápida, atravesando de noche el río y conquistando la ciudad, cuyos últimos reductos militares se atrincheraron en la iglesia de san Acisclo para rendirse poco tiempo después.

I. CÓRDOBA Y LA DIALÉCTICA DE LAS CULTURAS RELIGIOSAS

Según las crónicas del tiempo de su mayor esplendor, la ciudad de Córdoba, bajo al-Hakam II y Abd al-Rahman III, llegó a tener 200.000 casas, 600 mezquitas, 50 hospicios, 80 escuelas y 900 baños públicos⁴. Las cifras no parecen ser exageradas y es indudable que fue una de las ciudades más populosas de la primera Edad Media, junto con Bagdad, y pudo llegar a albergar más de quinientas mil almas. Es necesario leer la historia de al-Hakham I y la destrucción del arrabal del

⁴ . En el siglo XI había unas 700 mezquitas en ciudades como Damasco, El Cairo y Fez; unas setenta madrasas (escuelas coránicas) en El Cairo del s.XV: O.Grabar, "Ciudades y ciudadanos": *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*, Barcelona, Destino, 1995, p.114

Kibla o Sur, enfrente de la puerta del Puente, para convencerse de que la citada cifra no es exagerada⁵. En la descripción del geógrafo al-Idrisí, la ciudad se extiende en un espacio de tres millas. Los cordobeses alcanzaron el más alto grado de magnificencia y esplendor, estuvieron dotados de las mayores virtudes intelectuales y manifestaron cierto equilibrio, tanto en sus costumbres como en su alimentación. Los comerciantes poseían riquezas considerables, muebles suntuosos, bellos caballos, y les movía una noble ambición⁶.

La ciudad estaba dividida en dos barrios: la parte alta la formaban cientos de calles tortuosas y callejones con sus mezquitas, alminares y casas de baños presididos por el Alcazar o residencia de los califas y dirigentes; en la parte baja o Ajarquía (oriental) se hallaban los bazares, zocos, talleres y posadas. Ambas estuvieron separadas por un muro y el conjunto se hallaba ceñido por otra fortificación cuyos cimientos fueron romanos.

Más allá del río, hacia el norte se extiende la sierra de Córdoba, cuyas vertientes meridionales tienen una esplendorosa vegetación y forman un noble anfiteatro de admirable belleza frente a la capital. Hacia esta montaña, al oeste, y a unos cinco kilómetros de distancia se hallan las ruinas de la célebre Medina Azahra, residencia que fue de los califas. En sus montañas buscaron cobijo y tranquilidad muchas fundaciones monásticas.

1. *Nuevas condiciones de vida en un país conquistado*

⁵ Véase: R.Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982, II, 68.82, ed. española en cuatro volúmenes; también, la primera de Leiden 1881; existe una reedición francesa en 3 vols., de E.Levi Provençal: Leiden 1932. En el arrabal del mediodía había cuatro mil estudiantes de teología, descontentos con la política califal.

⁶ Al-Idrisí, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed.R.Dozy, Leiden 1866, p.257.

El Estado, cuya capitalidad reside en Córdoba, y surge tras la conquista árabe, es una amalgama de diversas comunidades yuxtapuestas, en que la religión constituye un criterio importante de diferenciación, aunque no el único. Cada comunidad religiosa, también la constituida por judíos o cristianos, conserva cierta autonomía, siempre sometida, eso sí, al control de la «comunidad de los creyentes»⁷. La comunidad musulmana, minoritaria en un principio, va a experimentar un fuerte incremento en los siglos X y XI. De hecho, después de unas vacilaciones iniciales, empieza a instaurarse por doquier una administración propiamente musulmana: se acuñan monedas bilingües en un primer momento y luego tan sólo en árabe⁸. Se nombran gobernadores en las provincias, cuya función principal es la recaudación de impuestos de los que, según el *Corán* y la *Sunna*, al musulmán no le corresponde, en teoría, sino devolver la parte sobrante de sus ingresos, en lo que se conoce como «limosna legal».

El año 752 con el desembarco de Abd al-Rahman I en la Península y su rápida subida al poder tiene lugar un cambio importante en la administración política, al cortarse la relación con el Imperio musulmán de Oriente. El principal acontecimiento político del siglo VIII en Al-Andalus fue la sustitución de los gobernadores, nombrados desde Damasco, por los emires de la dinastía Hispano-Omeya, desde la huida de `Abd al-Rahman I, desde Siria, el 750 dC. Los representantes del poder en Córdoba mantendrán los elementos políticos y administrativos, así como el ejército del soberano,

⁷ . Sobre el liderazgo en las ciudades medievales, véase: M.Cruz Hernández, "León y Córdoba: dos vocaciones universales": *Santo Martino de León: Ponencias del I Congreso Internacional sobre Santo Martino en el VIII centenario de su obra literaria (1185-1986)*, León, 1987.

⁸ . Véase M.Barceló, "El hiato en las acuñaciones de oro en Al-Andalus": *Moneda y Crédito* 132 (1975) 33-71.

necesarios para intentar realizar la unidad de una nación que se halla desgarrada realmente por la falta de cohesión social y las ambiciones regionales. El despotismo centralista de los califas omeyas hace posible la represión de toda insurrección en la capital, a costa de derramamientos de sangre⁹.

El hecho más notorio en la primera parte del siglo IX fue la revuelta del arrabal de Córdoba el año 818 contra el poder central. En su origen se halla el elemento religioso cuya intolerancia y rigidez llevó a una revuelta de varios días. El lugar donde estalló fue el nuevo barrio cordobés edificado a la derecha del río, fuera de la muralla, donde se habían instalado nuevos inmigrantes de Oriente y del Magreb, e incluso mozárabes, al amparo del incipiente esplendor de la dinastía Hispano-Omeya. Los *fuqah*’, jueces islámicos, cuyo protagonismo veremos reaparecer en los juicios de los mártires cordobeses, acusaron a los emires hispano-omeyas de imponer tributos especiales sobre sus súbditos y sus bienes, en contra de las prescripciones del Corán, el cual únicamente prescribe el impuesto personal anual del cabeza de familia. Además, acusan al emir al-Hakam I de ejercer la justicia por su cuenta sin tener en cuenta su parecer. Por ello los jueces tramaron una conjura fracasada para acabar con Al-Hakam I en el 805¹⁰. Algunos años más tarde, el 818, estalló en este barrio un motín general cuando un soldado del emir atravesó con su espada a un herrero que tardaba demasiado en atenderle. Los comerciantes cerraron sus tiendas y se dirigieron a forzar las puertas del alcazar. Tres días duraron las matanzas y los saqueos del arrabal, hasta que el Emir controló la situación. Como consecuencia de la represión, un grupo de hispano-árabes emigró a Fez, donde aún existe un barrio de los *andalusíes* y otros a Alejandria (hacia el 827).

⁹ . I.de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media*, Madrid 1948, l,p. 181 [obra muy promozárabe].

¹⁰ . E.Levi Provençal, *La conquista e islamización de España*, p.106ss.

La población era muy heterogénea por razón de su origen y de su religión: convivían musulmanes y no-musulmanes; entre los musulmanes estaban los de origen árabe, llegados al principio, y los que procedían de África, los bereberes, que bajo las órdenes de ariq ibn Ziyad habían conquistado gran parte de la Península. Los de una y otra raza no se integraron nunca y sus mutuas diferencias estallaron repetidamente en revueltas y sublevaciones. En la España musulmana no puede pasarse por alto la arabización étnica¹¹. Sin duda escasean los árabes genuinos desde el punto de vista de la raza; pero esos pocos «aristócratas», que reciben esa consideración por su calidad de descendientes de los «compañeros del Profeta» o de los sucesores directos de Mahoma, se afincarán con carácter definitivo en tierra hispánica. Tras el 719, año del asesinato del gobernador `Abd-al-Aziz, se consolida la determinación de arabizar España y de arraigar en el país: se distribuyen títulos de propiedades agrarias a los militares inmigrados. A mediados del siglo VIII llega de Siria un contingente árabe, aún más numeroso, para reprimir un motín de las tropas bereberes de la península y se les otorgan nuevas tierras, especialmente en la futura región de Granada.

Frente a esta aristocracia guerrera, que lleva a cabo la conquista de Al-Andalus surge una «nueva clase dirigente» formada por los que poseen el saber nuevo, literario y jurídico-religioso. Un hecho importante en la sublevación del rabal de Córdoba es que fue incitada por los *fuqaha* o «jueces». Los primeros jueces de Córdoba venían de Oriente, principalmente de Siria y la península arábiga, con la cual siempre estuvo en contacto la escuela andalusí de Derecho y hacia donde viajaron los estudiosos para ponerse en contacto con el saber jurídico. Se formaron, así, conocidos doctores bereberes,

¹¹ . J.Fernández Conde-J.F.Rivera Recio, "Invasión y conquista musulmana de España": *Historia de la Iglesia en España*, II,1, BAC Maior 17, Madrid 1982, p.4-22; C.E.Dufourq, *La vida cotidiana de los árabes en la Europa Medieval*, Madrid, 1994, p. 62; P.Guichard, *Al-Andalus, estructura antropológica*, p. 37ss.

debido a que buscaban en el prestigio que les daba su ciencia una mejor consideración hacia su origen étnico. Los juristas de origen bereber participaron activamente en los movimientos populares que se enfrentaron a los emires omeyas, como el mencionado contra Al-Hakam I (796-822), al que reprocharon una fiscalidad en desacuerdo con el Corán, o un ejercicio injusto de la justicia, sin consultarles a ellos.

2. La vida de la comunidad mozárabe

Los no-musulmanes, de religión cristiana o judía, eran indígenas y, en el curso del tiempo, se asimilaron externamente a los árabes, en costumbres y lengua. Se les concedió, como a «gentes del libro» (*ahl al-kitab*), la facultad de optar entre la aceptación del islamismo, asimilándose en todo a los árabes, o conservar su propia religión y costumbres particulares, mediante el pago de un doble tributo: uno por capitación, y otro, la contribución territorial a cambio de la protección oficial que recibían¹². Quienes decidieron conservar su fe en tales condiciones recibieron el nombre de *mustarib* o mozárabes. Los que aceptaron sin condiciones la religión musulmana gozaron de ciertos privilegios, vedados a los mozárabes y se les conoció con el nombre de *mus_limān* o *muwallad_n* («muladíes», clientes y protegidos de un clan árabe).

El emir al-Hakham II, tras los disturbios con los mozárabes de mediados del siglo IX, nombra un cuerpo de guardia sobre los miembros seculares de la comunidad cristiana local, a cuyo frente coloca un "Conde" (*Qumis*), recolector a la vez de impuestos. M.Barceló¹³ observó, a partir de la *Crónica mozárabe*

¹² . J.F.Rivera Recio, "La Iglesia mozárabe": *Historia de la Iglesia en España*, II,1, Madrid 1982, p.23

¹³ . M.Barceló, "La primerenca organització fiscal d'Al-Andalus segons la «Crònica del 754»": *Faventia* 1/2 (1979) 231-261. *Chronica muzarabica*, n.49 en *Corpus Scriptorum Mozarabicorum* (ed.J.Gil), Madrid, 1973, I,p.34ss; en adelante= CSM.

anónima del 754, que, desde la época de los *walíes* o gobernadores, la Iglesia estuvo sujeta al pago de la *dimma* o impuesto comunitario, en cantidades que en absoluto eran simbólicas. El que esas exacciones fueran cobradas por los mismos cristianos explica en buena parte las famosas acusaciones de Álvaro de Córoba, hacia el 850 d.C, sobre la aculturación a que se veían sometidos los jóvenes cristianos. Los parientes de los propios mártires estaban integrados en el aparato estatal cordobés¹⁴. En Córdoba, sede del gobierno islámico, los obispos y otras personas, externas a las intrincadas relaciones étnicas y tribales musulmanas, sirvieron a menudo a la administración¹⁵. Para los cristianos practicantes, en cambio, los impuestos y el respeto impuesto a la religión del Profeta fueron un recordatorio perenne de sujeción. Cuando se habla de tolerancia musulmana hacia la comunidad mozárabe hay que tener en cuenta que sus condiciones de vida se fueron recrudeciendo¹⁶. La tolerancia, en estos casos, no fue fácilmente distinguible de la intolerancia. Junto a la presión de tipo económico, ejercida por el gobierno, hay que tomar en cuenta la presión social llevada a cabo por el pueblo y las costumbres islámicas. Al comienzo de la conquista, menos la iglesia de san Vicente convertida en mezquita, quedaron una docena de iglesias y conventos, la mayoría extramuros, dedicadas al culto. Entre las condiciones de capitulación los entierros públicos, con

¹⁴ . M.Acién, *Entre el Feudalismo y el Islam. `Umar ibn Hafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén 1994, p. 114.

¹⁵ . K.B.Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, 1988, p.11.

¹⁶ . Véase: Th.F.Glick, *Cristianos y musulmanes en la España medieval* (711-1250), Madrid, Alianza, 1991. Como observa este autor: "La autonomía comunal de los grupos, tantas veces mencionada como el símbolo mismo de la tolerancia, era en realidad la expresión institucional de normas etnocéntricas que mantuvieron la animadversión hacia aquellos grupos cuyos miembros eran ciudadanos pero extraños, que no debían compartir la vida social sobre las mismas bases que los miembros de la religión dominante» (p.224).

sus procesiones, estaban prohibidos expresamente en los pactos de rendición. Se oyen las risas del pueblo cuando los clérigos pasan con sus vestiduras sagradas por entre los barrios musulmanes¹⁷.

El inicio de la confrontación entre la religión cristiana y la musulmana se produjo, precisamente, en aquellos aspectos de la vida pública en que, por la fuerza de los hechos, debían entrar en contacto ambas religiones. La religión musulmana representaba la religión de los conquistadores, frente a la cual el cristianismo era una creencia simplemente tolerada, cuyas manifestaciones debían limitarse al interior de los muros de las iglesias. Habían de comportarse con discreción, evitando ceremonias litúrgicas y procesiones por las calles, así como el tañido de las campanas para congregar a sus fieles. Hubo cristianos, laicos y del clero secular, refractarios a estas renunciaciones y acomodaciones, inclinados a pensar que podían realizar sus entierros precedidos de la cruz alzada y cirios encendidos, debido a los tributos que pagaban, lo cual originaría no pocos disturbios. Los niños musulmanes les insultan, algunos mayores gritan: «Dios no tenga misericordia de ellos». Ante el repicar de campanas, otros se tapan los oídos o apedrean a los sacerdotes. Su reacción fue la defensa del cristianismo y la predicación del descrédito hacia el islam y su Profeta en obras apologéticas.

3. *El islam en los relatos cristianos cordobeses*

Las principales «Crónicas» cristianas sobre el islam narran el súbito y prodigioso avance de los musulmanes por toda la cuenca del mediterráneo, inspirándose en las fuentes islámicas primitivas para, en algunos casos, ofrecer una imagen deformada del mismo y de su fundador. Antes de examinarlas conviene ofrecer al lector una indicación sucinta de la vida del fundador de esta religión.

¹⁷ . J.F.Ribera Recio, *o.c.*, p.46; K.B.Wolf, *o.c.*, p.9.12.

3.1. Mahoma, profeta y hombre de Estado

Mahoma¹⁸ es el nombre del «profeta» del islam que significa «el loado», «digno de alabanzas». El Profeta del islam fue un reformador social y religioso que puso los fundamentos de una de las grandes civilizaciones del mundo. Desde una perspectiva moderna e histórica, Mahoma fue el fundador del islam. Desde la perspectiva de la fe islámica, es el mensajero de Dios (*ras l All_h*), llamado a ser «vigía», el primero de los árabes y, por tanto, de toda la humanidad.

Resconstruir la vida del «Mahoma histórico» representa la tarea más ardua en el estudio moderno del islam. La fuente más valiosa sobre su biografía es el propio Corán, la Escritura islámica, que recoge lo que éste fue recitando como revelación durante los últimos años de su vida. Sin embargo, no sigue un orden cronológico y muchas *suras* (capítulos) contienen citas de diferentes épocas de su vida. Sin embargo, Mahoma, en el Corán, es una persona real cuyos miedos, ansiedades, esperanzas y posible poder se muestran con claridad al lector crítico.

Los relatos más amplios de su vida se hallan en las biografías tradicionales, llamadas colectivamente *s_rah* («vida»). Esta se complementa con los *ad_th* (hadices= «conversación, tradición profética»), colecciones que contienen el relato de cientos de cosas que Mahoma hizo o dijo, procedentes supuestamente de los «compañeros del Profeta».

La naturaleza de los relatos de la *sirah* cambia drásticamente durante los tres estadios de la vida de Mahoma:

1) La leyenda predomina en el período anterior a la revelación de los primeros pasajes del Corán; 2) desde estos pasajes coránicos hasta la *Hi_ra* («hégira» o emigración de Mahoma a Medina el 622 d.C) se cuentan

¹⁸ . Véase el artículo: «Muhammad»: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York-Oxford 1994, 3, p.153-161. También, M.Lings, *Muhammad, su vida basada en las fuentes más antiguas*, Madrid, Hiperión, 1989.

relatos exegéticos o explicativos de pasajes ambiguos o crípticos del Corán; 3) en el tercer período, de Medina, desde la Hejira a su muerte el 632 d.C. se puede reconstruir la vida del «Mahoma histórico».

Mahoma aparece en el Corán como una persona sincera. Sin embargo las crónicas y fuentes medievales criticarán su militarismo, su lascivia y su falsedad, como pseudo-profeta. En los relatos latinos medievales está ausente el intento de encarar el islam como una revelación religiosa o proporcionar cualquier información sobre los principios de la fe musulmana. Sin embargo, cabe decir, que hay que distinguir entre distintos autores cristianos, pero todos abordan el islam desde una perspectiva apologética, defendiendo de manera positiva las verdades cristianas y atacando de forma negativa lo que consideran defectos de la revelación islámica y de su fundador.

3.2. *Las «Crónicas mozárabes»*

La primera visión del islam en Occidente nos llega a través de las «crónicas», que relatan los acontecimientos importantes de los Imperios de la época. Una de ellas, escrita en Oriente, fue readaptada en Córdoba, cuyas relaciones con Bizancio fueron frecuentes, hacia el 754. La versión cordobesa fue realizada por cristianos que vivían bajo el mundo musulmán y ha llegado hasta nosotros con el título de «Crónica mozárabe» anónima.

La característica que llama la atención al lector de la crónica hispana es la supresión de las imágenes positivas de los árabes, presentes en la crónica bizantino-arabe, y la acentuación de los rasgos negativos del fundador del islam¹⁹. La crónica bizantina, por ejemplo, admite las dotes profética y la valentía de Mahoma:

¹⁹ . R.Barkai, *Cristianos, y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991², p.23-31.

«Tras reunir un ejército numeroso [los musulmanes] invadieron las provincias de Siria, Arabia y Mesopotamia, bajo el principado de Mahoma, de muy noble linaje entre sus tribus, varón dotado de prudencia y de previsión de acontecimientos futuros»²⁰.

En esta descripción no se percibe apenas rasgo negativo; la persona de Mahoma se dibuja como la de un «caudillo» salido de la nobleza que toma decisiones siguiendo los dictados de su prudencia intelectual y previendo consecuencias futuras. La «previsión de acontecimientos futuros» es un rasgo que recogen los analistas medievales del islam como atributo propio de su fundador, Mahoma, a quien se denomina «augur» (*vate*) y se evita el calificativo de «profeta»; es un «pseudopropheta». El apelativo de conocedor del futuro («vate») tendrá, en las fuentes posteriores, también una connotación positiva, como astrónomo, mago o concedor de las ciencias²¹. El traductor mozárabe del siglo XIII, Marco de Toledo, le hace hábil en matemáticas, y muy leído en artes mágicas, pero mucho más frecuente es la negativa, de «falso profeta» en los textos religiosos.

La «Crónica mozárabe anónima» acentúa la imagen negativa del islam y de los musulmanes, cuyas principales cualidades son el engaño y el fraude frente a la potencia bélica cristiana:

«Los sarracenos, en el año VII del Emperador Heraclio, el 656 d.C. reivindicaron, por medio de una rebelión a la que les incitó Mahoma, su caudillo, más por engaño que por la fuerza, las provincias de Siria,

²⁰ . *Cronica Byzantina* n.13: CSM, I p.9: *Adgregata Sarracenorum copiosissima multitudo Syriae, Arabiae et Mesopotamiae prouincias invaserunt, supra ipsos principatum tenente Mahmet (...), de tribu illius gentis nobilissima natus, prudens admodum uir et aliquatorum futurorum prouisor gestorum*. Véase también: R.Barkai, p.23ss.

²¹ . G.Vajda-M.Th.d'Alverny, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn T_mart": *Al-Andalus* 16(1951) p.119.

Arabia y Mesopotamia, y saquearon las provincias vecinas, más por medio de incursiones que en batallas abiertas. Así, mediante el arte, el fraude y la fuerza incitaron a la rebelión a todas las ciudades adyacentes al Imperio»²².

De la invasión de la Península Ibérica el cronista destaca la destrucción «furiosa» de muchas ciudades hermosas, de cuya belleza se admiraba el mundo desde los tiempos de los romanos. El cronista mozárabe cordobés pinta con tonos oscuros la crueldad de Musa, el conquistador que arrasó ciudades hermosas. Con estas imágenes se resumen las características que la cristiandad medieval verá en los seguidores de Mahoma: una gente inculta que sigue al profeta empujada por el hambre y el ansia de lucro²³.

De esta breve comparación, vemos aparecer en nuestro espíritu las primeras reacciones netamente hispánicas ante la religión y el poder triunfantes de los musulmanes. Las huestes orientales se componen de hombres rebeldes, impostores y crueles, mientras que sus conquistas se deben a artimañas y el uso del fraude.

3.3. Intentos de diálogo heterodoxo con el islam

²² . *Sarraceni in era DCLVI, anno imperii Eracli VII, Siriam, Arabiam et Mesopotamiam furtim magis quam uirtute Mahmet eorum ducatore rebellia adortante sibi uindicant atque non tantum publicis irruptionibus quantum clanculis incursionibus perseuerando uicinas prouincias uastant. Sicque quoquo modo, arte, fraude, uirtute cunctas adiacentes imperi ciuitates stimulant (...) et rebellant (...) in era DCLVI, anno imperii Eracli VII, regnum inuadunt, quod crebro et uario euentu belligerantes fortiter uindicant* (*Chronica muzarabica*, n.7, CSM I, pág.18).

²³ . *Chronica muzarabica* (n.45) compara la caída de España a la de Troya o Jerusalén: *Nam si omnia membra uerterentur in linguam, omnino nequaquam Spanie ruinas uel toth tantaque mala dicere poterit humana natura (...) omnia et toth ut Spania condamnata delictosa et nunc misera effecta tam in honore quam etiam in dedecore experibit* (CSM I, p.33); Cfr. R.Barkai, o.c.p.23.

De forma contemporánea a estos testimonios de la llegada del islam a la Península se detecta una fragmentación intelectual dentro del cristianismo mozárabe. Según los testimonios de las herejías que han llegado hasta nosotros, surgió una corriente eclesial que intenta entrar en diálogo con la religión de los vencedores, sin renunciar a la propia; otra, más adelante, busca vencer al islam por medio del martirio, como hicieron los primeros cristianos frente al imperio romano.

La primera corriente heterodoxa surgió en la ciudad de Toledo, en la persona del obispo que ocupaba la sede, Elipando (nacido el 717). La doctrina de este metropolitano, junto con la de un presbítero de la Marca Hispánica, Félix de Urgel, pretende «suavizar» el contenido de los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad por medio de tesis próximas al «adopcionismo». En el plano doctrinal, según los obispos que les condenan, Elipando y Félix de Urgel «llamaban a Cristo hijo natural de Dios según la divinidad, adoptivo según la humanidad». Esta concepción del misterio de Cristo no sólo la predicó Elipando en su sede episcopal, sino que trató asimismo de dilatarla hasta los montes de Asturias e incluso los reinos francos, desde donde el Beato de Liébana e incluso Alcuino protestaron contra su herejía²⁴.

El telón de fondo de la heterodoxia de Elipando y Félix de Urgel se estudia, entre los heresiarcas y analistas tradicionales, como consecuencia de un rebrote de nestorianismo²⁵. Los orientalistas contemporáneos interpretan la herejía como un intento de atribución de elementos islámicos a la naturaleza de Jesús, en el contexto del diálogo socioreligioso con los musulmanes de esta época²⁶. La herejía, según dice el mismo

²⁴ . R.Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*: en *Obras completas*, Madrid, 1917-1934. Citamos la edición (resumida): Madrid, BAC, 1954, p.319.

²⁵ . R.Menéndez Pelayo, *o.c.*, p.318. E.Flórez, *España Sagrada*, Madrid, 1753, V, esp. p.527ss.

²⁶ . M.de Epalza, "Sobre el origen islámico del adopcionismo": *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo*

Elipando, nació en Córdoba entre unos «hermanos que aprecian a Dios correctamente» (*qui de Deo recta sentiunt*), es decir, que no mezclan, según este autor toledano, la transcendencia divina con la humanidad de Jesús²⁷. Según M. de Epalza, estos cristianos cordobeses eran personas laicas cultas que convivían y trabajaban con la élite de la religiosidad islámica.

Junto con esta doctrina que elabora Elipando de Toledo surgieron otras herejías más pintorescas en Córdoba, como la de Migecio, quien defendía una Trinidad, quizá judaizante («de David, de Jesús -hijo de David según la carne- y de san Pablo»²⁸); a la vez, defendían la santidad sacerdotal para oponerse a los musulmanes, entre cuyos fieles no existía la posibilidad de un sacerdocio específico. Si bien Elipando refuta la herejía de Migecio, debido al medio islámico y no judío, en que vive su cultura, tal vez asumiría también inconscientemente algunos planteamientos islámicos y transmitiría sus fundamentos al obispo Félix de Urgel. Éste habría tenido, desde joven, contacto asiduo con las guarniciones islámicas instaladas en los valles pirenaicos²⁹, entre las cuales buscaría efectuar alguna suerte de proselitismo. En íntima relación con las ideas coránicas que niegan la trascendencia de Jesucristo (Corán 5,116; Corán 4,157), la cristología adopcionista de estos autores defendía que el Hijo de Dios Padre no fue crucificado «sino el hombre por Él asumido» (*adoptio, assumptio*), con lo cual la naturaleza divina de Jesús quedaría a salvo dentro del cristianismo y se haría frente a las acusaciones de politeísmo que les hacían los musulmanes. Se trataría de un procedimiento de «revestimiento» religioso de las doctrinas cristianas, para hacerlas admisibles a los musulmanes; y de

durante la Edad Media en la Península Ibérica (en adelante=DFR), Brepols 1994, pág.30.

²⁷ . PL 96, 881C; CSM I, p.110.

²⁸ . M.de Epalza, *o.c.*, p.32; R.Menéndez Pelayo, *o.c.*, p.315.

²⁹ . M.de Epalza, *o.c.*, p.34; J.F.Ribera Recio, *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, p.21.34.

«encubrimiento» de doctrinas islamizantes bajo expresiones tradicionales, para hacerlas aceptables a los cristianos³⁰. La condena de la herejía por los obispos hispanos subraya precisamente la naturaleza divina de Jesucristo, el cual no pudo ser adoptado tras la crucifixión: «Creemos y confesamos al Hijo de Dios unigénito, eterno, incorpóreo, inefable e invisible, sin adopción»³¹.

3.4. *Los mártires mozárabes de Córdoba*

Contrariamente a la revuelta popular del barrio del Rabal de Córdoba, en vano buscaríamos entre las fuentes árabes noticias acerca de la ola de martirios, primero forzados luego espontáneos o voluntarios, que se sucedieron durante los últimos años de reinado del emir Abd al-Rahman II y comienzos de Muhammad I, en los años 850-858 dC. El relato de los incidentes ha llegado hasta nosotros únicamente en fuentes cristianas, muy próximas a quienes tomaron parte en los hechos³². El historiador del siglo pasado R.Dozy sacó a la luz estos hechos, dándoles una gran importancia, tal vez excesiva respecto al resto de la historia de la época³³. Lo cierto es que a partir de los relatos de los protagonistas y animadores del movimiento, el presbítero Eulogio de Córdoba y su biógrafo, el judío converso Álvaro³⁴, sabemos muchas noticias sobre el estado de la iglesia

³⁰ . M.de Epalza, *o.c.*, p.38.43.48.

³¹ . *Credimus igitur et confitemur unigenitum Dei Filium sine tempore, incorporeum et ineffabilem et inuisibilem et sine adoptione (Epistula Episcoporum Hispaniae,n.4; CSM I, p.89).*

³² . B.Bennasar, *Historia de los españoles*, s.VI-XVII,Barcelona, Crítica, 1989, p.150.

³³ . *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982, II, p.92-145.

³⁴ . Eulogio de Córdoba, *Memoriale Sanctorum, Documentum Martyriale, Apologeticus Martyrum* (CSM II, 363-495; PL 115); *Epistulae* (PL 121); Alvarus Cordubensis, *Indiculus Luminosus* (CSM I,270-314), *Vita vel passio S.Eulogii* (CSM, I, 330-344; PL 121).

mozárabe en esta época.

Córdoba, más aún que Toledo, fue el gozne de la vida eclesiástica de esta época. Según se narra en las obras de san Eulogio y Álvaro, dentro de la ciudad de Córdoba y en sus alrededores, se hallaban varias iglesias y monasterios. Entre las iglesias, la de san Acisclo y san Zoylo tuvieron importancia no sólo por el culto cristiano y el rezo de la liturgia, sino por transmitir la cultura cristiana, desde el aprendizaje de las primeras letras latinas hasta la filosofía y las Sagradas Escrituras. Los clérigos eran llamados abades, como es corriente en árabe (*ab_na*, «nuestro padre»); junto al Abad *Speraindeo*, de la iglesia de san Zoylo, se educaron Eulogio y Álvaro; también era famosa la librería o biblioteca de la iglesia de san Acisclo. En la sierra de Córdoba, más alejados de la ciudad, se hallaban los monasterios de San Cristobal y de Cute Clara; fue edificado en este tiempo el muy importante de la Tabanense; a orillas del río Guadalquivir se hallaba el de los santos mártires Cosme y Damián. Los monasterios eran mixtos, de monjes y monjas, en edificios cuyas dependencias estaban separadas, siguiendo la regla benedictina³⁵.

La narración de los hechos

Los inicios del movimiento martirial fueron dos casos fortuítos, en el bullicio de las intrincadas callejuelas de la ciudad. En la primavera del 850 un presbítero llamado Perfecto, que estudió letras en la escuela de la iglesia de San Acisclo, y conocía bien la lengua árabe, iba caminando por el zoco hacia su trabajo; ciertos hombres le preguntan sobre la fe cristiana. Tras tirarle de la lengua, pues al principio no

³⁵ . I. de las Cagigas, *o.c.*, I, p.195-203; F.Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903 (reedición: Madrid, Turner, 4 vols, 1983); A.de Morales, *Crónica General de España*, t.XII, Cap.77 (t.VII, Madrid, 1791, cap.XII-XXVII).

quería decir nada, le prometen seguridad si escuchan lo que de Mahoma se dice en el Evangelio: «comenzó entonces a decir que los cristianos tienen a Mahoma por falso Profeta y perverso engañador, y que era uno por quien Jesús había dicho: “Muchos falsos Profetas vendrán en mi nombre y engañarán a muchos”» (Mt 24,11). Aunque, según su promesa le dejaron libre, pocos días después vuelven a encontrarlo en el mercado y lo llevan, entre insultos, ante el Juez quien lo manda encarcelar. Su ejecución se prorroga hasta una fiesta pública de regocijo, el «Día de la ruptura del ayuno» de Ramadán o fiesta del «Sacrificio del Códero», el 18 de abril del 850, cuando los fieles se hubieron reunido a orar al aire libre, ante el alcazar, y su cuerpo quedó expuesto junto a la vera del río.

Poco después ocurre el segundo suceso importante. Se trata de un vendedor cristiano que tenía su tienda dentro del zoco musulmán; para encarecer la buena calidad de sus productos solía jurar «por vida de Mahoma». Este hecho, en un cristiano, podía ser interpretado, por musulmanes suspicaces, como indicio de poca seriedad en relación con el islam o, peor aún, como testimonio de adhesión a la comunidad del Profeta. Con ello, si llevado ante el juez se confesaba cristiano, se podría creer que había abjurado de su fe musulmana y merecía la pena capital. En principio, el juez parece que optó por la primera interpretación y le mandó dar quinientos azotes y una pena de cárcel temporal, ya que en ella se encontró después con Eulogio. Alvaro y san Eulogio aprovecharán este suceso para extender su predicación anti-musulmana por las iglesias de Córdoba³⁶.

³⁶ . *Memoriale Sanctorum* (n.18-23: CSM II, P.383-388): refuta a quienes piensan que era voluntario el martirio cuando los musulmanes atacan las iglesias, molestan a los presbiteros. Eulogio considera la fe como raíz y fundamento de todas las virtudes y signo de victoria, por lo que no solo hay que creer en Cristo, sino combatir por él hasta la muerte. A continuación (n.25-31: CSM II, p.391-393) exhorta a resistir contra los que quieren mutilar la gloria de los

Un año después estalla una ola de martirios voluntarios. Son personas que espontáneamente se presentan ante el «juez» afirmando la divinidad de Jesús y la falsedad de Mahoma. El primer caso de martirio espontáneo fue el de Isaac, joven que había llegado hasta un alto cargo público en la ciudad, secretario público o *k_tib*, debido a su inteligencia y al conocimiento de la lengua árabe que poseía. Pero abandona este cargo, desengañado de la vida en la corte, y se retira al Monasterio Tabanense, recién fundado por su tío Jeremías y su mujer Isabel en la sierra de Córdoba. Tras tres años de vida monacal vuelve a Córdoba en la primavera del 851 y se presenta ante el Juez, al que pide le exponga su fe musulmana³⁷. Tras exponerla éste con franqueza, creyendo que el monje busca convertirse, Isaac la calumnia públicamente: «Debo pelear contra el demonio y su falso profeta Mahoma, inventor de falsa y malvada ley». El Juez le abofetea y le pregunta si ha insultado así a Mahoma vencido por el vino. Poco después es degollado y quemado su cuerpo -para que sus reliquias no fueran veneradas- y arrojadas sus cenizas al Guadalquivir. Los seguidores ven en visiones su martirio como semejante al sacrificio de Isaac por Abrahán.

Casi todos los casos documentados a continuación se testimonian entre monjes de los monasterios cercanos a Córdoba o presbíteros de la misma. A partir de estos hechos, se puede sospechar que se produjo algún movimiento de conversión voluntaria al islam entre los cristianos acomodaticios, mientras los místicos fervorosos huían de Córdoba³⁸. Según Eulogio el cruel

mártires.

³⁷ . *Memoriale Sanctorum* II, cap.II, CSM II, p.402; Alvaro, *Indiculum Luminosum* 12, CSM I, p.285.

³⁸ . Según el análisis que presenta Th.F.Glick, la tasa de conversión al islam es logarítmica y puede representarse mediante una curva logística. Pocos adoptan la innovación al principio pero cuantos más lo hacen, la probabilidad de que otros les sigan aumentan. La tasa de conversión es lenta hasta el siglo X (menos de

acto perpetrado contra el sacerdote Perfecto hizo que muchos abandonasen la ciudad para trasladarse a los montes y la soledad de los bosques³⁹.

Mención especial, en la obra de Eulogio, merece la vida y martirio de las dos santas Vírgenes, Flora y María, debido a la amistad y afecto que profesó san Eulogio a la primera de ellas, los problemas familiares que sufrieron y el tiempo que permaneció junto con ellas en la cárcel, amonestándolas de palabra y mediante un escrito (el *Apologeticum Martyrum*) a que derramasen su sangre.

El padre de Flora era musulmán, de Sevilla, casado con una mujer cristiana, cordobesa de noble linaje. Tuvieron un hijo, que abrazó la fe musulmana, y varias hijas, entre ellas la hermosa Flora, brillante por sus virtudes: «Flora, floreciente en primer lugar por el porte decoroso y noble de su cuerpo, más floreciente por el comportamiento interno»⁴⁰. Mientras la madre la había educado en el cristianismo, su hermano quería que permaneciese en su religión: en su «secta» como perfido adorador de dogmas pestíferos (*pestiferi dogmatos perfidum haberet cultorem*). Ella, en cambio, seguía practicando en secreto su fe, hasta que huye de casa. El hermano, despechado, manda prender algunos sacerdotes de Córdoba y entra en algunos monasterios (*lacerat ecclessia*), maltratando a las monjas en busca de su hermana, la cual decide regresar públicamente para defender la fe de la Iglesia. El hermano la lleva ante el Juez, donde Flora, tras recibir crueles azotes, es entregada a su hermano, quien la encierra en casa y encomienda a las criadas. Tras intentar convencerla con suaves palabras, la deja con la cabeza medio hendida, a latigazos, de donde huye a refugiarse en un cenobio con

un cuarto del número total de conversos) y la explosión en cifras coincide con el reinado de `Abd al-Ram_n III(912-961): Th.F.Glick, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p.44ss.

³⁹ . *Memoriale Sanctorum*, 6, CSM, II, p.401.

⁴⁰ . *Primus igitur specie decoris et uenustate corporis nimium florens uirgo sanctissima Flora, sed interiore habitu florentissima* (*Memoriale Sanctorum*, 3, CSM II,p. 409; véase, p. 408-415).

su hermana. Allí traba conocimiento con Eulogio, que se muestra compungido por sus heridas: «y yo mismo, pecador, vaso de iniquidades que gocé de su amistad en los comienzos de su martirio, con mis dos manos traté de forma reverente sus cicatrices y su cuello delicado, cuando por los golpes de los flagelos se desparramaron sus cabellos»⁴¹.

El padre de la otra mártir, María, era cristiano y casó con una musulmana, cosa prohibida en el Corán y que da cuenta de las libertades que tenían los cristianos de noble linaje. Con su ejemplo la madre la convierte al cristianismo. María entró en el monasterio de Cuteclara.

El mismo día sintieron Flora y María el deseo de presentarse ante el juez, pasando antes por la iglesia de san Acisclo, donde se encuentran por vez primera y se explican mutuamente sus propósitos. Alvaro, en su «Vida de san Eulogio» escribe que por este tiempo el obispo de Córdoba, Recafredo, movido únicamente por deseo de lucro, se inclina hacia la esfera del poder musulmán y consiente que el emir mande encarcelar a san Eulogio, para que no propague su doctrina, como hombre que incitaba al martirio⁴². En la cárcel «como de tanto tiempo atrás conocía a la Santa Virgen Flora, y le tenía mucho amor, allí lo renovó, y lo acrecentó con santas y grandes muestras de él. Las alentó al martirio y a que no se desviasen de él con su «*Apologeticum*». Allí, Flora medita el texto evangélico: «Quien me niegue delante de los hombres» (Mt 10,33). Tras ser interrogada se niega a confesar a Mahoma, al que insulta: «confieso que vuestro falso profeta fue un adultero, mago y embaucador» (*vestrum pseudoprophetam adulterum, magum et maleficum esse protestor*); junto con María es degollada. Las cabezas de ambas fueron a parar a la

⁴¹ . *Et ego, ego ille peccator, ego diues iniquitatum, qui a principio martyrii sui amicitia eius fruitus sum, combinatis manibus meis cicatrices reuerentissimi et delicati illius uerticis attrectauí, cum ictibus flagellorum uirginalis coma elapsa fuisset* (*Memoriale Sanctorum*,8, CSM,II, p.411).

⁴² . *Vita Eulogi*, 2-4, CSM I, p.331-332.

Iglesia de san Acisclo: «allá fueron a tener reposo cristiano, adonde poco antes habían ido a pedir resistencia para la gran victoria que alcanzaron».

Tras la muerte de casi una treintena de mártires en ese año, muchos venidos a estudiar a Córdoba de otras ciudades de al-Andalus, e incluso desde las tierras cristianas del Norte, para atajar el mal creciente, `Abd al-Rahm_n II tuvo que recurrir a la facultad, que se había reservado el emirato, de convocar concilios y nombrar o deponer obispos, prerrogativa que había recogido de las regalías de la corona visigótica. Se convocó un concilio el 852. Gómez, el representante de los cristianos ante el emir, puso de relieve la inutilidad del sacrificio que los cristianos hacían de sus vidas y pide a los obispos que desapruében a aquellos que aspiren voluntariamente a aquella muerte sagrada⁴³. El único que fue contrario al proyecto fue Saulo, el obispo de Córdoba, mientras el metropolitano de Sevilla, Recafredo, emite un fallo sobre los acontecimientos pasados y prohíbe se repitan en lo futuro. Los cristianos, desprevenidos ante semejante actitud, optaron por esconderse⁴⁴. A pesar de las precauciones tomadas san Eulogio, el obispo Saulo y varios de los sacerdotes más comprometidos, fueron descubiertos en sus escondrijos y conducidos a las cárceles públicas. Poco después moría `Abd al-Rahman II, «por venganza del cielo» según los cristianos.

Todavía fue liberado Eulogio por su sucesor, el emir Muhammad I y visitó Toledo y el Norte, en busca de un hermano que marchó hacia Europa por motivos comerciales. En pos de la cultura latina visita los monasterios de Pamplona, como el benedictino de Leyre. De regreso sigue animando al martirio, pero es detenido por la guardia del emir Muhammad I, quien arrasa, además, el monasterio de Tábanos. Desde la cárcel dirigió al obispo de Pamplona una larga e interesante epístola. San Eulogio recibe también en la cárcel la

⁴³ . B.Bennasar, *Historia de los españoles*, Barcelona, Crítica, 1989, I, p.154.

⁴⁴ . I. de las Cagigas, *o.c.*, I, p. 204.

noticia de su elección como obispo de Toledo, el 858, la cual no fue aceptada por el emir. Escribe entonces su «Apología de los mártires» y su «*Indiculum luminosum*». Eulogio tuvo que responder ante el cadí de los esfuerzos que desplegaba para reclutar prosélitos e insultó al profeta Mahoma sin retractarse de sus palabras, cosa que le hubiera cubierto de ignominia ante sus adictos. Por ello, fue ajusticiado en marzo de 859.

La provocadora actitud de los mozárabes tuvo sus consecuencias. Muhammad I despidió a los cristianos que servían en las milicias, los católicos acomodaticios se cubrieron de miedo y aumentaron las conversiones. Todavía Córdoba presencié de forma espaciada la ejecución de algún cristiano que proclamaba públicamente, incluso en la mezquita mayor, su odio o su desdén ante la religión de sus señores. Tenemos un testimonio, algo posterior, de fuentes árabes sobre cómo tenían lugar estos procesos o «inquisiciones» ante el cadí, o autoridad religiosa. Se trata de un dictamen reproducido en una colección de sentencias legales por el jurista musulmán Ibn Sahl, entre 910-912, poco antes del que subiera al poder `Abd al-Rahman III. Comprende, de un lado, los testimonios relativos a la acusación y, del otro, la respuesta de los jurisconsultos. Los testigos afirman que un día fue introducida una mujer llamada Dhabba ante el juez, la cual «dijo ser cristiana y proclamó la negación de la divinidad de Allah Poderoso y Grande, diciendo: “Jesús es Allah”. Luego se arrebató hasta decir: “Y Mahoma ha mentado al presentarse como encargado de una misión profética”». La respuesta de los alfaquíes o magistrados cordobeses, según el documento, fue: «Considerando lo dicho por la mencionada Dhabba..., a propósito de su negación de la divinidad de Allah, de su afirmación de que Jesús es Allah, y del hecho de que ha tachado como falsa la misión del Profeta, opinamos que es necesario condenar a muerte a esta mujer y enviarla sin demora a la hoguera»⁴⁵.

⁴⁵ . B.Bennasar, o.c., p.152.

La literatura sobre los mártires de Córdoba

La literatura escrita sobre los mártires cordobeses es inmensa. Cada uno de los autores incluye una particular valoración del martirio.

K.B. Wolf incluye, en una obra reciente, una historia de la literatura sobre el tema, cuyo estado de la cuestión presentamos⁴⁶. El único manuscrito de las obras de Eulogio permaneció en Oviedo, junto con los restos de Eulogio, desde el año 884. En el año 1571 el cordobés Ambrosio de Morales utiliza este manuscrito para escribir algunos capítulos de su «Crónica General de España», en un momento en que la armada española acaba de vencer en Lepanto a la armada turca. Juan de Mariana en su «Historia general de España» aparecida en latín en 1592 y nueve años después en castellano se refiere a la situación como una «tolerable forma de esclavitud»⁴⁷. Tres siglos después, el P.Enrique Florez en su «España Sagrada»⁴⁸ habla de dos estados o condiciones en al-Andalus, «de paz y de persecución». En la primera, los cristianos colaboran con el gobierno y la administración mientras en el segundo resalta las noticias de impuestos y abusos personales que refiere Eulogio en sus obras.

Una tradición historiográfica diferente surge, allende los Pirineos, con la Ilustración. Reinhardt Dozy, fue el más importante historiador de este período, con su *Histoire des musulmans d'Espagne* (1861). En esta obra⁴⁹ habla de «excepciones en la acomodación de los indígenas a la dominación extranjera». En primer lugar, los «sacerdotes y monjes» constituían la mayoría de descontentos y eran incapaces de considerar el islam

⁴⁶ . K.B.Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p.36-51.

⁴⁷ . Hemos consultado la edición castellana: Madrid 1789.

⁴⁸ . Madrid, 1753, t.X,p.336.

⁴⁹ . *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982, II, p.94-96, 105 (ed. francesa de Levi Provençal, Leiden, 1932, I, p.318-321).

como algo diferente al paganismo. Presentan sus costumbres inspiradas por el diablo. La detención de Perfecto y Juan fue, para el autor, causa del comienzo de la «ola de fanatismo», pero fue el martirio espontáneo de Isaac el que proveyó a sus contemporáneos de un modelo para expresar su descontento y su ansia de santificación.

Esta tesis fue rechazada por historiadores españoles posteriores, como revolucionaria y racionalista. F.Simonet, en su obra muy promovida, pero de mérito singular, «Historia de los mozárabes de España»⁵⁰, describe el estado de los mozárabes andaluces como floreciente en religión y en letras, frente al cual se alza la opresión impuesta por el Estado musulmán, con sus violaciones de los cánones y la disciplina eclesiástica, todo lo cual conduce irremediabilmente a la lucha moral entre el cristianismo y el islamismo.

Según el juicio del eminente historiador Menéndez Pidal⁵¹ fue «interesante, aunque doloroso espectáculo el de una raza condenada a la servidumbre y al martirio»...«Para nada influye en las obras de los primeros mozárabes la cultura musulmana, fuese grande o pequeña la que entonces poseían los conquistadores (...) Alguna [libertad] aunque pequeña, disfrutaron los mozárabes».

Este florecimiento de lo hispano o latino aportó una explicación que acercó las posiciones de las escuelas «tradicionalista» y «racionalista». Dozy había explicado

⁵⁰ . Madrid 1983, II, cap.XII-XXI.

⁵¹ . *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid 1954, p.346ss.

Obras clásicas sobre el proceso de aculturación son: A.Castro, *España en su historia; cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948; *La realidad histórica de España*, México, 1966. Polemiza C.Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956 (nueva edición, Crítica, Barcelona, 1984); del mismo, "España y el islam": *Rev.de Occidente*, VII, 1929, 1-30. R.Menéndez Pidal, *España y su historia. Cristiandad e Islam*, Madrid, 1957, 349-382. A.Maravall, *el concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centr.Est.Const., 1997, cap.V (1ª ed.1954).

la rebelión religiosa como algo inspirado también por «el ardor militar y deseos de venganza política»⁵². Este autor puso de manifiesto las turbulencias a que daban lugar los matrimonios mixtos, que engendran mestizos o muladíes, tenidos en poco aprecio por los árabes de raza. De este desprecio se vengaron los muladíes, aprovechando su gran número, como en el caso de la revuelta de ibn Hafsun (musulmán indígena convertido después al cristianismo, que tuvo en jaque a las tropas califales). Evaristo Levi Provençal, sucesor de Dozy, emplea criterios parecidos al criticar las tesis religiosas de Simonet sobre la persecución, pero también considera estas comunidades mozárabes «focos de movimientos nacionalistas»⁵³.

La imagen de los mártires, como «protonacionalistas» y españolistas oprimidos, alcanzó su máxima expresión en la obra de Isidoro de las Cagigas. Este autor describe los mártires de Córdoba, las rebeliones de Toledo de ese siglo, y la que protagonizó a finales del s.IX ibn afs_n, como brotes de un mismo fenómeno de oposición nacionalista a los dirigentes islámicos. Remarca la oposición, frente a los intentos de renovación cristiana, de los cristianos acomodaticios: «existía, pues, esta grave enfermedad moral y ética de la comunidad cristiana». Eulogio, con su búsqueda de libros clásicos, presenta la «batalla cultural por las obras de Isidoro y la elegancia latina». A esta batalla dialéctica habría de sobreponerse la que enfrentaba al cristianismo con el islam: «los buenos creyentes musulmanes comenzaban a inquietarse ante el movimiento de renovación cristiana que brotaba impetuoso ante sus ojos vigilantes»⁵⁴. Siguiendo la línea de análisis de los documentos cristianos, E.P.Colbert publicó, en Estados

⁵² . *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, 1982, II, p.117 (ed.Levi Provençal, Leiden 1932, I, p.338).

⁵³ . E. Levi Provençal, *Historia de España*, IV, p.150-156.

⁵⁴ . *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona 1982, I, p.195-201.

Unidos, un estudio sobre el tema⁵⁵, en el cual reivindica a los mártires y la cultura mozárabe.

La reacción a esta explicación socio-política de los hechos consistió en un nuevo análisis de las motivaciones religiosas de los martirios. Franz Richard Franke⁵⁶, subraya que la mayoría de confesores venían de monasterios, a los que se retiraron para huir de la corrupción de la sociedad andalusí, infundidos de un espíritu ascético. Uno de sus motivos para desear el martirio sería la seguridad de obtener en un instante, por la confesión de Cristo, la salvación que se podía arriesgar en una larga vida de lucha. J.F.Rivera Recio⁵⁷ también cree que el único móvil de los mozárabes fue religioso, no de rebelión nacionalista, hecho que silencian las fuentes.

Por último, el célebre orientalista Norman Daniel⁵⁸ al relatar esta historia, habla de *odium theologicum* de los antes privilegiados hacia sus sucesores y de ideal ascético extremo, como en el caso de Isaac, que es tratado de ebrio al confesar ante el juez. Analiza la controvertida personalidad de Eulogio, llevado de un misticismo inocente, que trasparenta, tal vez, un amor no del todo puro hacia Flora⁵⁹, «entusiasta animador de los mártires» y casi hasta el final dudando si juntarse con ellos. Daniel llega a afirmar que pudo ser un «clérigo que se convirtió en líder de un partido, edificando su prestigio

⁵⁵ . . . *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington 1962.

⁵⁶ . . . "Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam": *Spanischen Forschungen des Görresgesellschaft*, 13 (1953), 1-170 (véase p. 19-24).

⁵⁷ . . . "La Iglesia mozárabe": *Historia de la Iglesia en España*, II, 1, Madrid 1982, p.48.

⁵⁸ . . . *The Arabs and Mediaeval Europe*, London- New York, Longman, 1979², p.23-48.

⁵⁹ . . . «Yo, pobre de mí, toqué las heridas de su bellísimo y precioso cuello»: "Spanish-Christian Sources of Information about Islam (ninth-thirteenth Centuries): *Al-Qantara* 15 (1994) 365-384; véase: p. 371.

eclesiástico sobre los cadáveres de las víctimas». Entre esos motivos se podrían incluir la frustración ante una jerarquía eclesiástica que parecía trabajar más en interés del gobierno islámico que de su propia comunidad.

Wolf, en su propia aportación⁶⁰, analiza la personalidad y la obra de Eulogio de Córdoba y halla un motivo apologético en la redacción de sus escritos: las críticas a los mártires de la propia comunidad cristiana. Según esto, los reproches a Eulogio de sus contemporáneos debieron consistir: 1) en la diferencia respecto a los mártires de la iglesia primitiva que recibieron torturas y obraron milagros. Por eso trata de asemejar los martirios, como el de Isaac, con visiones sobrenaturales; 2) son martirios sin paganos: los mártires morían a manos de gente que veneraba a Dios y una Ley, no como los primeros mártires, obligados a sacrificar a los ídolos; 3) son martirios sin persecución: más problemática que la ausencia de tortura era la ausencia de persecución. Por eso se defiende Eulogio diciendo que no ejercían violencia exterior; su influencia conllevaba el peligro de destrucción de la propia voluntad, como en los casos de Ignacio de Antioquía o Tertuliano en la primitiva Iglesia. Por eso concluye Eulogio: hay que dar testimonio de la verdad (*iustitia*), sean cuales sean las consecuencias.

La imagen del islam en la literatura mozárabe

La literatura mozárabe la podemos estudiar desde dos ángulos principales, el cultural y el religioso.

1. El *elemento cultural*. La cultura árabe no era entonces apenas conocida en la Península y todavía había de alcanzar sus cotas máximas de desarrollo como transmisores de la filosofía y la ciencia griegas, y creadores originales de pensamiento. Por ello, la confrontación cultural de los autores mozárabes coloca por encima de la orgullosa y heroica poesía árabe, la cultura latina y su tradición literaria clásica, juzgada más

⁶⁰ . Christian Martyrs in Muslim Spain, p.77-104; 107-119.

racional y superior a su contrapartida entre los «bárbaros de Oriente». Eulogio de Córdoba, durante su visita a un monasterio de Pamplona trae obras de maestras de teología, como *La ciudad de Dios* de Agustín y obras de literatura clásica como la *Eneida* de Virgilio, *Odas* de Horacio y discursos de Demóstenes y Cicerón. En uno de sus pasajes Eulogio deplora la educación arabizada a la que se veían obligados los cristianos⁶¹.

El afán por dejar patente la superioridad cultural de la tradición latina no tenía en sus miras a los árabes y bereberes, sino al grupo de cristianos «acomodaticios» o «evolutivos» que colaboraban en palacio y, muchos de ellos, acababan por convertirse al islam. Algunos cristianos servían en las milicias voluntarias, otros en los palacios de los ricos señores. Los nobles ejercían de puente entre la comunidad islámica y la cristiana, el *exceptor*, funcionario fiscal cargo que detentaba un «conde» de la nobleza visigótica (*qumis*). El funcionario de esta época se llamaba Gómez y tuvo un papel en el concilio del 852 recomendando la moderación y, más tarde, bajo el reinado de Muhammad I se convirtió al cristianismo. El obispo de Córdoba, Recafredo, se mueve hacia la esfera del poder musulmán y consiente en que el emir mande encarcelar a san Eulogio para que no propagase su doctrina, como hombre que incitaba al martirio⁶². Todo ello, indudablemente, para aproximarse a las costumbres practicadas entre los musulmanes, con un concepto diferente de familia, y para progresar en la carrera de las letras. Según la corriente rigorista, este acercamiento a la sociedad islámica suponía una grave enfermedad para la comunidad cristiana. Waltz⁶³ separa el movimiento martirial de la labor de Eulogio y Alvaro. Según él, la tarea de ambos fue levantar los valores de superioridad de la cultura latino-cristiana ante sus

⁶¹ . Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, I,1 (CSM II, p.397): Abderraman deseaba ennoblecer y sublimar mucho a Córdoba.

⁶² . Alvaro, *Vita Eulogii*, n. 2, CSM I, p. 332-333.

⁶³ . "The significance of the voluntary martyrs movement of ninth century Córdoba": *Muslim World* 60 (1970) 156-159.

seguidores.

2. El *elemento religioso*. Según N.Daniel la base intelectual de este movimiento prefigura, aunque no engendre, la actitud de los europeos hacia el Islam en la Edad Media y probablemente hasta el presente⁶⁴.

Eulogio vio en un monasterio de Pamplona una vida del Profeta Mahoma que debió recoger para redactar sus escritos, aunque el abad Speraindeo de Córdoba había ya escrito una biografía crítica sobre el fundador del islam⁶⁵. Dozy, ya en el siglo pasado, se quejaba de que hubiera tal desconocimiento de la vida del profeta Mahoma entre los cristianos que hubiera san Eulogio de trasladarse hasta un monasterio de Pamplona, para traer de allá una obra latina sobre el islam. Sin embargo, esta vida del profeta debió ser redactada, según M.Th d'Alverny⁶⁶, en el sur de la Península. Se trata de un opúsculo muy violento que debió conocer fuentes orientales. Considera a Mahoma un hereje (*nefandus propheta*), que servía a una rica viuda. En sus viajes, este joven recoge relatos cristianos que cuenta a los arabes incultos (*inter suos brutos Arabes*). Casa con su patrona y el espíritu maligno se le aparece en forma de buitre; predica que abandonen el culto a los ídolos y adoren al Dios incorpóreo, que reside en el Cielo. Después les manda tomar las armas y matar al adversario en nombre de la fe. Vencen al hermano del Emperador y conquistan Damasco. Sigue un pequeño resumen del Corán: el profeta ha compuesto «salmos» en los que pone en escena animales: la vaca roja, la araña, la abubilla y la rana (*uppupae et ranae cantus*

⁶⁴ . *The Arabs and Mediaeval Europe*, p. 39.48.

⁶⁵ . *Apologeticus Martyrum*, n.15-16 (PL 115, 859-860; CSM II, p.483). El opúsculo del abad Speirandeo contra el islam es recogido, en parte, en Eulogio: *Memoriale Sanctorum* (PL 115, 745-746; CSM II, p.375ss).

⁶⁶ . "La connaissance de l'islam en occident du IXème au milieu du XIIème siècle": *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 12. *L'Occidente e l'islam nell'alto medioevo*, Spoleto 1965, Vol.II, p.588.

quosdam composuit). Ha dedicado algunos «cantos» a José y a Zacarías, y a María madre del Señor, acomodándolos a su manera. Además narra la historia de Zayd, esclavo liberado de Mahoma y uno de los primeros conversos y su esposa, de la que se divorció para que Mahoma pudiera casarse con ella, perpretando adulterio.

La imagen del Profeta Mahoma surgida de las confesiones de los mártires converge hacia la caracterización de Mahoma como un hereje inspirados por un espíritu maligno, un *pseudoprofeta* o Anticristo que busca extraviar hasta el último momento de la confesión cristiana. La mártir Flora, en la cárcel, medita el texto evangélico ("quien me niegue delante de los hombres"). Tras ser interrogada, confiesa ante el juez: «vuestro *pseudo-profeta es adúltero, mago y maléfico*». Expone así claramente los elementos de la vida del Profeta que más rechaza Occidente, en un orden jerárquico.

II. EL AUGE DE LA MINORÍA JUDÍA

La cultura judía no tuvo, a diferencia de la latina, dificultades en entrar en diálogo con elementos de la cultura árabe, tanto culturales como literarios; desde el punto de vista religioso, no se vio abocada a una confrontación semejante a la que hemos observado entre los cristianos mozárabes. Miembros de esta comunidad tuvieron acceso a cargos importantes en la administración, hecho que aprovecharon para defender a sus correligionarios sin, por otra parte, recibir críticas de «acomodaticios» de las instancias religiosas. En el comercio, gracias a su conocimiento del árabe, idioma emparentado, y a que convivieran con los antiguos señores visigodos, pudieron hacer de intermediarios entre el mundo latino medieval y la cultura y civilización árabes, que empezaba a desarrollarse prodigiosamente. En la Península convivían tres culturas «independientes, autónomas, delimitadas y, sin embargo, homogéneas, complementarias, y completas»⁶⁷. La investigación histórica actual no está de acuerdo en admitir una colaboración hebrea en la invasión de España por las tropas musulmanas. La causa de esta «traición», según las crónicas medievales, habría que buscarla en la legislación antijudía de los reyes visigodos. Una vez realizada la conquista, los judíos dejan de ser aliados y se convierten en protegidos⁶⁸. Dos siglos después de la conquista, comienza el despertar de la comunidad judía a través de un miembro que tuvo un papel relevante en

⁶⁷ . C.Carrete, "The renovating Legacy left by the Spanish Jews": *The Jews in Cordoba (X-XII centuries)* Córdoba, El Almendro, 1988, p.30.

⁶⁸ . A.Sáenz Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Univ.Nac.Ed.Dist., 1991, p.35; Ch.E.Dufourq, *Vida cotidiana de los árabes*, p.200.

la corte omeya de Córdoba, asday ibn Šapru.

1. *Influencia política y cultural en Córdoba*

La influencia cultural de personajes judíos comenzó a ponerse de relieve durante el siglo X, en ciudades como Córdoba, Granada y Lucena, ésta última de población casi exclusivamente judía.

Córdoba poseía, en la segunda mitad del siglo, X la comunidad judía más importante de toda Andalucía⁶⁹. Esta ciudad era entonces el centro espiritual, político y social de los judíos. El barrio judío se hallaba situado en la parte norte de la ciudad, junto con otro barrio situado al sur, cerca del palacio califal.

asday ibn Shaprut: médico, mecenas cultural y diplomático

La vida de Hasday ben Saprut (915-970) representa el paradigma de la carrera política, diplomática, profesional y científica que podía realizar un judío en la España musulmana de Abd al-Rahman III, califa que, en lugar de perseguir a las minorías, se propuso sacar partido de lo que podían ofrecerle. La personalidad de asday contribuyó, directa y eminentemente, a la rápida maduración de la cultura andalusí⁷⁰. Su familia, procedente de Jaén, se trasladó a Córdoba donde proporcionó a Hasday una educación exquisita.

*Conocimientos médicos y habilidad diplomática*⁷¹

⁶⁹ . H.Beinart, *Andalucía y sus judíos*, Córdoba 1986, p. 39; J.L.Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, Mapfre, 1992, p.358-368.

⁷⁰ . A.Sáenz Badillos, *Literatura Hebrea*, p. 21.

⁷¹ . Véase esta parte de su biografía en: J.Peláez, "Hasdai ibn

asday fue un famoso médico y farmacéutico; se decía que había conseguido fármacos complejos y eficaces en la corte de Córdoba. Entre ellos, la famosa *theriaka*, cuya antigua fórmula redescubrió, a base de opio y diferentes especias, servía como calmante y antídoto de muchas enfermedades y de mordeduras venenosas. El califa cuenta con él, además, para misiones diplomáticas. Como conocía el árabe, el hebreo y el latín, recibió a una embajada de Emperador de Bizancio, Constantino VII Porfirogenito (947-949) en la Corte cordobesa. La embajada tenía una finalidad política: impedir la expansión del califato fatimida de Egipto por el Mediterráneo. Traía consigo, además, presentes culturales, como un manuscrito del tratado de Dioscórides, *De Materia Medica*, con magníficas miniaturas, escrito en griego. Hasta entonces circulaba una traducción al árabe, hecha por el monje griego Stephanos, de Bagdad, que transcribía al árabe el nombre griego de muchas plantas sin haber sido identificadas. Además, acompañaba al manuscrito un monje llamado Nicolás que sabía latín. Con su ayuda, asday pudo traducir la mayoría de nombres griegos al árabe, gracias a su conocimiento del latín.

Más tarde, vino a Córdoba una embajada del emperador Otón I (936-973), compuesta de monjes y laicos, que quedaron deslumbrados por el esplendor de la corte califal. Otón pedía poner fin a las bandas descontroladas de sarracenos que saqueaban las costas de Francia e Italia. El califa se ofendió de esta embajada y escribió una carta llena de ofensas contra el cristianismo, a lo que el emperador respondió con otra carta ofensiva contra Mahoma. Los espías del califa conocieron su contenido y asday fue encargado de negociar con la Embajada la supresión de esta carta antes de llegar a Córdoba; de lo contrario, los embajadores recibirían la muerte, según prescribe el

Shaprut in the Court of Abd-Ar-Rahman III: *The Jews in Cordoba (X-XII Centuries)*, Córdoba, El Almendro, 1987, p. 61-77.

Corán. Les pidió que presentaran negociaciones de palabra y entregaran los regalos.

Desde la faceta de sus conocimientos dietéticos, asday curó la obesidad del rey cristiano, Sancho el Craso de León. Su gordura le había hecho objeto de irrisión entre sus subditos, hasta el punto que el conde Fernán González inició una conspiración que dejó, hacia el 958, a Sancho sin reino. Su abuela, Doña Toda de Navarra, para curar su enfermedad y reinstaurarle en el trono, envió una embajada al califa de Córdoba en pos de ayuda y del consejo de un médico. A cambio, le ofrece diez de sus fortalezas. El califa decidió enviar como embajador suyo a Pamplona a asday, el cual aconseja a Sancho viajar a Córdoba. Allí intenta conseguir su curación con un tratamiento, al parecer de remedios herbolarios y de ejercicio físico. Como resultado de la cura y del apoyo del ejército andalusí, recuperó el trono el año 960.

Las escuelas talmúdicas y gramaticales en España

El primer influjo cultural judío en la Península se relaciona con el ámbito de la gramática y la poesía hebrea, tanto religiosa como secular, comenzando un poco después el desarrollo de la filosofía. La causa del interés por los aspectos lingüísticos de la lengua hebrea se debe a su relación de parentesco con la lengua árabe. A fines del siglo VIII, el emir Hisham ordena a todos sus subditos, sin distinción de credos, que acudan a las escuelas árabes para aprender el uso de esta lengua. La orden irritó a los mozárabes, que consideraban el latín vehículo de su cultura, mientras que a los judíos, el aprendizaje de lenguas les representaba ventajas singulares en los negocios, sus relaciones con la corte hispano-omeya y el estudio comparado de su propia lengua⁷².

Apoyado en su prestigio en la corte califal, Abd-al-Rahman nombró a asday ibn Shaprut «príncipe» (*nasí*) de

⁷² . A.Sáenz Badillos, *La literatura hebrea*, p.39.

todas las comunidades judías de Al-Andalus, hecho que fue considerado por la comunidad judía como una intervención a su favor de la providencia. Sus relaciones con las comunidades judías no se limitaron, desde entonces, a los judíos asentados en la Península. Escribe una carta al rey del lejano país caucásico de los jazares, para interesarse por las noticias que ha recibido de un país, como seguidor de ley de Moisés. Este pueblo, habitante del curso inferior del Volga y de origen turco, se convirtió al judaísmo en el siglo VIII y permaneció así hasta el siglo X. Hacia el 948, intervino para que no se obligara a las comunidades del sur de Italia a convertirse al cristianismo, debido a las persecuciones que había llevado a cabo el emperador bizantino Romano I Lekapenos.

Hasday ibn Saprut es importante por ser el creador de la escuela talmúdica española. Esa labor la ejerció mediante un eficaz mecenazgo en tres direcciones: apoyo financiero a las escuelas rabínicas, a las que confió la edición de libros de interés. También mandó traer libros de bibliotecas y centros culturales de Oriente. Desde el prestigio que le otorga su cargo de príncipe, se esfuerza en hacer de Córdoba un centro cultural judío de la mayor importancia. Debido a sus cargos diplomáticos, había mantenido relaciones muy estrechas con las academias rabínicas del norte de Africa, Kairawan y Constantina; y con la más lejana, de Babilonia, la cual le concedió el título de *resh kallah*⁷³. Cuando las academias de Sura y Pumbedita experimentaron un rápido eclipse, tras la muerte de Saadia Gaón (942 d.C), trajo a España, de Oriente, algunos de sus maestros más prestigiosos, instalándolos en la sinagoga de Córdoba. Entre ellos, especialmente, Dunaš ben Labrat, discípulo de Saadia, quien jugará un papel destacadísimo en el renacimiento cultural

⁷³ . El *Resh Kallah* ocupaba los primeros asientos en las Academias de Babilonia y podía predicar en ellas públicamente. H.H. Ben-Sasson, H.H., *A History of the Jewish People*, Cambridge (Mas.), 1994⁹, p.452.

cordobés. Éste escribe sobre su mecenas: «sus manos son nubes | para los poetas: en invierno traen lluvia y en verano derraman | oro y joyas | ónice y diamantes;| para los hijos de la Torah | es luz y salvación. | Sus riqueza llegan hasta Sura,| a cambio de libros,| para instruir en los preceptos | dulces como la miel»⁷⁴.

De Italia mandó venir asday a Rabí Moisés ben anok, también maestro talmúdico de origen oriental, junto con su hijo. Se trasladan a Córdoba, junto con los métodos de estudios de las famosas academias de Pumbeditah y Sura, en Oriente. Existe una leyenda en Abraham ibn Daud (1110-1180), que trata de conectar la autoridad espiritual judía oriental (los «Gaones») con la España andalusí, sin que se rompiese la cadena de transmisión o «rabinato»:

«Sucedió que Yahvéh desposeyó a las academias [orientales] de los ingresos que les llegaban desde España, el Magreb, África, Egipto y Tierra Santa».

Entonces, la providencia hizo que saliera de Córdoba un capitán, designado por el califa `Abd al-Rahman al-Nair, al frente de una flota del corso contra los cristianos. Llegaron hasta las costas de Israel y allí abordaron un barco en el que viajaban cuatro grandes sabios desde Italia (Bari) a Babiblonia. El capitán apresó a los sabios rabbí Moisés ben anok y su hijo, mientras «la esposa se arrojaba al mar para no ser violada». De regreso, los vendió el capitán «y los rescataron los judíos de Córdoba, creyendo que era gente humilde. Había en Córdoba una sinagoga llamada del Midrás y un juez llamado rabbí Natán, que era piadoso y grande. Pero los judíos sefardíes no eran todavía instruidos en las palabras de los sabios maestros del Talmud «pese a lo cual, con lo poco que sabían hacían comentarios e interpretaciones, más o menos correctos»⁷⁵.

⁷⁴ . Citado en A.Sáenz Badillos, *Literatura Hebrea*, p.43.

⁷⁵ . Abraham ibn Daud, «*Libro de la Tradición*» (*Sefer ha-Qabbalah*), ed.L.Ferre, Barcelona, Riopiedras, 1990, p.83ss. En esta

En este centro cultural, creado por asday al «rescatar a los cautivos», el saber científico y literario despierta gradualmente, en medio de disputas con los caraitas, secta judía que sólo reconoce valor religioso al texto bíblico escrito⁷⁶. Este estudio religioso viene acompañado del cultivo de la poesía, sagrada y secular, lo que contribuye a una mayor pureza de la lengua y a la creación de un estilo bíblico, inspirado en modelos y técnicas árabes, pero con personalidad propia. Surge una nueva figura, la del poeta secular y cortesano andalusí, que vive de su profesión⁷⁷. Las obras en prosa fueron escritas en ocasiones en hebreo, pero las más de las veces en árabe. El interés por la gramática de la lengua hebrea, para la cual fijaron unas reglas científicas cuya validez ha permanecido prácticamente hasta nuestros días, marca el interés filológico y científico de este período.

Carácter oriental

Sin embargo, asday también se comportó siguiendo las costumbres del despotismo oriental. Su secretario, Menaem ben Šaruq, venido a Córdoba desde Tortosa, bajo promesa del mecenas de cubrir todos los costes de su trabajo, se encargó de redactar la carta mencionada al rey de los jazaes, anhelando la redención y la vuelta a Jerusalén:

«Los fatigados por el retraso dirán a Dios: llegó la hora anhelada | el Tabernáculo de David y la ciudad de Dios | arrojará a los gentiles | y el Resto verá con sus mismos ojos | las alturas de la ciudadela | donde el hijo de Jesé reinará para siempre»⁷⁸.

escuela se formará, más adelante el gran Maimónides.

⁷⁶ . H.H.Ben-Sasson, *o.c.*, p.448ss.

⁷⁷ . Sobre las características del hebreo medieval sefardí, tanto en prosa como en verso: A.Sáenz Badillos, *Historia de la lengua hebrea*, p.218-255.

⁷⁸ . Véase en: H.H.Ben-Sasson, *o.c.*, p., 454; texto hebreo en:

Luego, le encomendó la labor de escribir un «trabajo sobre la lengua santa», el diccionario hebreo-hebreo de raíces bíblicas *Maberet*. En esta obra, junto con la agrupación de los textos bíblicos de acuerdo con sus raíces y acepciones, incluye precisiones gramaticales y exegéticas⁷⁹. Puso, sobre todo, las bases para entender la raíz hebrea como formada básicamente por tres radicales. El libro fue objeto de fuertes críticas nada más publicado. Dunaš ben Labrat, el maestro oriental mencionado, la criticó en unas «Respuestas» (Tešubot) por supuestas desviaciones teológicas y ponía en duda sus conocimientos filológicos⁸⁰. Al parecer, ašday ibn Shaprut hizo caso a este brillante joven y actuó en consecuencia, sin pagarle la suma que le había prometido. Además, mandó destruir la casa de Menahem, hecho del cual se quejó amargamente en un poema: «me golpearon ante tus ojos y me desnudaron en el día santo de descanso [sábado] (...) y en día festivo ordenaste que derribaran mi casa (...) no a manos de gentiles sino de los mismos judíos (...) escucha mis palabra, poderoso *Nagid*⁸¹ [Príncipe] y señor. Tu estás

H.Schirmann, *Ha-Shirah ha-`Ibrit bi-Sefarad u-be-Provence*, Jerusalem-Tel Aviv, 1954-1960, I, p.7-8. También se cita en: A.Sáenz Badillos, *Literatura hebrea*, p.32-33.

⁷⁹ . A.Sáenz Badillos, *Literatura hebrea*, p.28,

⁸⁰ . Sobre esta disputa y sus consecuencias, con citas de textos: *Gramáticos hebreos de al-Andalus (siglos X-XII): Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988, p.42-63.

⁸¹ . El título de *Nagid* procede de las Academias de Babilonia y de Bagdad. Miembros de la familia de Daniel ben asdai, el *exiliarca* cuya ascendencia remontaba a David («nuestro señor ben Daud»), pasarían a Egipto (hacia el 988); el título llega también a Al-Andalus en esta época. Según un rabino contrario a ellos, en el Egipto del siglo X, el *naguid* llevaba vestiduras reales: «Desde el día en que se nos deportó de Israel y aceptamos vuestro reino [musulmán] decretamos un edicto. Que no se daría el título de rey a ningún hijo de Israel. Y este hombre [Yehuda ha-Nassí] se ha puesto el título de rey, ya que le llaman *naguid*. *Naguid* quiere decir *rey*, que es la traducción de *naguid* según el pueblo de Israel, *rey del pueblo de*

hecho de la misma arcilla que yo, y El que me hizo es tu Hacedor»⁸².

Ello dibuja como una sombra en el brillante perfil cultural de este mecenas, a quien alaba el novelista hebreo al-arizi en su obra *Tākhkemoni* (cap.XVII):

«Ocurrió en el año 4700 de la creación [940 d.C], en el séptimo siglo, que invadió a los sefardíes “un espíritu de consejo, fortaleza y pureza de lengua” [Is 11,2]. Comenzaron entonces los hebreos a conducir su idioma por los senderos poéticos, las llamas de la elocuencia empezaron a incendiar su corazón “y una columna de humo empezó a subir desde la ciudad” [Ju 20,40] todos los sabios de su generación se reunieron en torno suyo (...): entonces despertaron para tocar “en octava menor” [Sal 6,1] y asentaron la casa de la poesía conforme a plan y modelo -“y tomaron medida del plano” [Ez 43,10] desde su tiempo en adelante, las ciencias abrieron brecha en España (...) En Sefarad por aquellos días brilló en el firmamento de la grandeza el sol de la gloria, el gran príncipe R.Yiaq ha-Sefardí ben asday (...) Y se congregaron hacia él los sabios de la época, ilustres como astros luminosos, para disponer una pauta de sabiduría ante quienes buscan la religión de Dios (...) Y desde aquel tiempo los saberes abrieron brecha en Sefarad y se propagaron por toda la tierra” (Gn 9,19). Desde entonces hasta los reacios aprendieron doctrina y avanzaban poetas tras músicos»⁸³.

Israel». Hecho relatado por Josef ben Sambari, que escribe su «Crónica» hacia 1673. Véase: *El Séfer Divré Iossef (Les Cròniques de Josep)*, ed.M.E.Barjau, Barcelona 1996, p.67. El título lo llevará también el famoso visir de Granada, Samuel ha-Levi, ibn al-Nagrîla, véase *infra*.

⁸² . Citado en A.Ben-Sasson, *o.c.*, p.452; texto hebreo en Schirman, *Ha-Shirah ha-`Ibrit bi-Sefarad*, I, p.11-19.

⁸³ . Traducido por A.Navarro y L.Vegas: "La poesía hebrea,

El declinar de la comunidad judía de Córdoba

Sin embargo, junto a estos judíos favorecidos por las artes y las ciencias, convivía el resto del pueblo llano sometido a un trato tolerado, a veces discriminatorio. Las comunidades judías no estaban autorizadas a construir nuevos edificios religiosos. Cuando en el siglo X la comunidad judía de Córdoba decide edificar un nuevo templo, los jurisconsultos musulmanes ordenan destruirlo⁸⁴. Hombres y mujeres están sujetos a normas muy precisas en materia de indumentaria y signos distintivos. Nadie tiene derecho a llevar armas, montar a caballo o vestir ropas de seda, so pena de latigazos y ser paseado por la ciudad ignominiosamente. Los juristas aconsejan cautela con los vendedores ambulantes judíos, que pregonan su género de puerta en puerta, a quienes las mujeres suelen recibir para distraerse un rato y aconsejan distanciarse de ellos. En los litigios entre judíos y musulmanes, los jueces sientan el principio de que «los judíos consideran legítimo estafar a los musulmanes» y «todos sus negocios, poco más o menos, tienen por objeto fines usureros»

La escuela de Córdoba tuvo sus continuadores, a finales del siglo X y comienzos del XI, en la ciudad de Lucena, ciudad donde prácticamente todos los habitantes eran judíos⁸⁵. Allí destacaron, en el estudio filológico de la Escritura y en la enseñanza, Yisac ibn Chiquitilla e Yisac bar Levi ibn Mar Sa'ul⁸⁶, éste último ensayando un tipo de poesía liberada de las imposiciones poéticas palestinentes. La llegada de los gobernantes

capítulo XVIII del Takhkemoní": *Sefarad* XLII (1982), 151ss. Véase la introducción, p.141.

⁸⁴ . C.E.Dufourq, *Vida cotidiana*, p.201.

⁸⁵ . Véase sobre esta comunidad: C.Carrete, "Apuntes para la Historia judía de Lucena": *Los judíos y Lucena*, Córdoba 1988,: «Todos los cronistas judíos (...) o musulmanes anteriores al Renacimiento europeo no dudan en calificar a Lucena como ciudad de los judíos».

⁸⁶ . A.Sáenz Badillos, *Literatura Hebrea*, p.65.

bereberes almorávides y, más tarde, almohades, hizo crecer la tensión contra los judíos y acabó con la relativa tolerancia en que vivían las comunidades judías de Córdoba y alrededores. Desde entonces las principales familias emigraron a los reinos cristianos, donde continuaron el cultivo de su ciencia y sus tradiciones. Pero fue la judería de Granada la que, durante los reinos de taifas que siguieron a la caída de Córdoba, cobró relevancia gracias a otro judío excepcional, Samuel ibn al-Nagríla.

2. *Los judíos de Granada*

El geógrafo árabe Abu-l-Fid'í decía que Granada es una «ciudad muy fuerte y deleitosa, y se asemeja a la amena Damasco; pero la aventaja en no hallarse como ésta, asentada en la llanura, sino levantada sobre su vega, no menos deleitosa que (...) la campiña damascena y descubierta por la parte septentrional, dominando las risueñas vistas de los campos vecinos». Un autor citado por Al-Maqqarí dice que rodeaban a Granada 270 alquerías. El viajero ibn Battuta, hacia 1351, elogia los alrededores de la ciudad, consignando que no existe nada semejante sobre la tierra:

«Después continué la marcha hasta Granada, capital del país de al-Andalus, novia de las ciudades. Sus alrededores no tienen igual entre las comarcas de la tierra toda, abarcando una extensión de cuarenta millas, cruzada por el famoso río Genil y por otros muchos cauces más. Huertos, jardines, pastos, quintas y viñas abrazan la ciudad por todas partes. Entre sus parajes más hermosos se cuenta la "Fuente de las lágrimas" un monte donde hay huertas y jardines, sin parecido alguno posible» (Ibn Baṭṭa, *Através del islam*, Madrid, Alianza, 1987, p.763).

Sobre la amena vega, se levantaba la ciudad de Granada, sobre cinco collados que divide un valle que atraviesa, entre huertos y solares, el río Darro. En sus ondulaciones se hallan dispersas las alquerías, las casas, preferentemente de labor que aún cuando inmediatas unas de otras, son independientes entre sí. Tendíase la población desde la cumbre de los collados hasta las riberas del Genil; situada en las vertientes y estribaciones de Sierra Nevada sus casas se construyen preferentemente de un piso, para que puedan resistir mejor las grandes nevadas y vendavales, ni muy grandes ni pequeñas. Como la describe el geógrafo al-Idrisí:

«Granada fue fundada en la época en que los grandes señores de España [los reyes de taifas] se declararon independientes (...) Quien la hizo construir, la fortificó y la rodeó de murallas fue Habus (...), al que sucedió su hijo Badis (...) La ciudad está atravesada por un río llamado Darro. Por su mitad fluye el «río de la Nieve» que se llama Genil y que nace en la cadena de montañas llamada *Shulair* o «montañas de nieve»⁸⁷.

La denominación de *Gebel Shulair* para Sierra Nevada sería, según Ibn al-Jatib, una corrupción de nombre latino *Solorius* o *Solaris (mons)* o monte del sol, «porque éste brilla hasta deslumbrar la vista, reflejado por las perpetuas nieves que se cuajan sobre las cumbres hasta convertirse en una piedra dura»⁸⁸. En su época de esplendor sus grandiosos alcázares, las altas almenas de sus muros y sus torres y alminares resplandecían a través del dorado follaje de las arboledas, como estrellas de plata sobre un cielo de esmeralda con finos hilos de oro bordados por la luz del

⁸⁷ . Al-Idrisí, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed.R.Dozy, Leiden 1866, p.230.

⁸⁸ . Ibn al-Jatib (n. en Loja, en 1313, de una familia originaria de Córdoba): *Descripción del reino de Granada*, ed.F.J.Simonet, Madrid, 1860, p.47.

sol. Al fondo, la sierra brilla y deslumbra al reflejar los rayos del sol y herirla la primera luz de la mañana. Brotan por todas partes el álamo, el ciprés y la palmera. Crece, a la derecha de la arboleda y a la otra parte del río, el áspero Albaicín coronado por los sombríos restos de la que fue Alcazaba. La Alcazaba es la parte más antigua de la población y, según muchos, fue residencia de los judíos. La Alcazaba no fue, en un principio, más que la antigua fortaleza de *Garnata*, alrededor de la cual fue extendiéndose la ciudad, con tres barrios, el de la Casa de la Lona, donde estuvo el palacio del caudillo Habus; el barrio de los mercaderes y el de san Juan o mezquita de los conversos. Según ibn al-Jatib, los habitantes de Granada, según su linaje eran en su mayoría extranjeros bereberes y los moros eran hábiles en fabricar collares, brazaletes, y zarcillos; y trabajar piedras preciosas como rubíes y esmeraldas. Hablaban y escribían la lengua árabe con elegante dicción, aunque confusamente: «solían ser altivos y obstinados en las controversias y discusiones»⁸⁹. Hacia 1476, poco antes de la conquista, la habitaban unas cuarenta mil personas, sin contar la población dispersa en sus más de trescientas alquerías⁹⁰.

Samuel ibn al-Nagrîla: la cultura en la época de taifas

Durante el período que va desde el año 1008 al 1031, en que desaparece el califato, la España omeya atraviesa un período de decadencia y desintegración de sus estructuras políticas y sociales. Con sus clanes, implantaron también las rivalidades tribales, especialmente las del clan de los Sinh_a y de los Zan_ta del Magreb, cuyas intrigas venían a sumarse a las de una población heterogénea de árabes, andaluces y judíos. Para la historia de este período contamos con

⁸⁹ . Para toda esta descripción de Granada: Ibn al-Jatib, *Descripción del reino de Granada*, ed F.J.Simonet, p.48-51.

⁹⁰ . Ibn al-Jatib, *Descripción del reino de Granada*, F.J.Simonet, p.498.

documentos de primera mano en la relación de los hechos de la dinastía Zirí, que compuso el último miembro de la misma, `Abd-All_lh (1073-1090), una vez destronado. Personaje descrito por E.García Gómez como dominado por la tutela de su madre y de las mujeres de palacio, «un fantoche, siempre alerta, luchando sin tregua, ojo avizor, por escapar entra las apretadas mallas de las mil redes de la intriga que se tejían en su propio palacio; un tiranuelo impopular detestado por sus propios vasallos»⁹¹.

Se ha supuesto que en Granada la mayoría de la población, así como la de Lucena, era judía, antes de que los Ziríes la convirtieran, de pequeño pueblo fortificado de la montaña, en su capital en el siglo XI, dejando de lado la antigua población de Elvira. Desde los tiempos de la conquista, los bereberes se mantuvieron como una comunidad descontenta, quejándose de que no recibían su justa parte de las riquezas, a pesar de profesar el islam y prestar sus servicios en el ejército. A partir del siglo X, vinieron en gran número del norte de África y lograron controlar el califato. Tras la caída de éste, establecieron pequeños principados como en Albarracín, pero los principales fueron los reyezuelos de Badajoz (1022-1095), los Dh_l-N_n de Toledo (1016-1086), y los Ziríes de Granada (cca.1010-1090)⁹².

La época de los reinos de taifas resultó para los judíos, en comparación a las calamidades que acompañaron a la destrucción del califato, un relativo remanso de paz. Desde la importante judería de Granada se estimuló la actividad de Lucena, pues nunca se volvió a reconstruir la antigua escuela de Córdoba⁹³.

Durante el siglo XI, como sucedió entre los árabes, filósofos de la religión, místicos, científicos y poetas pudieron desarrollar su genio en un florecer magnífico de

⁹¹ . En su introducción: *El siglo XI en primera persona*, Madrid, Alianza Tres, 1988, p.15.

⁹² . A.Chejne, *Historia de España musulmana*, p.64.

⁹³ . En el siglo XI esta comunidad es destruída por los almorávides. Véase el relato en Dozy, *o.c.*, Leiden 1932, III, p.158-159.

literatura hebrea. Judíos hábiles obtuvieron cargos importantes al servicio de los reyes musulmanes, tanto en la esfera de poder político como en la administración. En el plano cultural, los reyezuelos tendieron a imitar las practicas omeyas y hacer de sus ciudades centros de actividad creativa. Pero, además, se incrementó la tendencia hacia la cultura secular y las ciencias exactas⁹⁴.

Este período de la vida del pueblo judío en la Península es calificado de «Edad de Oro», durante un espacio de tres generaciones. En Granada, podemos considerar como representante de este florecer y de la obstinación en triunfar sobre la malevolencia del pueblo llano granadino, al que llegaría a visir del rey Bad_s (1037-1073), el judío Samuel ibn al-Nagrîla⁹⁵.

Orígenes y educación cordobesa de Ibn al-Nagrîla⁹⁶

Samuel ha-Levi ben Josef ibn al-Nagrîla (cca.993-1056), poeta, gramático, talmudista y hombre de Estad, jugó un papel también providencial para la pervivencia del judaísmo español, tanto por sus obras como por su personalidad política, fue De familia procedente de Mérida, recibió una esmerada educación hebrea y árabe en la ciudad de Córdoba. Los padres de Samuel no ahorraron esfuerzo en su educación, enviándole a estudiar junto al erudito rabino Moisés ben anok. Los estudiantes se reunían en casas privadas, asistían a sesiones de poesía, y escuchaban música. Samuel ha-Leví superaba a todos en la composición de versos. Se

⁹⁴ . E.Ashtor, *The Jews in Muslim Spain*, Philadelphia, 1973, p. 25.

⁹⁵ . E.Ashtor, *o.c.*, p.27; A.Sáenz Badillos, *Historia de la literatura*, p.49; R.Dozy *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona 1982, IV, p.36-102.

⁹⁶ . Tomamos los datos de su biografía de E.Ashtor, *The Jews in Muslim Spain*, p.50-116. Véase también: R.Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona 1982, IV, p.38-102.

dedicó al estudio del árabe en cuya caligrafía descollaba, estudió latín y romance bereber. Su conocimiento de la lengua del Talmud y de las lenguas peninsulares fue muy profundo, hasta el punto que se dice que llegó a dominar siete lenguas. Aprendió astronomía y lógica. También le interesaron las ciencias religiosas, pues se dice que conocía los comentarios de los Padres de la Iglesia a la Escritura, y estudió el Corán. Todo ello le sirvió en el debate religioso que tuvo de joven con el docto Ibn azm de Córdoba⁹⁷.

Las luchas internas entre los «esclavos» de la guardia de palacio -de origen europeo- y las tropas bereberes hicieron difícil la vida en la ciudad de Córdoba, por lo que muchas familias judías han abandonaron la ciudad en torno al 1031, rumbo a Málaga o Zaragoza. Es el caso de la familia de Samuel. En julio de este año su familia no aguanta más y huye hacia el sur. En una tarde calurosa buscando el río Guadalhorce, marchan camino de Málaga. El joven y sensible Samuel, de veinte años, va con ellos. Sus finas manos denotan que no las ha confiado al trabajo manual. Málaga está bajo gobierno «eslavo». Samuel ben Josef ha-Levi, cuya familia lleva el nombre árabe de los Ibn Nagrîla, al llegar a Málaga se dirige al barrio judío, donde comienza a dedicarse al comercio, sin un fin determinado, pues no tenía ambición de prosperar en los negocios, sino en la poesía y las letras. En esta época, en su tiempo libre, entabla una interesante correspondencia con el poeta cortesano, venido de Africa, Yisaaq ibn Jalfun⁹⁸.

Según la tradición legendaria del cronista judío toledano Abrahán ibn Daud, su primer contacto con la corte Zirí de Granada fue así:

«R.Semuel ha-Leví escapó a Málaga, puso una
tienda - colindante con la casa del

⁹⁷ . E.García Gómez, "Polémica religiosa entre ibn azm e ibn al-Nagrîla": *Al-Andalus* IV (1936-39) 1-28.

⁹⁸ . Véase, Isaac ben Jalfón de Córdoba, *Poemas*, ed. C.del Valle, p.28-34.45.

secretario del rey ab_s de Granada- de droguería y se dedicó al comercio . La criada del secretario, llamado ibn al-`Arif, hacía compras en su tienda y admiraba su caligrafía. Entonces, le pidió que redactara unas cartas para el virrey quien se sorprendió de su sabiduría y mandó buscarle: «No eres tú hombre para estar sentado en una tienda»- le dijo.

Cuando estaba a punto de morir este secretario, le confesó al rey ab_s: «Yo no te aconsejaba en mi corazón [sobre las guerras que te rodean] sino por medio de este judío que es mi secretario»⁹⁹. Al morir el secretario, el rey ab_s lo llevó a su palacio.

Esta explicación, basada en la idealización del talento personal, tiene de cierto el hecho de que los reyes ziríes de Granada, de origen bereber y guerreros de poca cultura, buscaron apoyarse en los judíos. La razón era la desconfianza de estos monarcas del norte de Africa hacia los musulmanes de origen árabe o andalusí a la hora de asociarlos al poder¹⁰⁰. Una de las características de las taifas es la posibilidad de acceso a puestos de mando para hombres de otras religiones, judía o cristiana, debido a que se ha relajado la vigilancia sobre la ortodoxia religiosa, por la que debían velar los califas¹⁰¹. Los usurpadores actuales proceden en su mayoría de familias no árabes, son bereberes o «eslavos», carecen de orgullo nacional y no tienen grandes ambiciones políticas o culturales, sino aferrarse en el poder y conquistar el territorio de sus vecinos. En este contexto, componer cartas era una profesión respetada. Los encargados de redactarlas o estilistas eran «expertos» y ocupaban tiendas especiales. Ibn al-

⁹⁹ . *Libro de la tradición (Sefer ha-Qabbalah)*, ed.M.J.Cano, Barcelona, 1991, p.91.

¹⁰⁰ . R.Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 24, Leiden 1931, III, p.19-20.

¹⁰¹ . E.Ashtor, *The Jews in Muslim Spain*, p.24.

`Arif, el secretario bereber del rey Zirí, tomó a Samuel a su servicio y lo llevó a Granada, donde las tribus reinantes no habían organizado por completo la administración y tan solo recaudaban los impuestos. Los bereberes sólo conocían el arte de la guerra y temían ser traicionados por los indígenas andaluces en la administración.

R.Samuel se dedica a recaudar impuestos y llama para ello a algunos judíos de Málaga, como el *dayyan* (oficial) rabbí Juda. Ello provoca la reacción de los judíos de Granada contra el recién llegado, por odio a su cargo de colector de impuestos, y logran que sea encarcelado hacia el 1020. Entonces, ha de pagar una fuerte multa a cambio de la libertad.

Sin embargo, en 1027, se le vuelve a encargar de la recaudación de los impuestos de todos los judíos y le es conferido el título de *N_g_d* o «Príncipe» de esta comunidad. A la muerte del rey abus, Šamuel consigue que salga elegida la candidatura del hijo mayor de éste, Bad_s, al cual ayudará en las tareas de gobierno y en las campañas que organiza contra los enemigos exteriores, principalmente las taifas de Almería, Málaga y Sevilla. A la muerte del anterior ministro de finanzas Ab_-l-`Abb_s, se le nombra para tal cargo, con autoridad sobre musulmanes. Este hecho le fue siempre criticado a Samuel por parte de los musulmanes granadinos. Con ello Samuel ocupa un puesto de visir, nunca alcanzado hasta entonces por los judíos de la Península, hacia 1030. El hecho, según se narra en las «Memorias» del rey `Abd-All\_h, se debió a que Samuel anuló la carrera del hijo primogénito de Ab\_-l-`Abb_s, el anterior ministro de finanzas, y comunicó a Bad_s la conjura que contra él se fraguaba para entronizar a su primo Yaddair:

«Cuando ab_s murió, le sucedió en el trono mi abuelo Bad_s, que hubo de hacer frente a graves negocios...En tan críticas circunstancias se mostró siempre, sin embargo, adornado de excelentes cualidades políticas y paciente para resistir la adversidad. Un judío llamado Ab_ lbr_h_m (...) se

creyó en el deber de ponerse a su servicio y trabajar por complacerlo, en cuanto le fuera posible, ya que era el momento en que las gentes intrigaban contra él (...) Tenía este judío una inteligencia y una ductilidad en el trato que casaban a maravilla con la época en que ambos vivían y con las gentes con quienes tenían que habérselas. Bad_s se servía de él, desconfiando de todos los demás. Por otra parte, el tal judío era un tributario [*dhimmí*] que no podía aspirar a ningún puesto de gobierno y, al mismo tiempo, no era un andaluz de quien fuese de temer que tramase intrigas (...) Tenía, pues, absoluta necesidad de un hombre como éste, capaz de reunir todo el dinero preciso para realizar sus proyectos (*El siglo XI en primera persona*, III, 15, ed.E.García, p.99-101).

Samuel ha-Levi tenía, por causa de su cargo y su origen judío, enemigos fuera de Granada. Uno de ellos era el visir del reino de Almería, bajo el dominio del general eslavo Khair_n, a quien sucedió, al morir en 1028, el eunuco Zuhair, quien extiende sus dominios hasta Játiva, en Valencia. Su visir, de nombre Ab_a`far Amad ben `Abb_s, odió siempre al judío granadino. Conocido su nombramiento, envía una carta al rey de Granada pidiéndole que despida al visir Samuel, pues su puesto es contrario al Corán¹⁰². El visir de Almería, Ibn `Abb_s, procede de una familia árabe que remonta su origen a Medina, en Arabia, y quiere arrojar de su puesto a Samuel. Su rey, Zuhair, hace un pacto con el rey de Carmona, con lo que rodean Granada, a la que quiere anexionar a sus dominios. En agosto del 1038, Zuhair al frente de su ejército se acerca a Granada. Luchan en una emboscada y por primera vez contempla Samuel los horrores de la guerra, que le inspiran una «súplica al

¹⁰² . E.Ashtor, o.c., p.71. Véase el relato de esta enemistad en un poema de Samuel: Š_mu'el ha-Nagid, *Poemas: I desde el campo de batalla. Granada 1038-1056*, ed.texto hebreo, intr., trad. y notas por A.Sáenz Badillos y J.Targarona Borrás, Córdoba 1988, p.4-14.

Creador del universo». El visir de Almería es hecho prisionero y eliminado, pese a la alta suma que se proponían pagar por su rescate¹⁰³. Un año después, el 1039, es obligado el reino andh_ya de Granada a combatir contra Sevilla, que quiere expulsar a los bereberes de la Península¹⁰⁴. Granada hace una alianza con el rey bereber de Carmona y luchan contra Sevilla. Bad_s va acompañado de Samuel. Mas adelante, de nuevo el príncipe Yaddair quiere suplantar a su hermano Bad_s y firma, en 1041, otra alianza con el rey de Carmona. En 1043 asaltan Granada pero son derrotados.

Nuevas intrigas cortesanas se desataron contra el valimiento de que gozaba el visir junto al soberano; esta vez tratando de indisponer al joven hijo de Bad_s, Bulugg_n Sayf al-dawla, contra Samuel:

«“Ese individuo se monta encima de ti, como encima de todo el Estado” (...) De esta suerte, los criminales aspiraban a suprimir a su enemigo por mano del hijo del soberano, echándose ellos fuera del asunto (...) No cesaron, pues, de instigar al príncipe contra el judío, calumniándolo y atribuyéndole falsedades, al mismo tiempo que iban al judío con mentiras que ponían en boca del príncipe» (*El siglo XI en primera persona*, III, 20, ed.E.García, p.111).

Como el príncipe Bulugg_n va pregonando que piensa envenenar a Samuel, éste decide adelantarse y, conocedor de su afición al vino, le ofrece una bebida enponzoñada que le produce la muerte.

Así, los primeros años de Bad_s como rey de

¹⁰³ . *El siglo XI en primera persona* (III, 17), ed.E.García, p. 104-105.

¹⁰⁴ . Aparte de los andh_y_ estaba la tribu de los Zan_ta y los eslavos que se disputaban el poder. Las tropas de los andh_y_ eran poco numerosas, unos cien jinetes, pero comenzaron a aumentar conforme su general Z_w_ conquista los pueblos de alrededor de Granada y luego el valle del Guadalquivir.

Granada y Samuel como visir consistieron en una sucesión de crisis de gobierno y campañas militares. No obstante, conforme iba haciéndose mayor el abuelo de `Abd-All_h, más notable era el influjo de Samuel en el gobierno. Bad_s se ha vuelto despótico y huye de la guerra desde que tiene una edad mediana: «Entretanto, mi abuelo iba teniendo muchos años, se daba cada vez más al descanso, y tanto por la edad como por la muerte de su hijo, cesó de proseguir sus conquistas territoriales y permitió que, en lugar suyo, se hiciera cargo de todos los negocios el judío, que desde entonces, disfrutó a su antojo de todos los resortes del Estado»¹⁰⁵.

En 1049 y 1050 Samuel comanda otra alianza de príncipes bereberes contra Sevilla. Cuando Samuel iba a la guerra no era distinto de sus contemporáneos. La víspera de la batalla suplicaba al Creador, como era la costumbre de la época entre los españoles. En el fragor del combate, el choque de espadas y lanzas le atemorizaba; y como los cristianos veían a Santiago guerreando a su favor, Samuel imaginaba contemplar ángeles del Señor a su servicio.

Samuel, educador y poeta

Cuando hubo nacido su hijo Josef, en 1035, su felicidad fue completa. En 1042 le envía una guía de conducta, a la vez testamento, antes de una difícil batalla:

«Y_hosef, todo cuanto sufro y soporto, | la aflicción
 en la que me adentro, es por tu causa...| Si
 fuera decretado, hijo mío, que no vuelvas |
 a verme y que nunca más te vea, | atiende
 a mi carta siempre que te sientes | y que te
 levantes, que ella te desvele si te
 duermes...| Adquiere razón y
 entendimiento, pues será la inteligencia | tu
 alabanza y la razón de tu esplendor. |

¹⁰⁵ . *El siglo XI en primera persona*, III, 21, ed.E.García, p.114.

Respeto a tu madre, sé afable con tu tío,
honra a tus compañeros, | haz que te quiera
toda creatura, y mejor que | conseguir
riquezas, logra buena fama en tu ciudad»¹⁰⁶.

Samuel busca tiempo para supervisar la educación de su hijo e incluso, durante las campañas militares, copia poemas árabes y se los envía para que aprenda su estilo: «Y husef, toma este libro que seleccioné | para ti de la más bella lengua de Qedar y 'Efah. Lo escribí estando aún la espada afilada | en nuestras manos, la espada desenvainada»¹⁰⁷.

Samuel está orgulloso de su ascendencia levítica y se siente revestido de responsabilidad a favor de su pueblo (*Nagid*). Como dice la crónica de ibn Daud: «R.Semuel fue nombrado *naguid* en el año 4787 [1027]. Favoreció a Israel en España, el Magreb, Africa (...) Compró muchos libros, las Santas Escrituras, la Misnah y el Talmud (...) Todo aquel que quería hacer del estudio de la Torah su oficio, podía contar con que le pagaría. Tenía secretarios que escribían la Mishnah y el Talmud y los regalaba a los discípulos que no podían comprarlos (...) Cada año salía de su casa aceite de oliva suficiente para las sinagogas de Jerusalén»¹⁰⁸.

A pesar de favorecer la inmigración judía a Granada, no obtuvo la adhesión de todos sus correligionarios, una parte de los cuales emigró a

¹⁰⁶ . *Poemas: I desde el campo de batalla*, ed.A.Sáenz-J.Targarona, p.48. El poema anterior alaba una poesía de su hijo: «Tu escrito es tan brillante, | como ágata entre zafiros; | tus versos tan perfectos, | como esplendido bordado» (*ibid.*p.46).

¹⁰⁷ . *Poemas: I desde el campo de batalla*, ed.A.Sáenz-J.Targarona, p.88.

¹⁰⁸ . «*Libro de la Tradición*» (*Sefer ha-Qabbalah*, ed.L.Ferre, p.92.

Sevilla¹⁰⁹.

Entre su producción literaria figura un tratado contra el islam en árabe. Su obra escrita en hebreo comprende poesía amorosa, guerrera y sapiencial. Con ayuda de su hijo reunió sus versos en tres colecciones: *ben T_hill_m* poesía sacra basada en los salmos que no ha aparecido; *ben Mišlé* y *ben Qohelet*, poesía sapiencial inspirada en los libros de Proverbios y Eclesiastés. Los poemas de amor se cuentan entre los mejor compuestos entre los judíos españoles, pero es en los versos épicos y guerreros donde sobresalió el talento poético de Samuel. En su *Diw_n*¹¹⁰, colección de poesía secular al estilo árabe, recoge unos 41 poemas, escritos en el campo de batalla como continuación de las empresas guerreras que narran los salmos de la Biblia. En uno de ellos alaba la cadena de tradición de la Torah oral y condena la doctrina caraíta, que se separa de ella, y promete escribir una obra de comentario sobre el Talmud:

«Por eso, vedme aquí investigando la religión divina | nuevamente, según mi capacidad y entendimiento; | mencionando los errores para destruirlos (...) | disponiendo lo que nadie discute, | en un lenguaje claro y por caminos límpidos | sacando lo recto de los sepulcros, | y llevando a la tumba lo que es tortuoso»¹¹¹.

Los triunfos de las tropas de Granada son como

¹⁰⁹ . A.Sáenz Badillos, *Literatura Hebrea*, p.51.

¹¹⁰ . Existe un sólo manuscrito de esta colección [ms.Sasson 589], editado por D.Salomon Sasson, London-Oxford, 1934. Se han hallado fragmentos en la Genizah del Cairo. Algunos de sus poemas hebreos los recoge H.Schirmann, *Ha-Shirah ha-`Ibrit bi-Sefarad*, I, p.74-168. Una edición bilingüe de sus poemas: *Poemas: I desde el campo de batalla. Granada 1038-1056*, Córdoba 1988.

¹¹¹ . *Poemas: I desde el campo de batalla*, ed.A.Sáenz-J.Targarona, p.119; véanse los poemas 27 y 28. Sobre la obra talmúdica, véase la intr., p.XXXI.

nuevas intervenciones de Dios en favor de su pueblo. Para la descripción de las batallas emplea una original envoltura bíblica y se cree investido de una vocación divina que le garantiza el éxito: «Los enemigos vertían sangre como agua | aquel día angustioso; yo, mi plegaria | al Dios que a los inicuos abaja y arroja | a la fosa por ellos excavada»¹¹². Según el juicio que sobre él ofrece el novelista hebreo del siglo XII Yehudah al-Harizi:

«En verdad no hay poesías tan vigorosas como las de R.Shelomoh [ibn Gabirol]; ni tan profundas como las del Nagid [Samuel ibn Nagrillah]; ni tan suaves y pulidas como las de Ben asday (...) [De otros poetas no hay recuerdo a causa de la debilidad de sus temas]; hasta que apareció el gran príncipe (*nagid*) R.Samuel ha-Lewi (...), cuyos poemas fueron príncipes y soberanos y sus temas consistentes y originales; sin embargo, la mayor parte de sus poesías son tan profundas y difíciles que requieren comentarios»¹¹³.

El fin de la aljama de Granada

La aljama de Granada tuvo un destino trágico, ya que su crecimiento dependía de la fortuna política de su jefe. El sucesor de Šamuel fue su hijo Josef ibn al-Nagrîla, que había sido cuidadosamente preparado para la sucesión durante diez años. Su padre le había advertido (1045-46) de las dificultades morales de la vida política:

¹¹² . *Poemas: I desde el campo de batalla*, ed.A.Sáenz-J.Targarona, p.9. Citados en A.Sáenz Badillos, *Literatura Hebrea*, p.82.85. El rey de Almería y su visir son como Haman en el libro de Ester (Est 7): traman la destrucción de los judíos pero son desenmascarados por el docto varón Mardoqueo y la liberación, celebrada en la fiesta de *Purim*.

¹¹³ . *Takhkemoní*, cap.III, traducido por A.Navarro y L.Vegas: "La poesía hebrea, capítulo XVIII del Takhkemoní": *Sefarad* XLI (1981), 329.332.

«Y_hosef, hijo mío, no derribes el edificio | que yo cimentara con recta cuerda y plomada. | Ponte junto a mí, que como a David me vean, | y te miren a ti como a Qohelet»¹¹⁴.

El temperamento de su hijo no era tan conciliador como el de su progenitor Según Ibn Daud, «de las muchas virtudes de su padres sólo le faltó una: no era humilde como él, pues creció en la opulencia (...) Su corazón se envaneció hasta corromperse. Le envidiaban tanto los príncipes bereberes que fue asesinado» el año 1066 y se prohibió a la comunidad judía residir en Granada»¹¹⁵.

Las «Memorias» de `Abd-All_h sacan a la luz a un personaje aventurero, al-N_ya, esclavo huido de Sevilla a Granada quien, con sorprendente habilidad, desencadenó la furia popular contra los judíos, los suplantó en el poder y arruinó la vida del hijo de Samuel¹¹⁶. Y_suf (Josef) ibn al-Nagrîla fue la primera víctima del famoso *pogrom* de Granada del 1066. Josef llamó en su ayuda a ibn umadih de Almería, pero un esclavo embriagado dio a conocer la conjura de aquél con el reyezuelo:

«En vista de ello, el judío huyó hacia el interior del alcázar; pero la plebe amotinada lo persiguió, consiguió apoderarse de él y lo mató. A continuación pasaron a espada a todos los judíos que había en la ciudad y se apropiaron de muy buena parte de sus

¹¹⁴ . *Poemas: I desde el campo de batalla*, ed.A.Sáenz-J.Targarona, p.85.

¹¹⁵ . *Sefer ha-Qabbalah*, ed.M.J.Cano, p.93; ed.hebrea G.D.Cohen, *Sefer ha-Qabbalah-The Book of Tradition*, Philadelphia, 1967.

¹¹⁶ . Según las «Memorias» de `Abd-All_h, Samuel ibn Nag_Ila había mandado construir la fortaleza de la Alhambra para refugio suyo y de su familia, primera noticia de esta fortaleza del otro lado del Darro: *El siglo XI en primera persona* IV,26, ed.E.García Gómez, p. 131.

riquezas»¹¹⁷.

Las fuentes judías narran así los acontecimientos: «En la gran ciudad de Granada fue propalada una grave calumnia contra R.Yosef ha-Levi que resultó asesinado, y con él toda la comunidad, que se componía de más de mil quinientas familias¹¹⁸. Quien no vio su magnificencia, su gloria y esplendor, jamás vio hermosura alguna. Sus miembros eran famosos por su sabiduría y piedad. Guardaron luto por ellos tanto los que vivían próximos como los alejados, en consideración a su excelencia y también por temor a que les sobreviniera idéntica suerte»¹¹⁹.

Entonces, los judíos supervivientes se trasladaron a la Sevilla del rey poeta al-Mu'tamid. Pero fue la taifa de Zaragoza la que proporcionó mayor acogida a la cultura rabínica. En esta taifa residieron temporalmente y brillaron figuras como Salomón ibn Gabirol, ibn Paquda y Judah ha-Leví.

¹¹⁷ . *El siglo XI en primera persona*, IV, 26, ed. E.García, p. 132.

¹¹⁸ . Fueron asesinadas unas tres mil personas.

¹¹⁹ . Salomón ibn Verga, *La vara de Yehudah (Sefer Šebet Yehudah)*, ed.M.J.Cano, Barcelona 1991, p.27

III. LA MADUREZ DEL PENSAMIENTO MUSULMÁN ANDALUSÍ (S.XI-XII)

Al-Andalus continuó su ascenso cultural en el siglo XI, a pesar de que el año 1009 las bibliotecas, palacios magníficos y otros monumentos cordobeses fueron objetos de una bárbara destrucción, como consecuencia del caos político que acompañó al final del califato. La famosa biblioteca de al-akam II fue saqueada y muchos de sus libros vendidos y llevados a otras ciudades. Córdoba era conocida por sus libros y bibliotecas públicas y privadas, mientras Sevilla lo era por su amor a la música y a los instrumentos musicales. A pesar de las diferencias étnicas, la inestabilidad y la decadencia social, Al-Andalus, y Córdoba en particular, gozan en este momento de un esplendor cultural que la lleva a plena satisfacción por su contribución a todas las disciplinas eruditas. Al-Andalus contó, en el terreno educativo, con un amplio plantel de sabios que habían recibido instrucción en Oriente. Durante el siglo XI florecen los eruditos religiosos, gramáticos, lexicógrafos, historiadores y filósofos que pueden compararse a los mayores talentos de Oriente.

Dentro de esta floración intelectual, Ibn azm de Córdoba, con su controvertida personalidad, brilla como una de las mentes más originales de la cultura islámica, en materia religiosa y en talento poético. El mismo describe, en un tratado, la creatividad y el talento andaluces. Las numerosas mezquitas se convirtieron en centros educativos abiertos a todo el que quisiese aprender. La filosofía y las ciencias religiosas comienzan a florecer, paradójicamente, en medio de la intolerancia religiosa, primero almorávide, luego almohade¹²⁰. Buena muestra de ello son los pensadores reformistas que florecen en el siglo posterior.

¹²⁰ . A.Chejne, *España musulmana*, p.137,144-145.150.

1. Ibn azm, el enciclopedista

Ibn azm de Córdoba (994-1064) fue un teólogo y polígrafo de origen hispano-andalusí, nacido en Córdoba a finales del siglo IX d.C. Su padre Amad era un funcionario importante de al-Manur (961-976), lugarteniente (*ayyb*) del Califa. Los orígenes de su familia son oscuros¹²¹. Si bien se gloriaba de que su linaje provenía de un cliente persa de la dinastía omeya de Siria, todo el mundo sabía que su familia era de procedencia ibérica y su abuelo, Sayid, fue el primero que dejó el cristianismo para convertirse al islam. En su biografía se entretajan las empresas y los entusiasmos más pintorescos, sus amores juveniles, y una agitada vida política, en defensa de un califato que se desmorona, y su intensa vida literaria (80.000 folios, en unos 400 volúmenes). Su predilección por los omeyas, cuya estrella declinaba en Al-Andalus, le lleva a buscar refugio en Valencia, de donde vuelve a Córdoba (1018) para escribir su obra más conocida, «El collar de la paloma». En ella, antes de cumplir los treinta años, describe cuasi "fenomenológicamente", los síntomas que preceden al nacimiento del amor, los signos que lo acompañan y los gestos que anuncian su ruptura. Contiene bellos pasajes autobiográficos en que narra su amor juvenil por dos hermosas mujeres de Córdoba, una de ellas una antigua esclava de la familia, cuya belleza ya se ha marchitado tras cinco años de separación, producida el año 1013¹²²:

¹²¹ . Sobre su biografía véase la introducción de M.Asín, *Abenházam de Córdoba*, vol.I (citamos la reedición, Madrid, Turner, 1984, 2 vols.); E.García, *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza, 1987; C.Adang, *Islam frente a Judaísmo*, Madrid, ed. Aben Ezra, 1994, p.25-34.

¹²² . Escribe la obra, según A.Castro, «siendo aún joven el autor, más en un tiempo en que ya prefería la meditación religiosa y moral al goce de los sentidos» (A.Castro, *España en su historia*, p.384). Añade este historiador liberal que «islamismo y neoplatonismo combinados hicieron posible la pacífica convivencia del erotismo y la religión, imposible como simultaneidad para el cristiano, cuya

«Te contaré de mí que, en mis verdes años, anduve prendado de una esclava que se había criado en nuestra casa y que tenía a la sazón dieciséis años. Era cuanto puede pedirse en punto a hermosura del rostro y del entendimiento, castidad y pureza, pudor y dulzura. Nunca gastaba chanzas ni se daba a niñerías; se mostraba a maravilla risueña, pero llena de cortedad; carecía de tachas, y hablaba poco (...) Era gentil en su desvío y se sentaba con gran compostura (...) Sentí inclinación hacia ella y concebí por ella un amor desatinado y violento, su ademán era digno, y huía deliciosamente (...) Dos años, poco más o menos, anduve esforzándome con el más grande conato en que me diera una respuesta (...) pero no logré nada en absoluto (...) Me acuerdo que un día se dio en nuestra casa una fiesta, en una de esas ocasiones en que suelen celebrarse tales saraos en las casas de los grandes. En ella se reunieron nuestras familias y la de mi hermano (¡Dios lo haya perdonado!) (...) Esas mujeres se quedaron en casa durante el centro del día, pero más tarde se trasladaron a un torreón que había en la finca, dominando el jardín de la casa, desde el cual se divisaba toda Córdoba (...) Me dirigí al hueco de la ventana en que ella se hallaba, con la mira de

creencia no le permite abandonarse justificadamente a las dulzuras del amor carnal» (*ibid.*p.372). «Solo la literatura árabe y luego la española han poseído medios "apercientes" para convertir en forma de arte la vulgaridad de amar muchas mujeres y hastiarse pronto de ellas» (*Ibid.* p.429). Américo Castro encuentra similitudes entre elementos de este libro, aunque no en la estructura, y la obra del Arcipreste de Hita. Para A.Chejne (*o.c.*, p. 222): «quizá en Andalucía más que en otro lugar del mundo musulmán resaltó el bello sexo en todo su esplendor», y la obra de Ibn Hazm es «ejemplo de amor *udrí* o platónico, que pudo propagar este libro por toda la cuenca mediterránea, hasta recogerlo los trovadores». El amor *udrí* es el perteneciente a la tribu árabe de `Udhra», cuyos miembros, según se dice, murieron de amor no correspondido.

aproximarme a ella y procurando tenerla cerca; mas, apenas me vio a su lado, abandonó aquella ventana y con gracioso meneo se encaminó a otra (...) Las demás mujeres no caían en la cuenta de lo que hacíamos, porque eran muchas y todas se mudaban de unas ventanas a otras, para ver desde las unas aquellas partes del paisaje que no se dominaban desde las demás (...) Luego bajaron al jardín y...pidieron a su señora que les dejara oír cantar a mi amada (...) tomó ella el laúd y lo templó con tanta modestia y rubor que nunca vi nada parecido»¹²³.

Veinte años más tarde, cumplidos los cincuenta, el 1031, el último califa Hišam III fue destronado. La incontinencia verbal de Ibn azm le granjeó la condición de persona poco grata a los nuevos señores de Córdoba y Sevilla. Hacia el 1040 desembarca en la isla de Mallorca de donde fue obligado de nuevo a salir hacia el 1047. Vuelto a Sevilla, se atrajo la enemistad de los nuevos señores `Abbadíes. El rey Al-Mu`tamid se encolerizó contra él de suerte que ordenó quemar sus escritos. Pese a ello, en 1055 es nombrado jefe de la escuela de derecho zahirí, la cual interpreta literalmente el Corán.

Al final de sus días escribió una especie de autobiografía moral en la que reconoce conocer a fondo sus defectos, sin haber podido hacer nada para luchar contra sus desengaños. Es el «Libro de los caracteres y la conducta» (*kitab al-ajl_q*) publicado por M.Asín en 1916. En la obra ofrece consejos sobre la vida honesta y virtuosa y dedica un capítulo a una especie de confesión pública:

«Desea que te tachen de cándido y guárdate de que te

¹²³ . «El collar de la paloma», ed.E.García Gómez, p.251. También la cita R.Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982, III, p.269. Américo Castro, *España en su historia*, p.421-422.

tengan por astuto, porque la mayoría de las gentes evitarán tu trato (...) Fíate del hombre religioso, aunque profese religión distinta de la tuya, y jamás fíes de hombre ligero y descreído, aunque parezca profesar tu propia religión (...) Yo he tenido algunos defectos, pero asiduamente, con celo, he puesto gran empeño en corregirlos por medio de la disciplina ascética y estudiando lo que acerca de los hábitos morales y la educación de las pasiones enseñan los profetas y los más eximios filósofos antiguos y modernos (...) Uno de estos defectos era el mal humor y la ira violenta (...) Otro defecto era una inclinación irresistible a la burla en son de chiste, porque el hablar en serio me parecía fastidioso y propio de gente soberbia (...) Otro defecto fue una grande vanidad (...) Otro defecto era el amor de la fama y del prestigio científico (...) Otro defecto era un exceso tal de pudor, que llegué a sentir repugnancia absoluta y dificultad instintiva para el matrimonio (...) Causa de este defecto fueron algunos sucesos adversos que me acaecieron¹²⁴.»

Su compleja biografía puede hacernos considerar esta personalidad variopinta como la de un ambicioso resentido, especialmente en el ámbito político. Según el prestigioso arabista E.García Gómez, Ibn azm es un representante genuino del alma de la España musulmana, desde su adámica soledad¹²⁵.

En su principal obra religiosa de madurez «El libro

¹²⁴ . *Los caracteres y la conducta*, ed.M.Asín, Madrid 1916, p.27.33.43-45. Citado también en parte A.Castro (o.c. p.420). Para éste: «cuanto se había escrito acerca de moral en la España cristiana anterior al siglo XIV, suena a ingenua puerilidad, si lo parangonamos con ese formidable y poco leído tratado». Se puede comparar el pasaje con el análisis de los vicios, en las ciudades imperfectas, que hace Avempace de Zaragoza (véase *infra*).

¹²⁵ . R.Dozy lo considera un resentido; véase: M.Fierro, "El Islam andalusí en el siglo V/XI": *DFR*, p.74.

de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas» (*Kit_b al-fial di'l-milal wa'l ahwa' wa'l nial*) se muestra como un defensor apasionado de la civilización árabe y un conocedor de otros credos religiosos, como el judío y cristiano, con los que entabla una lucha apasionada.

*El libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones*¹²⁶

En el trasfondo de esta obra¹²⁷ del insigne polígrafo cordobés hay que considerar el contacto directo e inmediato en que vivía el islam peninsular con otras religiones y el incapié de la formación musulmana en los estudios históricos. Con ello se relaciona el aprecio del musulmán hacia aspectos sociales que integran la vida común de otros pueblos y el ansia por el cultivo del saber y las ciencias¹²⁸.

En el prólogo se nos ofrece una alabanza del sabio:

«Aunque la ignorancia no tuviese otro inconveniente que el de engendrar en el corazón ignorante envidia de los sabios, al par que viva emulación contra sus semejantes en la ignorancia, bastaría para huir de ella (...) Aunque la ciencia y el estudio sirviesen sólo para librar al hombre de tentaciones importunas y de vanos e

¹²⁶ . Ibn azm pertenece plenamente a la época de las enciclopedias, con una curiosidad que le lleva a estudiar desde los orígenes del lenguaje hasta el análisis del amor platónico: Véase, M.Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996, II, p.359-381.

¹²⁷ . La obra fue traducida por M.Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols., Madrid 1927-1932 (reedición: Madrid, Turner, 1984, 2 vols.).

¹²⁸ . H.Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, p.207; A.Chejne, *España musulmana*, p. 149-151.

ilusorios proyectos que sólo le proporcionan cuidados y preocupaciones molestas y aún dolorosas, esa sola utilidad sería el mayor estímulo»¹²⁹.

El saber beneficia al que lo busca en este mundo y, sobre todo, en el mundo futuro. Por ello, Ibn ʿazm había compuesto antes otro tratado, «Categorías de las ciencias» (*Maratib al-ʿulūm*) en la que da la primacía las ciencias religiosas y al Derecho musulmán (*Sharʿah*). En ella se presenta a Mahoma como «lo mejor de la humanidad y el más puro de los descendientes de Adán»¹³⁰. Existen ciencias censurables, como la alquimia y la magia, pero las mejores son las que conducen a la salvación eterna. Según la jerarquía que ofrece, las ciencias religiosas -Corán, tradiciones, jurisprudencia y teología- representan el principal componente educativo de la persona, a continuación vienen las ciencias del lenguaje -gramática y lexicografía- y, luego, la Historia¹³¹.

El título de su libro enciclopédico sobre las religiones, *El libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones*, nos orienta hacia la perspectiva con que Ibn ʿazm pasa revista a las «sectas y escuelas», y aborda las religiones: desde la *ʿilm shariat al-islam* («la ciencia de la revelación del islam»)¹³². El estudio de las ciencias religiosas tiene importancia en la cultura islámica, pues el islam, desde sus comienzos entró en contacto con las «religiones del Libro» (judaísmo y cristianismo) y combatió al antiguo politeísmo. Por ello, una parte de la reflexión teológica musulmana consiste en entender la

¹²⁹ . *Los caracteres y la conducta, tratado de moral práctica por Aben hazam de Córdoba*, ed.M.Asín, Madrid 1916, p.17.

¹³⁰ . Recogido en: A.Chejne, *España musulmana*, p. 155. Véase otra clasificación en M.Asín, "Un código inexplorado del cordobés ibn Hazm": *Al-Andalus* 2 (1934) 51-54.

¹³¹ . A. Chejne, *o.c.*, p.158.

¹³² . A.Chejne, *o.c.*, p. 258. Un análisis filosófico de la obra en H.Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, p.207ss; M.Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II,.367-388.

verdad del islam y rechazar conceptos falsos, con ayuda de la fe y de la lógica. Esta obra es, pues, una especie de *heresiología* desde la concepción musulmana de Dios como «suma perfección, eterna, autosuficiente» y de la revelación como «transmisión del mensaje trascendente» a través de los «profetas» que reciben la enseñanza de Dios; igual que las ciencias y oficios se reciben a través de la enseñanza, la ciencia divina la aprenden de Dios los profetas desde Adán hasta Jesús y Mahoma.

Entre los adversarios de estas creencias figuran «los más alejados», las «escuelas» filosóficas agnósticas o ateas, como los sofistas griegos, que niegan todo tipo de verdad (cap.2) o afirman que el mundo es eterno, doctrina que se subdivide entre quienes afirman que el mundo tiene un rector, como Aristóteles, y quienes lo niegan (cap.3-4). Más próxima al islam está la doctrina de los brahmanes, pero no aceptan la revelación profética ni la existencia de los ángeles (cap.9). Tras pasar revista a estas doctrinas se centra en aquellas religiones que comparten la creencia en que el agente del mundo sea más de uno, aunque discrepen en cuanto a su número, atributos y modo de acción, así como en las respectivas leyes religiosas: son los «magos o zoroastras», es decir, los maniqueos y dualistas, defensores de dos principios agentes en el mundo (cap.6; cap.14) ¹³³.

Entre las «gentes del Libro», poseedores de una doctrina revelada, figuran, con entidad aparte, el judaísmo y el cristianismo (capítulos 7 y 15). Ibn azm analiza ambas religiones desde la premisa de que el Islam es la verdadera religión y aventaja a las otras dos doctrinas reveladas. Para demostrarlo, basa su crítica en

¹³³ . Este método filosófico-teológico también fue ensayado por al-B_yi (m.1081), en una «Réplica a la carta de un monje de Francia» quien divide así las sectas no monoteístas: brahmanes, materialistas, filósofos defensores de la eternidad del mundo. A.M.Turki, "La lettre du «moine de France» à al-Muqtadir billah, roi de Saragosse, et la réponse d'al-B_i, le faqih andalou (présentation, texte arabe, traduction)": *Al-Andalus* XXXI (1966), 73-153.

ejemplos sacados del Antiguo y del Nuevo Testamento. A lo largo de su desarrollo, según cree Ibn azm con la ortodoxia islámica, los judíos introdujeron falsedades en las Escrituras, permitiendo atribuciones inciertas a Dios, los ángeles y los profetas. Los cristianos, siguieron los errores judíos, añadiendo otros, terribles, y atribuyeron a Cristo toda clase de naturalezas. Considera los Evangelios menos verídicos que el Antiguo Testamento, conteniendo cosas abominables sobre Dios y los profetas; por ejemplo, la genealogía de Jesús, según san Mateo, al hablar de la Encarnación, tendría un gran vacío y es contradictoria respecto a los escritos judíos. Ibn azm cita otros pasajes del Nuevo Testamento y de san Pablo, para argumentar contra el dogma de La Trinidad desde la Escritura cristiana¹³⁴. Por ejemplo, critica la intimidad de Jesús con el Padre a favor desde la interpretación coránica de la relación hombre-Dios, de tipo igualitaria:

«Se les puede responder que también en el evangelio dice Jesús "mi Padre y "vuestro Padre", "mi Dios" y "vuestro Dios" y, asimismo les mandó en el Evangelio que cuando orasen, dijeran: "Oh, Padre nuestro celestial". De modo que Jesús tiene de esto [de la filiación divina] lo mismo que tienen los cristianos, sin diferencia alguna» (cap.7, ed.M.Asín, II, pág.162).

Otra doctrina que el islam discute con el cristianismo es la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo¹³⁵. El testimonio sobre estos hechos se juzga y valora desde el criterio histórico de la credibilidad de las sociedades y civilizaciones humanas:

¹³⁴ . 1 Cor 1,24: Jesús, «fuerza y sabiduría de Dios»; Jn 1,1: Jesús, «Verbo de Dios»: ed.Asín,II p.154.160.

¹³⁵ . Véase Corán 4, 156: «y les pareció [a los cristianos] que fue crucificado».

«[Objeción de un cristiano]: Si crééis que es posible que esas sociedades humanas tan numerosas, tan distantes, tan discrepantes entre sí en sus opiniones y creencias religiosas, tan distantes en el tiempo y en el espacio, y tan diversas en las razas, transmitieron, no obstante, un error, no va a ser la sociedad humana que vosotros, los musulmes, formáis, de mejor condición que aquellas al transmitir las noticias relativas a la persona de vuestro profeta» (ed.M.Asín II, pág.164).

La respuesta musulmana a las tradiciones evangélicas busca restar credibilidad a la «cadena de testigos del cristianismo»:

«Decimos, pues, con la ayuda de Dios y el auxilio de su gracia, que la crucifixión del Mesías no fué jamás confesada de palabra por toda una sociedad humana (...) Cuando examinamos quiénes fueron los que transmitieron la noticia de la crucifixión del Mesías, efectivamente encontramos que son grandes agrupaciones o sociedades humanas, veraces sin duda en el testimonio que han ido transmitiendo de generación en generación, hasta llegar a aquellas personas que pretendieron haber presenciado como testigos de vista su crucifixión; pero aquí es donde ya cambia la calidad del testimonio; porque éste se reduce en último término a unos guardas [*sic*, los del sepulcro], sometidos a la autoridad de otro (...) los cristianos reconocen también que no fue crucificado sino en un lugar apartado de la ciudad, en el huerto de un alfarero¹³⁶ (...) reconocen también que Maria Magdalena, que era una mujer del pueblo, no se

¹³⁶ . Se refiere al lugar donde según la tradición se ahorcó Judás, el "Campo del Alfarero", el *Haqeldamá* («Campo de sangre» en arameo) (Mt 27,7).

atrevió a estar presente en el lugar de la crucifixión, sino que se quedó distante mirando desde lejos(...) Simón Cefas penetró en casa de Caifás el sacerdote, con la luz del día, y alguien le dijo: "Tu eres de sus discípulos: "Pero él, lejos de reconocerlo, lo negó y salió huyendo de la casa. Luego es falso que la crucifixión del Mesías conste por el testimonio de un solo individuo cuya veracidad no sea sospechosa» (ed.M.Asín, II,pág.166ss).

Dentro del islam primitivo se constituyó un grupo especial de personas, llamados «tradicionalistas» que referían de memoria toda una cadena de autoridades que remontaban un hecho o dicho del Profeta hasta los compañeros que convivieron con él. Estas citas nos demuestran que Ibn azm había leído los Evangelios, quizá todo el Nuevo Testamento, del cual hace una interpretación muy particular y un análisis filológico para combatir la interpretación cristiana neoplatónica de las relaciones Padre-Hijo:

«Algunos pretenden que la lengua latina exige que se diga que la ciencia del Cognoscente [el Padre] es su Hijo. Pero eso es evidentemente falso y erróneo, puesto que para nadie es discutible que el Evangelio, en el cual se menciona al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo es sólo una traducción de la lengua hebrea, de la cual fue vertida al siríaco y a otras lenguas (...) y en la lengua hebrea no hay nada de eso que afirma y pretende el adversario» (cap. 7, ed.M.Asín II, pág.154)¹³⁷.

¹³⁷ . En su obra *kit_b al-ik_m fi-l-'u_l al-ak_m* («Examen sobre el fundamento de la sabiduría») discute sobre cuál fuera la lengua adámica y el origen de las mismas: griego, siríaco, hebreo o árabe. Considera emparentadas las tres últimas y el siríaco como el tronco y raíz común de las otras lenguas. Citado en: C.Adang, *Islam frente a Judaísmo*,p.88. La obra la tradujo M.Asín, *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel,Ibn Sida e Ibn azm, Al-Andalus* 4(1936-

De las citas señaladas del Nuevo Testamento y del método seguido por Ibn azm, se pueden extraer, según M.Fierro, estas conclusiones: 1) Ibn azm habría leído todo el Nuevo Testamento que debió circular por esta época en versión árabe; 2) ve en los Evangelios contradicciones y confusiones [que él aumenta con sus citas erróneas] y además afirma que su transmisión no tiene garantías de fiabilidad; 3) considera el dogma una elaboración especulativa posterior a los inicios de la Iglesia, en tiempos de Constantino¹³⁸.

En el análisis histórico del desarrollo de las religiones, a Ibn azm le interesan aquellos dogmas que le permiten efectuar una comparación con el islam ortodoxo. Se describen hasta seis sectas cristianas. El criterio de su presentación es la mayor o menor proximidad al monoteísmo absoluto profesado por la fe islámica:

«Los cristianos son de varias sectas. Una de ellas es la de los secuaces de Arrio, que fué un presbítero de Alejandría. Afirmaba, entre otras cosas, el monoteísmo absoluto: que Jesús fué hombre y creado; que fué, además, el Verbo de Dios, por el cual Éste creó los cielos y la tierra. Vivió Arrio en la época de Constantino I, el que edificó Constantinopla. Fué este el primero de los emperadores romanos que profesó la religión cristiana y siguió la doctrina de Arrio (cap.7, ed.M.Asín,II, pág.150ss).

39), p.253-281 (reimpr.en: A.Martínez Lorca, *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p.286-309).

¹³⁸ Véase, M.Fierro, "El Islam andalusí en el siglo V/XI": DFR, p.63. La misma autora analiza la religiosidad de esta época y las disputas religiosas en "Los reinos de taifas": *Historia de España* VIII,1 (proyecto R.Ménendez Pidal, coord.M.J.Vigueras), 399-500 (esp.455-492); VIII,2, p.523-540.

Después, pasa revista a los seguidores de Pablo de Samosata, los macedonianos, jacobitas, nestorianos y los melquitas o católicos, de los cuales analiza fragmentos del «Credo» (Asín, II, págs.151.159). Pero la cita que da del «Credo de Nicea» omite el *filioque*: «Creemos en el Espíritu Santo, el Único, espíritu de verdad, el cual deriva de su Padre, espíritu de amor» (ed.M.Asín, II, págs.159).

Otro aspecto que nos interesa, de su visión del cristianismo y del judaísmo, es la descripción antropológica del hombre, del paraíso y la escatología, diferente de la concepción judeo-cristiana. En el capítulo 15, polemiza «contra las evidentes contradicciones y falsedades que contienen (...) la Tora y los Cuatro Evangelios». Ibn azm se dirige a los musulmanes y trata de hacerles comprender que los libros sagrados, de judíos y cristianos, no merecen la veneración que estos les profesan. El texto actual del Antiguo Testamento no es sino un engaño o una nueva redacción, llevada a cabo por Esdras tras el Exilio¹³⁹. Desde aquí se explican las diferencias dogmáticas con el islam. La constitución del hombre «a imagen y semejanza» de Dios, es un principio del judaísmo, que la religión cristiana interpreta desde la vocación comunitaria y trascendente del hombre, hechos oscurecidos por el pecado original. Ibn azm critica, como deformada, la cita del Génesis (1,26) y la explica desde el monoteísmo más extremado:

«Ahora bien, en medio del folio primero de esa Tora, dice Dios (Gn 1,26): "Yo haré la construcción de Adán como nuestra figura, como nuestra semejanza". Si no dijese más que "como figura", tendría el texto una aceptación justa y un sentido verdadero, a saber: el de que nosotros atribuiríamos a Dios la figura, bajo la relación de posesión y creación, como cuando tú dices: "Esto es obra de Dios",... en el sentido de que la figura que tiene es propiedad y creación de Dios solo. Pero lo que luego añade, "como nuestra semejanza", impide

¹³⁹ . Ver, C.Adang, *Islam frente a Judaísmo*, Madrid 1994, p.68-69.

ya las interpretaciones, cierra el paso a las salidas y corta los caminos, pues exige sin excusa y necesariamente atribuir a Dios la semejanza con Adán, y esto consta que es falso, ya que la semejanza y la imagen son una sola y misma cosa, y de Dios no cabe decir que tenga semejanza ni imagen"» (cap.15, ed.M.Asín, II, pág.240).

A continuación, rechaza la descripción de los cuatro ríos del paraíso (Gn 2), y se burla de la distribución geográfica, que los relaciona con una fuente que alimentan los ríos Tigris, Eufrates y el Nilo. Se ha de poner el paraíso, según la cosmovisión musulmana, en un lugar del cielo, o en una tierra celeste a donde volverán los hombres que sigan la vía recta del Profeta¹⁴⁰:

«Los judíos no podrán jamás interpretar el texto de su mentida Tora en la forma que nosotros ahora lo hemos hecho, porque en el texto de su Tora se dice que el paraíso, del cual fue expulsado Adán por haber comido del árbol que en él había, estaba al oriente del Edén, en la tierra, y no en el cielo, como decimos nosotros (...) Aunque en su Tora no hubiese más mentira que ésta tan solo, bastaría con ella para mostrar que es apócrifa, que no es obra de Moisés en modo alguno, que no procede de Dios» (cap.15, ed.M.Asín, pág.244).

La crítica a los judíos ocupó siempre un lugar importante en la obra de Ibn azm, y se debe, tanto a motivos teológico como a discusiones personales que tuvo con representantes judíos de al-Andalus. Entre ellos, tal vez, figuran motivaciones políticas, como el descontento ante lo que consideraba corrupción de los reinos de taifas, donde los reyes, a cambio de dinero, no dudan en confiar el poder a gentes infieles. Se ha

¹⁴⁰ . cfr. Corán 108,1; 76,18.

señalado que los polemistas musulmanes prestaron tanta atención al judaísmo como religión, debido a que los judíos no constituían, como los cristianos, una amenaza política para el islam ni un desafío religioso.

Ibn azm es el principal autor hispano-andalusí que polemizó contra el judaísmo¹⁴¹. Escribió al menos tres obras contra el judaísmo, dos de ellas reflejadas parcialmente en el *Fial*, obra de que hemos hablado; otra de ellas es una carta contra el visir Samuel ibn al-Nagrîla, descubierta hacia 1934 en una mezquita de Estambul¹⁴². El motivo de enviarle esta carta a ibn al-Nagrîla es que "supuestamente" el *nagid* compuso una obra contra el islam mostrando ciertos errores y contradicciones en el Corán. Ibn azm afirma haber polemizado oralmente en Córdoba con ibn al-Nagrîla en 1013, o sea mucho antes de que fuera nombrado visir. Ahora es visir y vive aparentemente en la opulencia, mientras Ibn azm ha conocido una existencia desdichada¹⁴³.

Ibn azm escribe nueve artículos en los que deshace las contradicciones que cree ver ibn al-Nagrîla en el Corán¹⁴⁴; en el epílogo se lanza desaforadamente contra la mala fe y la ignorancia de los judíos, con sus necesidades. Entre ellas se describen pasajes del Talmud, que considera escrito por ateos, y se critica la tradición oral judía¹⁴⁵: 1) Los judíos son la gente más mentirosa de la tierra al emplear una lengua que no sea el hebreo; la

¹⁴¹ . M.Fierro, *o.c.* p.57-58.

¹⁴² . Publicado en : E.García Gómez "Polémica religiosa entre ibn azm e ibn Nagrila": *Al-Andalus* IV (1936-39).

¹⁴³ . Según E.García Gómez, *o.c.*, p.4-5: «por lo tanto es un documento de primer orden para estudiar el "antisemitismo" de la España musulmana».

¹⁴⁴ . En el prólogo Ibn Hazm alude a que su adversario, que conoce personalmente, está asociado a un reyezuelo musulmán. Véase C.Adang, *Islam frente a Judaísmo*, p.39ss.

¹⁴⁵ . Resumimos los puntos en que los divide E.García Gómez. Sobre la influencia de esta crítica en el debate antijudío de cristianos posteriores, véase: 6.Adang, *o.c.*, p.100; H.Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, 1992.

razón de ello es que creen que los ángeles llevan cuenta de las acciones humanas, sin entender más que el hebreo, y sin enterarse de las mentiras dichas en otra lengua. Para Ibn _zm Dios conoce las conciencias como también todas las lenguas y sentidos¹⁴⁶; 2) los judíos no se recatan de decir que sus profetas cometieron adulterio; 3) en libros místicos del período del Talmud se emplean antropomorfismos, como «que la distancia que separa la frente de la nariz del Creador es de tantos y tantos codos».

Ibn azm acaba con una crítica al rey Zirí de Granada que, pese a sus errores religiosos, le mantiene junto a sí como visir:

«El rey musulman [de Granada] que ha oído esto y, sin embargo, los acerca a sí y tiene con ellos intimidad personal, merece (si Dios -ensalzado sea- quiere) que Dios haga descender sobre él lo mismo que sobre ellos, es a saber, la ruindad, la mezquindad, el desprecio, la vileza y la humillación en este mundo, sin contar el doloroso tormento que les infligirá en la otra vida» (E.G.Gómez, *o.c.*p.23).

En suma, al-Andalus optó por la ortodoxia religiosa desde un principio y permaneció no solo fuertemente conservador, sino también altamente intolerante contra cualquier tipo de herejía y sectarismo. Tal vez por ello, permaneció libre de las guerras religiosas que padeció Oriente. En el siglo XI se pudo producir un aumento en la intensidad del debate contra los cristianos, como consecuencia de la «modificación religiosa radical que se produce en al-Andalus a partir de la segunda mitad de ese siglo en el equilibrio político religioso»¹⁴⁷, con el

¹⁴⁶ . Para esta tradición judía, según la cual los ángeles sólo conocen el arameo: Talmud Bablí, *Sotah* 33a; L.Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1909 (reimpr.1968), VI, p.45. Al presentar sus ruegos a Dios, lo han de hacer en la lengua litúrgica, no popular. Véase, C.Adang, *Islam frente a Judaísmo*, p.104.

¹⁴⁷ . M. Fierro, "El islam andalusí", p.76: «La ofensiva cristiana

avance cristiano hacia el sur.

2. *El pensamiento político musulmán en tiempos de crisis*

En la zona de la Península bajo control musulmán no existen huellas del derecho feudal, ni de la organización ciudadana en gremios o "hermandades" como en la zona cristiana¹⁴⁸. El pensamiento político musulmán desconoce la idea de nobleza de sangre, debido a que el islam es una religión esencialmente igualitaria y no establece las diferencias de clases o estados típicas de la Edad Media cristiana. En cambio, presenta una jerarquización de nobleza religiosa según la mayor o menor proximidad a la familia del Profeta, sea en cuanto a sangre, parentesco o vínculos morales o lingüísticos. Ello dará lugar a divisiones y partidismos en el seno de la historia islámica¹⁴⁹. En concreto, el reparto de tierras en la Península Ibérica es claramente aristocrática; el elemento árabe procedente de Oriente Próximo recibe las mejores tierras de las fértiles vegas de

contra el islam en el s.XVI, especialmente a partir de la conquista de Barbastro en 1064, produjo un afinamiento de las lealtades y antagonismos religiosos y ello trajo consigo un empeoramiento de las minorías religiosas en la *d_r al-is_l_m* [tierra islámica]) debido al auge social y político que la comunidad mozárabe va adquiriendo conforme avanza hacia el sur la conquista cristiana». Véase, M.de Epalza, "Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'occident musulman": *Arabica* 18 (1971), 99-106.

¹⁴⁸ . La historia de las relaciones sociales en Castilla está marcada por las tensiones en las relaciones entre la nobleza y la realeza, en el intento de ganar mayor influencia y peso decisorio. Al mismo tiempo las clases populares se organizan en «Hermandades» para defender mejor sus intereses. Véase, L.P.Harvey, *Islamic Spain: 1200 to 1500*, Chicago and London 1990, p.5-74.

¹⁴⁹ . En concreto en Oriente, la revolución abbasí (x.VIII) se hace bajo el grito de una mayor participación del elemento no árabe, persa o extranjero, en el poder. La revolución *shi'i* pretende una mayor democratización en la elección del califa o sucesor del Profeta.

los grandes ríos hispanos, mientras que los elementos tribales procedente de la parte occidental de África (el Magreb) reciben las tierras de secano y de pastos de Cuenca y del Maeltrazgo. Allí continúan, por otra parte, ejerciendo unas tareas que ya realizaban en las montañas del Atlas magrebí.

Frente al conservadurismo teológico mencionado en Ibn azm, que proporcionó una armazón jurídica y legal unitaria, las divergencias internas y de pensamiento social dentro de al-Andalus estallaron en múltiples rencillas de tipo político-étnico. Esta crisis interna vino aumentado por el avance del cristianismo en el norte de la Península. La conquista de Toledo por Alfonso VI el año 1086 representa un cambio profundo en las relaciones entre cristianos y musulmanes. Los hispano-musulmanes hubieron de llamar en su auxilio al Imperio almorávide de Marruecos, cuyo auxilio temporal se convirtió en una dependencia política difícil de soportar. Todo ello conduce a un pensamiento filosófico-político que busca, en la razón y el individualismo, el «regeneracionismo» de la sociedad islámica.

El pensamiento político musulmán forma parte, ante todo, de la educación ética y moral de la personalidad propia de los pueblos orientales, cuyo pensamiento se centra en la práctica. A este respecto cabe señalar las palabras de un pensador árabe, ibn Moqaffa' (nacido en 724 en Persia) en su prólogo a la colección de cuentos orientales *Calila e Dimna*¹⁵⁰. Allí menciona que los «*filósofos entendidos de qualquier ley et de qualquier lengua sienpre punaron e se trabajaron de buscar el saber, et de representar et hordenar la filosofía, et eran tenudos de fazer esto*». Estos filósofos de la India ponen ejemplos y semejanzas en su arte «con palabras apuestas», haciendo hablar, en la mayoría de esos ejemplos, a las bestias salvajes y a las aves. El

¹⁵⁰ . Obra de gran influencia en la literatura europea, traducida al castellano en el taller de Alfonso X el Sabio (hacia el 1251). Véase este prólogo en: *Calila e Dimna*, ed.J.M.Cacho y M.J.Lacarra, Madrid, Clásicos Castalia, 1984, p.89-91.

objetivo de esta técnica literaria es « *decir encobiertamente lo que querían*» acerca de la sociedad y fomentar el gusto por la filosofía. Juntos van, pues, el arte de narrar y el arte de enseñar, es decir, según A.Castro, el gusto por «el saber acerca de la conducta humana, habituando la mente a descubrir lo interior tras lo exterior, sin lo cual ningún saber es provechoso»¹⁵¹.

Junto con la observación y educación prácticas, la ciencia política se nutre de las bases socio-políticas y teológicas que se hallan en el origen del califato, cuya forma de gobierno ideal y teocrático es preciso justificar y renovar filosóficamente¹⁵². M.J.Vigueras estudia diversos tipos de escritos políticos bajo tierras del islam: los planteamientos de los teólogos musulmanes (entre ellos Ibn azm), el pensamiento político de los juristas, la literatura moralizante de «espejo de príncipes» y las ideas políticas de los filósofos musulmanes¹⁵³. Estos últimos, concentraron su problemática en la comparación entre Ley islámica y leyes humanas, reflejo de su intento de equiparar Revelación y Razón. La Ley revelada y razonable es el eje del Estado perfecto y permite al hombre cumplir sus objetivos terrenales y trascendentes. Conocieron profundamente y estudiaron a los filósofos

¹⁵¹ . Citado también en: Americo Castro, *España en su historia*, p.423, quien comenta: «El saber no se refiere aquí al conocer sino al obrar (...) No versa tal saber sobre la naturaleza sino sobre el hombre y su meta es la valoración de la conducta, sin deducir de ello normas absolutas y rígidamente objetivables».

¹⁵² . M.J.Vigueras, "El mundo islámico": *Historia de la teoría política*, ed.F.Vallespín, II, Madrid, Alianza, 1990, p.331. Según la autora: «La política en el Islam se denomina *siy_sa* que etimológicamente significa «arte de amaestrar animales», y sobre todo «caballos», y por extensión se aplica, en textos árabes desde el siglo VIII d.C., al arte de gobernar, al arte de sofrenar a los seres humanos (...) la destreza y habilidad en el gobierno y, en general, en cualquier conducta» (p.329). Además: «el Islam, (...) al establecer el origen divino del poder gubernativo, produce que el estudio de la política no constituya una disciplina independiente, sino una parte de la teología y de la jurisprudencia canónica» (p.331).

¹⁵³ . *o.c.*, p.338-350.

griegos («Las Leyes», «La República», «La Ética a Nicómaco») y procuraron denodadamente, hasta llegar a Averroes, armonizar las teorías de Aristóteles y de Platón: «La Política tiene para ellos una dimensión teórica y otra práctica. La teórica explica el fin del hombre, que es lograr su Bien trascendental». En la sociedad virtuosa, su «cabeza es la autoridad y sus miembros armónicos los ciudadanos, bien organizados en el Estado ideal. La vertiente práctica de estas reflexiones políticas consiste en el análisis de los comportamientos perfectos y de los imperfectos, que ocurren cuando el Estado ignora e impide realizar al hombre su fin trascendente.

Según el Corán, diremos, que Dios ha enviado un rector que es al mismo tiempo guía político y religioso, mientras cumpla la ley canónica y gobierne de acuerdo con la fe y las virtudes coránicas. Dentro del contexto histórico, ello se traduce en un dilema: la felicidad y el bien de la sociedad pueden venir desde arriba, desde la cúpula de la pirámide social, o cuando el poder se corrompe en manos de los militares, del sabio que protagoniza una especie de *fuga mundi* o ascetismo intelectual, para traer de nuevo su enseñanza a la sociedad. El Estado perfecto es, para los filósofos andalusíes, el Estado islámico que cumple la ley canónica, situación pocas veces realizada, ante lo cual algunos de estos pensadores proponen el aislamiento (el «solitario» de Avempace o al «autodidacto» de Ibn ufaýl), como única forma de realización, antes de que Averroes volviera a reconocer por entero la dimensión social del hombre. Los tres son eximios representantes de la Edad de Oro de la filosofía en al-Andalus, la cual, a pesar de ciertas restricciones impuestas por el poder, corrió mejor suerte que otras regiones islámicas en lo que al cultivo de la ciencia se refiere.

Avempace de Zaragoza y el aislamiento de los "brotes"

Este filósofo (1080-1138?) es un representante de la filosofía andalusí del norte de la Península. Nació en

Zaragoza a fines del siglo XI, pero al ser conquistada por el rey Alfonso I de Aragón el año 1118, se refugia, tras pasar por Valencia, en Sevilla donde ejerce la medicina, y más tarde, en Granada y, finalmente en Fez, donde fue mortalmente envenenado, bien por un enemigo envidioso o por sus opiniones heréticas. Compuso, además de bellas *muwashshas* (composiciones poéticas) obras diversas sobre medicina, música, matemáticas y varios tratados filosóficos de comentario a las obras de Aristóteles y, sobre todo, su obra «El régimen del solitario» (*Tadbir al -mutawahhid*). En ella plasma la doctrina ética y socio-política del filósofo oriental al-Farabí, aplicada a la realidad hispana del momento¹⁵⁴.

La obra fue analizada a finales del siglo pasado por S.Munk¹⁵⁵ debido a que el filósofo judío provenzal Moisés de Narbona (s.XIV) la había citado profusamente en su comentario hebreo al *ayy ibn Yaḡ_n* (o «El filósofo autodidacta»), que se analizará después. D.Miguel Asín descubrió el original árabe en la universidad de Oxford¹⁵⁶.

La obra de Avémpace muestra su familiaridad con la filosofía de sus predecesores, griegos y musulmanes, a cuyos sistemas - Platón, Aristóteles, Galeno, Al-Farabí, Avicena- remite y, como dice M.Asín en la introducción, asienta su doctrina en el postulado aristotélico de la felicidad suprema y el fin último del hombre. Este no se halla ni en las virtudes éticas o morales ni siquiera en las dianoéticas o intelectuales sino en la renuncia ascética a la vida social, para formarse a sí mismo mediante un *régimen* de virtudes antes de servir como modelos o *brotes* (o «malas hierbas») para sus conciudadanos y

¹⁵⁴ . Al-Farabi, *La ciudad ideal*, intr.M.Cruz, tr.M.Alonso, Madrid, Tecnos, 1995; H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, p.211; A. Chejne, *España musulmana*, p.283.

¹⁵⁵ . S.Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, p.410-418.

¹⁵⁶ . Bodleyana (Poc.206) 165r-182v. A partir de este original realizó la primera traducción al castellano: «El regimen del solitario», ed.M.Asín, Madrid, CSIC, 1946.

servir a la reforma de la sociedad. Como dice en el prólogo Avempace, «estos solitarios son los que los *suffies* designan con el sobrenombre de “extranjeros”, porque aunque vivan en sus respectivas patrias y entre sus conciudadanos y vecinos, son extranjeros en cuanto a sus doctrinas por haber viajado con sus mentes a otras moradas que son para ellos como sus patrias» (ed. M.Asín. pág.42ss).

Un siglo antes Al-Farabí en su «Comentario a la “República” de Platón» había partido del concepto utópico de una sociedad modélica, para dividir la sociedad en dos categorías, «la ciudad perfecta y las ciudades imperfectas». Sólo algunos individuos selectos pueden aspirar a reformar la sociedad en su declinar histórico, aislándose en la soledad y volviendo luego para convertirse en sus señores natos (Asín, *intr*, pág. 14).

La palabra «regimen» (*tadbir*) la analiza Avempace, en la introducción, desde sus connotaciones filosófico-políticas y terapéuticas, como «la ordenación de varias acciones respecto a un fin propuesto», en cuanto todo acto «está dotado de ordenación, plan, y a esa ordenación se llama “régimen”». Tomado en sentido absoluto significa el «régimen de las ciudades», y en sentido estricto puede dividirse en «atinado y equivocado»¹⁵⁷. Las ciudad defectuosa se considera que sigue un régimen imperfecto y está enferma, ya que no existe según la naturaleza. En cambio, la ciudad ideal no necesita de médico o de juez, debido a que sus acciones son perfectas. Solo en las ciudades imperfectas se enriquecen los médicos y los jueces pero, como contrapeso, surgen personas que buscan la sabiduría, aunque el vulgo les llame «malas hierbas» o «brotes». Dentro de la clasificación que establece Avempace de las ciudades, el criterio jerárquico dentro de ellas es el ejercicio de las virtudes, especialmente, las intelectuales o dianoéticas. Por eso distingue entre cuatro tipos de ciudades, de mayor a menor imperfección, según sean sus habitantes. En las cuatro ciudades imperfectas las

¹⁵⁷ . ed.M.Asín, pág.33,35.

«malas hierbas» llevan una existencia solitaria, lo cual es positivo para que se gobiernen a sí mismos y alcancen una existencia perfecta y dichosa. En esta descripción social, Avempace considera que la mayoría de las acciones humanas en las ciudades imperfectas tienen categoría mixta, de animal y humana a la vez. En su crítica tiene en cuenta a las élites de la sociedad:

1) La primera ciudad imperfecta es aquella en la que sus rectores y sus ciudadanos toman como fin de sus actos el deleite ante las formas físicas y el placer sensual de los manjares, aromas y vestidos:

«Los actos humanos, en efecto, se realizan, una vez, con el fin de conseguir con ellos la forma corpórea y no más(...); lo que ya traspasa los límites de lo necesario, v.gr., los manjares y aromas exquisitos y todo aquello en lo cual se busca la delectación sensible y no más, es ya puramente corpóreo. Dentro de esta categoría entran la embriaguez, el juego del ajedrez y la caza por diversión o recreo» (ed.M.Asín, pág.71).

2) A continuación son menos censurables quienes en sus actos aspiran a las formas espirituales que residen en el sentido común que acompaña a las formas corpóreas, es decir a los colores, como la finura y la elegancia.

«Los que más gozo producen son los que afectan a los vestidos, pues a los actos propios de la primera clase [naturales] corresponde simplemente el hecho de vestirse para cubrir la desnudez... Los colores, en efecto, hacen que se conserven en el sentido común las formas espirituales, es decir, unidas al traje y a las cosas percibidas en él (...) En esta clase entran también las cualidades o modos de ser de las habitaciones, los guisos o maneras de preparar los manjares y las bebidas y sus utensilios e instrumentos (...) Con actos como estos se extinguen principalmente las dinastías,

en la mayoría de los casos» (ed.M.Asín, pág,73).

3) En tercer término vienen aquellas sociedades que aspiran a producir formas espirituales que residen en la imaginación, como el inspirar terror con el aspecto y aparato externo que acompaña al poder; o buscar ser agradable con muestras de afecto y de donaire.

«Dentro de este grupo entra la costumbre que tienen los príncipes de rodearse de un aparato cuyo solo aspecto inspire terror, cuando dan entrada a los palacios a la gente del vulgo y a los extranjeros (...) Otro grupo es el de los actos con los que se intenta agradar, como por ejemplo, la sonrisa, las muestras externas de afecto y beneficencia... Otro grupo lo forman los actos que tienden exclusivamente a la perfección del sujeto (...) Este grupo está integrado por las virtudes de orden intelectual, que son las ciencias, la inteligencia que Aristóteles menciona en el libro VI [de la *Moral a Nicómaco*] (ed.M.Asín, pág,75).

4) La última forma espiritual imperfecta es la de quienes aspiran a conseguir la forma espiritual que reside en la memoria. La mayoría de los árabes consideran como felicidad suma la fama conquistada mediante obras artísticas y científicas, cuyo mérito se transmite, en prosa y verso, provocando en los ánimos la admiración.

«Estos actos son los preferidos *per se* para la mayoría de los hombres (...) Los árabes otorgan por eso a la fama o renombre una importancia que no le otorgan muchos de los pueblos; y por eso dijo el poeta: [*¿No sabes*] *oh, Máwiya, que la riqueza viene y se va / y sólo quedan de ellos el relato y el recuerdo?* Creen también que el renombre es la supervivencia de la cosa o persona renombrada; y por eso dijo el poeta: *La fama del joven es su segunda vida.* Y como estas formas perfectas son

públicas y notorias entre los hombres magnánimos y entre los dignos de regir las ciudades y, además, son muchas en número, deben llegar a producir en estos últimos tan grave temor del castigo como el que engendran las amenazas que la Revelación fulmina contra las acciones malas e imperfectas, tales como la usura y los vicios corporales» (ed.M.Asín, pág,77.79).

Los «brotes» parecen malas hierbas, pero son reformadores que surgen en estas ciudades imperfectas para mostrarles el camino de la perfección social. En las sociedades perfectas no existen doctrinas falsas, sino acciones llevadas a cabo a través del raciocinio:

«Las formas intermedias [mencionadas] no son fines ni se encuentra solitario alguno que por ellas obre. Antes bien, tan sólo entre los que no son solitarios se encuentra quien obre por algunas de aquellas tres formas [espirituales], pues la mayoría de las artes, o sea, las facultades y los oficios e industrias, se reducen a estas tres categorías (...) Su estudio, por consiguiente, no le proporciona al solitario el conocimiento del fin que deba proponerse en sus actos, sino tan solo le proporciona el conocimiento de las causas ocasionales que como medios le han de hacer llegar al fin» (ed.Asín, pág.118).

La filosofía de Avempace distingue, en el proceso ascético de conocimiento, entre las formas inteligibles que han de ser abstraídas de la materia y las formas inteligibles que estando esencialmente separadas de la materia, se perciben sin necesidad de tener que recurrir a la citada abstracción. En todo caso, la «mala hierba» solitaria es capaz de llegar a esta ansiada meta de elevarse desde el mundo sensorial, a través de la imaginación y la contemplación intelectual, hasta la felicidad absoluta de las formas esenciales. Como dice M.Cruz Hernández: «toda la filosofía de Avempace parece

gravitar entorno a dos temas, la concepción del conocimiento y la filosofía práctica, a veces con tal intensidad como si utilizase todos los demás problemas como punto de apoyo de sus ideas psicológicas, gnoseológicas y éticas. Lo que, ante todo, le ha preocupado más profundamente es el tema del fin último del hombre»¹⁵⁸, la búsqueda de la felicidad connatural a todos los hombres que viven en sociedad. El placer y la riqueza, tan queridos por las sociedades orientales, lo son en tanto instrumentos, pero hay que superarlos para reformar la sociedad actual. La imagen del solitario de Avempace fue recreada, en forma de filosofía novelada, por su discípulo ibn Tufayl en su obra *ayy ibn Yaqa*n

Ibn Tufayl de Guadix: el filósofo en su isla

Ibn Tufayl nació en Guadix a comienzos del siglo XII y vivió durante algún tiempo en Granada, donde ejerció la medicina y trabajó como secretario del gobernador de esta ciudad. Aunque sabemos poco de su juventud, parece que conocía la astronomía, matemáticas, poesía, filosofía y las disciplinas religiosas. La madurez de ibn Tufayl coincidió con la llegada de los almohades a la Península, cuyos primeros gobernantes mostraron respeto a las especulación filosófico-teológica. El año 1163 se convirtió en el médico de cámara y visir del califa Ab_ Ya`q_b Y_suf (1163-1184), puesto que en 1182 cedió a Averroes (m.1198), a quien atrajo al Magreb junto con otros destacados talentos de la época y le encargó escribir un comentario a las obras de Aristóteles. El año 1185 falleció en Marrakesh.

Hay que considerar dos datos biográficos importantes para entender su novela filosófica, «El filósofo autodidacta». El primero es la mención de su nombre entre los integrantes de una *ariqa* o cofradía mística islámica de carácter sufí. Su maestro es Ab_-l-asan ibn `Abb_d, médico que deja su cargo para

¹⁵⁸ . M.Cruz, *Historia del pensamiento*, II, p.427.

entregarse a la vida del espíritu. El segundo dato importante es la mencionada presentación que hizo de Averroes ante la corte almohade hacia el año 1169¹⁵⁹.

El fenómeno de la época de ibn ufayl que más interesa destacar es el auge del sufismo en la península ibérica y la recepción de la obra del filósofo de origen iranio Algazel (1058-1111). El movimiento sufí posee la característica de todo misticismo, de independencia frente al poder. Algazel, en su obra «Las confesiones»¹⁶⁰ hace una presentación del sufismo, despojado de sus excesos, próximo a la ortodoxia, que dio preferencia a la revelación sobre el razonamiento para llegar a la verdad. De este modo consiguió que fuera considerado el sufismo un bien inapreciable dentro del islam.

La obra «El filósofo autodidacta» o *Ris_ la Hayy ibn Yaqzan fi asr_r al-ikma al-mašriqiyya* («Epístola de ayy ibn Yaqz_n sobre los secretos de la sabiduría oriental»), pieza novelada, es considerada no sólo como una obra filosófica excelente sino como una obra maestra, junto con *el collar de la paloma* de Ibn azm, de la prosa andalusí. Siguiendo los secretos de la sabiduría oriental explica, en síntesis, que junto al conocimiento racional existe una degustación o «sapiencia» (*dawq*) intelectual, mediante la cual es posible al místico unirse y llegar a la transcendencia, si se aísla de lo que impide esta unión. Es una percepción mística diferente de la que entiende el resto de la filosofía. Pero también a la del místico sufí que tiende a la autoanulación. El autor lo explica en la introducción con una imagen:

«Imagínate a un ciego de nacimiento, pero que sea de buen talento natural y que pase por una ciudad conociendo las gentes, las calles, los colores, por las percepciones del resto de sentidos o lo que le cuenten

¹⁵⁹ . Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacta*, ed.M.Tornero, Madrid, Trotta, 1995; véase la introducción de M.Cruz Hernández, p.XVIII. Existe otra traducción de A.González Palencia, Madrid, 1934. Véase también: H.Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, p.117.

¹⁶⁰ . Editada en castellano por M.Tornero: Madrid, Alianza, 1989.

los sabios, si sus ojos se abren y vuelve a recorrer la ciudad no encontrará nada diferente de lo que sabía por las descripciones excepto «dos grandes cosas, consecuencia la una de la otra: una mayor evidencia y claridad y un más grande placer».

Los que investigan sólo por la razón son los ciegos, pero a los que investigan, además, con la fuerza de la santidad, Dios les concede esta visión.

Una vez sentada la base sobre estas diferencias de conocimiento, Ibn Tufayl, en la Parte II de su obra, en seis capítulos, quiere comunicar y propagar sus ideas acerca de la mística con la historia de *ayy ibn Yaqz_n* (nombre que significa «viviente, hijo del despierto»). Ya su mismo nacimiento, posiblemente por generación espontánea indica el carácter asocial o de vuelta al estado de naturaleza que Ibn Tufayl quiere comunicar a este buen salvaje¹⁶¹).

Según el Corán, la creación de Adán fue un acto prodigioso de Dios, pues este ya nació en una especie de generación espontánea, diciendo Dios «sea» y llegando éste a la vida (Corán 3,59). Así nace Ibn Yaqzan:

«Cuentan nuestros virtuosos antepasados que hay una isla en la India, situada bajo la línea ecuatorial, en la cual nace el hombre sin padre ni madre (...) Ciertamente que tal aserto está en contradicción con lo que opina la generalidad de los filósofos y grandes médicos, quienes afirman que la temperatura más templada del mundo es la de los países habitados del cuarto clima»¹⁶²(ed.M.Tornero,p.43).

¹⁶¹ . Ed.M.Tornero,p.43.

¹⁶² . Por ello ofrece una alternativa para los incredulos en la que le convierte en hijo de una princesa oriental y de Yaqz_n con la que casó en secreto. Debido a ello, lo coloca en una cesta y lo lanza al mar hasta que llega a la isla y sus llores atraen a una cierva que le sustenta.

Otra característica de los relatos sobre Adán en las fuentes árabes es el presentar al primer hombre dotado de toda especie de sabiduría, incluso la «intuitiva» que le hace conocer las verdades sin necesidad de recurrir a silogismos¹⁶³. Una vez engendrado de la arcilla y del «espíritu de Dios», ayy es criado por una gacela y observa al resto de animales de los cuales se considera inferior:

«Luego, contemplándose a sí mismo, veía su desnudez, su falta de armas, su lentitud para la carrera, su poca fuerza respecto a los animales que le disputaban los frutos (...) reflexionaba acerca de ello y en sí mismo no veía la causa» (ed.M.Tornero,p.51).

Con el paso del tiempo llega a la edad del conocimiento sensitivo, los siete años, y se viste de hojas de árboles y emplea armas para defenderse de los animales. La tristeza que siente por la muerte de la gacela que le criara le mueve a reflexionar sobre el origen del dolor. Abre el pecho de la gacela en busca de su alma, que gobierna el cuerpo. Entretanto, movido por estas meditaciones descubre las artes prácticas, como la caza y la pesca, y domina el fuego para asar los alimentos. Entonces se convence de que el alma animal es una especie de aire vaporoso que reside en el corazón de los seres vivos.

¹⁶³ . La Biblia se recrea en el acto creativo de Dios, cual hábil artesano, que con sus mismas manos va modelando amorosamente al primer hombre a partir del barro y le infunde su aliento comunicándole sus dones (Gen 3). Entre ellos se encuentran los de entendimiento como la «ciencia infusa» de la teología cristiana que acentúa el carácter social y práctico del saber. También Santo Tomás afirma que «convenía que el hombre poseyese desde el primer instante la ciencia necesaria para instruir y gobernar a los otros» (I C94 a3c), si bien la teología cristiana pone un mayor énfasis en la «integridad» y «justicia original» de Adán, dones de la gracia santificante. Véase, *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937, I, p.189.

A los veintiun años, ayy se ha construido una choza, domesticado ciertos animales y comienza a observar las coincidencias y diferencias de los reinos mineral, vegetal y animal y las especies que se dan en ellos, junto con las funciones y cualidades de los cuerpos y del alma. Con ello pasa, del conocimiento adquirido por los sentidos, al basado en la experiencia; toda la filosofía va desfilando ante sus ojos, la que hace referencia a la tierra y la del mundo celeste cuando contempla en la noche el cielo plagado de estrellas, hasta llegar, a los treinta y cinco años a la experiencia de Dios, al cual priva de atributos y cuya visión intuitiva le colma de dicha:

«Una vez que ayy se cercioró de que la perfección y el placer de su propia esencia sólo consistían en la visión intuitiva, perpetua y siempre en acto, de este Ser necesario -quiso que- sorprendiéndole la muerte en estado de visión en acto- alcanzase un placer sin mezcla de mal alguno» (ed.M.Tornero, p.83ss).

Con todo, cualquier objeto sensible o el grito de los animales le distraen de esta reflexión. Entonces juzga que es necesario asimilarse a los cuerpos celestes y diferenciarse más del resto de animales, incluso eliminando los atributos de la corporeidad por medio del reposo y la inmovilidad y el ejercicio de la vida contemplativa en su alma. Como resultado de ello, alcanza la visión intuitiva del Ser necesario, en su madurez, a los cuarenta y nueve años:

«No dejó de buscar la inconsciencia de su *yo* y la pureza en la intuición de la verdad hasta conseguirlo; de su recuerdo y de su pensamiento se borraron los cielos, la tierra, (...) todas las facultades espirituales y las facultades corporales (...) y sólo quedó el Uno, la Verdad, el Ser eterno» (ed.M.Tornero, p.94).

Entonces descubre que el fin supremo de este

alejamiento del mundo y de la vida en comunidad, es la fusión con la divinidad, el máximo grado de perfección en la teología mística sufí:

«Luego de haber perdido ayy la noción de su propia *esencia* (...) vínole a la mente la idea de que él no tenía *esencia* que le distinguiese de la Verdad (...) De aquí infería necesariamente que quien consigue poseer el conocimiento de la *esencia* divina, posee la *esencia* divina» (ed. Tornero, p.96).

Las influencias de la mística sufí sobre este tipo de pensamiento son evidentes. Vemos unas etapas de ascética y de renuncia al mundo exterior que van purificando el alma y asimilándola a Dios. Pero el lenguaje es el de la filosofía, no el de la teología. No se habla de gracias ni de carismas divinos, ni tampoco es necesaria la oración ni la comunicación con un Maestro espiritual para conseguir el progreso del alma.

El punto de unión de esta alegoría con la religiosidad revelada se nos da en la parte III, el apéndice del autor a este relato. Narra la «historia de Abs_l y Sal_m_n» que se localiza en una isla cercana a aquella en que nació ayy, donde «habíase introducido una de las religiones verdaderas, derivadas de uno de los antiguos profetas»¹⁶⁴. Uno de ellos, Abs_l, es partidario de la vida de retiro y oración; conoce las leyes religiosas pero busca su significado esotérico, como hizo ayy con la naturaleza en su retiro forzoso, mientras que el sabio Sal_m_n es partidario de la vida social:

«De ambos, Abs_l era muy sagaz para penetrar en el sentido íntimo de las cosas (...); Sal_m_n, al revés, prefería el sentido exterior, absteniéndose de la interpretación del libre examen y de la especulación. Ambos eran, no obstante, celosos en el cumplimiento de las prácticas exteriores, en

¹⁶⁴ . ed.M.Tornero, p.102.

el examen de conciencia y en la lucha contra las pasiones (...) No obstante, Sal_m_n, inclinándose a las máximas que juzgan preferible el trato social, buscaba la compañía de los hombres (...) Según su opinión, la vida mundana permitía, además, fácilmente apartar las tentaciones y librarse de las sugerencias de los demonios. Tal divergencia de criterios fue causa de que ambos se separasen» (ed.M.Tornero,p.103).

Abs_l se retira a la isla donde ayy vivía y, al trabar contacto con él, no hace de Maestro espiritual que le conduce a los misterios de la religión revelada, sino, al contrario declara superior la religión intuitiva del filósofo, de la que la primera no ofrece sino símbolos:

«Abs_l no dudó de que todas las cosas contenidas en su ley religiosa, respecto de Dios, de sus ángeles, de sus libros, de sus profetas, del día del juicio final, de su gloria y de su infierno, eran símbolos de lo que había visto intuitivamente ayy ibn Yaqz_n» (ed.M.Tornero,p.108).

El final de la historia ofrece, ante los ojos del lector, a ayy como profeta de esta religión del espíritu. Viene a predicarla a Sal_m_n y sus amigos, pero pronto se decepciona y les pide excusas dado que la naturaleza humana es muy próxima a la animal y la religión enseña al hombre a huir de las «novedades». Finalmente, regresa a su isla donde consigue «volver a su *morada* espiritual sublime por los mismos medios que otras veces», para pasar el resto de su vida contemplando la Verdad Eterna (ed.M.Tornero, p.113).

Según M.Cruz Hernández, Ibn ufayl es el testimonio de la recepción del pensamiento de Avicena en la Península¹⁶⁵, aunque su interpretación de la obra de aquel «está más próxima a la iluminativa oriental que a la realizada por Averroes y la Escolástica latina. Incluso

¹⁶⁵ . Historia del pensamiento, p.445-446.

toma de Avicena el título de su obra y la de su personaje principal, ayy b.Yaqz_n». Para Menéndez Pidal la novelita presenta «la estructura más original y curiosa en aquella literatura», la concordancia de la razón y la fe expuesta de forma novelada¹⁶⁶. Su enseñanza consiste en que la razón humana puede desarrollarse de forma independiente a las influencias del medio social: tanto el místico como el filósofo fracasan al predicar su doctrina en medio de los que siguen la religión formalista externa tradicional. La obra tuvo, según los especialistas, notable influencia en la literatura y el pensamiento europeos, desde «El Criticón» de Gracián al «Robinson Crusoe» de Daniel Defoe¹⁶⁷.

Averroes de Córdoba (1126-1198) y la ciencia social

La sociedad en que vivió Averroes no fue una sociedad justa y él no tuvo pelos en la lengua para señalarlo. Por ello, considera una concesión no llamar al gobierno almohade «oligárquico» para otorgarle el calificativo de «timocrático» (de «honores»).

Averroes fue quien mayor impacto ejerció en el pensamiento occidental. Nació en Córdoba en el seno de una distinguida familia, cuyo abuelo fue juez m_líkí de la ciudad. El joven Averroes recibió instrucción en el seno de la familia, estudiando ciencias religiosas: Corán, tradiciones, jurisprudencia y teología para iniciarse después en la filosofía, donde sobresalió, especialmente en sus comentarios a Aristóteles.

En su obra teológica *Fal al maq_l* («Doctrina decisiva [acerca de la concordancia de la razón y la sabiduría]»)¹⁶⁸ Averroes distingue tres clases de individuos, según la disciplina que les caracteriza: la retórica, a la que pertenecen la mayoría; la dialéctica, a

¹⁶⁶ . Citado en M.Cruz, o.c., p.453.

¹⁶⁷ . A. Chejne, *España musulmana*, p.288.

¹⁶⁸ . A.Chejne, *España musulmana*, p.291.

la que pertenecen los teólogos; la élite filosófica, cuyas teorías no deben ser conocidas de los teólogos ni de las masas. Averroes tenía, sobre todo, en cuenta a al-Gazali, el principal teólogo islámico, cuyos libros estuvieron prohibidos en al-Andalus.

En el plano del pensamiento político escribe su obra «Exposición de la “República” de Platón»¹⁶⁹, hacia 1169, tras ser presentado por el mismo Ibn Tufayl al sultán almohade `Ab Yaqub Y\_sub b.`Abd al-Mumin en la *kutubía* de Marrakesh donde éste pretende organizar los estudios, rodeado de letrados y pensadores. Como consecuencia fue nombrado *Cadí* (juez religioso) en Sevilla donde compone sus célebres comentarios a las obras de Aristóteles. Entre los años 1178 y 1183 escribe este «Comentario» a Platón debido, entre otros motivos, a la pérdida temporal de la «Política» de Aristóteles¹⁷⁰.

En el análisis social que realiza en esta obra, Averroes otorga un carácter unitario a las dos dimensiones "personal y social" de la ética, consecuencia de su aristotelismo: cuando el hombre se aparta del recto camino natural surge lo monstruoso, representado en la vida ética por el descarrío; este camino natural no está reservado a unos cuantos escogidos y solitarios, sino a la mayoría de la sociedad¹⁷¹. El punto de partida de su descripción social consiste en el análisis del concepto de virtud o sabiduría práctica y la búsqueda de las virtudes intelectuales, sociales y prácticas, a través de la educación, las cuales son imposibles para un solo hombre y sólo se pueden hallar en un grupo de individuos¹⁷².

Especialmente las virtudes sociales de *justicia*, *prudencia*, *fortaleza* y *templanza* y las artes prácticas deben ser promovidas y desarrolladas en la educación de

¹⁶⁹ . Edición de M.Cruz Hernández, Madrid 1990.

¹⁷⁰ . Prólogo M.Cruz, p.XIX-XXI.

¹⁷¹ . M.Cruz, *Historia del pensamiento*, II,p.563; H.Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, p.221.

¹⁷² . Intr.de M.Cruz, p.4-5.

los ciudadanos¹⁷³. Por medio de esta educación se debe dar el tránsito hacia una sociedad modelo en la que el papel de los médicos y de los jueces quede reducido (I,18-19) debido a que la formación del cuerpo y del espíritu han llegado a un óptimo desarrollo. Sin embargo, los hombres se dividen en tres grupos: los materiales o seguidores del placer, regidos por la virtud de la templanza; los esforzados o buscadores del honor, controlados por la fortaleza; y los sabios o consagrados a la pura contemplación, dirigidos por la sabiduría¹⁷⁴.

Esta visión optimista de la educación convive con la evidencia de una sociedad en la que existen clases y resulta, en la época en que escribe Averroes, evidentemente militarizada (I,20, ed.M.Cruz, pág.35). El origen del poder en esta sociedad resulta una consecuencia de la guerra entre ricos y pobres:

«Los guerreros [acuciados por la falta de bienes] puede ser que luchen contra los que les duplican o triplican en número. Esto podeis observarlo en las comunidades crecidas en el desierto que son tan pendencieras como pobres, y que rápidamente subyugaron a las sociedades pacíficas y prósperas, como sucedió con el emir de los árabes frente al rey de Persia» (I,26, ed.M.Cruz, pág.43).

Este es el contexto actual de Averroes, donde las tribus almohades procedentes del desierto magrebí, pobres pero libres, han subyugado a la floreciente, rica y culta sociedad andalusí, cuyo poder militar se basa en el reclutamiento de mercenarios. Ello explica la ambigüedad de las relaciones del sultán almohade frente a la ciencia misma desarrollada en la península¹⁷⁵.

¹⁷³ . Intr.de M.Cruz, p.11.

¹⁷⁴ . M.Cruz, *Historia del pensamiento*, II, p.570.

¹⁷⁵ . Esta idea es desarrollada en un contexto político similar por otro gran sabio de origen andalusí, ibn Jaldún, quien ve el nacimiento y decadencia de las civilizaciones en una dialéctica entre el facto cohesionador del espíritu de grupo (*assabiyya*) y el influjo

Por eso, recuerda Averroes, una vez este grupo se ha hecho con el poder, debe dejar en segundo plano la virtud de la *fortaleza* y el poder militar, para realizar la

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

idea de justicia¹⁷⁶. Ello lo harán si se dejan asesorar de aquellos que conocen el fin último del hombre, es decir, los filósofos, la más pequeña de las clases sociales. O, recogiendo el símil de Platón, cuando la *cogitativa* domina sobre la *irascible* y la *concupiscible* en un equilibrio social que debe mantenerse inamovible.

La equidad y la justicia en la sociedad equivalen a la salud del alma comunitaria y consisten en estar regidas por la razón, por lo que la ignorancia engendra

sociedades enfermas¹⁷⁷. Por ello, la «democracia» en la que el vulgo rige los asuntos comunes no responde a la idea de justicia, ni la monarquía donde es imposible que un sólo individuo, el rey o *imam* posea todas las virtudes es posible realizar el gobierno virtuoso, sino tan sólo en la oligarquía de los mejores (II 2, ed.M.Cruz, p.72).

«Si la realización de todas o de la mayor parte de dichas perfecciones solo fuera posible para algunos hombres en esta sociedad, mientras que los demás estuvieran naturalmente limitados a otras cosas distintas (...), resultaría evidente que esta segunda clase de hombres debería ser la regida y

la primera clase la gobernadora»¹⁷⁸.

Finalmente Averroes ofrece un análisis, evidentemente pesimista, de la transformación de las sociedades políticas: desde la oligocracia, pasando por la sociedad demagógica, hasta la tiranía (III,2-21), donde merece particular relevancia el estudio de la dialéctica entre el *amo* y el *esclavo* en que este último acaba sojuzgando a su señor:

«Y como acontece que no hay una comunidad con gentes más tristes y llorosas que las de esta comunidad, también es así la situación del alma del déspota, siempre atenazada por constantes deseos y amores insatisfechos» (III, 22, ed.M.Cruz, p.141).

Vemos, pues, un tratado en el que no existe ninguna alusión directa a las circunstancias políticas de su tiempo, pero en el que se pueden establecer ciertas conexiones con el imperio almohade.

Del análisis llevado a cabo, podemos establecer los siguientes rasgos de este pensador filosófico-político hispano:

a) No se da ninguna alusión a la teocracia como forma de gobierno islámica, basada en la sucesión al Profeta o «califato» sino que estamos ante un análisis, en apariencia, absolutamente filosófico, sin vinculación con la transcendencia. La sociedad en que vivió Averroes no fue una sociedad justa, sino militarista.

b) Únicamente puede considerarse, tal vez, una alusión indirecta al Profeta, cuando describe la persona que hubo encarnado un día «todas» las virtudes intelectuales y sociales, imposibles de realizarse en un solo individuo en otro tiempo diferente.

c) No existe una justificación filosófica del poder teocrático islámico, que ni siquiera viene mencionado.

d) En el análisis de la transformación de los regímenes que conduce, en la tiranía, a la dialéctica del amo y el esclavo, puede haber una crítica indirecta a la situación política actual en al-Andalus donde el espíritu

empobrecido del sultán o califa, que detenta el poder, es manipulado por los esclavos que conviven con él en el interior del palacio y a quienes confía la dirección de sus asuntos.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

R.BARKAI, *Cristianos, y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp, 1991².

A.CASTRO, *España en su historia; cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948 (citamos la nueva edición, Crítica, Barcelona, 1984).

H.H.BEN-SASSON, *A History of the Jewish People*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1994⁹.

EL CORÁN, trad.J.Cortés, Barcelona, Herder, 1980.

H.CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994.

H.CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, 1996 (3 vols.).

A.CHEJNE, *Historia de España musulmana*, Madrid, Cátedra, 1994.

TH.F.GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza, 1991.

P.GUICHARD, "La España musulmana: Al-Andalus omeya (siglos VIII-XI)": *Historia de España VII* (Temas de Hoy), Madrid, Historia 16, 1995.

IBN HAYYAN, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por `Isa ibn Ahmad al-R_z_ (360-364 H.=971-975 J.C.), el califato de Córdoba en el «Muqtabis» de ibn Hayyan* (ed.E.García Gómez), Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

IBN HAZM, *Los caracteres y la conducta* (ed.M.Asín), Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1916.

- *Abenházam de Córdoba y su historoa crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Turner, 1984 (2 vols.; 1 ed. Madrid, 1931, 5vols).

J.L.LACAVE, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, Mapfre, 1992.

- B.LEWIS, *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*, Barcelona, Destino, 1995.
- A.MARTÍNEZ LORCA (ed.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Madrid, Anthropos, 1990.
- J.PELÁEZ DEL ROSAL (ed.), *Los judíos y Lucena: historia, pensamiento, poesía*, (Estudios de Cultura Hebrea 9, Judaísmo hispano-medieval), Córdoba, el Almendro.
- (ed.), *The Jews in Cordoba (X-XII Centuries)*, Córdoba, El Almendro, 1987.
- R.DOZY, *Historia de los musulmanes de España*, Barcelona, Turner, 1982, 4 vols.
- A.SÁENZ BADILLOS, -J.TARGARONA, *Gramáticos hebreos de al-Andalus(siglos X-XII): Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988.
- A.SÁENZ BADILLOS, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Univ.Nac.Ed.Dist., 1991.
- *Historia de la lengua hebrea*, Barcelona, Riopiedras, 1988
- H.SANTIAGO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, 1994.
- Š_MU'EL HA-NAGID, *Poemas: I desde el campo de batalla. Granada 1038-1056* (ed.texto hebreo, intr.,trad. y notas por A.Sáenz Badillos y J.Targarona Borrás), Córdoba, el Almendro, 1988
- F.J.SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897- 1903 (citamos la reedición de Madrid, Turner, 4 vols).

II. CASTILLA

individualista que establecen los refinamientos de la civilización. Ver su *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*, ed.E.Trabulse, México 1987, p.294-304.

¹⁷⁶ . cfr:I,5, y I,29, ed.M.Cruz, p.11.49.

¹⁷⁷ . I,33, ed.M.Cruz, pág.56.

¹⁷⁸ . II,4, ed.M.Cruz, p.79; cfr. III, 2, ed.M.Cruz, pág.105; III,5, ed.M.Cruz p.109.

INTRODUCCIÓN

Toledo, al ocupar su región el centro de la Península fue, durante la época visigótica, la capital del Reino. En ella tuvieron lugar los concilios que trataron de la unidad religiosa del reino y del problema judío. Las crónicas musulmanas describen la importancia política y cultural de Toledo:

«E Toledo fue siempre camara de los reyes e todos la escogieron por mejor, e señaladamente la conosciéron por su morada, porque era en todas las cosas fecha a su voluntad...E quando entraron los moros a Toledo, tomaron la mesa de Salamon, fijo del rrey Daud, e tenianla los christianos» (*Cronica del moro Rashi*, Madrid, Gredos, 1975, 64ss).

Desde la llegada de los musulmanes el 711 hasta su conquista a manos cristianas el año 1085 continuó siendo la sede Primada de la Península. A partir de entonces su administración pasó a ser dependencia de la corona de Castilla, cuyos pueblos y villas administró como poblaciones de realengo, o entregó a las Órdenes Militares o señoríos eclesiásticos o seculares.

TOLEDO SEDE DEL SABER Y DE LAS CULTURAS

La ciudad de Toledo, situada sobre un gran montículo montañoso al pie del cual discurre el Tajo, que la rodea como un foso natural, en forma de herradura. El peñón que aloja la ciudad no asciende a formar una cúspide única, sino que forma una serie de lomas o cerros que la imaginación popular asocia a las siete colinas de Roma. Las calles, estrechas, tortuosas y empinadas forman un verdadero laberinto, conservando

en su mayoría su aspecto medieval. Cada uno de los barrios de Toledo tiene su peculiar fisonomía.

El arrabal de Santiago ocupa el centro de lo que fue el Toledo islámico, desde la puerta de la bisagra, a través de las empinadas callejuelas, hasta la plaza de Zocodover, de donde se llega hasta la Catedral por la calle del Comercio, la antigua *Alcana* musulmana, donde se comerciaba en la Edad Media con las más ricas joyas y preciadas especias, detrás de santa Justa (con sus calles de Tornerías, Cordonerías, Chapinerías). La plaza de Zocodover («mercado de las bestias») evoca el recuerdo de los diversos pobladores que durante siglos han recorrido la plaza. En plena Edad Media, en el siglo XIII, se distinguían capellinas y turbantes, sobrevestes y albornoces, en busca de humildes utensilios domésticos, de la receta farmacéutica que sanase una enfermedad o de restos de la ciencia histórica y natural, cultivada tiempo ha por los árabes. La cultura y las artes de entonces se hallaba representada en el grave musulmán; el tráfico comercial en el judío de mirada penetrante, la autoridad de la tradición en el mozárabe; en el castellano, que apareció tras la conquista del 1086, se apreciaba el porte grave curtido en la conquista; en los allegadizos, venidos de Francia y otras regiones, el espíritu aventurero, el ansia del saber y la reforma eclesiástica. En efecto, tras la conquista, siguió celebrándose los martes un mercado «franco», hasta el Siglo de Oro, en cuyo tráfago y a la vista de cuyos personajes Cervantes, Lope y Quevedo aprendieron muchas costumbres populares, el respeto hacia la tolerancia y, cómo no, la picaresca de quienes se ganan la vida holgazaneando en la plaza¹⁷⁹. Dominando esta

¹⁷⁹ . Cervantes, *D. Quijote* II parte, cap.9, ed.J.J.Allen, Cátedra, Madrid, I, 1983, p.146: «Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y como yo soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles...tomé un cartapacio de los que el muchacho

plaza y la ciudad antigua se hallaba el Alcázar, que cobijaba con su sombra el barrio del Rey. Bajando de nuevo, alrededor de la Catedral reina la quietud solemne y recia de las mansiones clericales y al descender hacia el río llegamos al barrio de san Juan de los Reyes en cuyo entorno se encierra la que fue próspera judería.

En vísperas de la conquista, el lujo y la magnificencia de al-Mamún de Toledo no tuvieron parangón; eran famosas las construcciones exóticas, imitación de las fabulosas de Medina Azahara, junto a Córdoba, como pabellones de cristal situados en el centro de estanques, por los cuales se deslizaban chorros de agua. La situación cultural no era menos envidiable. El mecenazgo de este príncipe bereber congregó a sabios y artistas del desmembrado mundo andalusí. Se reúnen bajo el amparo de sus muros geógrafos y jurisconsultos y se escriben obras de astronomía y tratados de agricultura, dedicados al cultivo de la fértil vega del Tajo¹⁸⁰.

El rey Alfonso había conocido la ciudad de Toledo y sus habitantes cuando fue destronado por su hermano Sancho. Desterrado durante diez meses, desde el alcázar de la ciudad, contempló sus muros, conoció sus partes

vendía, y víle con caracteres que conocí ser arábigos. Y puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese, y no fue muy dificultoso (...), pues aunque le buscara de otra mejor y más antigua lengua [hebreo], le hallara». Toledo es también un modelo de contraste entre lenguaje popular y culto: «-Así es -dijo el licenciado-, porque no pueden hablar tan bien los que se crían en las Tenerías y en Zocodover como los que se pasean casi todo el día por el claustro de la Iglesia Mayor» (II, cap.19; ed.J.J.Allen, p.169).

¹⁸⁰ . R.Pastor, *Del islam al cristianismo*, Barcelona, Península, 1985, p.76; P. Tello, *Judíos de Toledo*, CSIC, Madrid 1979, t.I, p. 25). J.M.Millás Vallicrosa, "El «Libro de Agricultura» de ibn W_fid y su influencia en la agricultura del Renacimiento": *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, CSIC, 1987, p.177-195.

más indefensas y trabó contacto con nobles mozárabes, que le ayudarían en el asedio posterior. La conquista de Alfonso VI tuvo lugar después de un largo asedio, contra el príncipe Hischem, hijo de al-Ma'mun. Iba el rey al frente de un ejército, en el que marchaban numerosos francos y cristianos del norte, y con la colaboración de la numerosa población mozárabe de la ciudad. Acompañando al ejército vino también un contingente de monjes clunyacenses y clero francés, de entre los cuales se nombraron los primeros obispos. Por ello el reparto de las tierras tuvo que respetar, no sin tensiones, los intereses de todos los grupos sociales.

I. GRUPOS SOCIALES

Dentro de Toledo hubieron de convivir cuatro grupos heterogéneos bien definidos:

1. *Los mozárabes*

Según A.González Palencia¹⁸¹ la situación de los mozárabes en Toledo antes de la conquista no fue en absoluto desesperada. Mientras la población berberisca vivía en el campo, dedicándose al pastoreo, los cristianos seguía dedicándose a la agricultura, destacando el cultivo del trigo y de la vid. La Crónica musulmana de Rasi destaca la buena agricultura de la vega toledana:

«E es tierra de buenos ayres, e el pan dura y mucho e non pudre nin se daña, e pueden y tener el trigo diez años»(*Crónica del moro Rashi*, p. 65).

En la segunda mitad del siglo VIII, con la creación del emirato de Córdoba, unas veces los toledanos

¹⁸¹ . *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1930, p.232.

colaboraron con el poder omeya, pero las más veces dieron muestras de querer sacudirse el yugo extranjero que pesa sobre la antigua ciudad regia. Así, el año 807, Amrus («Amorós») un converso al islam hispano, degolló a los principales opositores a Córdoba, ante Abd-al-Raman, invitados a una fiesta nocturna y arrojó los cuerpos de unos 700 toledanos al foso excavado junto a su castillo al sur de la ciudad. En cambio, a partir del año 873, hasta el 932, viven en una especie de República independiente, mediante el pago de un tributo anual

Los mozárabes de Toledo tenían cinco iglesias en el interior de la ciudad, aunque el influjo social de la Iglesia se trasladó, durante este período, a Córdoba. Con todo, la situación fue de relativa libertad y no de persecución, como en Córdoba¹⁸². Tras la conquista siguen llamándose con nombres árabes y empleando la lengua árabe para sus contratos particulares y para sus testamentos. ¿Puede decirse que les forzaban sus opresores? Tras la conquista continúan usando su propio derecho tradicional, el *liber iudicum*, pero no tardará en unificarse con la entrada del Derecho Romano¹⁸³.

Respecto de los mozárabes toledanos eran diferentes de los del resto de España, a cuyas ciudades, como León, habían emigrado. La mozarabía toledana, era numerosísima y recibía a los hispano-romanos, en parte, como conquistadores. Posiblemente, el grupo mozárabe fue el que más padeció, política y económicamente, con la conquista, ya que fueron los cristianos venidos del norte, junto con los francos, quienes recibieron mayores

¹⁸² . A.González Palencia, *o.c.*, p.118: «Si durante toda la dominación islámica de Toledo se mantienen iglesias cristianas, si como nota Simonet se conserva hasta la silla metropolitana y se nombra arzobispo, ¿dónde está la persecución? No han tenido en cuenta los elegíacos cantores de la opresión islámica contra los mozárabes un hecho que resalta principalmente en Toledo: la persistencia misma de la raza mozárabe con su religión cristiana.»

¹⁸³ . A.González Palencia, *o.c.*, p.118-123.

beneficios en la ciudad. La política económico-social del rey Alfonso trató de retener al campesinado mozárabe, igualar sus derechos con los de los castellanos y poner nuevamente en cultivo las tierras abandonadas. Hasta el siglo XIII los mozárabes continuaron siendo los mayores productores del campo toledano. Con los cambios de población de la ciudad, algunos de los mozárabes abandonan los campos. De los que permanecieron en la ciudad, la mayor parte eran artesanos y continuaron ejerciendo sus oficios. Por último, una élite cultural contribuyó a la formidable empresa cultural de traducción de textos científicos y filosóficos de los árabes. Tras la conquista, las grandes propiedades rurales, salvo excepciones de grandes familias eclesiásticas o judías, como la del arzobispo D. Rodrigo Ximénez de Rada, fueron donaciones reales a cristianos y eclesiásticos venidos del norte¹⁸⁴. Uno de los conflictos eclesiásticos fue la *superstitio toletanae*, como se conoció la liturgia mozárabe entre los clérigos recién llegados. Los monjes que les acompañaban lograron imponer el rito romano, no sin recurrir al arbitrio del rey. Éste propuso un juicio entre caballeros y un juicio divino en la ciudad de Burgos¹⁸⁵. A pesar de la victoria de los mozárabes, se impone el criterio de los monjes

¹⁸⁴ . R.Pastor, *Del islam al cristianismo*, p.106-110.

¹⁸⁵ . *Era M^o.C^o.XV^o, dominica de ramis palmarum, apud Burgis, pugnaverunt duo milites, unus regis Aldefonsi pro lege romana, et alter castellanus scilicet Lupus Martinez de Matanza pro lege toletana, et uictus est miles regis. Super quo illis adhuc contendentibus, accenso magno igne in plateae medio, misi sunt in eo duo libri, unus romanum officium continens, alter uero officium continens toletanum, sub tali conditione ut cuius modi liber ignem illesus euaderet, eius officium teneretur. Sed cum Toletanus magnum extra ignem saltum dedisset, mox rex iratus illum in ignem pede reiciens dixit "ad libitum regum flectantur cornua legum (Cronica Najerense: textos medievales, Valencia 1966, p.116). Otra edición, (Corp.Chr. 71a), Brepols 1995.*

cluniacenses, fieles al papado, y el viejo rito mozárabe sólo se admite en las «viejas parroquias de sangre».

2. *El clero y la catedral.*

La Iglesia Catedral estaba asistida por clero venido del Norte de la Península y, en parte, por las órdenes monásticas surgidas en Francia, como el Cister. Este estrato eclesial representa una expansión continua en poder y en esplendor. La iglesia toledana fue la principal compradora de los bienes mozárabes. La Catedral adquirió las mejores tierras que ya estaban en explotación. En la ciudad de Toledo también compró casas para viviendas de sus miembros y un conjunto de mesones, tiendas y corrales¹⁸⁶. Desde la ocupación por la fuerza del terreno de la mezquita mayor, llevada a cabo por un grupo de francos a pesar de las promesas reales de salvaguarda, se procedió a la compra de terrenos colindantes para su ampliación. Además la catedral amplía sus ingresos constantemente por medio de compras de terrenos y casas que alquila a particulares. Los arcedianos adquirieron mesones junto a la catedral y señoríos en los alrededores, con sus alquerías y tierras de cultivo. Los contratos dejan constancia de estos cambios bajo escrituras todavía bilingües, en latín y en árabe. Contienen invocaciones, clásicas en el mundo musulmán, como «en el nombre de Dios misericordioso, que hace misericordia» (año 1231) y «la alabanza a Dios sólo» (año 1224)¹⁸⁷. Ya a partir de 1138 van aumentando gradualmente los bienes del cabildo, tal vez siguiendo la costumbre islámica de los «bienes piadosos (habices)»¹⁸⁸.

Junto a la Catedral se situaba el arrabal de los

¹⁸⁶ . A.González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.163; R.Pastor, *Del islam al cristianismo*, p.104.

¹⁸⁷ . A.González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.2 y 39.

¹⁸⁸ . A.González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.160.260ss.

francos, que tenía un *funduq* o alhóndiga donde se hospedaban quienes venían de fuera¹⁸⁹.

3. Los judíos

Los judíos continuaron desempeñando sus oficios artesanales y comerciales. La judería creció en época cristiana. Poseía casas y heredades alrededor de Toledo. Al comienzo de la conquista son frecuentes las fórmulas de respeto al nombrar un judío, lo que indica que en Toledo eran considerados, especialmente hasta la segunda mitad del siglo XIII¹⁹⁰. Algunos figuran como representantes en transacciones de propiedad, como las del convento San Clemente de Toledo, y del propio Arzobispo D.Rodrigo. De los documentos de títulos de propiedad se desprende que también trabajaban como labriegos en la explotación de bienes eclesiásticos, entregando una cuarta parte de la cosecha a la iglesia o monasterio¹⁹¹. Con las persecuciones almorávide y almohade, la población judía de Toledo se vio muy aumentada, lo cual contribuyó al desarrollo del comercio entre los judíos de la parte cristiana, con al-Andalus y el resto de Europa. Ello, hizo que se elevase su posición social. Entre los judíos importantes del reinado de Alfonso VI tenemos a Yosef ibn Ferrusel (Cidelo), médico y consejero del monarca. Yosef conoció al filósofo judío tudelano Judah ha-Leví, durante su estancia en la ciudad, y su opinión era siempre tenida en cuenta en la sinagoga. Debido a su consejo, se expulsó de Toledo a la

¹⁸⁹ . A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.57.69.

¹⁹⁰ . P.León Tello, *Judíos de Toledo*, I, p.30. A.González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.142.

¹⁹¹ . Para el período alfonsí: J.M. Nieto Soria, "Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y la Iglesia (1252-1312)": *Sefarad* XLI(1981)300-319; XLII (1982) 79-91.P.Leon Tello, *Judíos de Toledo*, I, p.35.

comunidad judía caraíta.

4. *Los Musulmanes*

Naturalmente es el grupo étnico que menos influencia ejerce en la vida social después de la Reconquista. Quedaron moros en Toledo a juzgar por el Fuero de 1101, pero sin papel director alguno. Buena parte de ellos se convertiría al cristianismo, pasando a formar parte de la minoría conversa¹⁹², que dará lugar a los conflictos de limpieza de sangre, que todavía pervive a comienzos del siglo XVII. Incluso en los años 1568-1570, tras el levantamiento de los moriscos granadinos, 50.000 son enviados a Castilla. En Toledo, 190 de los 806 penitenciados por la Inquisición en los años siguientes eran moriscos¹⁹³. La minoría morisca todavía pervive a comienzos del siglo XVII. El año 1610, durante la expulsión, marchan de Toledo 3.789 moriscos¹⁹⁴.

¹⁹² . A.González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, p.151.

¹⁹³ . A.Domínguez Ortiz-B.Vicent, *Historia de los moriscos*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, p.51.104; M.García Arenal, *Los moriscos* (intr.M.A.de Bunes), Madrid, Granada, Archivum, 1996 (reimpr.de 1975); M.A. de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1989.

¹⁹⁴ . Un personaje emotivo al respecto es el morisco Ricote, tendero del pueblo de Sancho Panza. Cuando se encuentra con Sancho, tras el pregón y bando de su majestad contra ellos, exclama: «doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural. En ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestras desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan (...) agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria» («El Quijote»,II,cap.54; ed.J.J.Allen, II, p.435). Sobre musulmanas que quieren convertirse en cristianas, véase la novelita de Zoraida y su amor a la Virgen María (*Lela Marién*): «El Quijote» I,cap.40; ed.J.J.Allen, I, p.467.

II. LA ESCUELA CATEDRALICIA DE TRADUCTORES

Medio siglo después de ser conquistada, en 1085 por Alfonso VI, consigue Toledo, gracias a las iniciativas del arzobispo Raymundo (1126-1153), convertirse en la ciudad europea más avanzada en traducciones del árabe al latín¹⁹⁵. La obra de los traductores contribuyó a hacer de Toledo un paradigma de sabiduría y convivencia entre los diversos grupos culturales. De igual forma, Toledo se ha convertido, en nuestra época, en símbolo de la tolerancia y luminaria de tradiciones culturales judías, musulmanas y cristianas. Sin embargo, su labor vino precedida y acompañada de otras iniciativas culturales, como la obra del judío converso de Huesca, Pedro Alfonso, y el viaje de Pedro el Venerable por el Valle del Ebro.

1. *Pedro Alfonso y la cultura religiosa*

Desde mediados del siglo XII, los españoles de la Reconquista ponían en manos de los latinos un escrito apologético redactado por un judío, converso en 1106¹⁹⁶. Poco sabemos de la vida del autor, que recibió una educación árabe y hebrea, y la plasmó por primera vez en los moldes de la cultura cristiana. Pedro Alfonso fue el primer embajador cultural entre estos tres mundos. Su

¹⁹⁵ . Este personaje, primero obispo de Osma y luego de Toledo, donde acrecentó los bienes catedralicios, asistió a la coronación de Alfonso VII como Emperador en León (1135) y alentó sus campañas. Una biografía en: A.González Palencia, *El arzobispo D.Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942, p.44-119.

¹⁹⁶ . M.Th. d'Alverny "La connaissance de l'islam en occident du IXème au milieu du XIIème siècle": *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 12. *L'Occidente e l'islam nell'alto medioevo*, Spoleto 1964, Vol.II, p.593. Sus ensayos han sido editados en: *Variorum* (Collected Studies Series), Norfolk 1984.

obra «Diálogos contra los judíos»¹⁹⁷ es, en su mayor parte, una controversia judeo-cristiana que suministra a los lectores latinos una rica información sobre el judaísmo, especialmente el Talmud, que hasta entonces no estaba a su alcance¹⁹⁸. La *Hebraica Veritas* será el término, en adelante, para designar el conflicto con el Talmud, especialmente su «materialismo» teológico al describir a Dios, y será de tanta importancia para la Iglesia que provocará la expurgación del Talmud en diversas partes de Europa, su retirada, e incluso el que llegue a ser quemado. La obra, escrita entre 1108 y 1110, consta de XII «diálogos» entre Pedro y su *alter-ego*, Moisés, antiguo nombre judío del autor. En ellos, Pedro demuestra lógicamente al representante de la Ley Antigua la superioridad del Evangelio. La obra está dividida en tres partes: «Diálogos» I-IV (exposición del judaísmo), «Diálogo V (exposición del islam), «Diálogos VI-XII» (apología del cristianismo)¹⁹⁹.

En el prefacio relata el proceso de su conversión:

«El autor de la siguiente obra dijo: El Todopoderoso nos inspiró con su Espíritu, y nos dirigió por el camino recto, apartando primero la tenue telilla de los ojos y después el pesado velo que cubre a las almas corrompidas. Entonces lo oculto de las profecías nos apareció claro y nos fueron revelados sus arcanos; aplicamos el ánimo para comprender su verdadera significación, y nos detuvimos en explicarla. Por lo cual examinamos con toda diligencia lo que en ello hay que entender y, por tanto, también creer; esto es: que Dios es uno en

¹⁹⁷ . *Dialogi contra judeos*: PL 157, col.538-671.

¹⁹⁸ . J.Tolan, *Petrus Alfonsí and his Medieval Readers*, Florida 1993, p.XIV; existen 160 manuscritos medievales existen de la obra, lo que le dan categoría de *best-seller*.

¹⁹⁹ . J.Tolan, *Petrus Alfonsí*, p.15.

Trinidad de personas, que de ningún modo se preceden una a otra en el tiempo, ni tampoco se separan por división, a las cuales los cristianos llaman Padre, Hijo y Espíritu Santo»²⁰⁰.

La base de su ataque al judaísmo son los escritos postbíblicos, especialmente la *haggadah* o «Leyenda», que considera Alfonso cargados de antropomorfismos sobre Dios y los ángeles y desprovistos de lógica. Un ejemplo, sacado del Talmud, describe a Dios revestido de filacterias que contienen las alabanzas que los judíos presentan a Dios al atardecer. Estas filacterias, que se colocan, atadas, en la frente y en los brazos, las contempló Moisés, cuando vio el "dorso" o espalda de Dios²⁰¹. Alfonso replica:

«Así pues, concederé que Dios tenga nuca, lo que parece sacrílego al sabio; sin embargo, pudo suceder que Moisés no viese en Dios sino la nuca. O si suponemos que viera algo más, pudo ver el cabello o el nudo de la correa, es decir, de la corona, que vosotros decís que un ángel, llamado Metatrón coloca cada día sobre la cabeza [con las plegarias de los israelitas], (...) Vosotros defendéis que Dios tiene cabeza, brazos y toda la forma corporal. Si esto es así, preciso es que reconozcáis que Dios tenga las dimensiones de largo, ancho y alto» (ed.A.Ballestín,p.118-119).

El «diálogo V» es un tratado consagrado al islam, bien informado, aunque no exento de leyendas e interpretaciones peyorativas. En él se presenta una

²⁰⁰ . Citamos la traducción de A.Ballestín, *El «Dialogus contra iudaeos» de Pedro Alfonso*, Zaragoza 1993 (tesis doctoral), p.112.

²⁰¹ . Ex 33,20: no se pudo ver el rostro de Dios; véase, el Talmud Bablí, *Menahot* 35b; *Berakhot*, 6a; J. Toland, *Petrus Alfonsi*, p. 22.

versión mucho más precisa del islam, a pesar de elementos legendarios, de las que corrían hasta entonces en Occidente²⁰². La exposición no carece de analogía con una obra apologética cristiana de que se hablará, la *Risalat* («Epístola») de al-Kindi, cuya versión árabe pudo conocer Pedro Alfonso, aparte de fuentes hebreas que hablan del islam.

En este capítulo, la ley de los sarracenos es presentada como una ley fundada de forma vaga en la razón, cuyos mandamientos permiten gozar en la vida presente y proporcion alegrías inefables en la otra vida. El interlocutor musulmán, que será refutado, enumera los pilares del islam, sobria y objetivamente, con su confesión de fe, el ayuno y las cinco plegarias rituales, y se pregunta por qué Pedro no se convirtió a esta fe, en cuya familiaridad se ha educado. A Pedro, para convencer a un «judío» o a un «cristiano» de las deficiencias del islam, le basta con ridiculizar aspectos generales de esta religión: a) la moral islámica, «cuyo mayor bien es el goce corporal»; b) los orígenes del culto de la Meca, que se relacionan con el politeísmo romano, retocado ligermanete por Mahoma²⁰³; c) y la trasmisión

²⁰² . El conocimiento del islam, como religión, es un tema vasto. Los obstáculos principales para su conocimiento son la diferencia de lengua y la lejanía. Los peregrinos que se aventuraban a visitar los Santos Lugares no pueden traer sino un conocimiento superficial de esta religión. Véase: M.Th. d'Alverny, "La connaissance de l'islam en occident du IXème au milieu du XIIème siècle", p.578, 594. Al norte de los Pirineos se hacía de Mahoma un clérigo cristiano despedido por no ser elegido papa, creían que los musulmanes adoraban a Mahoma y que eran politeístas (cf.J.Tolan, *Petrus Alfonsi*, p.28).

²⁰³ . «el nombre del [ídolo] de la Piedra Negra era Mercurio, el de la blanca Jamos (...) Desde la distancia, según era costumbre, se lanzaban piedras(...) Muhammad, que apareció mucho después, no pudo arrancar esta costumbre, sino que con un cierto cambio de este uso permitió que dieran vueltas alrededor de la casa vistiendo túnicas sin costura(...), mandó que besaran las piedras, y que con las cabezas

textual del Corán, cuyo resultado es un escrito falto de orden cronológico²⁰⁴: «El Corán no fue escrito por mano de Muhammad (...) Después de su muerte, los amigos que habían permanecido con él, cada uno, como diré, aportando su lección, compusieron el Corán. Por lo que no sabemos qué orden fue anterior o posterior».

La persona de Mahoma se lleva la peor parte en los juicios peyorativos, como persona ambiciosa, amante de la guerra y de las mujeres:

«Con las riquezas de aquella (Jadiya) se hizo muy rico llegando a tal soberbia mental que prometía que el reino árabe debía corresponderle a él (...) Pero pensando el modo cómo podría hacerse rey, quiso figurarse Profeta, con fiado en la gracia de su elocuencia que había adoptado en diversas naciones con la presteza de su ingenio» (...) De la potencia de su vicio, es decir de su lujuria, se dice que alababa a Dios (...), felicitándose porque, por gracia divina, el suave olor y la hermosura de las mujeres le deleitaban muchísimo (...) «Porque Muhammad mandó saquear a los adversarios de Dios, hacerles esclavos y matarlos hasta que quisieran creer o tributar (...) Esto, como sabes, no debe hacerse; al contrario, si se quiere convertir a alguien, debe hacerse no con violencia sino con amor y dulzura, según Muhammad en persona atestigua en el Corán bajo la persona del mismísimo Señor que dice: "Si el Señor tu Dios quisiera, todas las gentes creerían"» (ed.M.Ballestín, p.184, 186, 188ss).

rapadas y humilladas lanzaran piedras hacia atrás, y al humillarse mostraran las espaldas, lo cual es signo de la Ley antigua»

²⁰⁴ Véase: ed.M.Ballestín, 181,183, 177, 189; sobre el último aspecto: G.Monnot, "Les citations coraniques dans le «Dialogus» de Pierre Alfonse": *Islam et chrétiens du Midi*, Toulouse(1983), 261-277; J. Tolan, *Petrus Alfonsi*, p.28.

Pedro Alfonso concluye su diálogo con el islam, reafirmandose en su confesión de fe:

«[Muhammad] niega a Cristo, al cual creemos muerto y crucificado. Pues él dice: no mataron ni crucificaron a Cristo sino que les pareció. No sólo lo encontrarás en esto mentiroso, sino que vuelve a releer todos los libros y dichos proféticos y encontrarás que miente en todo lo que ha dicho sobre ellos. ¿Cómo me exhortarás, pues, a que yo crea en un hombre mentiroso si lo encuentras falaz en todo? Suplico la piedad de Dios todopoderoso para que me libre de su error y me haga cumplir la ley que adopté. Amén» (ed.M.Ballestín, p. 191).

Por primera vez, los latinos pueden encontrar en este texto una descripción sistemática y bastante completa del dogma y las principales costumbres musulmanas²⁰⁵. La amplia difusión de este tratado se debió probablemente a su larga estancia en Inglaterra, como médico del rey Enrique I y colaborador de los naturalistas ingleses, algunos de los cuales vendrían después a Toledo. En efecto, entre los años 1106 y 1116 viajó Pedro Alfonso de Aragón a Inglaterra, con el grupo de intelectuales que rodearon al rey inglés, donde enseñó astronomía. Más tarde, se trasladó al norte de Francia donde escribió, hacia 1120, una obra astronómica, la *Epistola ad Peripateticos*²⁰⁶. En una fecha desconocida escribió su obra *Disciplina Clericalis*, donde

²⁰⁵ . M.Th.d'Alverny, "Connaissance de l'Islam au temps de saint Louis (s.XIII)": *Septième centenaire de la mort de saint Louis, Actes des colloque de Royaumont et de Paris, 1970*, Paris 1976, p.238.

²⁰⁶ . J.M.Millás Valicrosa, "La aportación astronómica de Pedro Alfonso": *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, CSIC, 1987, p.197-218.

introduce fábulas árabes como *exempla* para los predicadores del siglo XIII, cuyo material didáctico fue reutilizado en escritores como Boccaccio²⁰⁷.

2. El viaje de Pedro el Venerable y el conocimiento del islam (1136-1140)

Un poco posterior a la obra de Pedro Alfonso, y casi contemporánea a las mayores empresas de traducción de Toledo, es el viaje de los monjes y sabios europeos que vinieron a España a ayudar espiritualmente al avance de la Reconquista. A partir de 1120, el papa Calixto II había concedido a los caballeros que quisieran defender España las mismas indulgencias que se otorgaron a los caballeros cruzados. Durante los años 1146-1147, Bernardo de Claraval fue encargado de predicar oficialmente la segunda cruzada.

Respecto a la cultura islámica, hemos de mencionar la personalidad abierta a otras culturas del monje Pedro el Venerable (1092-1156). Después de ser abad de Vézelay y Domène, en agosto de 1122 fue elegido abad de Cluny. Su interés, aparte de la reforma de la Iglesia, se centró en las religiones no cristianas, como el judaísmo y el islam. Con motivo de un viaje que realizó, hacia 1142, para inspeccionar los monasterios dependientes al suyo, en el valle del Ebro, predicaba un espíritu de frontera y resistencia frente al islam. Allí se encontró con clérigos, conocedores de la lengua y literatura árabe, como Roberto de Ketton y Herman de Dalmatia, a los que animó a llevar a cabo una traducción de obras de contenido coránico, y compilar una colección de textos religiosos que enviaría al abad Bernardo de Claraval:

«Me propuse traducir, del árabe al latín, la genealogía, la

²⁰⁷ . J.Tolan, *Petrus Alfonsi*, p. 11.74-94.

vida y la doctrina de ese hombre perdido, junto con la ley que llaman el Corán. Y para que la traducción no perdiera fidelidad hicé colaborar con nuestros traductores a un musulmán (...) El musulmán se llamaba Muhammad²⁰⁸ (...)» «Además he traducido del árabe toda la impia doctrina y la genealogía de este hombre nefasto, junto con la Ley, que llamó Corán, esto es, el conjunto de preceptos que le trajo el ángel Gabriel del Cielo, según persuadió a hombres simples. [Lo traduje] al latín por hombres doctos en ambas lenguas: Roberto de Ketton, en Inglaterra, que es archidiácono de Pamplona y Hermann el Dalmata, que está dotado de un agudo y cultivado espíritu, a quienes hallé en los alrededores del Ebro, donde estudiaban astrología, y, a cambio, de una buena suma de dinero, los conduje a esta empresa»²⁰⁹.

El resultado fue el *Corpus Toletanum*. Esta colección, como se dice en este prólogo, contiene narraciones sobre la historia y tradiciones musulmanas acerca de la vida del profeta Mahoma (*hadices*) y una traducción del Corán al latín. Los clérigos estuvieron en contacto epistolar continuo con sus abadías del sur de Francia, en un tiempo en que san Bernardo incitaba a la Cruzada contra Tierra Santa. La obra literaria de estos clérigos eruditos supone ya un trabajo de colaboración, entre sí y con los mozárabes, y un conocimiento notable de la lengua árabe. La colección de textos islámicos que se mandó traducir y componer lleva el nombre de *Corpus Toletanum*, en honor de la «Escuela de Traductores» que fundaría en esta ciudad poco después

²⁰⁸ . Pedro Venerable, *Prol. Contra Sectam Saracenorum*, ed.R.Glei: *Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam*, Altenberge, CIS Verlag, 1985, p.54.

²⁰⁹ . ed.Glei, p.24.

D.Raymundo de Toledo. Un manuscrito de esta colección, tal vez el original, se conserva en París²¹⁰. Cuenta con los siguientes escritos:

1) «Introducción» con una *Summa totius haeresis Sarracenorum* («Resumen de las herejías sarracenas»), obra original de Pedro el Venerable.

2) Epistola *De translatione sua* («carta sobre la traducción» del Corán a Bernardo de Claraval), obra de Pedro el Venerable.

3) *Fabula Sarracenorum* («Fábulas de los sarracenos»). Se desconoce el original árabe. Contiene leyendas orales, judías y musulmanas, sobre la creación del mundo y del hombre, la cronología de los patriarcas y profetas, la historia de Mahoma y un esbozo de los siete primeros califas. Traducida por Roberto de Ketton.

4) *Liber generationis Mahumeth* («Genealogía de Mahoma»). Genealogía de origen legendario, desde Noé a través de Patriarcas. Traducida por Hermann el Dálmata.

5) *Doctrina Mahumet* («La doctrina de Mahoma»). Contiene proverbios y enigmas numéricos, sacados de leyendas bíblicas y talmúdicas, que plantean cuatro judíos, bajo la guía de Abdía, a Mahoma. Se trata de 100 preguntas sobre la Ley²¹¹, traducida por Roberto de

²¹⁰ . Biblioteca de l'Arsenal, Paris [Ms 1162]. Véase la introd. de R.Glei, *Schriften zum islam*, p.XV. M.Th.d'Alverny, "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age": *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16, Paris 1948, p.108.

²¹¹ . «Dime Abdensalem qué tienen por uno», por dos, por tres, por cuatro...hasta cien (...). Mahoma le responde complaciente: no hay más que un solo Dios, existe Adán y Eva, hay tres arcángeles, cuatro libros sagrados (Ley de Moisés, salmos de David, el Evangelio y el Corán), cinco pregarías canónicas, seis días de la creación, siete cielos, etc. Véase la historia musulmana del erudito iraní al-Tabari (839-923): los judíos examinan el Pentateuco y entresacan para Mahoma las 28 preguntas más difíciles: *Tār_j al-Rus_l wa-l-mul_k* («Historia de los profetas y los reyes»). Vol.I (ed.francesa de

Ketton precedida de una carta dedicatoria a Pedro el Venerable.

6) *Lex Saracenorum [seu Alchoran]* («Ley de los Sarracenos o Alcorán»), traducido por Roberto de Ketton.

8) *Epistola Sarraceni et Rescriptum Christiani* [Apología llamada de al-Kindi], traducida por Pedro de Toledo y revisada por Pedro de Poitiers, con el prólogo de la carta del sarraceno y la respuesta del cristiano, una conclusión y un epílogo.

La colección, enviada a Bernardo, constaba de estos ocho documentos, dos obras de Pedro el Venerable y cinco traducciones de «especialistas» islámicos. Pedro el Venerable realizó, como introducción a la lectura de este *Corpus Toletanum*, en Francia, la *Summa totius haeresis Saracenorum*, hacia 1143, y la envió a España, para que sirviera a fines apologéticos frente al islam en la frontera del Ebro, donde siglos anteriores Eulogio de Córdoba había hallado una «Vida de Mahoma».

El traductor inglés del Corán, Roberto de Ketton, ocupado en estudios astrológicos, se queja de la dificultad de la lengua coránica en el prólogo de su traducción al abad Pedro de Claraval, debido a su prolijidad y falta de exactitud²¹²:

«El mundo latino, preso de ignorancia y negligencia por perniciosas dificultades, ha tenido que sufrir hasta ahora el desconocimiento y la omisión de una refutación de la materia de sus enemigos (...) ¡cuántas incomodidades me he tomado con [una lengua] en la cual el ingenio brilla débilmente, parca en elocuencia, falta de ciencia, sobre una [materia] vil, etérea y alejada de nosotros, en tantas maneras, para una traducción!»

H.Zotenberg), *De la creation a David*, París 1984, p.28-29.

²¹² . Migne, PL 189, col.658. Prefacio de Roberto de Ketton (*Roberti Retenensis*) a su traducción del Corán.

Mientras, Hermann el Dalmata, procedente de Carintia, traducía en León, en el camino de Santiago, algunas leyendas sobre la vida y doctrina de Mahoma²¹³.

Otro traductor importante, el mozárabe Pedro de Toledo, viene relacionado con la traducción de una influyente obra en el pensamiento teológico occidental sobre el islam: «La apología del cristianismo de al-Kindi», traducida antes de 1144, que entró a formar parte, como escrito octavo y último, del *Corpus* de escritos apologéticos anti-islámicos de Pedro el Venerable. En la carta citada del 1144, además del trabajo conjunto de estos dos traductores, Pedro el Venerable habla de esta obra de disputa, cuya traducción fue realizada probablemente en Toledo, la pieza de controversia con el islam mejor redactada en la Edad Media, de procedencia oriental (la *Epistola Sarraceni et Rescriptum Christiani* [Apología llamada de al-Kindi]:

«Te envío, muy estimado [hermano], *nuestra* nueva traducción, como *disputa* contra la pésima doctrina del hereje Mahoma, que tradujo el perito en ambas lenguas, Maestro Pedro Toledano...Pero como la lengua latina no le era tan familiar como la árabe, se la di a pulir a otro docto varón, hijo dilecto y hermano, Pedro [de Poitiers], nuestro notario» (Sendino, 358, *Ep.de Translatione* («Carta sobre la Traducción: PL t.189, col.649ss; ed.Glei, p 24)²¹⁴.

²¹³ . Editada por J.Muñoz Sendino: Misc.Comillas 11 y 12 (1949) 339-360. (Véase, pág.353: *De generatione Mahumet et nutritura eius (...) quam transtulit Hermannus Sclavus, scholasticus subtilis et ingeniosus, apud Legionem, Hispaniae civitatem (...) De Doctrina Mahumet ab eodem Hermanno translata*) También: N.Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London & New York 1979², p.274ss.

²¹⁴ . *Mitto vobis, karissime, novam translationem nostram contra pessimam nequam Mahumet haeresim disputantem...Feci autem*

Pedro el Venerable, con frecuencia, se había quejado de las fábulas absurdas, que complacían a sus contemporáneos, sobre el fundador del islam. En ellas se hacía de Mahoma el discípulo de un primitivo hereje, de sobrenombre Nicolás, a quien se hace un maestro cristiano, un alto dignatario eclesiástico o incluso un diácono de la iglesia primitiva, fundador de la secta de los nicolaítas, citada en el Apocalipsis²¹⁵. Pedro el Venerable parece haber conocido una versión de esta leyenda en la que desaparecen todos los intermediarios; es Mahoma mismo quien es nombrado como Nicolás. En

eam transferri a perito utriusque linguae, magistro Petro Toletano. Sed quia lingua latina non ei adeo familiaris vel nota erat cum arabica, dedi ei coadiutorem doctum virum, dilectum filium et fratrem Petrum, notarium nostrum. En una carta posterior a san Bernardo, de 1145, Pedro el Venerable le explica que le envía también una traducción del Corán y una *suma* de todas las herejías sobre la vida de Mahoma, compuesta a base de fabulas [*hadices*] que un judío llamado Abdías, con otros judíos, tradujeron. La intención es seguir la costumbre de los Santos Padres que no dejaron pasar por alto ni la más leve herejía de su tiempo (PL 189, col.339ss); J.Muñoz Sendino, o.c. pág.359.

²¹⁵ . *Putant enim quidam hunc Nicolaum illum unum e septem primis diaconibus exstitisse et Nicolaitarum ab eo dictorum secta, quae et in Apocalypsi Iohannis arguitur, hanc modernorum Saracenorum legem exsistere. Somniant* (PL 189, col.653; *Summa Totius Haeresis Saracenorum*; ed.R. Gleis, *Schriften zum Islam*, p.4-6). Nicolás uno de los siete primeros diáconos, es nombrado en el Apocalipsis. Una tradición medieval cuenta que cierto Nicolás «que vivía en tiempo de los apóstoles», y era uno de los siete diáconos, quiso suceder al papa san Clemente. Decepcionada su ambición, se volvió herético; uno de sus discípulos, llamado Maurus, experto en nigromancia, huye tras su muerte de Roma a Arabia, se vuelve herético y se encuentra al joven Mahoma. Un manuscrito de Pisa [166], citado en: G.Vajda et M.Th.d'Alverny, "Marc de Tolède, traducteur d'Ibn T_mart": *Al-Andalus* 16(1951)100-140; 259-307; 17 (1952), 1-56.

buena parte de las narraciones, en verso y prosa, que han propagado esta versión fantástica, en los siglos XIII y XIV, Mahoma ha sido elevado al rango de cardenal²¹⁶. Frente a estas fantasías literarias, con la obra de al-Kindi, se ofrece al mundo latino una vida de Mahoma más exacta.

La obra sistemática de Pedro el Venerable

La obra *Contra Sectam Sarracenorum* se compone de dos libros: El primer libro describe todas las sectas y herejías con las que Satanás ha infectado a la Iglesia, desde las menos famosas de Basílides, Marción y los encratitas, a las más universales herejías, como las de los maniqueos que negaban el Antiguo Testamento, o las herejías trinitarias, como la arriana, de los donatistas y sabelianos²¹⁷. Ninguna de estas herejías, que surgió en tiempos antiguos, pudo salir inmune de «la espada del Espíritu que es el Verbo de Dios» (*a gladio spiritus quod est verbum dei*). Entonces, se pregunta: «¿podrá restar incólume la doctrina errónea de Mahoma?» (*Mahometicus error erit?*). Pedro el Venerable está deseoso, como la mayor parte de heresiólogos, de aproximar aquellos errores que combate a otros más conocidos y utiliza un procedimiento didáctico: trata de reducir el islam a categorías conocidas. Por eso emparenta la doctrina de Mahoma con las diferentes herejías que asolaron la Iglesia. Mahoma rechaza la Trinidad con los sabelianos; la divinidad de Cristo, con los nestorianos y niega su muerte con los maniqueos. Es,

²¹⁶ . Manda hacer la traducción para que conozca quien escriba contra el islam con qué enemigo debe pelear (PL 189,656: *Epistola de Translatione alcorani*). Véase, M.Th.d'Alverny, "Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet", *A Cluny, Congrès scientifique, 1949*. Dijon 1950, p.165.

²¹⁷ . ed.R.Glei, p.32-34.

por lo tanto, el islam una herejía; y se puede comparar a los musulmanes con los infieles. El diablo, que inspiró al comienzo a Arrio, debe hacer su obra con el Profeta como precursor del Anticristo²¹⁸.

Esta enseñanza o Ley, no se ha propagado por medio de argumentos, como hicieron las antiguas herejías, sino por el furor y la actividad guerrera. Tenemos, de nuevo, como entre los mozárabes de al-Andalus, el tema de la ferocidad bélica musulmana, que aterroriza con sus conquistas:

«La necesidad de Mahoma, en cambio, comenzó por los árabes ismaelitas y siguió con los persas, medos, sirios (...); en cuanto privó a estos pueblos de Cristo (...) ,y los entregó al diablo. Desde allí, no con suaves razones, sino con violentas incursiones conquistó Egipto, Libia, África para esta religión profana, y ahora por su penetración en Europa amenaza la tercera [parte del mundo], llamada Europa» (ed.R.Glei, p.46).

Este avance del otro mundo bárbaro hacia Occidente, forzado por el hambre de tierras y de un espacio vital, y acompañado de una doctrina familiar pero extraña, es lo que más sorprende de la doctrina de Mahoma vista desde el espejo de la mirada europea:

«Me indigna que los pueblos latinos ignorasen la causa de tanta perdición y la misma ignorancia no empujase a nadie a defenderse» (ed.R.Glei, p.54).

El primer libro se ocupa, a continuación, de la doctrina islámica de la corrupción de las Escrituras, judía

²¹⁸

. M.Th.d'Alverny: "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age": *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris 1948, p.75.

y cristiana. El abad Pedro considera auténtica la tradición ininterrumpida de los judíos hasta el exilio de Babilonia y la labor del escriba Esdras en la composición del Antiguo Testamento, y de los Apóstoles para el Nuevo²¹⁹.

El segundo Libro, en cambio, presenta a Mahoma como el farsante cuya doctrina no está en la misma línea de los verdaderos profetas, como Moisés, Elías, Jeremías y Cristo, por lo que no puede considerarse «sello de la profecía» (*signaculum omnium prophetarum*). La profecía de Moisés versaba sobre el "pasado", como la creación del Cielo y la Tierra y el "futuro", como la salida de Egipto, la rebelión del pueblo y el surgimiento de un nuevo profeta. En cambio, Mahoma no ha predicho nada nuevo ni aclarado nada perteneciente al futuro ni al pasado²²⁰.

Un balance sobre la empresa de Pedro el Venerable no puede sino considerar positivo su acercamiento al islam, más científico de lo que se había hecho hasta entonces en Occidente. Tampoco se puede olvidar que su actividad tiene como fin servir a sus postulados apologéticos: la conversión de los «infieles sarracenos»²²¹. Su obra manifiesta sentimientos de compasión caritativa, bastante raros en esta época, en relación a los temibles adversarios del cristianismo. Pedro el Venerable ofrece, acerca de las colecciones de documentos pintorescos sobre Mahoma que circulaban en su tiempo, un juicio tanto más admirable cuanto que sus contemporáneos los habían admitido casi sin reservas. Quiere que se luche contra los adversarios con documentos serios y no con fábulas²²². El abad de Cluny

²¹⁹ . ed.R.Glei, p. 115.127.

²²⁰ . ed.R.Glei, p. 158.161-165.183.

²²¹ . M.Th.d'Alverny, "Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet", *A Cluny, Congrès scientifique, 1949*. Dijon 1950, p.161.

²²² . M.Th. d'Alverny, *o.c.*, p.161ss: en la *Chanson de Roland* se habla de la «trinidad» que invoca la tropa del rey moro Marsilio:

se expresa, en fin, en términos en los que el «irenismo» contrasta con las invectivas corrientes entre los heresiólogos: «os abordo no como hacen a menudo los nuestros, con las armas sino con palabras; os ataco no por la fuerza sino con argumentos; vengo a vosotros no con el odio sino con el amor»²²³. Si una intención demasiado apologética le ha impedido a Pedro el Venerable llegar a un conocimiento objetivo del islam, no podemos dejar de reconocer el valor de su iniciativa para una defensa pacífica de la cristiandad. No debemos de olvidar que, tanto en Oriente como en la Península, el cristiano vive en estado de alerta. En esta época había que aceptar el mensaje entero, someterse a la ley musulmana, o rechazarla, como hacían los judíos y los cristianos. El esfuerzo apologetico trata de desautorizar al mensajero desde su mensaje, comparado con el de la Biblia, sin el énfasis con que se hacía a veces en Oriente, con argumentos personales: deficiencia física y mental de un epiléptico, licencia en sus costumbres personales, que se refleja en la legislación coránica, y promesas de un paraíso cuyas bienaventuranzas consisten en goces carnales.

3. *Los traductores de Toledo (1133-1220)*

La persistencia de la lengua y la cultura árabe en Toledo, después de la reconquista, hizo posible la formación de un núcleo de personas dedicadas a hacer asequibles, mediante versiones al romance y al latín, todos los conocimientos científicos y filosóficos que los árabes habían transmitido y elaborado. Junto con esta labor sobre textos científicos se produjo una segunda labor

Mahoma, Apolo y Tergavante.

²²³ . *Contra Sectam Saracenorum*, II, 93: PL 189, col.675; ed. Gleis, *Schriften zum Islam*, p.156.

traductora, de textos religiosos de la cultura islámica²²⁴.

El primer impulso de la empresa, que duró casi un siglo, se supone bajo el patrocinio del arzobispo D.Raymundo (1125-1151). A.Jourdain, en un artículo de 1843 bautizó como «Escuela de traductores», por primera vez, la actividad de científica de estos hombres, título consagrado, a pesar de que no queda constancia documental acerca de la organización o del funcionamiento como centro de trabajo o de enseñanza adscrita a un local determinado²²⁵. Las relaciones con el arzobispo no serían de tipo contractual ni existiría un sistema docente programado; sin embargo, la leyenda da cuenta de un espíritu y un clima.

Raymundo de Sauvetât, el arzobispo, había nacido en la Gascuña y recibido una formación benedictina. Una vez elevado a la sede de Toledo, conoció por experiencia la falta de textos para proporcionar a los estudiantes una buena formación humanística. Por este motivo, quiso convertirse en el mecenas de un grupo de sabios, buenos conocedores del árabe y del latín, a quienes encargó la traducción de los numerosos manuscritos musulmanes conservados en la ciudad²²⁶. Este hecho vendría favorecido por la presencia, en la ciudad, de mozárabes y, sobre todo, de judíos que conocían el árabe, formando un «equipo de profesionales», aunque no se pueda hablar propiamente de «escuela de traductores».

En esta empresa podemos distinguir dos períodos:

²²⁴ . P.León Tello, *Judíos de Toledo* I, p.53.

²²⁵ . P.León Tello, *Judíos de Toledo*, I.p.52-53; J.Jacquart, "La Escuela de Traductores": *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia* (ed.L.Cardillac), Madrid, Alianza, 1992, p.185 (ed.francesa, Paris, 1991); el autor menciona otro artículo posterior, de 1874, del filólogo alemán Valentin Rose en la revista *Hermes*.

²²⁶ . El rey musulmán Al-Ma'mun ya había atraído a la ciudad los sabios más prestigiosos de su tiempo. Véase: J.Porres-D.de Paz, "30.000 habitantes, ciudad fronteriza": *Toledo, siglos XII-XIII*, p.148ss.

1) El mecenazgo del obispo D.Raymundo y su sucesor, el Arzobispo Juan (1152-1166), verdadero punto de arranque de las traducciones toledanas, según consta en las dedicatorias. 2) En el siglo XIII, Toledo sigue siendo el centro de una intensa actividad de traducción, institucionalizada bajo el impulso del rey Alfonso X (1221-1284), el rey Sabio, con obras de astrología y astronomía traducidas al romance o al latín.

3.1. *La escuela de traductores en el siglo XII*

Dentro de la actividad traductora, el interés principal lo ocupan los temas filosóficos, después los científicos y religiosos. Sobre los traductores apenas tenemos más noticias que las suministradas en los prólogos de sus obras. La identificación de los colaboradores es dificultosa y, a veces, se hacen suposiciones legendarias.

El primer traductor de obras de este tipo, de que tenemos noticia, es Juan de Sevilla (*Hispalense*, 1133-1142), el *Magister Johannes* de los prólogos, probablemente un mozárabe que traduce del árabe varios tratados filosóficos que dedica al obispo D.Raymundo, entre ellos obras sobre el alma sólo o en colaboración con Domingo Gundisalvo²²⁷.

Otro ejemplo de trabajo en equipo es la cooperación de Domingo Gundisalvo y el sabio judío *Avendauth* o *Auendehut*. De Domingo Gundisalvo (o Gonzalvo) sabemos que fue arcediano de Segovia por estar presente su firma en un documento de repartimiento de tierras entre las diócesis de Palencia y

²²⁷ . Según una historia medieval, Juan de Sevilla sería hijo de un judío converso, el conde Sisnando Davidiz, que con el tiempo fue visir del rey de Sevilla, antes de ayudar al rey Fernando de León a conquistar Portugal. Hijo de Davidiz, Juan de Sevilla sería el Avendeutj (Ibn Daud) colaborador de Domingo Gundisalvo. Véase, D.Jacquart, "La Escuela de Traductores": *Toledo, siglos XII-XIII*, p.191ss.

la de Segovia, fechada el 16 de marzo de 1191²²⁸. En el prefacio de la traducción latina (1151-1166) del *De Anima* de Avicena, dedicada al obispo D.Juan de Toledo, aparece su nombre como Archidiácono de Toledo. Se dice que trabaja asociado con otro sabio judío (*israelita philosophus*) llamado *Avendauth*. El P.M.Alonso²²⁹ propuso distinguir entre dos personajes que aparecen en los prólogos del *De Anima*. Uno, Juan Hispalense o *Magister Johannes*, sería el sabio mozárabe, conocedor del árabe y del latín, que ofrece traducciones a esta lengua y produce obras originales sobre astrología (*Epitome totius astrologiae*). En cambio, el Juan Hispano que colabora con Domingo Gundisalvo porque no domina el latín, sería *Avendaut* el filósofo israelita que se convertiría al cristianismo. El P.Alonso aporta una cita de San Alberto Magno en la *Summa Theologica*, en que se atribuye la traducción del *De Anima* de Avicena al arzobispo Juan de Toledo²³⁰ y piensa que *Avendaut*, después de converso, sería nombrado obispo de Segovia y, luego, sucesor de Raimundo, como arzobispo de

²²⁸ . D.Mansilla, "La documentación pontificia del Archivo de la Catedral de Burgos": *Hisp.Sacra* I (1948) pág.161. Firma como sacerdote de Segovia: *Ego Dominicus Gonsalvi*.

²²⁹ . "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano": *Al-Andalus* VIII<(1943)<155-188; XVIII (1952) 129-151.

²³⁰ . M.Alonso, "Notas sobre los traductores", p.173: *Ad primum proceditur ex rationibus quas ponit Joannes Toletanus Archiepiscopus in libro suo de anima. Et sunt precipuae duae* (ST II, Tract.XII, q.73). Al aducir la última razón, añade: *ut dicit Toletanus*; en la solución: *ad alium dicendum quod in hoc deceptum est Toletanus*. Según M.Alonso (*ibid.* n.2) San Alberto cita la obra unas quince veces en la *Summa de creaturis*, atribuyéndola a *Tolletanus* o *Collectanus*, que sería deformación de *Toletanus*. Véase también, J.M.Millás Vallicrosa, "Una obra astronómica desconocida de Johannes Avendaut Hispanus": *Estudios sobre historia de la ciencia española*, p.263-288.

Toledo²³¹; o sea, el Juan Hispanus o "primado de España".

La investigadora M.Th.d'Alverny, por esta época, presenta otra explicación diferente. La autora identifica el «Abdendeuth» de estos prólogos con el filósofo israelita de esta época Abraham ibn Daud (1110-1180)²³², cuya obra filosófica *Emunah Ramah* («La fe exaltada») trata materias filosóficas, recogidas en la obra de Domingo Gundisalvo.

El prólogo a la traducción latina del «Comentario al "De Anima"» de Avicena favorece la tesis de M.Th.d'Alverny con la lectura de Juan primado de Hispania como objeto de la dedicatoria y no traductor:

«A Juan, reverentísimo arzobispo de la sede de Toledo y primado de España, el israelita Avendeut, filósofo, en grato regalo de servicio obediente»²³³.

Por lo tanto, Domingo Gundisalvo colaboró con el mozárabe Maestro Juan (*Magister Johannes*) en la traducción de obras de Lógica y Metafísica de Avicena, así como en la célebre *Fons Vitae* de Avicebron (ibn Gabirol). Y con Avendehut (Ibn Daud [?]) en el tratado «*De Anima*» de Avicena. Entre las obras originales de

²³¹ . P.León Tello, *Judíos de Toledo*, I, p.56ss.

²³² . M.T.D'Alverny, "Abdendeuth": *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona 1954, 19-43.

²³³ . *Iohanni reverentissimo Toletanae sedis Archiepiscopo et Hispanarum Primati, Avendeuth Israelita, Philosophus, gratum debitaе servitutis obsequium: Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus, I-III*, ed.van Riet, Leiden 1972, p.3-4. El texto de dos manuscritos latinos, en la introducción: pág.103-104. Otra versión de manuscritos, más ambigua, favorece la identificación de Juan y Avendehut y la confusión con Juan Hispano: *Reuerentissimo toletanae sedis archiepiscopo et Yspaniarum primati, Johannes Avendehut israelita philosophus, gratum debita servitudinis obsequium*. Véase, M.Alonso, *Notas sobre los traductores toledanos*, p.162.

Gundisalvo figuran obras acerca de esta temática, *De Anima* y *De Inmortalitate Animae*, donde demuestra su conocimiento de la filosofía musulmana e hispano-hebrea; además, conoce las obras de la Escuela de Chartres, inspiradas en un humanismo basado en el estudio de los autores clásicos y de filósofos como Platón, Boecio y Macrobio.

Otros traductores llegan a la Península desde el exterior, Gerardo de Cremona (1114-1187) traslada sin descanso del árabe al latín. Este inquieto conocedor de la ciencia árabe se sintió atraído, ya durante sus estudios en Italia, por las noticias, que llegaban a su ciudad, de los nuevos saberes que se desarrollaban en Toledo, recientemente capturada a los árabes por los cristianos. Hacia 1134 ya se encontraba Gerardo en España, primero como estudiante de árabe, después como prolífico traductor de obras llamadas a transformar la Escolástica europea. Entre sus traducciones fueron catalogadas 70 obras en el siglo XIII, muchas de ellas perdidas. De entre ellas, en el campo filosófico, tradujo el libro de la *Física* de Aristóteles y el Pseudoaristotélico *Liber de Causis*, muy citado en la Escolástica. En matemáticas y astronomía el «Almagesto» (o «Composición matemática») de Ptolomeo y en medicina el «Canon» de Avicena, junto con obras médicas de Galeno y Al-Razi. Su nombre aparece, junto al de Domingo Gundisalvo, en las actas de los Cartularios de Toledo entre 1157 y 1176²³⁴. La actividad de Gerardo de Cremona puede considerarse verdaderamente enciclopédica, gracias a la cual Occidente comienza a conocer a Aristóteles, lo mejor de la medicina griega y árabe, y las matemáticas, tiempo ha conocidas y desarrolladas por los árabes. La presencia de estos hombres demuestra que Toledo representó no sólo el

²³⁴ . D.Jacquart, "La Escuela de Traductores": *Toledo, siglos XII-XIII*, p.188.

encuentro entre la ciencia árabe y el pensamiento latino a nivel de búsqueda y traducción de manuscritos, sino el encuentro de hombres venidos de horizontes diferentes. Sabios venidos de Italia, Inglaterra y otros países encuentran en la ciudad del Tajo interlocutores cristianos, mozárabes, árabes y judíos. Los antiguos mozárabes de Toledo son reforzados por gran número de cristianos venidos del Norte, y asimismo de «nuevos mozárabes», de Córdoba, a partir de 1146, año de la entrada en la Península de los almohades²³⁵.

La técnica de traducción

Si el impacto de las traducciones toledanas es bien conocido, las condiciones de su elaboración encierran parte de su misterio²³⁶. La personalidad de los traductores y su método de trabajo no se conoce, en las fuentes, más que a través de un velo que cubre la escasa información. El primer interrogante afecta a la propia existencia de una escuela de traductores. Como toda leyenda, la de la existencia de una escuela de traductores en Toledo tiene en cuenta la presencia de un espíritu y un clima. Las tareas llevadas a cabo parecen responder a iniciativas personales de individuos particularmente creativos e inquietos en determinados campos del saber y de la ciencia. El hecho de pertenecer al cabildo de la Catedral, más que denotar una actividad institucionalizada, les proporcionaba una estabilidad económica para el ejercicio de su trabajo particular. Con todo, estas iniciativas fueron tan universalistas que se merecen el título de "primer renacimiento" europeo que

²³⁵ . J.P.Molenat, "Los Mozarabes, un ejemplo de integración": *Toledo, siglos XII-XIII*, p.101-108.

²³⁶ . D.Jacquart, *o.c.* p.184-185. J.Vernet, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente* Barcelona 1978, p.96-99.

le dan algunos especialistas. Las dedicatorias de las obras suministran una de las señales más fiables sobre los lazos que unían a los traductores con sus mecenas, los arzobispos D.Raymundo y a Juan de Toledo (1152-1166). En el prólogo de la dedicatoria a este arzobispo nos habla Avendauth del método que siguieron para llevar a cabo la obra:

«Tenéis aquí un libro proyectado y traducido por mí literalmente del árabe al romance, y vertido al latín en cada expresión por Domingo [Gundisalvo], el archidiácono. Para que conozcáis cuanto dijo el autor [Avicena] sobre Aristóteles y acerca de sus libros -«de Anima», «de sensu et sensato» y «de intellectu et intellecto»-²³⁷.

¿Existía una escuela de enseñanza dirigida por los mismos traductores? La venida de sabios ingleses a la Península responde al interés que suscitó en este país el conocimiento de los textos árabes. El estímulo en tierras inglesas lo despertó el judío converso de Huesca, Pedro Alfonso, quien hacia 1110-1111 parte para Inglaterra como médico del rey Enrique I. Uno de estos estudiantes, Daniel de Morley, tras volver de Toledo, redacta una obra, *Philosophia*, en la que afirma haber tenido una discusión con Gerardo de Cremona sobre astrología árabe²³⁸. En esta obra muestra su interés en los aspectos

²³⁷ . *Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum: in quo, quicquid Aristotelis dixit in libro suo de anima et de sensu et sensato, et de intellectu et intellectu, ab auctore libri sciatis esse collectum*». El texto en: *Avicenna Latinus*, p.3-4. Traducido en parte al francés en: D.Jacquart, *o.c.* pág.187. El manuscrito más antiguo se halla en París [Bibl.Nat.Lat.8802] junto con varias traducciones toledanas.

²³⁸ . D.Jacquart, *o.c.*,189-190. Editado en: *Mit.Jahrbuch* 14 (1979) 244-245.

filosóficos y científicos de la *doctrina arabum* y deja de lado los teológicos o humanísticos. Con el símil del despojo de los israelitas a los egipcios comenta: «siguiendo el mandato y con la ayuda del Señor, tomémosles prestada la sabiduría a los filósofos de las naciones, y agarrémosla como botín de su increencia, de modo que seamos enriquecidos con sus despojos»²³⁹.

Otros estudiantes ingleses de ciencias fueron Adelardo de Bath y Guillermo de Strattford. Adelardo escribe una obra *De Quaestiones Naturales*²⁴⁰ en la que su interlocutor no es un griego, representante tradicional de la sabiduría, sino un árabe²⁴¹ y afirma que ha aprendido de los árabes a oponer la razón a la autoridad. Entre sus traducciones figuran algunas de tablas astronómicas, tratados sobre el astrolabio y obras árabes sobre la geometría de Euclides.

Más adelante, en el siglo XIII conocemos la actividad traductora del árabe de Marcos de Toledo, posiblemente mozárabe, que vierte al latín obras de Galeno y otros médicos árabes, entre 1199 y 1216. De su mano procede, asimismo, una segunda traducción del Corán, mejor que la de Roberto de Ketton, aunque con peor fortuna²⁴².

Entre 1217 y 1220 aparece la figura de Miguel Scottus, sabio escocés que traduce las obras de Aristóteles sobre los animales, *De Animalibus*, y las obras de Averroes, el segundo comentador de Aristóteles. Abre así el camino para la discusión de sus ideas en las universidades de Bolonia, Paris y Montpellier, en el

²³⁹ . N.Daniel, *The arabs and Medieval Europe*, pág,277.

²⁴⁰ . *Die Quaestiones Naturales des Abelardus von Bath*, Münster 1934.

²⁴¹ . N.Daniel, *o.c.*, p. 269.

²⁴² . M.Th.d'Alverny "Deux traductions latines du Coran au Moyen Age": *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris 1948, p.109.

último cuarto del siglo XII, y su recepción y refutación en la filosofía de Santo Tomás.

La obra de estos estudiantes europeos podemos considerarla, en analogía con la llevada a cabo en la colaboración de Domingo Gundisalvo con Juan Hispano o Ibn Daud. Los estudiantes europeos serían los promotores de la traducción de una obra árabe a través de su versión al romance, y su nueva traducción al latín de parte del sabio o clérigo que la encarga.

Se ha acusado a la perspectiva filosófica de estas obras árabes de haber introducido elementos platónicos en la trama de la herencia aristotélica. Desde otra perspectiva se puede considerar su obra una «síntesis» espléndida que proporciona a Occidente multitud de definiciones en la línea aristotélica («alma», «elemento», «sensación», «pensamiento»), junto con el espíritu contemplativo de Platón, que organiza las realidades en una jerarquía mística²⁴³. Este interés por definir y sintetizar la hereda asimismo la cultura latina occidental. No es por ello de extrañar que, entre los tratados filosóficos y científicos de los árabes, lo primero que llamara la atención a los latinos fuera la psicología, el origen del conocimiento y la doctrina sobre el alma y su inmortalidad, temas útiles a la teología, extraídos de multitud de comentarios árabes a Aristóteles.

²⁴³ . T.Burckhardt, "La culture musulmane en Espagne": *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, ed.R.Barkai, Du Cerf, Paris 1994, p.181. A.González Palencia divide la actividad traductora en filosófica, de ciencias exactas (astronomía y matemáticas) y ciencias médicas (medicina y alquimia): *El arzobispo D.Raimundo de Toledo*, p.120-149; 149-176; 177-194. Filosofía, ocultismo y matemáticas fueron temas que centraron la atención de los latinos. Véase: J.Vernet, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona 1976, p.114-130.

Domingo Gundisalvo: la obra filosófica original de un maestro toledano

De entre estos traductores únicamente poseemos en Domingo Gundisalvo una obra filosófica original. Su influencia fue mayor en el pensamiento del resto de Europa que en la España posterior²⁴⁴. A Gundisalvo se le atribuyen las siguientes obras: *De divisione philosophiae*, *De Unitate*, *De proessione mundi*, *De Immortalitate animae*, *De anima*. En ellas, hace uso de las fuentes aristotélicas y neoplatónicas árabes, hebreas y agustinianas junto con escritos de Boecio, san Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable. Presenta un conjunto filosófico amplio e influyente en la Escolástica posterior²⁴⁵.

En la obra *De divisione philosophiae*²⁴⁶ ofrece una clasificación de las ciencias, inspirada en la tradición árabe y aristotélica, según dos apartados, «ciencia humana o filosofía» y «ciencia divina o de la revelación». La división está inspirada en «El catálogo de las ciencias» de Al-Farabi²⁴⁷. La ciencia humana la divide en

²⁴⁴ . Es contemporáneo de los victorinos y la Escuela de Chartres, pero «por su mentalidad pertenece ya a un horizonte muy distinto» por su ideología se adelanta a los maestros de París del s.XIII, entrando ya en la nueva orientación que seguirá años después la Escolástica». Véase: G.Fraile, *Historia de la filosofía*, II, Madrid, BAC, 1975, p.109; *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1985, p.129-142.

²⁴⁵ . J.Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1982⁴, I,p.858.

²⁴⁶ . *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed.L.Baur, IV (1903) 3-39.

²⁴⁷ . Véase M.Asín, "Un código inexplorado del cordobés ibn Hazm": *Al-Andalus* II(1934), 46-49 (paráfrasis de la «Epístola de la clasificación jerárquica de las ciencias». Véase: M.Cruz Hernández, *Historia del pensamiento*, I, p.177.

«ciencia de la elocuencia», de gran tradición entre los árabes, «ciencia media o Lógica» y «ciencia de la sabiduría» con la filosofía teórica (física, matemáticas, metafísica) y la práctica (ética, economía, política). Por primera vez se rompen, con esta obra, los viejos moldes del trivio y del cuadrivio latinos y se consolida un esquema tripartito de la ciencia. Gundisalvo acumula contraposiciones un poco artificiosas para los distintos géneros del saber, tal y como los encuentra entre los árabes y Boecio²⁴⁸. Toledo fue célebre en la Edad Media en el estudio del *Quadrivium* o ciencias matemáticas y naturales, y otras pseudociencias, como la nigromancia y la alquimia, recogidas por el Maestro Gundisalvo en su catálogo.

La obra *De Unitate et uno*²⁴⁹ fue falsamente atribuída a Boecio por un códice de la Biblioteca Nacional de París. En las primeras páginas se nota la influencia de Boecio y otros autores latinos, como Alano de Insulis. Sin embargo, la mayor parte del tratado consiste en una paráfrasis, a veces literal, de la obra «La Fuente de la Vida» (*Fons Vitae*) del filósofo judío ibn Gabirol²⁵⁰ (el Avicébron de los latinos; cca. 1020-1059, Málaga-Zaragoza), cuya obra ya había sido traducida al latín²⁵¹. La tesis central es la teoría de la universalidad de la materia (hilemorfismo universal latino), la cual no sólo es el último eslabón de la cadena de los seres, sino que se halla allí donde haya una forma:

«Cuanto más cercana sea cualquier especie de unidad a la unidad primera y verdadera, tanto más

²⁴⁸ . G.Fraile, *Historia de la filosofía*, II, p.111.

²⁴⁹ . F.Correns (ed): *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I,1 (1891) 12-49.

²⁵⁰ . Véase: Shelomó ibn Gabirol, *La fuente de la vida*, tr.F.de Castro; intr.C.del Valle, Barcelona 1987.

²⁵¹ . F.Correns, *o.c.*, p.21

simple y una será la materia formada por ella; y, al contrario, cuanto más lejana esté de la unidad primera, será tanto más múltiple y compuesta» (ed.F.Correns, p.21).

El conocimiento humano no se da abstraído totalmente de la materia sino que es producto de la conjunción de un principio general, la forma («casi luz») y su concretización por la materia²⁵². La tesis sobre la unidad de los seres y el Uno divino hay que relacionarla con la influencia platónica, pero también con la insistencia del Corán en la unicidad de Dios. Ya Al-Farabi había desarrollado el concepto de Ser necesario *per se*, causa primera y fuente de la que proceden todos los demás²⁵³.

Las obras *De immortalitate animae* y *De processione mundi* son una de las fuentes fundamentales de multitud de tesis que se incorporarán a la corriente medieval «agustiniana»²⁵⁴. En el prólogo de *De immortalitate animae*²⁵⁵ se muestra convencido de que el error materialista, de los filósofos griegos escépticos, destruye «el fundamento de toda honestidad y religión», que es «Fuente de Vida». Las almas conocen su procedencia y continuidad de esta Fuente de la vida y que nada puede interponerse entre éstas y la Fuente de que manan. Como el espíritu se halla disperso en las cosas sensibles es imposible esta experiencia y se necesita una demostración filosófica de la existencia de

²⁵² . «Cuanto sea más sublime la materia se torna más sutil y penetrante para la luz (...) cuando la materia fuere inferior, se vuelve más espesa y oscura y no se atraviesa por la luz» (*ibid.*, p.25).

²⁵³ . M.Cruz Hernández, *Historia del pensamiento*, I, p.186.

²⁵⁴ . G.Frayle, *Historia de la filosofía*, II, p.114.

²⁵⁵ . G.Bülow (ed): *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II,3 (1893), 1-38.

Dios²⁵⁶. Por ello se propone recopilar en su tratado las pruebas que convencen de la inmortalidad del alma: las leyes y costumbres de todos los pueblos, la razón, la revelación, el «sentido íntimo» y hasta el testimonio de la experiencia sobre aparecidos o resucitados²⁵⁷.

En *De processione mundi*²⁵⁸ vuelve a demostrar la existencia de Dios (el «Uno» absoluto) y combina la doctrina cristiana de la creación con el uso de algunos conceptos derivados de la teoría de la emanación, también desde la obra, «La Fuente de la Vida» de ibn Gabirol. Dios es uno y simple pero la creación que procede de él debe ser compuesta y doble. Por ello, incluso los ángeles están compuestos de materia y forma, aunque la suya es una materia sutil y transparente²⁵⁹. Dios no crea directamente las almas, sino por medio de los ángeles, quienes no las crean a partir de la «nada» sino de la «materia espiritual». El rigor de su argumentación le lleva a no admitir formas

²⁵⁶ . *Agnoscunt etiam continuitatem suam ad fontem uitae et nihil esse interponibile sibi et fonti uitae...sed ista experientia animabus in sensibilia effusis atque dispersis (...) est impossibilis* (ed.G.Büllow, p.2).

²⁵⁷ . *In quo apparet, quam noxium et quam perniciosum diuina bonitas reputauerit errorem animarum humanarum circa se ipsas, et maxime illum, qui est de immortalitate naturale illarum, quoniam destruit fundamentum honestatis et religionis* (ed.G.Büllow, p.1-3). M.Pelayo analiza la obra en su *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1954, p.173-186.

²⁵⁸ . La editó M.Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*; véase en *Obras completas*, Madrid, 1917-1934: t.III 1918, Apéndice X.

²⁵⁹ . La ordenación de la tierra como caos informe (Gn 1,2) no fue la primera configuración de la «materia» según los filósofos que sostienen que la criatura angélica consta de materia y forma: *Sed secundum philosophos qui tenent angelicam creaturam constare ex materia et forma, non videtur hec fuisse prima materia omnium creaturarum* (ed.M.Pelayo, Apéndice, p.XXVII).

separadas: todo ser, fuera de Dios, incluso las almas, «creadas» por ministerio de estos ángeles, están compuestas de materia y forma²⁶⁰. Por último, siguiendo esta lógica que no admite la creación o emanación de la nada, tampoco admite el final del mundo: la sustancia corporal y la espiritual en tanto que procedentes de Dios, son incorruptibles e infinitas y «todo cuerpo en cuanto cuerpo es perpetuo»²⁶¹. Otra de las fuentes de Domingo Gundisalvo es, según M.Alonso, Abraham ibn Daud, por su común aristotelismo e hilemorfismo²⁶².

Según, A.Castro, aquella mente poderosa brilla solitaria en el siglo XII²⁶³. Para Ferrater Mora²⁶⁴, «uno de los rasgos característicos de Domingo Gundisalvo, y uno de los que más contribuyeron a la influencia ejercida por el filósofo, es la presentación de algunas tesis en fórmulas precisas y susceptibles de ulterior desarrollo y comentario», especialmente en las nociones metafísicas y psicológicas.

3.2. La escuela de traductores bajo Alfonso X el sabio

La labor de traducción de obras científicas y la

²⁶⁰ . Apéndice p.XXXIV: *Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materie et forma novas cotidie creari animas, celos eciam moveri.*

²⁶¹ . *Unde ex prima copulacione materie et forme non nisi tria rerum processisse videntur, scilicet invissibile creatura et celestia corpora et quatuor elementa; ideo hec tria perpetua...Unde compositio primarum formarum cum materia non fuit in tempore, et similiter creacio materie de nichilo non fieri non poterit* (Apéndice, p.XXXIII).

²⁶² . "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo": *Al-Andalus* XI (1946) 159-173.

²⁶³ . A.Castro, *España en su historia* p.268.

²⁶⁴ . *Diccionario de filosofía*, I, Madrid, 1986⁴, p.858.

efervescencia de pensamiento que hemos descrito, vuelve a reanudarse, a mediados del siglo siguiente, gracias a la protección que Alfonso X, amante de la difusión de todos los «saberes» desde su juventud y él mismo historiador y literato²⁶⁵, aporta a las ciencias.

Los traductores judíos

La participación personal del rey Alfonso, en la redacción de las obras que salieron de su corte, fue mayor en las de carácter legal, histórico o literario que en las obras científicas, de astronomía o astrología, bajo la responsabilidad de sus colaboradores, casi todos judíos, a las que el rey daría los últimos retoques literarios. El hecho que más se subraya en la obra de los traductores judíos de Alfonso X es que se dedicaron a la obra científica y que contribuyeron al desarrollo de la lengua española, aunque sus traducciones están plagadas de arabismos y literarismos²⁶⁶.

La primera obra traducida fue el «Lapidario». Yehuda²⁶⁷, el traductor al castellano, informó de la utilidad de la obra y se encargó de su traducción, entre 1243 (conquista de Murcia) y 1250, (conquista de Sevilla). Según dice en el prólogo:

«Aristotil - que fue más cumplido de los otros filósofos (...), dixo que todas las cosas, que son so los velos, se mueven e se enderezan por el movimiento de los cuerpos celestiales, por la virtud que han

²⁶⁵ . P. León Tello, *Judíos de Toledo*, I p.7.

²⁶⁶ . J.M. Millas Vallicrosa, "El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso X el Sabio: *Al-Andalus* I (1933) 155-187. N. Roth, "Les collaborateurs juifs à l'oeuvre scientifique d'Alphonse X": *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale*, p.204.

²⁶⁷ . Yehuda Mosca el Menor, astrónomo y alfaquín (médico) de Alfonso X.

dellos segund lo ordenó Dios, que es la primera virtud (...) Et mostró que todas las cosas del mundo son como travadas et reciben virtud unas dotras, las mas viles de las mas nobles; et esta virtud paresce en unas más manifiesta, así como en las animales e en las plantas, e en otras mas escondudas, así como en las piedras e en los metales (...) E entre los sabios que se mas desto trabajaron fue uno que hubo nombre Abolays. Et como quier que él tenie la ley de los moros, era homne que amaba mucho los gentiles, et sennaladamiente los de tierra de Caldea, porque dalli fueran sus abuelos» (ed.A.G.Solalinde, p. 197).

La traducción del siríaco al árabe fue hecha por un astrónomo desconocido identificado como Abolays. Un amigo suyo le trajo de Oriente este libro que hablaba de las 360 piedras y muy contento Abolays lo tradujo del caldeo [siríaco?] al árabe. Tras su muerte, anduvo perdido el libro, hasta que cayó en manos de Alfonso X, el año que conquistó Murcia (1243):

«Fizo lo leer a otro su judio que era su fisico et dicien Yhuda Mosca el menor, que era mucho entendudo en la arte de astronomia et sabie et entendie el arábigo et el latin (...) et ayudol en este trasladamiento Garci Perez un su clerigo» (ed.A.G.Solalinde, p. 198)

La obra trata de la división de 360 piedras preciosas en 12 grupos, correspondientes a los 12 signos del zodíaco²⁶⁸.

²⁶⁸ . vg. La piedra esmeralda «su virtud es atal que si la traaxiere alguno consigo será bien quisto de los viejos, et de los escribanos et de los alcaldes de las villas, et fará lo que quisiere con ellos de guisa que será bien andant» (ed.A.G.Solalinde, p.201). A esta obra siguió, en el taller alfonsí, la traducción de apólogos literarios: Calila e Digna.

El colaborador judío aparece con distintos nombres en las obras alfonsinas (Yhudá f.de Mosé; Yhudá f.de Mosé fi de Mosca; Yhudá el Coheneso, alfaquín de Toledo; Yhudá bar Moseh Alcohen, natural de Toledo)²⁶⁹. Se le ha identificado con Yehuda ben Shelomó ibn Mosca quien compuso una enciclopedia científica cuya segunda parte es un tratado de astrología. Según N.Roth no es posible identificarlo con este personaje, pues éste marchó a Italia hacia 1247, mientras Yehudá Cohen realizó su actividad científica en la corte alfonsí entre 1243 y 1276²⁷⁰. Sin embargo, pudiera tener una relación de parentesco con el astrónomo Yehudá ben Salomon Cohen ibn Matqa (relacionando Mosca con Matqa); de ser así, pertenecería a la célebre familia ibn Shoshan, cuyos miembros estuvieron al servicio de Alfonso X.

En marzo de 1254 comenzó Yehudá la traducción del «Libro Conplido o Libro de los juicios de las estrellas»²⁷¹ y, dos años después, el 1256 realizó la traducción de otro libro de astronomía, «El libro de la ochava sphaera» (o «Libro de las estrellas fixas o las XVIII figuras dela VIII esfera»), revisado en 1276, en su parte lingüística, por el rey, ayudado por dos italianos y dos hebreos, el mismo Yehudá y Samuel ha-Leví:

«Este es el libro de las figuras de las estrellas fixas que son en ell ochavo cielo, que mandó trasladar de caldeo et de arabigo en lenguaje castellano el rey don Alfonso (...); et trasladólo por su mandado Yhuda Coheneso, su alfaquin, et Guillen Arremon

²⁶⁹ . Otra apelación, Yhudá Mosca el Menor sería una confusión de Qaton por Cohen. P.León Tello, *Judíos de Toledo*, I, p.71.

²⁷⁰ . N.Roth, "Les collaborateurs juifs", p.208.

²⁷¹ . G.Hilty, «El libro conplido en los judizios de las estrellas»: *Al-Andalus* 20 (1955) 1-87. El original de la obra es el tratado de astrología de Alí Abenragel (ʿAlī b.abi Riyāl) de Qayrawan. Véase: J.Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y en Occidente*, p.200-204.

d'Aspa, so clérigo (...) et en cuanto el lenguaje endreçólo él por sise (...) et en los otros saberes hobo por ayuntadores a maestre Joan de Mesina, et a maestre Joan de Cremona, et a Yhuda el sobredicho, et a Samuel en 1276 (...) Et despues lo endreçó et lo mandó componer este rey sobredicho, et tolló las razones que entendió eran sobejanas, et dobladas et que non eran en castellano derecho, et puso las otras que entendio que complian (...) Et por ende nos, el rey Alfonso sobredicho, cobdiciando que las grandes virtudes et maravillosas que Dios puso en las cosas que el fizo, que fuesen conocidas et sabudas de los homes entendudos de manera que se podiesen ayudar dellas (...) mandamos trasladar este libro, en que fabla de las virtudes de las estrellas fijas (ed.A.G.Solalinde, p. 181).

La obra carece de atractivo literario para un lector moderno. Junto al interés por las reglas matemáticas del sistema ptolemaico, aparece el interés astrológico por el conocimiento del movimiento de las estrellas, una de las causas de que se considerase después al rey como Sabio:

«Et cada una [de las esferas] cual virtud ha et qué obra face, et sobre cuales cosas, et en qué manera, et en qué tiempo, et cuales cosas deben ser catadas porque esto se cumpla, asi que el fecho que es en si verdadero, se demuestre por obra complida» (ed.A.G.Solalinde p.181)

Esta obra fue mencionada en la crónica histórica en hebreo de Abrahán Zacuto, astrónomo judío español del s.XV cuyas tablas fueron utilizadas por Cristobal

Colón²⁷².

Este Yehuda Mosca, junto con Rabbí Çag es autor, además de la famosa obra original «Las tablas alfonsíes».

Rabbí Çag es identificado como Ishaq ben Zadoq o ben Sid, el don Çag de la Maleha, mencionado en una carta de Alfonso X, del quince de julio de 1278, hijo del tesorero del rey, Salomon ben Ishaq ha Leví ibn Zadoq. Ishaq ben Zadoq desempeñó importantes empleos como visir y almojarife, y era *hazzan* o cantor de la sinagoga de Toledo²⁷³.

El libro de las «Tablas» está dividido en tres partes: la fabricación del astrolabio, la naturaleza del «firmamento» y sus movimientos y la utilización del astrolabio. En el prólogo se da cuenta de la antigüedad de las tablas de Azarquiel y de la necesidad de actualizarlas en «la era alfonsí»²⁷⁴:

Dixo Yhuda, fi de Mose, fi de Mosca, et Rabiçag Aben Cayut:
porque la sciencia de la astrologia es cosa que non se puede averiguar sinon por rectificamientos, et los rectificamientos que tienen los sabios (...) non los puede complir en vida de un hombre (...) et ha pasado del rectificar de Azarquiel aca quanto

²⁷² . *Sefer Yuasin*, ed.H.Filipowsky, London 1857; reim. Frankfurt a.M, 1924, p.222. El rey Alfonso el Sabio era amante de los eruditos y de la astronomía; cuando el sabio Abraham ben Sid preparó las Tablas, lo hizo con tal precisión -como precisó el sabio Gersónides, de Provenza del siglo XIV- que se rompieron las tablas anteriores desde Alemania hasta Italia. Véase la traducción en: N.Roth, "Les collaborateurs juifs", p.218.

²⁷³ . Abraham Zacuto, *o.c.*, p.221; N.Roth, *o.c.*, p.218, P.León Tello, *Judios de Toledo*, I, p.69.

²⁷⁴ . Cfr.J.M.Millás Vallicrosa, "La obra astronómica de Azarquiel y las Tablas Toledanas": *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid 1987, p.125-176.

doscientos años (...) Don Alonso, que Dios mantenga, et porque amaba los saberes et los preciaba, mandó facer los estrumentos que dixo Ptolomeo en su libro del Almaieste, segund son las armillas, et otros instrumentos. Et mandonos rectificar en la cibdat de Toledo que es una de las principales cibdades de España, guardela Dios» (ed.A.G.Solalinde, p.190).

Otros judíos menos importantes que colaboraron en la traducción y elaboración de obras alfonsíes fueron Maestre Abraham, probablemente Abraham ibn Waqar; y Salomón ha-Leví, quien Roth conjetura pudo ser un ancestro del tesorero de Pedro I y patrón de la famosa sinagoga de Toledo (hacia 1350), ahora llamada del Tránsito, Abulafia²⁷⁵.

Los judíos y musulmanes en la obra literaria de Alfonso X el Sabio

En la obra literaria de Alfonso X, más personal, pero fruto asimismo del trabajo de recopiladores, aparecen los musulmanes y los judíos desde la perspectiva popular común al vulgo de la época.

Los musulmanes

Alfonso X, rey de las tres religiones, fue un cristiano ferviente y devoto, que fundó en Sevilla una escuela en la que los estudios árabes tuvieron un lugar

²⁷⁵ . N.Roth, "Les collaborateurs juifs", p.222. P.León Tello, *Judios de Toledo*, I, p.73ss. J.Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, p.172-175.

preeminente²⁷⁶. Entre su obra histórica y literaria, en donde aparecen los musulmanes, merece tenerse en cuenta «La Crónica General», «Las Partidas» y «Las Cantigas».

a) La «Crónica General» o «General e Grande Historia» (hacia 1279).

En esta obra aparece la siguiente biografía legendaria, que resumimos, sobre el fundador del islam.

Según la «Crónica», Mahoma nació de Emina (Amina) en un año de sequía, en un tiempo en que las gentes de Arabia no sabían a qué creencia atenerse, la de los cristianos, la de los judíos o la de la secta de los arrianos. Un judío astrólogo («estrellero»), según la conjunción astral vaticinó que el niño, Mahoma, sería «mucho esforzado et alzado et poderoso en regno et en ley».

A los cuatro años urdió el judío astrólogo la historia de los dos ángeles que sacaron un coágulo de sangre negra de su corazón, para purificarlo; a los ocho años su tío Abu Talib lo encomendó al judío, para que le enseñase a leer, el cual le enseñó la ley de los judíos y cristianos. A los veinticinco años se convirtió en mercader y, siendo mercader, conoció a un monje de nombre Johan, que era hereje y le enseñó muchas cosas para defenderse de judíos y cristianos. Casó con «la reina» Cadiga (Hadiya), a la que trató de ganar para sus propósitos diciéndole que él era el Mesías. Como sufría de epilepsia, un día tuvo un ataque ante su mujer, a la que convenció que no era una dolencia, sino el ángel Gabriel que entraba en él cuando yacía en tierra. Pero era el diablo, convertido en ángel de luz, quien entraba en él y le hacía decir cosas que habían futuras para que le creyesen las gentes. Después fue a Córdoba donde predicó su secta, hasta que se lo impidió san Isidro que llegaba de la corte de Roma. Entoncés huyó por mar y

²⁷⁶ . A.Chejne, *España musulmana*, p.100, 114, 368.

predicó en Africa y Arabia, probándoles lo que decía por la ley de judíos y cristianos, y diciéndoles que quien mata a los enemigos va directo al paraíso. Después se alzó como rey, el 620, y viajó a Jerusalén a lomos de una bestia, *al-Borach*, y mintió diciendo que se encontró con Abrahán, Jesús y Moisés y que subiría a los siete cielos. El año 628, a los cuarenta y ocho años marchó a la Meca a purificar el santuario y a predicar su fe abiertamente, dándoles los mandamientos del Corán a unas gentes dormidas en el pecado de la lujuria, como están hoy. El año 629, cuando hacía diez años que fue nombrado rey de los árabes en Damasco, un discípulo quiso probar si resucitaría al tercer día, como había dicho, y le suministró un veneno. Los discípulos guardaron su cuerpo, pero cuando hedía, lo abandonaron a los perros y se le enterró en Medina alrasul («la ciudad de los mandaderos»)²⁷⁷.

La Primera Crónica General utiliza fuentes anteriores, por lo que no podemos atribuir al rey sabio, de confesión cristiana, una actitud de hostilidad personal hacia el islam. Por otra parte, está preocupado por crear un pensamiento ensanchado abierto a toda la Península y, en ella, la conquista musulmana supuso un duro quebranto del antiguo imperio visigodo, rico, poderoso y honorable. La Crónica anterior, *Historia Arabum*, escrita por el obispo de Toledo, D.Rodrigo Ximénez de Rada (cca.1170-1247), tiene algunos puntos comunes, aunque el arzobispo deforme el relato para subrayar el contacto de la Iglesia con la vida de Mahoma²⁷⁸.

Su educación, según la *Historia Arabum*, se

²⁷⁷ . Resumimos la crónica. Véase: ed.A.G.Solalinge, p.88-98.

²⁷⁸ . La *Historia Arabum* comparte otros elementos: la historia de la sequía de Arabia y la vacilación de sus habitantes entre la fe cristiana, judía o arriana. Mahoma, también se retira de la Meca a Yatrib (Medina) para luego hacer la guerra a Bizancio y conquistar Damasco, donde se proclama rey: Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*, ed.J.Lozano, Sevilla, 1974, p. 4-13.

encomienda, en lugar de al astrólogo judío, a otro personaje, el monje Sergio o Bahira, conocido de los padres de Mahoma, que observa las estrellas y predice que será un profeta. No recoge tampoco la «Crónica» de Alfonso la leyenda sobre la reparación de la Meca, a los 35 años, que la *Historia Arabum* convierte en una antigua iglesia cristiana derruida. En tiempos del Profeta, los árabes politeístas cogían de ella madera para una iglesia del rey cristiano de Abisinia. En su predicación en la Meca, Mahoma manda substituir las campanas de las torres por el canto del mohecín. Se traslada de la Meca a Yatrib (Medina) y conquista Siria, donde se proclama rey. Entonces predicó fábulas para seducir a los cristianos de Siria, como el viaje Nocturno. Después, vuelve a la Meca donde participa en una disputa teológica con los qoraixíes, la tribu de Mahoma, sobre la Ley. Es el período, de los raptos de Gabriel que luego profería como azoras (o versículos coránicos), las cuales «embriagadas por la fuerza del diablo y edulcoradas por la lujuria» recibió el pueblo infeliz. Muere diez años después, tras la conquista de Damasco, y es sepultado en el infierno.

Las fuentes propiamente judías contienen asimismo elementos legendarios y subrayan los elementos de contacto del islam con el judaísmo. Según el resumen de la «Vida de Mahoma» que aparece en las «Crónicas» de Josep Sambari (El Cairo, 1640-1703)²⁷⁹, Mahoma nació en tiempo de los rabinos *savoraítas* (maestros babilónicos). El gran astrónomo Bujairán, un pagano, (y no Bahira, el monje cristiano), «el insensato», predice a su padre la fama de Mahoma.

Cuando creció se le unieron dos judíos malvados, uno Turhiman («Traductor»), otro un sabio de Israel que se cambió el nombre por el del imam Alí. Para su

²⁷⁹ . Iossef ben Issaac ben Sambari, *El Séfer Divré Iossef (Les Crónicas de Josep)*, Barcelona 1996, p.21-24. Aunque escrita hasta el año 1673, la «Crónica» parece contener antiguas leyendas judías medievales.

predicación, Mahoma instruyó a una paloma que revoloteaba sobre su cabeza y se acercaba a su oído, pareciendo susurrarle una revelación que, como era iletrado, el sabio Alí fue encargado después de escribir con tinta. De este modo, también arrastró al pueblo, permitiéndole licencias sexuales y tomando elementos de la liturgia judía (las cinco oraciones diarias y el mes de ayuno), exagerando mucho en otros aspectos, como el trato a las mujeres. Más adelante, Bujairán, «el Gentil», aconsejó a Mahoma destruir a los judíos, pero Alí y otro sabio, judío converso, que tomó el nombre de Abu Bakr (uno de los principales compañeros del Profeta) consiguieron asesinarle con vino envenenado, por lo que Mahoma lo prohibió en adelante.

b) Las «Siete Partidas». Este libro, dividido en siete partes, es el esfuerzo legislativo más completo de la Edad Media. La realización de esta obra, que daría unidad a las leyes de los reinos hispanos, fue terminada en 1256. Basándose principalmente en el derecho romano, Alfonso da reglas para la vida de la Iglesia, de los reyes, y para regular la hacienda, la justicia y los delitos. La obra hería los intereses de la nobleza, que se constituyó en obstáculo para su aplicación.

La Partida séptima consagra el título 25 a los moros, su religión, el trato a los conversos y las relaciones con los cristianos, para evitar los matrimonios mixtos o el proselitismo musulmán. La base legal es la desigualdad religiosa medieval. No se les puede otorgar derechos y privilegios equiparables a los cristianos:

«Moros son una manera de gente, que creen que mahomat fue Profeta e mandadero de Dios: e porque las obras que fizo non muestran del tan gran santidad, porque a tan santo estado pudiere llegar, poren de la su ley es como denuesto de Dios (...) queremos dezir de los moros, e de la su

necedad que creen»²⁸⁰.

Deben ser convertidos por la palabra y el ejemplo y no por la fuerza:

«Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones deuen trabajar los Chrisianos de conuertir a los Moros para facerles creer la nuestra fe» (Ley II).

c) Las «Cantigas de Santa María». Las «Cantigas» fueron compuestas entre 1251 y 1283 por Alfonso X, pero recogiendo gran cantidad de material de los juglares de su reino²⁸¹. La colección se compone de unos 427 poemas líricos, escritos en lengua galaico-portuguesa, de los temas más variados, con la devoción a la Virgen como hilo conductor. Los moros están presentes en 42 de ellas, descritos de manera variada²⁸². En 8 se menciona méramente su carácter, mientras que en 35 reciben atención considerable. Los musulmanes son, en particular, los almohades con quienes Alfonso tuvo relaciones en el campo de batalla.

Los moros son vistos de forma favorable, ante todo, por su aceptación del cristianismo, en escenas que ocurren en lugares de Oriente o tierras de moros (C 46, 167, 181, 205). Cuando se les describe de forma positiva aparecen como conversos o individuos notables, por poseer las virtudes caballerescas universales en la Edad Media. El rey almohade de Marruecos gana una batalla contra otro señor bereber, porque hizo caso del consejo

²⁸⁰ . *Libro de las Siete Partidas*, glosadas por el Licenciado Gregorio López, Vol 3, 1565, reimpr. fotoestática, Madrid 1974, p.76.

²⁸¹ . Véase la intr. de Jesús de Montoya a su edición: *Cantigas*, Madrid, Cátedra, 1988, p.31-33. Esta edición apenas incluye material judío o árabe.

²⁸² . A.I.Babgy, *The Moor and the Jews in the Cantigas*, Kentucky 1968; del mismo, "The Moslem in the *Cantigas* of Alfonso X, el Sabio": *Kentucky Romance Quarterly* 20(1973) 173-207.

«eclesiástico» de la ciudad: salió de la ciudad con gente leal, llevó a la batalla la enseña de la Virgen, e hizo salir delante dos cristianos con las cruces:

*«E logo fora da vila / a sina sacar mandasse
da virgen Santa Maria, / e que per ren non
dultasse
que os logo non vencesse, / pois la ouvesse tenduda; (...)
Demais, que sair fezesse / dos crisch_os o concello
conas cruces da eigreja / e el creeu seu consello (C
181 20-26, ed.W.Mettmann, I, 588ss).*

Otro ejemplo es la cantiga 46, ambientada en tierras de Oriente. En ella se muestra a un moro que vuelve con rico botín, ganado a Bizancio, a su pueblo, una bella imagen de la Virgen, a la que envuelve en mantos de seda y oro:

*«E dest'av_o assi / como vos quero contar / dun mouro,
com'aprendi, que con ost'en Ultramar / grande foi,
segund'oy, por crisch_os guerrejar / e roubar (...) /
h_a omagen que vyu / da Virgen que non á par; e
pois la muito cousyu, / feze-a logo alçar / e
guardar / en panos d'ouro teçudos» (C.46,6-12;
27-33).*

Después, el musulmán, admira la estatua con detención porque no entiende cómo el Dios Infinito pueda venir a salvar el mundo encerrado en los límites de un cuerpo mortal: *que non podía creer / que Deus quisess' encarnar / nen tomar carn'en moller (ibid. 7-41).* Entonces la imagen de la Virgen comienza a manar leche de sus pechos: *quand à omagen enton / viu duas tetas a par, / de viva carn'e d'al non, / que foron logo m_ar / e deitar / leite come per canudos (ibid.63-68).* De la alegría se hace bautizar.

Las mujeres moras también reciben, en peligro,

una intervención favorable de la Virgen Santa Maria. Es el caso de una mujer y su hijo, que cayeron de una alta torre salvando la vida. Cuando el caballero Alfonso Tellez, con gran compañía de gentes de Uclés y Calatrava derrumban la muralla del castillo moro, estos se refugian en la torre de guardia. Entonces los cristianos le prenden fuego. La mora, huyendo con su hijo de la asfixia, sube a la almena. Desde allí, les parece a los cristianos como si fuera la figura de la Virgen con el niño y rezan para que no muera. Por ello, la Virgen los traslada sanos y salvos a un prado:

*Con esta coita tan grande | do fogo que os cegava
e d'outra parte do fogo | que os mui forte
queimava,
h_a moura con seu fillo, que mui mais ca si amava,
sobiu-sse con el encima, | que lle non foss'
afogado*

*E entre duas am_as se foi sentar a mesqu_a,
con seu fillo pequen_o que en seus braços t_ia;...*

*E quando viron a torre | que era toda cav[a]da
e viron ontr'as am_as | aquela mour'assentada,
semellou-lles a omagen de com'está feagrada
a Virgen Santa Maria | que ten seu Fill'abraçado (C 205).*

Los moros son vistos, por lo tanto, de manera favorable por vivir en peligro y alcanzar un favor milagroso de María. En una Cantiga, salen victoriosos frente a los catalanes, descritos como corsarios de malas artes, que atacan Oporto: *mais lenno[s] de Catal_es, cossarios ch_os d'artes, fazian danos nos portos, ca desto son sabedores. E roubavan aos mouros | que ali per mar querian | v_ir, e muitos matavan | deles e muitos prendian* (C 379, 20-26, ed.Mettmann, II, p.322). La Virgen, al ver en aprieto a los moros, les ayuda

cariñosamente, aunque otras veces le den guerra: *e, empero que os mouros / a vezes le fazen guerra, / aos que vee coitados / nunca lle-la porta serra / d'acorrer con sa merçee / que é mayor das mayores* (ibid. lin.55,58; p.323).

En las Cantigas también aparece la visión peyorativa del mundo musulmán. Los musulmanes, lógicamente, son descritos como modelos de crueldad y avidez guerrera, de falsedad y engaño. En 20 Cantigas, los moros realizan alguna misión militar o de invasión contra España o Constantinopla, son traidores, paganos o crueles perseguidores de cautivos. El tema de la ciudad asediada de moros, salvada por la Virgen, presenta un estereotipo, frecuente en la Edad Media.

Un rey moro, con su hueste de paganos, pone sitio a Constantinopla, para ser más temido: *un rei / (...) / v_o a vila cercar / mui brav e mui sannudo, / pola per força fillar / per seer mais temudo* (C 28,16-19, Ed.Mettmann I,183). Otro rey vino a Tortosa y pone a los cristianos en gran aprieto, hasta que se encomiendan, en su iglesia, a su patrona Santa María: *Quand'a gente de Tortosa / viron atan gran poder / de mouros v_ir sobr'eles, / cuidaron mortos seer; / e foron-ss'aa eigreja / sas oraç_es fazer, dizend': "Ai, Santa Maria"* (165,25-29; ed.Mettmann, I,553). En otras cantigas, se pintan las algazaras de moros contra pueblos cristianos y sus actos de vandalismo. En una de ellas destrozan con saña una iglesia, pero al querer robar la preciosa imagen de santa María, ésta les deja inmóviles en su sitio y acaban muertos por su malvado atentado: *E as omages toller / das paredes e raer / a quant'eles abranger / podian per seu peccado* (C 99, 22-25, ed.Mettmann, p.383). Cuando oprimen cruelmente a los cautivos cristianos, la Virgen les ayuda a escapar de su prisión. En la cantiga 176 un cautivo de la ciudad de Mallorca, cuando era de Moros, es liberado tras prometer a la Virgen que será su siervo.

No sólo vienen con bravura y poder, sino también

con fingimiento y falsedad. La Cantiga 185 narra cómo un moro traidor, de Belmez, se finge amigo del rey cristiano de la ciudad de Chincoya (Villanueva del Arzobispo, Jaén), para buscar luego entregar el castillo al sultán moro, cosa que impide Santa María: *mas o traedor, que fez? Falou con rei de Gr_ada e dise-lle: "Desta vez / vos darei eu o castelo / de Chincoya en poder* (C 185, 16-18, ed.Mettmann,I, p.597).

Como «paganos» se ponen de relieve los rasgos que muestran su agresividad contra el cristianismo, como insultos y destrucción de imágenes. En la Cantiga 192 un moro cautivo de un cristiano, y muy descreído, es encerrado en una cárcel o caverna donde es poseído del demonio: *o mouro barbudo, / falss'e descreudo...E ali jazendo /o demou chegou e logo correndo / en ele entrou* (C 192,62.72) y la Virgen se le aparece para decirle que si este pagano quiere curar, debe «alejarse del falso, vano, muy loco y villano Mahoma de pelo cano: *pag_o, / sse queres guarir, / do demo de ch_o / t'ás a departir, / e do falsso, vão, / mui louco, vilão / Masomete cao* (ib.97-104, ed.Mettmann, I, p.618). En la contraposición entre los arquetipos religiosos, el nombre de la Virgen y su hijo se extiende por el mundo, mientras el de Mahoma es corrido y dejado en exilio: *Ca se ela quer que seja lo seu nom'e de seu Fillo / nomeado pelo mundo, / desto non me maravillo, / e corrudo del Mafomet / e deitado en eixillo / el e o diab'antigo / que o fez seu avogado* (C 328, 5-9, ed.Mettmann, II, p.199).

Los judíos

El reino de Alfonso X fue un período extremadamente fecundo y benéfico en su conjunto para los judíos. Hubo también ciertas acciones restrictiva, pero las leyes de las «Siete partidas», son consideradas de naturaleza enteramente teóricas desde su contexto

medieval²⁸³. La mayor parte de las alusiones a judíos hemos de ir a buscarlas también en su obra legal, histórica y literaria.

a) «Las Partidas». La legislación alfonsina aminoró la dureza del «Forum Judicum» anterior, de origen visigótico, y reconoció ciertos derechos a los judíos. Las normas que coartaban su libertad eran las tradicionales en la Iglesia, que los considera «como en cautiverio», con derecho a las sinagogas y a sus libros, ejerciendo un oficio que no pueda ofender a los cristianos y con señales externas de diferenciación. La introducción al Título XXIV de la Séptima Partida define el estatuto religioso de los judíos:

«Judios son una manera de homes que como quier que non creen la fe de nuestro señor Jesucristo, pero los grandes señores de los cristianos siempre sufrieron que viviesen entre ellos».

En la ley primera se precisa la definición religiosa: «judio es aquel que cree et tiene la ley de Moisen segunt que suena la letra della, et que se circuncida et facelas otras cosas que manda esa su ley (...) et la razón porque la egleisia, et los emperadores, et los reyes et los otros principes sufrieron a los judios vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cativerio para siempre»²⁸⁴.

El Título sigue narrando las relaciones entre judíos y cristianos, sus oficios y sus instituciones, como la sinagoga, y el trato a los conversos.

²⁸³ . N.Roth, "Les collaborateurs juifs", p.206.

²⁸⁴ . «Libro de las Siete Partidas», Madrid 1974, p.74ss; *cfr.*A.G.Solalinge, p.173.

b) En «Las Cantigas» se halla reflejado el sentimiento popular, ingenuo, a veces salaz e irreverente, hacia el pueblo judío, vertido en el molde de cantigas religiosas en honor de la Virgen. En las miniaturas medievales que acompañan a las Cantigas se caracterizan los rasgos, atuendos y oficios de los judíos.

En las alusiones generales²⁸⁵, los judíos son quienes mataron en la cruz a Jesucristo. Sin embargo, Jesucristo es nacido de María, la que sigue reprendiendo a los judíos en su Iglesia: *Virgen Santa Maria, / con que judeus an gran guerra / porque naceu Jesu Cristo / dela que os reprende* (C 6, 7-8, ed.W.Mettmann, I,p.121). En casi unas cuarenta cantigas, que pudieron provenir de repertorios universales, los judíos figuran como protagonistas, número inferior a las que tienen relación con los moros. En seis, aparecen positivamente; gracias a favores de la Virgen se da su conversión, especialmente de mujeres o niños; en cinco, reciben castigos o amonestaciones, por su mal comportamiento hacia los cristianos.

Entre las Cantigas de conversiones, la cuarta describe a un niño judío, adelantado en los estudios y aficionado al canto, que entra en una Iglesia, donde la Virgen se aparece cuando se daba la comunión. Él comulga y lo cuenta al padre, que lleno de rabia lo mete en un horno de vidrio, del que le salva la Virgen. El padre es castigado y el niño se bautiza. En otra, situada en Inglaterra, un niño judío muy listo, apuesto y hermoso, cuyo padre ha muerto, cantaba maravillosamente, y su cantar preferido (el *Gaude Virgo Maria*) era en honor de la Virgen: *e deamis tan ben cantava, / tan manss'e tan saboroso / que vencia quantos eran / en ssa terr'e*

²⁸⁵ . Tomamos los datos de X.Filgueira Valverde, "Os xudeus nas Cantigas de Santa María": *Xudeus e Conversos na Historia (Actas do Congreso Internacional)*, ed.C.Barros, Rivadabia 14-17 de Outubro de 1991, t.I, p.245-265. Véase también: A.I.Babgy, *The Moor and the Jews in the Cantigas*, Kentucky 1968.

alende. / E o cantar que o moço / mais aposto dizia, e de que sse mais pagava / quen quer que o oya, / era un cantar en que diz: "Gaude Virgo Maria" (C 6, 17-24; ed.W.Mettmann l.p.121). Lo mata un judío malvado, pero la Virgen le resucita: «o men_ 'enton da fossa, / en que o soterrara / o judeu, començou logo / en voz alta e clara / a cantar "Gaude Maria", / que nunca tan ben cantara, / por prazer da Groriosa, que seus servos defende (ibid.67-70; p.123).

En otra ocasión, la Virgen salva de la muerte a una judía de Segovia. El hecho cercano al tiempo de redacción de la cantiga, comienza señalando la realidad, en contraste con las meras tradiciones. Una judía, hallada en adulterio, es llevada por los judíos a despeñar: *D_a judea achada / que foi en err'e fillada / e a esfalfar levada / d_a pena qu'i está.* Entonces implora a la Reina María, en quien confía la cristiandad; es salvada por la Virgen, milagro al que sigue su bautismo y la afirmación en la fe: *Mais pors dali foi cauda / da Virgen foi acorruda, / poren non foi pereçuda, / pero caeu long'alá... / e tan tost'aquela gente / a batiçou mantenede / e foi sempre ben creente / da que por nos rogará (ibid. 41-44; 66-69; p.406ss).* En la historia segoviana se la conoce como «María la del Salto».

Las cualidades negativas de los judíos son la crueldad y obstinación, frente a inocentes y pecadores, a quienes protege María. Además, se les presenta como dados a la astrología y a las ciencias ocultas. En la Cantiga 109 libra Santa María a un cristiano poseso de cinco diablos, mientras que un judío astrólogo se pregunta por qué los judíos no son presa de posesiones (mal de ojo). Recibe la respuesta de un demonio: «porque sois míos y os esforzáis en servirme» (*ca meus sodes e punnades me servir; C 109, 37-38; ed.W.Mettmann, I p.412*). En la Cantiga 3, Teófilo, un sirviente de la Virgen, decide, mal aconsejado por un judío, escribir una carta de sumisión al demonio. Luego

se arrepiente y llora largamente ante la Virgen, que manda al demonio devolver la carta ante el altar: *Pois ar fez perdon aver / a Theophilo, un seu/ servo, que fora fazer / per consello dun judeu carta por g_ar poder* (C 3, 16-21; ed.W.Mettmann, I, p. 109).

Algunas escenas, sobre castigos y amonestaciones de santa María a la obstinación judía, se trasladan a Oriente. La cantiga 27 narra cómo santa María, en tiempos de los Apóstoles, convierte, en Siria, una sinagoga en iglesia: *Porend'un miragre a Madre de Deus / fez na sinagoga que foi dos judeus / e que os Apostolos, amigos seus, / compraran e foran / eigreja fazer* (C 27, 10-14; ed. W.Mettmann, I, p.180). Cuando los judíos la reclaman al Emperador, los Apóstoles visitan a la virgen en el monte Sión: *Os Apostolos log'a Monte Syon / foron, u a Virgen morava enton* (*ibid.*35ss; p.181). El Emperador da permiso a los judío para presentarse a reclamar la iglesia y, cuando llegan, Pedro está barriéndola y en el altar se les muestra una imagen de la Virgen: *Des que foron dentr', assi lles conteceu / que logo San Pedr'ant'o altar varreu, / e aos judeus tan tost'appareceu / omagen da Virgen pintada seer...Os judeus disseron: "Pois que a Deus praz / que esta omagen a Maria faz, leixemos-ll'aqueste seu logar en paz"* (*ibid.*50-58).

La cantiga 34 narra cómo santa María castiga, en Constantinopla, a un judío que quiso robar, de noche, un hermoso icono de Santa Maria Virgen que había en la calle: *Poren direi un miragre, que foi gran verdade, que fez en Costantinoble, na rica cidade...H_a omage pintada na rua siya / en tavaa, mui ben feita, de Santa Maria, / que non podian achar ontr'outras mais de cento / tan freiosa, que furtar foi un judeo a tento* (C 34,5-6,10-14). El judío la llevó a casa y la estimaba más que las especias de Ultramar, el bálsamo y el ungüento, pero al final la Madre de Dios le castiga.

La cantiga 12 es el relato de un *progron* antisemita en Toledo, en la fiesta de santa María de

agosto. Mientras el Arzobispo entra, en procesión y en medio de cantos en la Iglesia, se oye la voz dolorosa de la Virgen, porque los judíos le mataron su hijo y no quieren la paz con él: *E a voz, come chorando, / dizia: "Ay Deus, ai Deus, / com'é mui grand'e provada / a perfia dos judeus / que meu Fillo mataron, seendo seus, e aynda non querem con ele paz"* (C 12,1-19; ed. W.Mettmann, I, p.137). Cuando el arzobispo va corriendo derecho a la judería, halla a los judíos profanando una imagen de cera de Jesucristo. De estos simulacros, y también de raptos y crímenes, hablan las Partidas.

III. LOS JUDÍOS DE TOLEDO Y LA FILOSOFÍA

La judería de Toledo se ha conservado viva en la tradición de la ciudad, aunque no se sepa con seguridad qué calles ocupaba exactamente. Según las investigaciones recientes no toda la judería quedaba encerrada dentro del muro que la protegía o cercaba, hecho que llevó a la creencia generalizada de que existían dos juderías, la «mayor» que coincidía con el barrio judío de las sinagogas; y la «menor», localizada erróneamente en el barrio comercial de alcaná, que ocuparía la calle de la Cava. Otro hecho a resaltar es que en ella vivían también cristianos, así como otros judíos residían en otros barrios de Toledo. El momento de mayor expansión de la judería cabe situarlo en el año 1350²⁸⁶.

Los primeros documentos que informan de la judería son del siglo XII, en el barrio de san Martín, próximo al barrio de la Cava. Contaba con un castillo, cuya parte exterior era el muro de piedra que cercaba la ciudad; y en el interior, en época cristiana, se construiría el muro o valla que lo separaba del resto de la ciudad,

²⁸⁶ . J.L.Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid 1992, p.294-318.

fuera del cual iría creciendo, hasta la parte que asaltaron las tropas de Enrique de Trastámara en 1355. El núcleo central de la judería estaba en lo que ahora se llama el Barrio Nuevo, a occidente de la ciudad, bajando hacia el río, donde podía haber un mercado, junto a la Calle del Ángel, que se podía considerar su calle mayor. Existirían unos baños cerca de la actual casa del Greco. La carnicería o matadero de los judíos se hallaba emplazada en la actual calle de los Reyes Católicos, junto al río. El castillo nuevo fue construido en tiempo de Alfonso X, cerca del viejo. A fines del siglo XIV existían varias sinagogas, entre ellas la Sinagoga Nueva (Santa María la Blanca). Esta fue edificada o restaurada por Yosef ibn Sosán antes de 1203 o mediados del siglo XIII, de estilo mudejar toledano y con grandes arcos de herradura; y la Sinagoga Mayor o del Tránsito, construída hacia 1357 por el tesorero real Samuel Leví, quizá una restauración de una anterior. Su interior es una obra maestra del arte mudéjar. Sus inscripciones hebreas son las más famosas de la Edad Media. Además, existían cinco centros de estudio y oración o madrasas y baños rituales.

En el barrio de la Alcaná, situado en el actual claustro de la Catedral, los judíos tenían tiendas, tanto los sederos y joyeros, como los sastres y zapateros, donde vivirían algunos para custodiar las mercancías.

Abraham ibn Daud y la fe exaltada

El filósofo judío Abraham ibn Daud pudo ser el colaborador del arzobispo D. Raymundo en la traducción del libro «Sobre al alma» de Avicena hacia 1150-1166. El autor nació en Córdoba (cca. 1110), en plena época almohade, donde recibió una formación esmerada en las disciplinas judías, así como en la filosofía griega a través de su versión árabe. Al llegar los almohades a la

península marchó a Toledo donde ejerció su actividad, hasta su muerte hacia 1180. Así describe la venida almohade el historiador apologético judío Salomón ibn Verga (hacia 1550):

«En el año 4902 [1142 d.C.] apareció en el mundo la espada de Ben Humard²⁸⁷, quien publicó un bando en todo su reino ordenando que los que no se convirtieran a su ley religiosa, serían pasados por las armas y requisados sus bienes para el tesoro real. Entonces se levantaron todos los judíos -ellos, sus hijos, incluso los niños- y marcharon hasta la puerta del rey. Ya cerca de la entrada clamaron: -¡Piedad, oh rey!. Respondió el rey diciendo: -¡Oh, pueblo necio y estúpido! ¿Acaso no os llamo a mi fe para salvaros de que vayáis al infierno por la religión?»²⁸⁸.

Como historiador apologético destaca ibn Daud por su obra, *Sefer ha-qabbalah* («Libro de la Tradición») en la que defiende el judaísmo contra las enseñanzas de la secta de los caraitas. En ella dedica buen espacio al judaísmo español, como garante de las tradiciones más fieles e incluye noticias sobre los principales intelectuales judíos de Sefarad; de esta obra dimos noticia al hablar del poeta y mecenas judío de Granada, Samuel ibn Nagrella. Como filósofo escribió en árabe la obra *Al-'Aqida al raf'a*, hacia 1160, conservada únicamente en traducciones hebreas, *Ha-'Emunah ha-Ramah* («La fe exaltada»)²⁸⁹. En ella se muestra hijo de los nuevos

²⁸⁷ . El mahdi ben Tumart, cuya primera victoria en el Magreb tuvo lugar en 1145.

²⁸⁸ . Salomón ibn Verga, *La vara de Yehudah (Sefer Šebet Yehudah)*, ed.M.J.Cano, Barcelona 1991, p.26-27.

²⁸⁹ . Abraham ibn Daud, *The Exalted Faith*, ed.N.M.Samuelson, Cranbury (N.Y), 1986 (intr.trad. y texto hebreo).

tiempos, plenamente aristotélicos²⁹⁰, fuera de la tradición neoplatónica de los judíos que le precedieron. Adelantándose a Maiónides, es el primer pensador judío que busca acordar la filosofía de Aristóteles con la religión judía.

Especialmente importante es su teoría sobre las funciones del alma, no desarrolladas con toda claridad en la «Guía de Perplejos», donde la influencia de Avicena es digna de consideración. El concepto filosófico de «materia» es otro de los temas desarrollados con suma claridad²⁹¹. La obra «La fe exaltada» es, sobre todo, una alabanza de la fe judía como acorde con la filosofía griega de Aristóteles.

Se divide en tres libros: el primero consta de una introducción y un comentario a los Tópicos o categorías aristotélicas: materia, forma, elementos, clases de movimiento y cantidad (cap.2-4) para llegar a nociones como el Primer Motor, el alma, los ángeles y los Cielos (cap.5-8). El segundo libro usa los elementos del primero para explicar los «Principios de la fe judía» como la «unicidad» de Dios, su definición como «Ser necesario, los «atributos», el «Intelecto agente», la «profecía» y la «divina providencia». El tercer libro se ocupa de la «filosofía práctica», como la salud del alma, desde el análisis de la virtud personal, la familia, la Ley y la dialéctica filosófica entre necesidad y libre albedrío.

En la introducción nos da el motivo de escribir su libro: un compañero que le pregunta sobre el libre albedrío: «Tú, seas de Dios exaltado, me hablaste años ha, sobre tu investigación acerca de la necesidad y el libre albedrío» (2b,2ss, 370; p.39 trad. inglesa). Con este tema está relacionado el problema del pecado y el envío de profetas.

²⁹⁰ J.Targarona, *Los judíos y Lucena: historia, pensamiento, poesía*, ed.J.Peláez del Rosal, p.50.

²⁹¹ Intr de.N.M. Samuelson, p.9ss.

Su concepto de materia disiente de la teoría neoplatónica de Ibn Gabirol, cuyo influjo vimos en Domingo Gundisalvo. Ibn Gabirol describía en «La Fuente de la Vida» la pluralidad de formas y su emanación desde la Unidad. Ibn Daud la critica, lógicamente, desde el concepto aristotélico del paso de la potencia al acto:

«Por tanto, ibn Gabirol cometió seis errores al principio de su discurso: [1] Se equivocó porque no existe la materia prima, ya que la existencia se predica de lo actualmente existente. Aristóteles dijo, en su explicación [de su teoría] que lo inexistente se dice de tres cosas: de la privación absoluta, de la privación considerada en relación a una forma determinada, y de la materia [prima]. [2] Se equivocó porque [la materia prima] no existe por sí misma. [3] Además, [se equivocó] porque [la materia prima] no es una ni múltiple, ya que lo inexistente no tiene número ni unidad. [4] Además [se equivocó] porque [la materia] no es sujeto de cambios, ya que los cambios son accidentes, que tan sólo convienen a los seres reales y existentes. Sin embargo, [la materia prima] es [únicamente] sujeto de los seres alterables, esto es, de los cuerpos. [5] Además, [ibn Gabirol se equivocó] porque [la materia prima] no confiere [a nada] ni nombre ni definición. Sin embargo, la forma lo hace. [6] Otrosí, [se equivocó] porque [la materia prima] no posee ninguna característica determinada, porque tales propiedades son accidentes que necesariamente se siguen al ser real (N.M.Samuelson, p.62-63;²⁹²).

Por ello, la materia prima no es una substancia

²⁹² . M.Alonso, "Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo": *Al-Andalus* XI (1946) p.166ss

universal que puede recibir formas sucesivas cualesquiera, sino que existe antes una materia potencial determinada, compuesta de elementos:

«Por ejemplo, un huevo es la materia para un pollito de acuerdo con la percepción sensible. [El motivo de ello es] que observamos cómo el pollito existe a partir del huevo. Sin embargo, si consideramos la cosa desde el intelecto [advertimos que] ambos tienen una materia común, porque cuando la forma del huevo desaparece, el pollito comienza a existir; pero es imposible que la remoción de la privación sea lo que recibe la forma de lo que es generado, porque una de las condiciones del recipiente es que, como tal, debe perseverar con lo que recibe, y la forma del huevo no permanece con la forma del pollito que es generado. Tampoco la privación puede ser causa del ser del pollito, porque entonces podría nacer el pollito de cualquiera cosa distinta del huevo y, por consiguiente, podría nacer del pez, pues éste no es huevo; e igualmente, podría desarrollarse un pollito a partir de una piedra [en la incubadora], porque tampoco la piedra es huevo. Incluso podría generarse el pollito de la nada absoluta, ya que ésta nada no es un huevo (...) La razón de ello es que el pollito no procede de un no-pollito cualquiera, pues no se debe su evolución a una piedra o a una palmera, sino a partir del huevo y de la privación de la forma del huevo» (ed.N.M.Samuelson, l *ibid.*)

Es evidente que hay cosas, como los cuerpos, que existen sólo en potencia y no en acto, como existe, por ejemplo, «la planta en la semilla y el pollito en el huevo». Lo mismo ocurre con el alma humana, creada junto con el cuerpo, pero en potencia para recibir una perfección

angélica:

«Así, la creación [de las almas] es corelativa a la de los cuerpos (...) pero la noción de relación termina con la desaparición de uno de los términos relacionados [el cuerpo] (...), cuando ninguno de los dos tiene existencia perfecta (...) Por lo tanto, el alma humana no tiene relación de dependencia con el cuerpo» (Cap.7, ed.N.M. Samuelson p.113, 115-116).

La comparación del huevo y el pollito fue utilizada asimismo por Domingo Gundisalvo y por filósofos judíos posteriores, como Shem Tob ibn Shaprut en el siglo XIV²⁹³, hablando de la materia conformada por los elementos.

IV. TRADUCCIONES AL LATÍN DE OBRAS RELIGIOSAS MUSULMANAS EN EL CONTEXTO TOLEDANO

Dentro del círculo de traducciones toledanas circularon versiones originales árabes y traducciones latinas de obras que contribuyeron a un mayor conocimiento del islam e influyeron en obras europeas posteriores. Una de éstas traducciones, la «Apología» de

²⁹³ . Domingo Gundisalvo, *De Processione Mundi*, ed.M.Pelayo, p.XXV: *materia ergo prima (...) dicitur eo modo quo dicitur ovum esse animal. Ovum enim actu non est animal, sed tantum potencia...qua propter materia in se non est nisi possibilitas essendi*; Cf.M.Alonso, o.c., p.165. José-Vicente Niclós, *Shem Tob ibn Shaprut, «La piedra de toque»(Eben Boan) una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid, CSIC, 1997, cap.XIV, p.420: «No se puede admitir la teoría de que un elemento sea la materia para el otro, como la forma del huevo es la materia de la gallina (...) antes nos vemos forzados a admitir que ambos poseen una materia asociada, que es la *hylé*.

al-Kindi se realizó en la empresa de Pedro el Venerable, el anónimo «Liber Denudationis» se realizó, probablemente, dentro de la escuela catedralicia de Toledo y la tercera, «El viaje nocturno» del profeta Mahoma, en la corte de Alfonso X el sabio. Las traducciones al latín de las tres obras mencionadas tuvieron un gran influjo en la literatura occidental. La temática del «Viaje nocturno» del profeta Mahoma es recogida e interpretada por la literatura sufi, cuyo exponente máximo en la Península Ibérica es la obra del místico teólogo Ibn al-Arabí.

1. La apología de al-Kindi

Ya mencionamos el trabajo de traducción de esta obra, «La disputa epistolar entre el sarraceno y el cristiano al-Kindi» al latín, dentro del *Corpus* de traducciones hechas por Pedro el Venerable, hacia 1142, destinada al público de toda la Europa cristiana, puesto que poco influyó en las discusiones de los propios musulmanes²⁹⁴. Su traducción contribuyó a un conocimiento del islam en Occidente superior al de la España del siglo IX, en las obras de Eulogio y de Álvaro de Córdoba²⁹⁵. Se la puede considerar el tratado apologético mejor informado sobre el islam en lengua árabe. Pedro Alfonso, que consagró un capítulo de sus «Diálogos» al islam, hacia 1108-1110, pudo tomar esta obra, en su redacción árabe, como una de sus fuentes La

²⁹⁴ . Véase, A.M. Turki, "La lettre du «moine de France» à al-Muqtadir billah, roi de Saragosse, et la réponse d'al-B_y^i, le faqih andalou (présentation, texte arabe, traduction)": *Al-Andalus* XXXI (1966), 73-153.

²⁹⁵ . P.van Koningsveld, "La apología de Al-Kindi en la España del siglo XII. Huellas toledanas de un "Animal Disputax": *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo: Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, p.107.

obra latina procede, según parece, de un original árabe que busca remontar su origen a una discusión real, llevada a acabo ante el califa abbasí de Bagdad al-Ma'mún (cca.819), acerca del valor del islam y del cristianismo²⁹⁶. Según van P.van Koningsveld el original árabe habría pasado por una adaptación árabe aljamiada en caracteres hebreos antes de su traducción al latín, lo que explicaría los errores en los nombres no familiares²⁹⁷. El tratado se escribiría hacia el final del siglo IX o comienzos del X. En el prólogo se presenta a los interlocutores:

«En nombre del Dios misericordioso y compasivo en su ayuda, el Señor. En tiempo de Abdalla Al-Mamun, Emir de los creyentes, vivió cierto varón lleno de prudencia y excelencias, al-Haschim, hijo de Al-Ahabet, familiares del rey. Destacaba en religión y probidad, así como en perfección y profundidad sobre la ley de los moros (...) Tenía un amigo cristiano, sabio y docto, oriundo de la región de Quinda, perfecto en la fe cristiana (...) Al-Haschim le escribió al cristiano una carta, cuyo tenor era éste»²⁹⁸.

a) La «Carta del Sarraceno que invita al cristiano a

²⁹⁶ . "Apología del cristianismo", ed.J.Muñoz Sendino, *Misc.Comillas* 11 y 12 (1949), p.345.

²⁹⁷ . o.c., p.117-118.

²⁹⁸ . *In nomine dei misericordis et miseratoris adiutorium tuum, o domine. Tempore Abdalla Helmehim, Emirhelimomini, fuit quidam vir de prudentissimis et excellentissimis, Elehesmini, filii Alahabet, de familiaribus regis; notus in religione et probitate et in fide maurorum perfectus atque profundus (...) Et erat illi amicus de christianis doctus et sapiens, ex Qüinda oriundus, in fide christianorum perfectus, et erat in servicio regis et proximus illi (...) Scripsit itaque Elheschimi christiano cartam, cuius exemplar hoc est* (ed.J.Muñoz Sendino, p.377).

su secta»²⁹⁹. El musulmán hace una exposición aparentemente objetiva de su fe y los preceptos de la ley, invitando al cristiano a entrar en su «camino». En ella, invoca sentimientos de mansedumbre y benevolencia, cosa poco usual en la época, cuyo modelo estaría en Mahoma:

«Sobre ti la salud y la misericordia de Dios. Comienzo el escrito que te envío con la paz y misericordia, a imitación del Señor mío y del Profeta Mahoma, enviado de Dios»³⁰⁰.

Esta virtud se muestra en las tradiciones de sus mayores sobre el Profeta:

«Dirigía su palabra a todos los hombres invocando la paz y la misericordia, cuando les prescribía [los preceptos], sin distinguir entre rico ni pobre, ni entre fiel o incrédulo. Decía: Me han enviado con mansedumbre de mente y suavidad a los hombres y no con soberbia y ferocidad»³⁰¹.

Los discípulos imitaban su doctrina y la nobleza y la generosidad de su conducta, junto con la mente decorosa (*solerciam animi et mentis venustatem*), de modo que el autor sarraceno de la carta, con paz y misericordia y un amor de padre hacia el cristiano, le

²⁹⁹ . Según este modelo se escribieron cartas posteriores. Cfr.A.M.Turki, "La lettre du «moine de France», p.73-153.

³⁰⁰ . *Salus super te et misericordia dei. Scriptum meum tibi cum pace et misericordia incipio aperire imitatione domini mei et domini prophetarum Mahumet, dei nuncii* (p.377).

³⁰¹ . *Aperiebat enim verbum suum omnibus hominibus cum pace et misericordia, quando eis scribebat, non discernens inter pauperem et divitem nec inter fidelem et incredulum Dicebat namque: "Missus sum in moderamine mentis et lenitate ad homines et non sum missus in superbia et ferocitate".*

invita a abrazar esta vía (*hoc itinere et huius doctrine adepta honestate*).

A continuación le expone, con simpatía, los distintos puntos de la fe coránica, la misión del Profeta, su Ley y las Promesas del islam (ed.J.Muñoz Sendino, p. 377-391).

La misión del Profeta se presenta claramente como divina, fruto del descenso de la Palabra de Dios sobre Mahoma, último Profeta y señor de los hijos de Adán³⁰².

La «ley de los sarracenos» se ofrece como una ley revelada, enmarcada en los pactos de Dios recogidos en el Antiguo y Nuevo Testamento, y, por tanto, obligatoria:

«Mahoma se expresaba, diciendo: vosotros que creísteis fielmente, temed a Dios y temed morir sin haberos hechos sarracenos» (*O vos qui fideliter credidistis deo, timete eum et nolite mori nisi effecti sarraceni*).

Tras declararse conocedor de los escritos judíos y cristianos, así como de las herejías posteriores nestorianas y arrianas, declara que los monjes jacobitas sirios anunciaron esta doctrina y con ellos se aconsejó Mahoma³⁰³. A estos monjes ha conocido el «sarraceno» junto con sus oraciones diarias y los días de ayuno con lágrimas, así como ha dialogado con arzobispos y obispos, por lo cual le invita, después de conocer su fe, a que conozca la Ley musulmana (ed.J.Muñoz Sendino,

³⁰² . *Tibi de verbo dei refero, quod, videlicet, descentit supra Mahumet prophetarum ultimo et domino filiorum Adan* (ed.J.Muñoz Sendino, p.378).

³⁰³ . Ed.J.Muñoz Sendino, p.379-380. P.Khoury clasifica a Kindî entre los autores nestorianos: *Materiaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo.chrétienne de langue arabe du VIII au XII siècle*, (Religionswissenschaftliche Studien II/1) Würzburg, Echter Verlag, 1989, p.23.

p.380-381). Esta es una ley amplia, fundada en la razón, cuyos mandamientos permiten gozar de la vida presente, y gozos inefables en la otra vida. Se basa en el culto a un solo Dios, unidad singular y firme, que no tiene esposa ni hijo, y se dio a conocer desde Abrahán, que fue un perfecto «sarraceno». Y exige la aceptación de Mahoma, la mejor de las criaturas divinas y sello de los profetas hijos de Adán, a quien habló Gabriel en espíritu fiel, cuando fue enviado a anunciar a los hombres la justificación, y al cual se adhirieron todas las naciones. Quien negare su profecía o escritura o incumpla sus mandatos carecerá de valor y fundamento (*Quisquis ergo eius prophetiam vel epistolam negaverit eiusque mandata neglexerit, inanis et vacuus erit*). El mismo Trono de Gloria de Dios, asentado «antes de que el mundo fuese creado» (*antequam secula crearet*), testifica sobre la misión salvífica de Mahoma, pues en él estaría escrito: «no hay más Dios que Dios y Mahoma es su Profeta», vestigio de la teoría del Corán eterno o preexistente³⁰⁴.

Por ello, le invita al cumplimiento de estos preceptos que siguen una ley «racional»: las cinco oraciones, el ayuno del Ramadán, la peregrinación a la Meca, la Guerra Santa, y la *Sahada* (profesión de fe o confesión de Dios), a cuya señal resucitarán los muertos para ir al paraíso o al infierno: «Otrosí te invito a la “confesión de Dios”, a cuya señal resucitarán los muertos, a los cuales juzgará en justicia», y quienes le confiesen a él y a su siervo Mahoma, guardando su ley, llegarán al paraíso «en el cual hay preparadas muchas cosas hermosas, como el que vestirán armaduras de oro y electro y túnicas de seda, proclamando: “gracias a Dios que apartó de nosotros la tribulación”³⁰⁵. Allá no habrá

³⁰⁴ . Cfr.J.Muñoz Sendino, pág.583, 420.

³⁰⁵ . *Item invito te ad confessionem dei, ad cuius nutum resuscitabuntur mortui, qui iudicabit eos in iusticia (...) in excipiendo*

pena ni tribulación, se servirá vino delicioso, se comerán carnes sabrosas y frutos diversos, servidos por siervos y siervas, y se gozará de mujeres de ojos hermosos (*mulieres venustis oculos*)» (ed.J.Muñoz Sendino, p.384-387). Los malvados comerán, en la *gehenna*, del amargo árbol *Azachum* dado para deleite de los impíos. En este juicio final, el profeta Mahoma tiene el privilegio de intervenir a favor de sus fieles para que no pierdan todo el beneficio de esta gloria futura³⁰⁶

b) A continuación viene la «Contestación del cristiano» al Musulmán, mostrándole que su Ley no tiene ningún mérito ante la razón³⁰⁷. El cristiano retoma punto por punto sus argumentos y demuestra un conocimiento profundo del islam.

El Dios que adoraba Mahoma no era el Dios único hasta que abandonó los ídolos, mientras que el Antiguo Testamento testifica sobre la unidad y Trinidad del Dios cristiano³⁰⁸.

legem, videlicet, de paradyso, in quo multa bona preparata sunt, cum habuerint armillas de auro et electro, eruntque vestimenta eorum serica et dicent: "Gracias deo, qui abstulit a nobis tribulationem".

³⁰⁶ . *Considera igitur quam bonum sit et hic habere gloriam et in futuro. Propheta enim noster in die resurrectionis, cum unusquisque regum ac prophetarum occupatus fuerit circa seipsum, suos advocabit dicens: "Domus mea, domus dea, plebs mea, plebs mea:* ed.J.Muñoz Sendino, p.388.

³⁰⁷ . Ed.J.Muñoz Sendino, p.382-460.

³⁰⁸ . Ed.J.Muñoz Sendino, p.392-400. Las vidas de Mahoma de las crónicas identifican estos dioses con los del panteón greco-romano. La poesía épica castellana da un último paso, y hace de Mahoma mismo un ídolo, aunque el islam condena totalmente las imágenes: «Por las sierras de Altamira huyendo va el rey Marsin (...) las voces que iba dando al cielo quieren subir: / ¡Reniego de ti Mahoma, y de cuanto hice en ti! / Hícete cuerpo de plata, pies y manos de un marfil; / Hícete casa de Meca donde adorasen en ti, / y por mas te honrar, Mahoma, cabeza de oro te fiz» ("Romances de la batalla de

El profeta Mahoma, además de ser un adorador de los ídolos antes de su vocación, estuvo privado de las virtudes pacíficas y de la mansedumbre de carácter. Como no pudo saciar su ambición de ser rey se hizo pasar por profeta, consultando a astrólogos. Realizó tres expediciones guerreras, huyendo cuando era vencido y actuando como hombre belicoso en sus expediciones vencedoras. Se comportó como hombre cruel con quien le contradecía, como los judíos³⁰⁹. En la vida privada, cometió incestos y adulterios, siendo la lujuria su norma. A los que se le oponían no dudaba en asesinarlos, en vigilia o durante el sueño. Decía que le deleitaban sobre toda otra cosa las mujeres de olores agradables³¹⁰. Y, por eso usurpó el título de profeta, por medio del consejo de astrólogos, en contraposición con todos los profetas del Antiguo Testamento, que predecían lo desconocido, del pasado o del futuro, con signos y milagros, y la mansedumbre y piedad de Jesucristo. Sus discípulos son hombres procedentes de sectas judaicas y homicidas o gente inculta y fugitiva. Por ello, el juicio final no se realizará de acuerdo a la confesión de solo un Dios y Mahoma su enviado: «¿acaso Dios escribiría su nombre [antes de la creación del resto de seres], no fuera a olvidársele?» O, «¿para que lo leyese los ángeles?»³¹¹.

Roncesvalles", en: *Épica Medieval*, Barcelona 1994, p.19).

³⁰⁹ . *Si qui in istis suis maleficiis ei contradicerent vel in aliquo eum reprehenderent, statim eos, ubicumque sibi contingeret, aut per se aut per suos, dormientes sive vigilantes, proditorie iugularet:* ed.J.Muñoz Sendino, p.403.

³¹⁰ . *Facinorosam vitam incesta et adulteria perpetrare:* ed.J.Muñoz Sendino, p. 403-405. Es *bellicosus ac luxuriosus*, como en la literatura apologética tradicional cristiana Véase un análisis de estos calificativos en: N.Daniel, *Islam and the West*, Edimburgo 1960.

³¹¹ . *Propheta est ignota predicens, sive de preteritis sive de futuris. Quod autem verum dicat de preteritis, quomodo poterit ei credi nisi per signa et mirabilia:* ed.J.Muñoz Sendino, p.406; véase, p.401.404.419-420. El Trono se describe en estas tradiciones místicas

La Ley que recibimos de Dios es de dos tipos: una de gracia y otra de justicia: la primera dada por Cristo, la segunda por Moisés³¹². El monje jacobita Sergio enseñó su ley a Mahoma, bajando de Siria a la Meca una vez que fue excomulgado por sus pecados. La Guerra Santa es una obra del diablo, sin misericordia, cuando la fe nace del interior (ed.J.Muñoz Sendino, p.413.425).

La escatología individual es duramente criticada por el sabio cristiano, como indigno de la nobleza de los seres racionales:

«Porque aquello a lo que me invitaste, versa sobre cosas lábiles y fugitivas, tan absurdas y vanas que, de ser eternas, en absoluto debería desearlas un hombre racional..., especialmente al ser comunes al asno, al perro, al cerdo y al resto de animales, en los cuales no existe otro deseo que de comida, bebida y procrear³¹³ (...) Los hombres sabios, los cuales tratan por medio de la gracia de extinguir los vicios y las concupiscencias, se alejan mucho de estas promesas, hechas por el musulmán, y observan una ley espiritual, y con amor se preparan para la visión eterna de Dios. Por ello, sólo le creyeron hombres congregados de lugares rústicos; las promesas del paraíso eran las primeras letras que escuchaban»³¹⁴.

como el centro cosmológico del mundo.

³¹² . *Duas enim leges a deo accepimus; unam gracie, alteram iusticie; lex gracie a Christo data est, lex iusticie a Moyse.*

³¹³ . *Quoniam illa, ad que me invitasti, de rebus labilibus et fugitivis tam stulta et inania sunt ut eciam, si eterna essent, nullatenus homo rationalis ea deberet inclinare, presertim cum sint communia asinis et canibus et porcis sive ceteris animalibus, in quibus nichil et aliud quam comedere et bibere et concumbere:*
ed.J.Muñoz Sendino, p.434.

³¹⁴ . *Qui ab eo locis silvestribus congregati, cum has primas literas audissent: ibid.p.434. Véase en la III parte el eco de esta cita*

Tras la venida de Jesucristo fueron enviados los Apóstoles que realizaron muchos signos y milagros, mientras los monjes actuales, si no los hacen es porque no son enviados a convocar a los hombres, aunque realizan muchos signos en lo oculto de sus monasterios (ed.J.Muñoz Sendino, p.455).

Finalmente, el cristiano declara que permanece en la fe de los Apóstoles que consignaron las acciones de Jesucristo³¹⁵

La influencia de la obra de al-Kindi en el debate cristiano-islámico fue inmensa y en el mismo Toledo dio lugar a continuaciones, como la carta entre *Al-ulayuli* («El toledano») y *al-Qurubi* («El cordobés»), escrita hacia 1157. Según P.van Koningsveld el autor de la adaptación latina del original árabe de al-Kindi fue el converso judío Pedro Alfonso (nacido hacia el 1062), quien conocía la obra por sus *Dialogi*, escritos hacia 1110 y podía hallarse en Toledo, de vuelta de su viaje por Inglaterra y Francia, cinco años después. Cita, en apoyo de su tesis, dos documentos de Toledo, uno del 1115, que habla de un «Maestro Pedro, gramático»; y otro de 1138 en el que aparece como testigo «Magister Petrus»³¹⁶. Hacia el 1142, a avanzada edad, realizaría la adaptación latina que tendría una influencia enorme gracias al papel que desempeñaron los conversos, judíos y mozárabes, como eslabón entre la cultura árabe y latina, y su recepción en la obra escolástica.

2. El «*Liber Denudationis*»

en un texto de Ramón Martí y de Tomás de Aquino.

³¹⁵ . *Ego tibi expressius declaravi gesta domini mei Ihesu Christi et quedam de actibus apostolorum, a quibus istam fidem, in qua stamus, suscepimus*: ed.J.Muñoz Sendino, p.456.

³¹⁶ . P.van Koningsveld, *o.c.*, p.113-114.

Esta obra lleva por título el «Libro de la desvelación [del islam]» (*Libre Denudationis*) y por subtítulo, el anotador del único manuscrito que nos ha llegado, del siglo XVII, lo llama *Contrarietas alfolica*, deformación del posible título *Contrarietas al-fuqaha* («Refutación de los alfaquíes [musulmanes]»)³¹⁷. Parece ser que por «jueces musulmanes» se ha de entender los compañeros del Profeta o los tradicionalistas, que en el capítulo central, el 6, aparecen en desacuerdo mutuo en cuanto al contenido del Corán. El libro señala otras «contradicciones» de las autoridades del islam sobre la vida del profeta, la ley y la recompensa y castigo. Se trata de una obra anónima, cuyo original debió ser escrito en lengua árabe. Existe un único manuscrito en la Biblioteca Nacional de París (*Latinos*, 5). Fue escrito probablemente en España, y no en el sur de Italia, debido a la familiaridad del autor con una comunidad cristiana de habla árabe, que se podía encontrar en Andalucía o el norte de África. Por ello debió ser escrito entre 1085 y 1132, ya que estuvo circulando en la segunda mitad del siglo XIII, en sus versiones árabe y latina y fue conocida de Ramón Martí (*Explanatio Symboli*, año 1285), Ramón Llull y Ricoldo da Monte Croce³¹⁸. La obra fue escrita, probablemente, fuera de la jurisdicción islámica, debido a sus ataques al Profeta, en un lugar como Toledo. Tras 1085 no fueron escasas las conversiones al islam de musulmanes, incluso de gentes

³¹⁷ . Editada y traducida en: Th.E.Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, 1050-1200*, Leiden 1994: *Liber Denudationis*, .241-385). Sobre los nombres de la obra, p.37.

³¹⁸ . Dominico nacido en Florencia (1243-1320). Viajó a Palestina, de donde toma el nombre de Montecroce, hacia 1288. Llegó hasta Bagdad, donde disputó con los musulmanes. Huyó de allí tras la caída de san Juan de Acre (1291). Redactó en Florencia, hacia 1320 su *Improbatio Alcorani* (ed.Sevilla 1500).

cultas, como el cadí de Toledo³¹⁹. La traducción latina está dividida en 12 capítulos:

En el primer capítulo, el autor explica que se ha convertido al cristianismo tras vivir en la «ceguera y estulticia» del islam:

«Permanecemos en nuestra ceguera y estulticia hasta que comprendimos las circunstancias en que vivíamos, es decir [la religión] del Corán, con las fábulas o narraciones de sus tradiciones, y la contradicción de los *elfolicha* (*al-fuqah* o alfaquíes), es decir, los hombres más versados en la religión de Mahoma»³²⁰.

El capítulo 2 describe la vanidad de los que adhieren a Mahoma, según cuatro categorías de personas: los que se adhieren a la ley de Mahoma por la espada (*per gladium*); los engañados por el diablo como gente rústica (*decepti a Diabolo credunt vera esse quae falsa sunt*); los hijos de creyentes que no se atreven a modificar la fe de sus padres (*a progenitores errore discedete uolunt, sed dicunt se tenere quae patres eorum tenuerunt*); o los que lo escogen por la laxitud de costumbres (*propter laxiorem vitam in uxorem multitudine et aliis concessis*)³²¹. Y, aunque el mismo Mahoma anunció que, tras su muerte, se separarían sus seguidores en 73 divisiones o sectas, de las cuales sólo una se libraría del fuego, les dio un Corán que se contradice a sí mismo (*dedit suis sibi ipsi contrarium*

³¹⁹ . N. Daniel, *Islam and the West*, p.6.12.

³²⁰ . *Et mansimus in nostra caecitate et stultitia donec intelligimus conditiones in quibus versabamur, Alchorani videlicet et fabularum seu narrationum de traditionibus suis, et contrarietate "alfolicha", id est perfectorum in lege Machometi*». ed.Burman, p.241-242; intr., p.40).

³²¹ . ed.T.E.Burman, p.244. Esta descripción fenomenológica retoma la de al-Kindi y influye en Ramón Martí y en Santo Tomás.

Alchoranum, ed.T.E.Burman,p.246).

El capítulo 3 es una defensa de la escritura cristiana, que da testimonio de Cristo, mientras que ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento anuncian a Mahoma, pese a lo que dice en el Corán (Corán 10,94) y a que el Profeta se jacta de ser «el Señor de entre los hijos de Adán entre todos los profetas, mártires y santos»³²²

El capítulos 4 trata de cómo Mahoma no realizó milagros que autentificaran su misión, sino que congregó a su pueblo con la espada y falsas visiones: «Como la Escritura no daba testimonio de él, desenvainó la espada y mató a los capitanes (...) y llamó a las naciones a su religión sin ningún signo de profecía»³²³. El capítulo siguiente (5) presenta la educación de Mahoma bajo unos maestros, cristianos y judíos, heréticos, y persas (Corán 16,103). Cierta monje llamado *Boheira* [Bahira] fue su primer seguidor, y su maestro, que le animó a leer libros³²⁴.

El capítulo 6 presenta la redacción final del Corán como obra de los compañeros del profeta, en desacuerdo mutuo en cuanto a su contenido: «Les preguntamos, ¿concuera su lectura con otras más antiguas que las que tenéis? Probaremos que no, ya que el texto de la primera parte es contrario a la segunda y en tiempos de Mahoma sólo conocían el Corán dos discípulos»³²⁵. El capítulo 7 describe el Corán como una mezcla de cosas

³²² . *De quo ipse Machometus in tantum se iactat, ut dicat, "ego sum", inquit " dominus filiorum Adam ex prophetis et martiribus et pacificis"*, ed.T.E.Burman, p.252.

³²³ . *Nudavit gladium et primates interfecit...et uocavit gentes ad legem suam sinre certitudine aliqua seu prophetia* :ed.T.E.Burman, p.260.

³²⁴ . *Et factus ei doctor et promouit eum in lectura librorum*. Se puede deducir la influencia de estos pasajes en las vidas de Mahoma de las crónicas, como la *Historia Arabum* y la «Crónica General» descritas arriba.

³²⁵ . ed.T.E.Burman, p.275.

impuras, como la actitud de Mahoma con sus mujeres (Corán 5,87; 66,1-5; 33,50-52), especialmente con la hermosa y joven Zaynab, que se divorció de su compañero Zayd para casar con él; y de una mezcla de palabras de profetas bíblicos (Lot, Job, Jonás) y de otros profetas, no bíblicos y desconocidos³²⁶. El capítulo octavo vuelve a refutar el carácter milagroso del Corán negando la gran elocuencia árabe del lenguaje coránico³²⁷ y la universalidad de la misión de Mahoma frente a los discípulos cristianos de Jesús, que hablaban lenguas. El capítulo 9 describe con prolijidad las contradicciones del Corán: el día del juicio, el paraíso (ed.T.E.Burman, p.312,326-330).

El capítulo 10 demuestra que Mahoma es infinitamente inferior a Cristo, incluso con citas del Corán (Corán 3,45; 4,171). Mahoma comenzó a profetizar a los cuarenta años, y ofrece demostraciones de la Encarnación y Pasión de Cristo (ed.T.E.Burman, p.340ss.).

El capítulo 11 contiene tradiciones sobre el culto musulmán, la idolatría de la Meca, y leyendas apologéticas sobre el origen de su piedra negra, la *ka'bah*: fue transportada por Gabriel, cuando era blanca, del paraíso para darla a Abrahán y Moisés, pero se volvió negra al contacto con los infieles que vinieron más tarde³²⁸.

³²⁶ . Saleh, Houd, Saleh: Corán 7,65-93. Ed.T.E.Burman, p.289.293. Este análisis ve la ley musulmana como mezcla de opuestos: lo verdadero y lo falso, lo amargo con lo dulce, lo puro y lo impuro; ya lo vimos en los mozárabes y reaparece en la Escolástica.

³²⁷ . Desde la retórica latina se condena el acusativo interno semítico: «establecimos vuestro sueño como sueño: *Statuimus somnum uestrum somnum* (Corán 78,9).

³²⁸ . ed.T.E.Burman, p.375-385; esp.p.367: Compárese (*supra*) con la *Historia Arabum* del arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada. Éste hace edificar el templo de la Meca con la madera de los restos de una iglesia cristiana.

El capítulo 12 es una glosa del viaje nocturno de Mahoma como «la ficción de la visión más inverosímil» (*de fictione improbabilissimae visionis*):

«Añadió que había ascendido a los siete cielos, en un viaje de quinientos años (...), en tal estado, que los ángeles se le aparecieron, habló a Dios con su boca, y Dios colocó sus manos sobre él de forma que, cómo él creía, la frialdad de la mano de Dios lo atravesó, ¿cómo es posible, entonces, que tuviera dudas y falsas creencias sobre Dios?»³²⁹.

La explicación de este viaje contiene³³⁰ :

a) El Viaje Nocturno: el ángel Gabriel le despierta y ordena visitar a Dios en Jerusalén, a lomos de Alborak, hasta la «Casa Santa» (*"O Machomete, praecepit tibi Deus ut eum uisites" Cui dixi "Et ubi eum uisitabo" et dixit Gabriel "In loco ubi est"*).

b) La «Ascensión» al cielo, no en una escala, sino a hombros del ángel Gabriel (*et portauit me in humeris suis usque ad caelum*).

c) Atraviesan los siete cielos, con el interrogatorio de cada guardián y alguna descripción de los ángeles.

d) Llevado ante el tribunal de Dios, le toca con su mano y nota su frialdad (*donec stare coram Deo et tribunali eius; tetigitque me Deus manu sua inter humeros usque adeo ut usque ad medullam spinae dorsi me manus frigiditas perueniret*).

e) El autor latino explica al lector que ha abreviado la historia (*plus de uisione ista est illud quod dimisimus*,

³²⁹ . *Addidit etiam quod ipse ascendit ad septimum caelum, iter quingentorum annorum (...) Sed quomodo convenit (...) ut ei angeli apparerent, et ipse Deum ore tenus alloqueretur, et Deus imponeret ei manus adeo ut, sicut aestimabat, eum manus Dei frigiditas perforaret, de Deo esset dubitans et male credens?:* ed.T.E.Burman,p.252.

³³⁰ . ed.T.E.Burman, p.377-385.

dicit auctor, quam quod narrauimus). Después que Mahoma narró esta ficción, prometiendo el paraíso, sesenta mil personas se convirtieron al islam.

Ramón Lull (1232-1316)³³¹ y Ramón Martí (d.c.1285)³³² leyeron este tratado, importante como síntesis de la «ley» musulmana. También se inspira en ella el dominico Ricoldo da Monte Croce³³³ y Santiago de la Vorágine³³⁴. Por tanto estuvo circulando en la segunda parte del siglo XIII, en sus versiones árabes y latinas.

La obra testimoniaría el uso de vocabulario religioso y apologético, de origen oriental, entre los mozárabes españoles³³⁵. Asimismo, influiría en las crónicas eclesiásticas y reales y, en la «épica» de la Reconquista.

3. El relato de «La escala» de Mahoma y la escatología musulmana

El «Viaje Nocturno», del «ascenso» del Profeta o de la «escala» escatológica que le condujo al más allá lo forman un abigarrado conjunto de tradiciones, que fueron progresando progresiva y heterogéneamente. Estos

³³¹ . *Studia Lulliana* 32 (1992), 88ss.

³³² . Descrita en A.Berthier, "Un maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martin, O.P.: *Archivum Fratrum Praed.* 6 (1936) 279-281.

³³³ . *Contra legem sarracenorum* [28 Mss ,216].

³³⁴ . Véase el capítulo 181 de su *Legenda Aurea* (S.Pelagius Papa), ed.inglesa, W.Granger, Princeton, 1993, II, p.367ss.

³³⁵ . Otro ejemplo visto es la «Epístola de al-Kindi» y la obra de Pedro Alfonso, que usa en su refutación la obra de al-Kindi: T.E.Burman, *Religious Polemics*, p. 92-93; 121. La aproximación es idéntica a estas obras, pero es diferente en detalles, como el monje Bahira del *Liber Denudationis* que es Sergius-Nestorius en la Apología, 128-141; P.Van Koningsveld, *La apología de al-Kindi*, p.127-129. P.Khoury, *Materiaux*, Würzburg 1989, p.277.

temas, desde tiempos antiguos, se han considerado una de las grandes fuentes de inspiración para la imaginación popular y culta, y como complemento teológico de otro gran tema musulmán, el descenso del Corán del cielo, como obra perfecta.

Todas las tradiciones coránicas sobre el paraíso y el infierno se han fundido en unos relatos orales, hadices, que hablan del Viaje Nocturno del profeta Mahoma, hasta Jerusalén y el Más Allá. El viaje (*al-Isr`*) hasta Jerusalén lo realiza, el Profeta, después de la aparición del ángel Gabriel; purifica su corazón, una noche en que oraba en el Templo de la Meca. Se realiza en un animal fantástico, mitad hombre, mitad bestia, mitad ave, «más pequeño que una mula pero mayor que un asno». La bestia le lleva a la «mezquita más lejana», la ciudad de los profetas, Jerusalén, o la Jerusalén celeste del Apocalipsis. Allí desciende al Templo y conversa con otros «enviados»: Abraham, Moisés y Jesús y preside con los tres la plegaria ritual. Esta parte de la narración contiene imágenes inspiradas, posiblemente, en el relato de la transfiguración de Jesús en el monte Tabor y es posiblemente la parte más reciente de la tradición. A continuación se cuenta la ascensión de Mahoma a los cielos por medio de una escala prodigiosa (*al-Mir`aj*), pasando por los diferentes grados de proximidad a la Presencia divina y hablando con los «enviados» y profetas que le reciben. Al final, llega junto al Trono de Dios, del cual sólo le separan dos velos, posiblemente transparentes³³⁶. Finalmente, en el descenso se encuentra con Moisés, cuya comunidad observa las más estrictas observancias legales, y consigue, volviendo hasta Dios, rebajar la plegaria, de cincuenta a cinco

³³⁶ Véase sobre la mística de «ascensos» a los palacios celestes (*Hekalot*) en el judaísmo rabínico: J.V. Niclós, «Misticismo y filosofía judía en la Edad Media: una cita de "Los Capítulos de Rabbí Eliezer" en Maimónides y en S.T. ben Šapru»: *Revista de Teología de Catalunya* XXII/1(1997), 1-18.

plegarias rituales.

Desde la dimensión ritual, la oración legal (*alat*) se considera como una ascensión que lleva al creyente hasta Dios y de vuelta al mundo. La escala en que ascendió Mahoma se identifica con aquella en la que el creyente asciende hasta Dios después de la muerte. En la dimensión del pensamiento, el *mir`aj* plantea cuestiones teológicas: ¿fue corpóreo el ascenso? ¿vio a Dios o permaneció éste tras un velo? Desde el sufismo se considera interesante establecer una analogía entre la estructura del cosmos, por la que ascendió Mahoma, y el alma humana, de la que el cosmos neoplatónico y ptolemaico es como un espejo, en la búsqueda de unidad antropológica. Los autores sufistas pronto vieron en el *mir`aj* el modelo para el retorno a Dios en esta vida.

3.1. La traducción latina del «Ascenso» o «Libro de la escala de Mahoma»

De tal recuento de tradiciones, conservadas en muchos autores árabes de Oriente, Alfonso X el Sabio (1221-1284) mandó hacer una síntesis y una traducción del árabe al castellano, la cual en seguida fue retraducida al latín, por Buenaventura de Siena y al francés, ya en 1264. El compendiador y primer traductor del texto, directamente del árabe fue el sabio judío toledano Abraham Alfaquí, uno de los más sabios traductores judíos del taller alfonsí, entre 1260 y 1280³³⁷. Esta versión al latín estaba llamada a propagar una visión del islam en Occidente que influiría en los tratados teológicos, y, también, en la concepción imaginaria del más allá plasmada en la literatura, como en la obra del Dante (*Divina Comedia*). Aunque posiblemente no conocía directamente la versión latina ni francesa del *Viaje Nocturno* o *Libro de la Escala de Mahoma*, Pedro el

³³⁷ . Mestre Abraham o Abraham ibn Waqqar; véase *supra*.

Venerable comenta así la escatología musulmana, tomando datos del Corán:

«[Mahoma] describió los tormentos del infierno como le plugo y como le complació inventar a este sumo falso profeta³³⁸. Tampoco pinta el paraíso como la compañía angélica, ni la visión de Dios, ni el sumo bien, (...) sino como lo que desea la carne y la sangre, qué digo, lo que la escoria de la carne y la sangre anhela conseguir. En él hay carne para comer y toda clase de frutos, arroyos, leche y miel junto con aguas límpidas; en él, los besos y abrazos de hermosísimas vírgenes. En eso consiste la esencia de ese paraíso suyo que promete a sus secuaces (*Summa Totius Haeresis Saracenorum*, 8-9, ed.R.Glei, pág.10-11)³³⁹,

La versión latina del «Libro de la Escala»³⁴⁰, aunque el último resumen parece hecho por un sabio judío, parece que utilizó tradiciones que recrean sobre todo el tema del «Ascenso» o (*mi`ra_*), por encima del «viaje nocturno»³⁴¹. Sus características son el prurito

³³⁸ . cfr. Corán 15,44: «[La gehenna] tiene siete puertas y cada una tendrá un grupo definido de ellos. Los temerosos de Dios estarán entre jardines y fuentes». Cfr. Corán 104.

³³⁹ . Cfr. *Contra Secta Saracenorum*, 129,8-9, ed.R.Glei, pág.196.

³⁴⁰ . Citamos de: «Libro de la escala de Mahoma: según la versión latina del siglo XIII de Buenventura de Siena», trad.J.L.Oliver, prol.M.J.Vigueras, Madrid, Siruela, 1996.

³⁴¹ . A nivel literario y de manera general, M.Asín Palacios distinguía tres grandes ciclos de tradiciones, según el énfasis en elementos de la leyenda: el ciclo 1º, o del «viaje nocturno» (*isr_*): contiene la purificación y viaje hasta Jerusalén a lomos de Alborak, con dos redacciones, A y B; El ciclo 2º o de la «_scensión» o *Mi`ra_*, con tres redacciones (A,B,C), según su mayor o menor elaboración. La redacción C da gran importancia al cielo teológico o primer cielo, que estructura el resto de elementos. El ciclo 3º fundiría elementos de los

abusivo de las repeticiones, y las descripciones hiperbólicas de paisajes y personajes celestiales, según un criterio preternatural, e huyendo de los recursos groseros, a no ser concesiones, empleados en el Alcorán para la pintura del paraíso. El estilo del «Ascenso» es monótono, recargado de hipérboles y de repeticiones y de un gusto barroco. Mahoma y Gabriel ascienden por cada uno de los «Siete cielos» y se encuentran con diversos personajes. Mahoma pregunta a Gabriel quién es su interlocutor (un ángel o un profeta) y estos también interrogan: ¿«quién es éste»? Gabriel responde: «Es Mahoma, el siervo de Dios». Sería una redacción «fragmentaria», pues casi prescinde del «Viaje nocturno».

En el ascenso se encuentran estas etapas principales³⁴²:

I. Llegada hasta el primer cielo. Presenta estos elementos y figuras escatológicas:

a) La imagen del ángel de la muerte que promete a Mahoma que su pueblo será el que más gloria tendrá en este mundo. Según la tradición, cuando algún justo está a punto de morir, Gabriel envía junto a su lecho ángeles de su derecha, que le susurran dulces palabras sobre el infinito amor de Dios en el más allá. Si es un pecador los ángeles que le acompañan son negros y despiden un olor fétido: le amonestan con severas palabra y le anuncian castigos terribles. Se le entrega, luego, a un ángel maloliente que lo conduce hasta el infierno, pues se le han cerrado las puertas del paraíso.

c) El gigantesco gallo que identifica el texto latino con un ángel, alegoría del gallo celestial que une todos los cantos de los gallos de la tierra y cuyas notas invitan

dos anteriores, el «Viaje» (*isra'*) y el «Ascenso» (*mi`ra_*). M.Asín, *Escatología musulmana*, p.31-32.

³⁴² . cp.V-XII, ed.J.L.Oliver, p.51-61.

a la diligencia en la plegaria. Es el ángel de nieve y fuego que invita a fundirse los corazones de los pueblos que le son obedientes³⁴³.

c) El tesorero o guardián del infierno. Anuncia a Mahoma que los de su pueblo, quienes vayan al infierno, tendrán menos castigos que los demás. El fuego del infierno es rojo, blanco y negro. Los ángeles del infierno, por su parte, se alimentan de este fuego; son sordos y mudos y muy crueles. Al castigo del fuego, añaden sus tormentos con enormes mazos de hierro con que atormentan con extrema crueldad. Mahoma, aterrado ante el humo y el hedor, se aparta con Gabriel, lleno de pavor del primer contacto con el infierno, no situado debajo de la tierra.

d) Entonces penetra Mahoma en el primer cielo, de hierro, o cielo del mundo, donde halla innumerables ángeles, con rostros humanos, cuerpo de vaca y alas de águila.

II. Los cielos 2 al 7 y los símbolos visuales³⁴⁴

Cada cielo es de metal o de un elemento precioso: bronce, plata, oro, perla, esmeralda, rubí. Llama Gabriel, abre un ángel y se saluda a Mahoma. Se describe en particular a un personaje bíblico. En el texto latino son por este orden: José, Enoc junto con Elías, Aarón, Moisés, Abrahán, Adán. Este último indica a Mahoma: «has de saber, Mahoma, tú que eres el padre de mis hijos, que el paraíso está cerrado; ningún profeta, ningún hombre ha de entrar hasta que tú y tu pueblo contigo estén en él»³⁴⁵. La figura de Jesús desaparece, tal vez para

³⁴³ . Este ángel se halla ya dentro del primer cielo en la versión latina.

³⁴⁴ . cap.XII-XVIII, ed.J.L.Olive, p.59-69. En la descripción de estos «Cielos» la versión latina parece inspirarse en relatos del segundo ciclo, redacción A de Asín, pues la redacción C los menciona muy someramente.

³⁴⁵ . «Libro Escala», p.68. En la versión de Asín son: Jesús, Juan, José, Idris (Enoc), Aarón, Moisés y Abrahán: M.Asín, *Escatología*

adaptar el relato a lectores cristianos. Los episodios de los cielos 2 al 6 corresponden al paraíso del vulgo de los musulmanes, de los santos, de los mártires y de los profetas, el 7 corresponde a la morada de las criaturas angélicas³⁴⁶.

III. El octavo cielo, morada divina. Es el cielo teológico o morada de la divinidad³⁴⁷. Su descripción es el principal tema de narración de esta leyenda.

a) Setenta filas de querubines se alzan ante Mahoma alabando a Dios. Forman una masa apretada y compacta, aunque los separan círculos y cortinas de perlas preciosas.

b) La descripción del Trono de Dios es la meta definitiva del viaje. Dios elogia a Mahoma como mensajero y pregunta por su pueblo, si es obediente. Entonces Dios le ordena ayune sesenta veces al año y rece cincuenta veces cada día. Contempla el trono que contiene los cuatro elementos, los dos mundos, el paraíso y el infierno y brilla como nada nunca visto («Libro de la Escala», cap.XX). Al mismo tiempo que el trono Dios creó una tabla para escribir, la tabla del «decreto» con la que hace y deshace y crea y mata, y una pluma que escribe toda la historia del mundo. Unos ángeles transportan el Trono que tiene cuatro patas («Libro de la escala», cap.XXI). El ángel de figura humana rogará a Dios por los hombres. Cuando desciende Mahoma contempla detenidamente los ejércitos de ángeles y querubines («Libro de la escala», cap.XXII-XXIII)³⁴⁸

musulmana, p.431.

³⁴⁶ . M.Asín, *Escatología musulmana*, p.13,22.

³⁴⁷ . cap.XIX-XXVII, ed.J.L.Oliver, p.69-79. Cfr.M.Asín, *Escatología musulmana*,p.33. La descripción del octavo cielo vuelve a responder, a grandes rasgos, a la redacción C del segundo ciclo de M.Asín.

³⁴⁸ . En M.Asín (*l.c.*) la descripción del Trono es mucho más larga:

c) A continuación, Mahoma atraviesa por unos mares y ríos, de luz y fuego, cordilleras de nieve, océanos de luz y de agua, y una tierra de color blanca, heraldos de la majestad del Altísimo («Libro de la escala», cap.XXIV-XXVII). Mahoma comprende que Dios había hecho dieciocho mil mundos y el nuestro es sólo uno de ellos³⁴⁹.

IV. Los paraísos³⁵⁰. Entonces vuelve a ver Mahoma, en un instante, todo lo que había visto anteriormente, pero de manera clara, comenzando por el gallo, para entrar en los jardines del paraíso y visitar detenidamente las mansiones de gloria de los bienaventurados. Esta última etapa es una recreación de las descripciones coránicas del paraíso, donde el autor de la «Leyenda» de este ciclo, hace concesiones a las concepciones populares sobre el más allá. Mientras en el resto de la obra toma sus imágenes de elementos visuales o acústicos, aquí halaga sentidos más groseros. Tras la descripción de su magnitud y enorme distancia a la tierra, se muestra el paraíso donde fue creado Adán y la descripción de los siete paraísos. Todas las mansiones de gloria corresponden al concepto de «paraíso» que significa «deleite», que Dios reparte a los suyos según sus méritos («Libro de la Escala», XXX-XXXIV).

La descripción de los siete paraísos del Edén

es mayor que los siete cielos y la creación entera parece una pequeña anilla de una cota de malla en su comparación. Gabriel coloca al Profeta una guirnalda; Dios atrae hacia sí al Profeta para hacerlo depositario de su revelación, al colocar sus divinas manos sobre los hombros del Profeta, infundiéndole un gozo intensísimo. Cuando vuelve en sí, comienza un dulce y familiar coloquio y la guirnalda que le arrebató al Trono le devuelve blandamente junto a Gabriel. Mahoma contempla entonces sin que su vista se enturbie todas las luces que antes le deslumbraron.

³⁴⁹ . En la descripción de M.Asín aparece este episodio al comienzo de esta sección, en el punto primero.

³⁵⁰ . cap.XXVIII-LIII, ed.J.L.Oliver, p.79-110.

refleja la concepción ideal del espacio para la sensibilidad musulmana. En ellos hay «muchas ciudades, castillos de claridad, palacios»³⁵¹. Alrededor, hay variedad de árboles de especies diferentes que escapan a la descripción; asimismo producen la más amena diversidad de frutos; son más hermosos que rubíes, esmeraldas o cualquier otra piedra preciosa. A través de los paraísos discurren unos ríos de tintes vinosos (Corán 56, 11-26; 76,5-22). Hay tal número de pabellones, sobre la ribera de los ríos, que el corazón del hombre no los podría imaginar («Libro de la escala» XXXIV, pág.87). La comida y bebida provoca un estado de alegría bondadosa: «Delante de ellos tendrán una mesa preparada de modo que nunca les llegue a faltar cuanto quieran comer o beber; con solo poner sus manos sobre la mesa, quedarán tan saciados como si hubieran comido todas las viandas del mundo»³⁵². Visitan un árbol, citado en el Alcorán, el árbol de la felicidad y del deleite (*Thubi*, Corán 13,29) de enorme tamaño y perfumado como almizcle y ámbar cuyos frutos son una mezcla de miel y jengibre («Libro de la escala», XXXIX, p. 93-94); otro árbol, a cuya sombra se pueden escuchar fábulas que narra un ángel, y un árbol especial de una única perla, el loto del término, de enorme extensión, símbolo de las acciones meritorias de los fieles. A sus pies fluye el río del paraíso, llamado *Hal-Kaufkar* o «Fuente de la gracia

³⁵¹ Véase, O.Grabar, "Ciudades y ciudadanos": *El mundo del islam: gente, cultura, fe* (ed.B.Lewis), Barcelona, Destino, 1995, p.102-128. Sobre su reflejo en la arquitectura andalusí, especialmente en la Alhambra:M.Barrucand-A.Berdnorz, *Arquitectura islámica en Andalucía*, Colonia 1992, p.208: «Los canales (...) penetran en el interior (...) hasta caer con suave murmullo en las pilas. Involuntariamente se piensa en el paraíso coránico con sus jardines, sus fuentes y sus "aposentos, en los cuales fluyen los arroyos"».

³⁵² «Libro de la escala» XXXVII, ed.J.L.Oliver, pág.91. El alimento se transforma en su vientre en un suave sudor con olor a almizcle («Libro de la escala» XXXVIII, *ibid.*, pág.92)

perfecta» (*Kawtar* o «abundancia divina»: Corán 108,1)³⁵³.

Las mujeres, en el relato, son señoras muy hermosas y aseadas, despiden un perfume capaz de sanar las enfermedades y entonan bellas canciones con suaves voces, con las cuales seducen a sus prometidos (Corán 55, 72-78;56,22-26): «Somos vírgenes sempiternas (...), sin odio y sin ningún mal pensamiento (...) Estamos destinadas a hombres honrados que sirvan y obedezcan a Dios, nuestro Señor. Ay!, son muy afortunados los hombres que nos son otorgados y a quienes nosotras nos entregamos». Solo tienen ojos para sus maridos, cualidad resaltada en el Corán para estas bellas huríes, cuyos ojos son de un negro azabache: «Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos» (Corán 44,54)³⁵⁴.

Esta sección del relato, según M.Asín³⁵⁵, por su materialismo alcoránico, se despega del todo de la leyenda anterior y debe considerarse una concesión a las ideas corrientes entre el vulgo y el clero del islam sobre el paraíso, cuya pintura en el Alcorán ya no tiene apenas nada de realista, mientras en las secciones anteriores se emplean elementos pictóricos como la luz, el color o la música.

A continuación, Mahoma vuelve junto a Dios y

³⁵³ . «Libro de la escala», XL, ed.J.Oliver, p.94; XLVIII,*ibid.* pág.104.

³⁵⁴ . «Libro de la escala» XXXV, ed.J.L.Oliver, pág.87-88. Ibn Hazm, «El collar de la paloma» (ed. E.García Gómez, Madrid, Alianza, 1987⁵, pág.139ss) describe los signos del amor que transparentan los ojos: «Una seña con el rabillo del ojo denota veto de la cosa pedida. Una mirada lánguida es prueba de aceptación (...) Sabe que los ojos hacen, a menudo, veces de mensajeros y que con ellos se da a entender lo que se quiere...Avanzada certera es del alma, su adalid orientador, y clarísimo espejo en que ella conoce las realidades y analiza las sensaciones».

³⁵⁵ . *Escatología musulmana*, p.30.40.

recibe el Corán directamente de sus manos, consigue rebajar el número de plegarias y los ayunos y rechaza el vino como bebida que invita a la gente a hacer locuras («Libro Escala», XII-LII, ed.J.L.Oliver, p.105-110).

V. Descripción del infierno³⁵⁶. El infierno se sitúa en el camino que va del cielo a la tierra³⁵⁷. Se halla en un monte abrupto llamado Kaf, tras la séptima tierra y los siete mares, que hacen olvidarse al alma de Dios; allí, se abre la boca del infierno como un gran pozo. Todo es sustentado sobre los hombros de un ángel que apoya sus pies sobre el dorso de un gran pez («Libro Escala» LIV, p.127ss). Los castigos los ejecutan unas mujeres de fuego que abrazan estrechamente a los hombres (cap.LXXI); los tipos de hombres castigados varían según las siete puertas del infierno: idólatras, descreídos, avaros, jugadores, llenos de ira, tibios, los que no creen en los profetas, etc. Los tormentos se corresponden con los vicios practicados en la tierra: los que se les desgarran la boca, con tenazas, fueron embusteros; a quienes se arranca la lengua, levantaron falso testimonio; las mujeres colgadas, de aspecto repugnante, son las adúlteras; los de ricos vestidos, que arden en intenso fuego, son los ricos de su pueblo que no han dado limosnas³⁵⁸. Se llega, por último, a la bestia que aparecerá el día del juicio, y al puente Azirat, que se alza sobre el infierno y es más delgado y sutil que un cabello: será atravesado por la gente de Mahoma el último día, dividida en compañías (LXXVI-LXXVIII, ed.J.L.Oliver, p.138-142).

Este es el relato latino, en cuyo original árabe los

³⁵⁶ . «Libro de la escala», cap.LIV-LXXIX, ed.J.L.Oliver, p.111-144.

³⁵⁷ . Según M.Asín, es la parte más antigua de la *Isra'* o «viaje Nocturno». Aquí, en el ciclo del «Ascenso» aparece descrita en último lugar, tras la visión de Dios.

³⁵⁸ . «Libro de la escala», LXXII, ed.J.L.Oliver, p.132-133.

especialistas hayan influjos de modelos apocalípticos judeo-cristianos e incluso de un apocalipsis persa³⁵⁹. La paternidad de las secciones más delicadas y artísticas de esta versión, serían obra de un musulmán contagiado de neoplatonismo; la parte más legendaria provendría de un persa del siglo VIII, Maysara b. `Abd Rabbi-hi, en quien la fe alcoránica no habría todavía borrado las creencias zoroástricas de su patria, lo que explicaría los símiles luminosos y los símbolos geométricos para ejemplificar ideas metafísicas³⁶⁰.

Influjo en la literatura occidental

Todos estos elementos fantásticos, procedentes de una imaginación desbordante, constituyen la razón del influjo de este tratado religioso, como es el «Viaje Nocturno» de Mahoma, en numerosas obras del ámbito mediterráneo desde finales del siglo XIII hasta el siglo XV³⁶¹. M.Asín ha estudiado el reflejo de los temas y de la estructura del infierno, purgatorio y cielo musulmanes en la Divina Comendia del Dante, a cuyo alcance pudo estar una traducción latina de esta obra. A partir del criterio filológico comparativo, iniciado en el siglo XIX, se han querido descubrir no sólo temas sino estructuras escatológicas islámicas³⁶². Por lo que toca a la topografía

³⁵⁹ . *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden 1993, III, p.101.

³⁶⁰ . M.Asín, *Escatología musulmana*, p.40ss.

³⁶¹ . M.J.Viguera, prólogo a la edición castellana del «Libro de la Escala», p.16.

³⁶² . La versión latina se descubrió en 1949, después de que M.Asín escribiera su obra monumental sobre la escatología musulmana. La «Ascensión» del Profeta servía como modelo para describir el viaje del alma del fallecido hasta el Trono del juicio divino; y la ascensión del ángel custodio con las obras buenas de su patrocinado. Cada guardián llena el alma de alabanzas o vituperios

del paraíso dantesco, éste se construye sobre los nueve cielos astronómicos del sistema de Ptolomeo. En ellos aparecen incidentalmente los bienaventurados, que en el relato musulmán se hallaban en los siete cielos, pero su residencia auténtica se halla en el *empíreo* o esfera de las estrellas fijas, donde se hallan vestidos de blanco y sentados en tronos, que dibujan una enorme rosa mística, en cuyo centro está Dios, rodeado de sus jerarquías angélicas³⁶³.

3.3. La escatología musulmana en *ibn 'Arabí*

Durante el imperio almohade (1130-1269) la potencia musulmana se halla en franca regresión en la península ibérica, lo cual significa que junto a este refinamiento de lo sensible, las tribus almohades, procedentes del desierto van a sunyugar la floreciente y culta sociedad andalusí y a imponer, con el poder militar, unas prácticas religiosas más austeras. Como reacción a su falta de justicia surgen los filósofos reformistas y otras tendencias místicas que buscan «revivificar la religión» desde la intensidad de la vida espiritual y del fervor espiritual ascético.

A partir de este presupuesto de la vida mística, el

según sus obras, hasta que es interrogada ante el mismo Trono de Dios. En el Paraíso del Dante son Pedro, Santiago y Juan quienes interrogan al alma difunta sobre las virtudes teologales. Véase, M.Asín, *Escatología musulmana*, p.68.

³⁶³ . Esta imaginería no existe ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, y sólo puede proceder de apócrifos cristianos o fuentes cabalistas judías. Algunos judíos conversos al islam, ya en tiempos del Profeta introdujeron leyendas rabínicas en el islam primitivo. Este es uno de los motivos por el que Mahoma realiza su ascensión desde Jerusalén en cuyo vértice simétrico se halla la Jerusalén celeste y las puertas del cielo. M.Asín, *Escatología musulmana*, p. 220-270), *cfr.* Tomás de Aquino y su concepto de *lumen Gloríae*: ST, Supl.III C92 A1.

«Ascenso» de Mahoma no será interpretado como una subida corporal a los Cielos sino como un itinerario espiritual del alma que se va despojando de los lastres materiales en una iniciación de tipo místico. Sin duda, el mejor exponente de esta religiosidad en nuestra península sea ibn `Arabi de Murcia (1165-1240). Este es el contexto actual de Averroes, donde las tribus almohades procedentes del desierto magrebí, pobres pero libres, han subyugado a la floreciente, rica y culta sociedad andalusí, cuyo poder militar se basa en el reclutamiento de mercenarios.

Ibn `Arabi místico y maestro de ascética

Ibn Arabí es conocido como el maestro de la «religión del Amor», el «Vivificador de la religión» (*Muy-al-D_n*), el «Maestro más grande» (*Šayj al akbar*), considerado por muchos como el mayor intérprete musulmán de doctrina metafísica.

Nació en Murcia y estudió en Sevilla con motivo de la conquista de su ciudad por los cristianos, buscando refugio en territorio del sultán almohade. Allí tuvo su lugar su "conversión" e iluminación tras un retiro; y su encuentro con Averroes en Córdoba poco después (entre 1179 y 1184)³⁶⁴ junto con grandes maestros de mística andaluces (adilíes). Algunas santas mujeres, como Shams de Marchena y Fátima de Córdoba, actuaron como activadoras de su experiencia mística. Sobre todo en la Meca, donde llega tras una larga peregrinación, trabó contacto, en 1201, con Nizam `Ayn as-Sahms, que le inspira muchos poemas de amor místico contenidos en sus escritos.

³⁶⁴ Véase la introducción de V.Pallejá: «Las iluminaciones de la Meca: textos escogidos», Madrid, Siruela, 1996, p.10-11. Una biografía completa en: M.Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1985⁴, p.31-117.

Para los sufíes, el relato de la «Ascensión de Mahoma» será un símbolo de la ascensión del alma que escapa a los lazos del mundo sensible, hasta las alturas del conocimiento místico. En sus experiencias se apoderan de la leyenda y se arrojan el papel de protagonistas de un viaje interior:

«El éxtasis interior es cuando se revela Dios, algunas veces por medio de los atributos, otras, por medio de la contemplación de las huellas de la majestad de su esencia, y se apodera la luz de la Verdad divina del interior del alma, hasta que no quede ninguna sugestión ni mal pensamiento»³⁶⁵.

Según M.Asín³⁶⁶, Ibn `Arabí ofrece el modelo más interesante de esta adaptación alegórico-moral de la leyenda. En su «Libro del nocturno viaje hacia la Majestad del más Generoso» escribe:

«Los sufíes o místicos, herederos del Profeta, son los imitadores de su vida y doctrina (...) [Para] mantener vivo en la memoria el recuerdo de su Amado, llegan por el éxtasis a la presencia de Dios. Para este místico viaje, la veloz cabalgadura que los transporta es el amor místico, simbolizado por buraq; (...) después de nutrirse con la leche, símbolo de la dirección recta de la doctrina revelada, llaman a golpes a la puerta del cielo (...) Llegados al Loto [del Término], símbolo de la fe y de la virtud, se sacian de sus frutos y con ello todas las facultades humanas más sublimes se perfeccionan»³⁶⁷.

³⁶⁵ . Ibn al-`Arabi, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Murcia, ed.Regional, 1990, p.68.

³⁶⁶ . *Escatología musulmana*, 76ss.

³⁶⁷ . Ms de la Biblioteca real de Berlín [nº 1 1901/1], fol.57v-59r.

En su obra monumental sobre la doctrina mística «Las iluminaciones de la Meca» (*Fotuhāt al-Makkiyyah*), compuesta de VI partes y 560 capítulos³⁶⁸, verdadera enciclopedia del sufismo, describe la unidad de las experiencias religiosas, a pesar de sus divergencias exteriores, por encima de la especulación filosófica³⁶⁹. Ibn al-ʿArabī desarrolló las implicaciones cosmológicas, psicológicas y espirituales del relato, especialmente en las obras en que describe su ascenso a Dios siguiendo los pasos del Profeta. Escribe: «Mi viaje fue sólo en mi interior»³⁷⁰. Ibn ʿArabi ha recibido el sello de la santidad muhammadiana en el recinto de la Meca:

«Cuando hube ocupado aquella plaza ilustrísima, delante de quien en la Noche de su Ascensión celeste estuvo “a dos arcos de distancia o menos” de su Señor [Corán 53,9], me levanté, alzando la cabeza confuso, mas luego, confortado por el Espíritu Santo, empecé una improvisación: ¡Oh, Tú que haces descender Signos y Anunciaciones, revélame las peculiaridades de los Nombres! | A fin que en la alabanza sea completamente exhaustivo, icon las alabanzas a ti debidas, en la dicha o en la desdicha»³⁷¹.

Tras la ceremonia de circunvalación a la *Kaʿaba* se

Citado en Asín, *Escatología musulmana*, pág.77ss.

³⁶⁸ Véase, M.Cruz Hernández, *Historia del pensamiento*, II, p.597ss.

³⁶⁹ No está traducido por completo al castellano, sino que hay extractos en la obra de M.Asín, *El Islam cristianizado*, Madrid, Hiperión, 1981³ (1ª ed.1931) y en: *Las iluminaciones de la Meca*, ed.V.Pallejá, Madrid 1996.

³⁷⁰ "Miʿrāj": *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York-Oxford, 1994, III, p.117-118.

³⁷¹ I,46, ed.V.Pallejá, p.42; *cfr.* la introducción del mismo, p.20.

detiene a contemplar la Piedra Negra y se le aparece un joven misterioso, el joven caballero fugaz³⁷², quien le manda seguirle en unas circunvoluciones espirituales que le desligan de lo sensible y le abren a la revelación mística inefable:

«Sólo se prolonga el camino por causa de la visión de lo creado (...) Si ellos supieran esto, no se moverían de su lugar. Sin embargo, han cubierto, con la dualidad de las realidades, la imparidad de la Realidad divina creadora, por la cual creó Dios la Tierra y los trayectos» (I,220, ed.V.Pallejá, p.91).

El joven sigue adocrinándole en el secreto de la unidad según la imagen escatológica de la ascensión:

«Y si no fuera así, no habría pedido el Profeta -que Dios le bendiga y le guarde!- que la ascensión celeste (*mi`ra_*) se pusiera en marcha, no habría subido a los cielos y no habría descendido. Tampoco se habría producido el acontecimiento de la Asamblea Suprema y los signos de su Señor en el momento oportuno, del mismo modo que se le retrajo la tierra mientras estaba en su yacija. No obstante, es un secreto divino (...) porque es “el Totalizador” de las cosas» (I,221-222, ed.V.Pallejá, 92-93).

³⁷² . El jadir (lit.«el hombre verde»). En Oriente Próximo se relaciona su veneración con Elías, el soldado cristiano Jorge y este siervo de Dios. También se le puede relacionar con Henoc y con un compañero de Moisés a quien Dios ha prolongado la vida hasta ahora. En el Corán no aparece con est nombre (Corán 18,65-2). A Ibn `Arabi se le apareció tres veces: en Sevilla, en Túnez, la Meca y Bagdad. Véase M.Asín, *El islam cristianizado*, p.49, 62, 73, 83; cfr. *Las iluminaciones de la Meca*, ed.V. Pallejá, p.86-92.

En II,167³⁷³, muestra a un creyente y a un filósofo que inician juntos el viaje de la sabiduría espiritual. El capítulo se titula: «La alquimia de la felicidad». Describe cómo el filósofo no alcanza sino hasta el séptimo Cielo, mientras el piadoso sufí participa del conocimiento de los últimos misterios. Incluso, al llegar ambos a un tiempo a las puertas de cada uno de los siete cielos astronómicos, el teólogo es recibido y festejado por los profetas que habitan cada esfera. En cambio, el filósofo se ve limitado a conversar, lejos de su compañero, con las inteligencias que mueven las esferas sobre problemas cosmológicos y físicos. Lleno de tristeza y dolor se ve obligado a abandonar a su compañero, que inicia la segunda parte de la ascensión, hasta el árbol del paraíso o *Loto del término*, que simboliza las acciones meritorias de los creyentes. A sus pies corren cuatro ríos místicos (el Pentateuco, el Salterio y el Evangelio, el cuarto, el mayor y fuente de todos, es el Alcorán). Finalmente llega hasta el escabel de los pies de la divinidad, sostenido por cinco ángeles y tres profetas (Adán, Abrahán y Mahoma) cuyos pies son símbolo de misericordia y justicia y la luz inefable del trono lo envuelve en su resplandor. El paraíso no se describe ya como el lugar de deleites sensibles, ni de los raptos de la imaginación o de la representación, que corre el riesgo de ser blasfema, sino dentro de un acto de adoración. Sin embargo, la escenografía toma sus representaciones de la cosmología espiritual de las ideas neoplatónicas: la materia, la naturaleza, el alma, las esferas y los intelectos que las rigen. Vuelto de su viaje, el teólogo le explica a su anterior compañero el gozo de su experiencia, el cual abandona la filosofía y se convierte en su discípulo³⁷⁴.

³⁷³ . Traducido por M.Asín, *Escatología musulmana*, p.79-84ss.

³⁷⁴ . Este tema lo vimos también tratado en «El Filósofo autodidacta» de Avempace. El esquema formal es el de la predicación

Ibn Arabí distingue en su obra dos cielos, uno sensible y otro ideal, dando cuenta de las dos concepciones del paraíso presentes en el «Libro del Ascenso»: «en aquel gozan de felicidad los espíritus animales y las almas racionales; en éste, las almas racionales tan sólo. Y este paraíso ideal es el cielo de las ciencias y de las intuiciones»³⁷⁵. Con esta división se corresponde la que realiza del alma del amante en tres tipologías, el amante físico, el amante espiritual y el amante divino. En este último no hacen mella los discursos sobre el amor o el dolor corporal, tal como se refieren al paraíso y el infierno. Uno de estos jóvenes iniciados reía al escuchar a su maestro, el egipcio Dzalnún (m.859 d.c.), describir los tormentos del infierno, mientras lloraba el resto de la audiencia. Preguntado por la causa, respondió: «Todos ellos a Dios rendidos sirven / Porque temen el fuego del infierno/ y creen que el librarse de esa pena / es ya para ellos beneficio inmenso. / Pero yo, que no pongo mis miradas / ni en el infierno ni en el paraíso, / en pago del amor que a mi Dios tengo, / ni quiero recompensa ni la pido»³⁷⁶. Dios, en efecto, no hace distinciones con sus fieles, se comporta con todos como el amigo amoroso y afable, como certifica uno de los 99 nombres divinos:

El Amoroso, el de amor constante, el amigo afable que mantiene con constancia su amor a Sus siervos, sin que sus faltas de obediencia hagan mella en el precedente amor hacia ellos, ya que tales rebeldías no les han sobrevenido sino por efecto de una disposición del divino Decreto y de la

de un santón o maestro sufí. En los relatos de este género, tras la predicación o el prodigio de un Maestro o Santón, los oyentes se convierten en sus discípulos.

³⁷⁵ . II, 809. Citado en M.Asín, *Escatología musulmana*, p.216.

³⁷⁶ . Véase en M.Asín, «El islam cristianizado», p.515.

predestinación, mas no para producir la expulsión y el alejamiento de la presencia divina»³⁷⁷.

D.M.Asín Palacios estudia, en su libro sobre ibn `Arabí, «El islam cristianizado», la influencia del monacato en la mística sufí, con la doctrina de la ascética como camino y combate y la *catharsis* o purificación. A ello correspondería la doctrina islámica de los «estados, las moradas y los carismas», hasta llegar a la intuición mística, con las etapas de «revelación, iluminación y contemplación» por las que atraviesa el iniciado³⁷⁸. Como explica, resumidamente, en una obra ibn `Arabi:

«El estado místico, *al*, se diferencia de la morada espiritual, *maq_m*, en que el estado es transitorio y la morada es permanente (...) Así sigue el siervo de Dios en el estado transitorio del examen de conciencia, hasta que le alcanza el apoyo y la intuición de Dios, y se convierte el estado transitorio en morada»³⁷⁹.

El último estadio es el amor místico a Dios, de que son testimonio algunas mujeres devotas. El carácter profundamente cristiano de la espiritualidad de Ibn Arabi explicaría, según Asín, el origen de sus peregrinas coincidencias con las más típicas ideas y consejos formulados por san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, mientras del islam recogería la presencia de ciertos fenómenos patológicos y de iluminismo, su

³⁷⁷ . Ibn `Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, ed.P.Beneyto, Murcia, 1996, p.342.

³⁷⁸ . *Islam cristianizado*, p.159.188.216.

³⁷⁹ . Ibn al-`Arabi, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Murcia, ed.Regional, 1990, p.67.

sincretismo y su esoterismo³⁸⁰

Según M.Asín los aspectos positivos de la mística de ibn Arabí cabe buscarlos en su formación española: «el islam español, mucho más conservador que el oriental por su mayor aislamiento y lejanía respecto del foco innovador, mantuvo casi incólume su espiritualidad primitiva, inspirada en la doctrina neoplatónica y cristiana de su iniciador, el cordobés Abenmasarra, la mística, con sus estadios de perfección y los carismas que los acompañan». Esta visión del influjo del monacato cristiano es, lógicamente, contestada desde los estudios musulmanes que consideran que el eminente arabista hispano abusó de las concomitancias del cristianismo y el sufismo a causa de que escribió en una época en que podía parecer arriesgada la admiración por una literatura extática al margen del cristianismo³⁸¹.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

ALFONSO X, *Antología de Alfonso X el sabio* (por A.G.Solalinde), Madrid, Espasa Calpe, 1977⁶.

M.ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Hiperion, 1985⁴ (1ªed.1919).

- *El Islam cristianizado*, estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid, Hiperion, 1990³.

BARKAI,R. (ed.), *Chrétien, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence a l'expulsion*, Paris, Du Cerf, 1994.

L.CARDILLAC, *Toledo, siglos XII-XIII: musulmanes, cristianos y judíos. La sabiduría y la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

A.GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los*

³⁸⁰ . «El islam cristianizado», p.249ss, 261-262, 269.

³⁸¹ . Intr. de M.Redá el-Qadí a la obra de Ibn al-`Arabi, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Murcia, ed.Regional, 1990, p.8.13.

siglos XII y XIII, Madrid 1930.

IBN AL-`ARABI, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, Murcia, ed.Regional, 1990.

-*El secreto de los nombres de Dios* (ed.P.Beneyto), Murcia,ed.Regional, 1996.

- *Las iluminaciones de la Meca(textos escogidos)*, (ed.V.Pallejá), Madrid, Siruela, 1996.

E.KEDOURIE (ed.), *Los judíos de España(la diáspora sefardí)*, Barcelona,Ed.Crítica, 1992.

P.LEÓN TELLO, *Judíos de Toledo*, 2t., Madrid, CSIC, 1979.

Libro de la escala de Mahoma: según la versión latina del siglo XIII de Buenventura de Siena (ed.J.L.Oliver), Madrid, Siruela, 1996.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSICSEF

III. CATALUÑA Y ESCUELAS DE LENGUAS

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

La Marca Hispánica, origen de Cataluña, consiguió avanzar muy rápidamente, en la conquista de territorio musulmán, hasta el valle del Ebro, aunque este río osciló un tiempo entre omeyas y carolingios. Del 778 es la famosa expedición de Carlomagno desde Francia por Pamplona hacia Zaragoza, que no se le rindió como habían prometido un grupo rebelde a Córdoba; en la retirada es atacado su ejército por los hijos del reyezuelo de Zaragoza, `Aysun y Matruh (el Marsín del Cantar de Gesta), y por los vascos en Roncesvalles, origen de la célebre *Chanson de Roland*. Gerona cae en manos de los francos el 785, Barcelona hacia el 801. Finalmente, el reino de Aragón continuará su expansión hacia el sur con la conquista de Mallorca (1229;1334) y de Valencia (1238).

Durante el período de tiempo que comprende el final del siglo XIII y comienzos del XIV, culturalmente, nos resultan de interés, las «Escuelas de Lenguas» que fundaron los dominicos, en Cataluña, Valencia y Murcia, para el diálogo con el mundo musulmán de la Península y del norte de África, y con los judíos de Cataluña, principalmente desde la ciudad de Barcelona. La actividad cultural, durante la segunda mitad del siglo XIII tuvo lugar, sobre todo, en estas instituciones de enseñanza de lenguas y a través de la enseñanza de dos grandes intelectuales, Ramón Martí y Ramón Llull. Las disputas intelectuales con los judíos de Girona y Barcelona tuvieron lugar bajo este telón de fondo.

Culturalmente las ciudades más importantes en el ámbito del diálogo con el judaísmo, fueron Barcelona y Girona. Las ciudades de Valencia y Murcia, junto con el norte de África, imprimieron un carácter peculiar al estudio de las disciplinas arabo-musulmanes debido al número relativo de conversos, musulmanes o moriscos, y a las perspectivas misioneras hacia la cuenca sur del mediterráneo, sueño que abrazaron Ramón Martí, Ramón Llull y grandes santos, desde san Francisco de Asís hasta

Ignacio de Loyola. Finalmente, Lérida destacó en la época Medieval debido a que en esta ciudad se fundó la primera Universidad de la Corona de Aragón³⁸². El diálogo o confrontación con la minoría judía tendrá, durante la segunda mitad del siglo XIII, una forma institucionalizada solemne, en el debate público de las ideas religiosas ante las autoridades, la Corte, los obispos o las autoridades universitarias. Otra forma, popular u ordinaria, es el sermón o discurso a las gentes de la aljama, de que es ejemplo la figura señera de san Vicente Ferrer con su incansable predicación de la palabra de Dios entre las minorías religiosas peninsulares, a comienzos del siglo XV.

I. BARCELONA Y LA CULTURA MEDITERRÁNEA

Barcelona, situada en la costa del Mediterráneo, al Norte de las islas Baleares y en la parte Oriental de la Península Ibérica, se halla, por el sur, al pie de la montaña de Montjuich o «monte de los judíos», donde se localizaba un cementerio de esa comunidad; y a poniente, por la cordillera del Tibidabo o Collserola, desde donde desciende en suave declive hasta el mar.

Barcelona existió como urbe importante en época romana y durante los visigodos comenzó, junto con Toulouse, una era de trascendencia social y política. En los comienzos de la dominación musulmana de la Península, fue conquistada por Musa y, después, escenario de luchas intestinas entre las facciones musulmanas. El año 781 hubo en Barcelona un

³⁸² Véase el artículo: "Universidades": *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, ed.Q.Aldea -T.Marín- J.Vives, Madrid, CSIC 1975, T.IV, p.2617,2633,2647. La universidad de Lérida fue fundada en el 1300, la de Barcelona en 1450. El año 1499 se constituye el *Studi General* de Valencia que pasaría a Universidad el año siguiente.

levantamiento contra el dominio islámico. Los últimos gobernadores, sea por su alejamiento de Córdoba o por espíritu de independencia, buscan emanciparse del Califa y reconocen la soberanía de Carlomagno. Ludovico Pío, aprovechando las discordias entre los diversos caudillos árabes, y casi dos años de bloqueo, la tomó en diciembre del 801. El territorio barcelonés pasa a ser dominio de los reyes francos y Barcelona se convierte en la capital de un nuevo condado de la *Marca Hispánica*. Todavía en 914 y 986, ésta última vez con Almanzor, reconquistaron los musulmanes brevemente la ciudad³⁸³. En 1150, después de unirse a Aragón, comienza Barcelona la época de su florecimiento comercial y naval, convirtiéndose progresivamente en un emporio del Mediterráneo. Sus relaciones con las ciudades comerciales (Marsella, Génova, Venecia) y países ribereños (Turquía y Grecia) dieron origen a la célebre institución del «Consulado del Mar», copiada o imitada por varias de aquellas florecientes ciudades. Las «Cortes Catalanas» concedieron al rey Jaime I naves, dinero y hombres, para emprender la conquista de Valencia, Murcia y Baleares. En 1269 este mismo rey se hizo a la mar, para luchar en Tierra Santa, pero se vio obligado a desistir apenas embarcado; una parte de sus guerreros lucharon más de tres meses, desde el centro de operaciones en san Juan de Acre. Según un censo de 1359, la población contaba unos treinta y cinco mil habitantes.

En 1391 registra la historia la célebre matanza de los judíos, que vivían en un barrio separado, la judería o *Call jueu*. Los habitantes fueron pasados a cuchillo en gran número, por el populacho instigado y dirigido por emisarios llegados desde Sevilla, según ocurrió en otras ciudades de la Península.

³⁸³ . E.Levi Provençal, "España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 d.C)": *Historia de España*, fundada por R. Menéndez Pidal; dirigida por J.Mª Jover, vol.IV, Madrid 1976, p.61-128.

1. Las escuelas de lenguas y su contexto de diálogo religioso

Según A.Cortabarría³⁸⁴, que ha dedicado numerosos artículos a su conocimiento, las «Escuelas de Lenguas» (*Studia Linguarum*) representan un movimiento posterior y algo distinto de la obra de los traductores toledanos. Se trata de un movimiento íntimamente hispánico y ligado a la coyuntura del islám y el judaísmo español medieval. El más conocido miembro del movimiento, el dominico Ramón Martí (1230-1285) ha sido llamado el «primer orientalista europeo» y su célebre obra «Pugio fidei», calificada como «el mejor tratado de teodicea española del siglo XIII». La originalidad de este movimiento consistió en buscar, para el diálogo con otras religiones, un camino basado en el conocimiento de la lengua y cultura de dos grandes manifestaciones religiosas y culturales: el islam y el judaísmo.

La creación de los *Studia Linguarum* es una consecuencia del espíritu intelectual y misionero de la Orden de Santo Domingo. Las fuentes sobre el tema se

³⁸⁴ A. Cortabarría: "Originalidad y significación de los «studia linguarum» de los dominicos españoles de los siglos XIII y XIV": *Pensamiento* 25 (1969) 71-91. El pionero de esta investigación fue J.M. Coll: «Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV: *Analecta Sacra Tarraconense*, XVII (1944) 115-138; XVIII (1946), 59-89; XIX(1946) 217-240; E.Colomé, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de R.Martí": *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, ed.H.Santiago, Brepols, 1994; del mismo: "Ramón Llull y Ramón Martí": *Estudios Lulianos* 28 (1988), p.8-11; E.Berthier, "Un maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martin, O.P.: *Archivum Fratrum Praed.* 6 (1936) 269-276.

hallan en las «Actas» de los Capítulos Generales y los Capítulos Provinciales de la Orden dominicana de España de este período. El biógrafo de Ramón de Penyafort y cronista de Jaime I, fray Pedro Marsilio (h.1313)³⁸⁵ y los historiadores de la orden dominicana, como Fr.F.Diago (1599), se han ocupado del tema más o menos directamente³⁸⁶. En nuestro siglo, hay que señalar los trabajos de los dominicos A.Berthier y J.M.Coll. Todo ello, bajo el telón de fondo de la historia del reino catalano-aragonés en esta época, su política de reconquista y su expansión hacia Africa, sin olvidar la política interna de los monarcas respecto a los judíos y musulmanes que viven en su territorio. Detrás de su fundación hubo, por lo tanto, una motivación religiosa, política y militar³⁸⁷. La motivación apologético religiosa tuvo su precedente en la «Escuela de Traductores de Toledo», precedente del esfuerzo por conocer el islam a fondo. La finalidad política, en la expansión mediterránea de Jaime I; la empresa militar contaba con el dominio del Mediterráneo a través de la empresa de las cruzadas.

De estas escuelas, tan importantes en Cataluña, ya existían precedentes, dentro de la Corona de Castilla, en la «Escuela de Toledo» y el «Centro de Traductores de Sevilla» con una cátedra de árabe. En la Corona de Aragón se deben mencionar los esfuerzos realizados en la Abadía de Santa María de Ripoll en materia de

³⁸⁵ Véase la «Crónica latina de Jaime I», ed.Mª D. Martínez, Almería 1984, p.379ss.398.405ss. También: Ramón de Penyafort, «Diplomatario», ed.Rius Serra, Barcelona 1954, p.22ss.

³⁸⁶ Véase, *Histoire des Maîtres Generaux de l'Ordre des F.P.*, Paris 1903-1914, vol.I, p. 518-533; *Acta Capitulorum Generalium Ord.Praed.*, ed.Reichert, Roma 1898, vol.I,p. 9; *Actae Cap.Prov.Or.Frat.Praed.*, ed.C.Douais, Toulouse 1894, p.612. También la anónima: *Vetus Vita*, de Ramón de Penyafort: *Monumenta Ord.Praed. Historica* IV, Roma 1898.

³⁸⁷ A.Cortabarría, "El estudio de las lenguas", p.80-86.

traducción de obras de astronomía y medicina³⁸⁸. En Vic se tradujeron del árabe obras astronómicas bajo la dirección del judío Judah Bonsenyor³⁸⁹ y, en Tarazona, bajo la protección del obispo Miguel (1115-1151), trabajó Hugo de Santalla³⁹⁰. Tanto la acción misionera como la acción apologética de los dominicos se basaron en el conocimiento de la lengua y el acercamiento a la cultura del islam y del judaísmo. En el «Capítulo General» de Valenciènnnes (1259), al que asistieron santo Tomás y Ramón Martí, se encargó al Provincial de España la creación de una Escuela de árabe en Barcelona u otro lugar. El número de «Studia» fue, al menos, de cinco probablemente en períodos sucesivos. El P.Coll³⁹¹ habla de período raymundiano y período postraymundiano.

Al primer período, le corresponden los estudios de Túnez (1250-1259) y de Murcia(1271-1275). Su promotor

³⁸⁸ . J.M.Millás, *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Madrid 1987, p.44-64.

³⁸⁹ . Judah ben 'Astruc, médico e intérprete, fue hijo del que fuera trujimán de Jaime I. Tradujo al catalán obras de materia médica y compuso obras didácticas con máximas éticas de la sabiduría oriental. Véase también: A.Cortabarría, "El estudio de las lenguas", p.86.

³⁹⁰ . Hugo de Santalla es el introductor en el mundo latino de la tradición ocultista que llegó a España desde Oriente. Traduce al latín la *Tabula smaragdina* atribuída a Hermes Trismegisto, conocida en la Córdoba del siglo X, e incorporada al final del libro de Alberto Magno *De rebus metallicis et mineralibus*. Trata de la generación de todas las cosas, animadas e inanimadas, a partir de los elementos. La conoció Reger Bacon. También tradujo una *Espatulomancia* (adivinación por la contextura de los omoplatos de los animales) y una *Geomancia* (adivinación lanzando granos de arena que dibujan figuras de constelaciones). Véase: J.Vernet, *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, p.114, 119,154-156.

³⁹¹ . "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (período raymundiano)": *Analecta Sacra Tarraconense*, XVII (1944) 115-138.

entusiasta fue Ramón de Penyafort (1180-1275) y el Maestro General, Humberto de Romans (1254-1263), el cual escribió a sus religiosos, entre otras cosas, adquirir un conocimiento del islam, de la vida de Mahoma y del Corán³⁹². Desaparecido el de Túnez, y antes de la creación del de Murcia, existiría otro en el convento dominicano de Santa Catalina de Barcelona. Por desgracia, de este período, solo se conservan cinco actas de los Capítulos Provinciales, a pesar de celebrarse cada año por esta época. Son importantes también las Actas del Capítulo General de Valenciennes, celebrado en 1259. El carácter de las escuelas, verdaderas Facultades de la época, tenía una finalidad apologética y no gramatical o filológica: demostrar la doctrina católica por medio del conocimiento de las lenguas y tradiciones de otras religiones monoteístas. Tenían un interés, pues, práctico y concreto.

Esta iniciativa sobrevivió a su fundador, Ramón de Penyafort, unos cuarenta años; al que pertenecen las escuelas de Barcelona, Valencia y Játiva. El período de los «Studia» abarca, pues, unos setenta años espacio de tiempo considerable. Se ha aceptado, por el título de algunas obras, que estos hombres estaban imbuídos de un espíritu fanático y hostil respecto del islam y del judaísmo, pero, desde su propio y genuino contexto histórico los animaba el deseo de diálogo desde un apostolado científico y el amor a entrañable a las almas³⁹³.

La escuela de Túnez fue la primera, cuya fecha de fundación se sitúa en 1250, año del Capítulo General de Toledo, en que el Maestro General, Juan el Teutónico,

³⁹² . En su obra *De vita regolare* se muestra contento de los progresos de los frailes en este terreno. Véase, A.Cortabarría, "Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P.: *Cahiers de Fanjeaux* 22, Toulouse (1987) p.200.

³⁹³ . A.Cortabarría, "Originalidad y significación de los «studia linguarum»", p.81.

nombra ocho religiosos, frailes escogidos (*fratres electos*) para que se consagren al estudio del árabe en dicha ciudad en un centro especializado (*Studium Arabicum*). El lugar elegido es el norte de África, en un territorio de amplio pasado cristiano y de notable desarrollo de la cultura islámica. El punto de inserción es importante y simbólico. Túnez era, en este período, el centro más importante de la vida intelectual de Ifriquiya (norte de África³⁹⁴). Aparte de ello hay que destacar que, de hecho, un período de calma en las relaciones entre cristianos y musulmanes y unos intercambios comerciales excelentes entre Túnez y Cataluña. Ello se demuestra con el hecho de que los monarcas catalanas poseían, a partir de 1235 y seguro a partir de 1253, una hostería (*funduk*) y un consulado para sus asuntos comerciales. La delegación de comerciantes era asistida, espiritualmente, por capellanes del clero secular y por religiosos, al menos dominicos. Como fecha de llegada de los dominicos a Túnez se señala 1230, aprovechando la existencia de un convento de la Orden en aquella ciudad. Todo esto debió pesar en el ánimo de san Ramón de Penyafort, durante este «Capítulo» de Toledo. Esfuerzos posteriores, como el de Ramón LLull, se inspiraron en el ejemplo y la táctica dominicanas. De este *Studium* saldrán, en un primer momento, los misioneros llamados a trabajar en el norte de África, en las Baleares y en la propia Península³⁹⁵. Su desaparición debió ser poco menos que repentina, a fines de 1258 o 1259, pues el «Capítulo General» de Valenciènnnes (1259) manda abrir, por entonces, una escuela de árabe en Barcelona. La razón debió ser el deterioro de las relaciones con el mundo musulmán,

³⁹⁴ . Kairawan fue la capital del norte de África y sede de la cultura. Véase: *First Encyclopedia of Islam*, Leiden 1913-1936, IV, p.646-649.

³⁹⁵ . A.Cortabarría, "Originalidad y significación de los «studia linguarum»", p.82.84.

debido a la política de «cruzada» de de san Luis, rey de Francia, el cual habría soñado con la conversión del rey de Túnez, 'Abu Zacariya (al-Mostansir), primer soberano Hafside, el miramamolín de las crónicas, y de sus súbditos, al cristianismo. El viaje de Ramón Martí a Túnez entre 1268 y 1269 estaría relacionado con este asunto³⁹⁶. Allí se entrevista con el califa al-Mostansir, que parecía receptivo al cristianismo, pero no al punto de comprometer su estatus de soberano musulmán³⁹⁷. Durante este viaje san Ramón de Penyafort tenía al corriente al Papa de la obra de los dominicos en Túnez, tema al cual la misma Orden no era menos sensible, con el ambicioso proyecto de cristianizar el norte de África.

La escuela de Túnez continuaría durante unos años, en Barcelona o quizá en Valencia, hasta que los deseos de todos cristalizaron en los privilegios del monarca Jaime I a favor de la «Escuela de Murcia», en 1271-1272³⁹⁸. Una característica de este estudio fue el ser bilingüe, de árabe y hebreo. Algunos maestros musulmanes serían convertidos por la habilidad de sus discípulos, si tenemos en cuenta el precedente de Miguel de Bennazar, insigne convertido y fraile predicador, que evangelizó en tierras de la Mallorca recién conquistada. Entre los discípulos de esta escuela murciana se cuenta el P.Joan Puigventós, más tarde insigne profesor de lengua árabe en Valencia. El cierre de la escuela tuvo lugar entre los años 1275-1276, parece que ocasionado por las frecuentes sublevaciones de los moros de aquella

³⁹⁶ . A.Berthier, "Un maître orientaliste", p.276. Sobre Abu Zacariya véase: *First Encyclopedia of Islam*, Leiden 1913-1936, VIII, p.852ss.

³⁹⁷ . E.Colomer, ""La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de R.Martí": DFR, p.239; R.I.Burns,"Christian -Islamic Confrontation in the West. The thirteenth Century dream of conversion: *The American Historical Review* 76(1971) 1386-1434.

³⁹⁸ . A.Cortabarría, "Originalidad y significación de los «studia linguarum»", p.87; "L'étude des langues", p.206.

región, recién conquistada (1266).

Las «Escuelas» de Barcelona, Valencia y Jativa, pertenecientes al período postraimuniano, son el último esfuerzo de producir obras y personal cualificado en el estudio del islam y el judaísmo.

Las «Actas» del Capítulo Provincial de Estella (1281) asignan religiosos a los centros (*Studia*) de hebreo de Barcelona y árabe de Valencia. El estudio barcelonense tuvo a su frente a Ramón Martí, con quien estudió Arnau de Vilanova (1240-1311) antes de 1292. Es posible que otros religiosos extranjeros, como Ricoldo da Montecroce, pasaran por esta escuela o al menos tuvieran noticia de la labor llevada a cabo en ella. El hebreo introducía en el conocimiento de la literatura rabínica y habilitaba para poder entablar discusiones públicas con los judíos. El colegio de Miramar fundado por R.Llull en Barcelona, para el estudio del árabe, comenzó a funcionar desde 1276. El *Studium arabicum* de Valencia, también fundado hacia el 1281, fue dirigido por el citado Joan Puigventós. En ellas estudiaban pocos pero selectos alumnos. En ese año estudiaban con Ramón Martí cuatro alumnos en Barcelona, y cinco con fr.Joan Puigventós en Valencia³⁹⁹. Un detalle de cómo trabajaban los Maestros de estas Escuelas nos lo da las Actas del Capítulo Provincial de Valencia, en 1302, que disponen se utilicen los servicios de un judío o de un musulmán para que «lean» en ese estudio en la enseñanza de la lengua. Los estudios de árabe introducían en el conocimiento del islam, y su cultura filosófica y teológica⁴⁰⁰. La desaparición de este estudio debió ocurrir hacia 1313, pues ya no se habla de él más en las Actas.

³⁹⁹ . J.M.Coll, *Anal.Sacr.Tarr.* XIX (1946) p.234; A.Cortabarría, *L'étude des langues*", p.208-209.

⁴⁰⁰ . J.Formentín, "Funcionamiento pedagógico y proyecto cultural de los estudios de árabe y hebreo promovidos por san Ramón de Penyafort": *Escritos del Vedat* (1977) 155-175.

El constante crecimiento de la Orden dominicana en España obligó al «Capítulo General» de Colonia, en 1301, a crear la Provincia de Aragón, cuya extensión era la del territorio de esta Corona. Un año después, en el «Capítulo Provincial» de Zaragoza de 1302 se habla del *Studium* de Játiva, del cual se hablaba ya en el «Capítulo General» de Palencia de 1291. En el estudio de hebreo allí fundado se enseñaba también el árabe, por un lector dominico o por un judío o sarraceno, bajo la responsabilidad del Lector principal⁴⁰¹. Este interés fue secundado por doña Blanca, esposa de Jaime II de Aragón, que dona a este centro una suma de doscientas libras⁴⁰². Debió cerrarse hacia 1314.

De estos estudios salieron numerosos especialistas en controversia con los judíos, así como religiosos eminentes encargados de examinar los libros rabínicos. Las polémicas públicas con los judíos tuvieron su origen en Francia y de allí pasaron a Cataluña. Las obras de Ramón Martí constituyeron, durante mucho tiempo, la base para tales discusiones⁴⁰³. La desaparición de los *Studia linguarum* no trajo consigo, necesariamente, el cese del estudio del árabe y del hebreo entre los dominicos españoles ni del empleo de la persuasión en los debates públicos. Vicente Ferrer debió aprender algo de hebreo en Barcelona⁴⁰⁴. A nivel institucional, en el Concilio de Viena (1311), el Papa Clemente V ordena la creación de cátedras de lenguas orientales en las universidades de Roma, Oxford, Bolonia,

⁴⁰¹ . J.M.Coll, "Período postraymundiano", *An.Sacr.Tarr.* XVIII (1945) 235-241.

⁴⁰² . A.Cortabarría, "L'étude des langues", p.210.

⁴⁰³ . A.Cortabarría, "L'étude des langues", p.223-248.

⁴⁰⁴ . V.Genovés, *San Vicente Ferrer*, Valencia 1997 (1ª ed.1943), p.30. A.Robles, "San Vicente Ferrer en el contexto del diálogo: las minorías religiosas": *Escritos del Vedat* XXVI (1996), 141-176 (p.145).

Salamanca, etc⁴⁰⁵. En esta decisión influyó Ramón Llull, cuyo estudio de Miramar funcionaba desde 1276.

2. La disputa de Barcelona de 1263

La disputa de Barcelona tuvo lugar el año 1263, tal vez a petición de san Ramón de Penyafort ante el rey Jaime II, ya que se inserta en la línea misional de este dominico. Fue algo anterior a la creación del *Studium Hebraicum* en la ciudad condal y pertenece al tipo de controversia solemne que tenía lugar muy de tanto en tanto, como las célebres disputas de París; además, tenían lugar otras disputas de carácter ordinario, a las que los reyes autorizaban a los predicadores⁴⁰⁶. Esta tuvo lugar, según las actas, en el palacio real de Barcelona, en sus inicios al menos, ante la corte real y las autoridades eclesiásticas. En ella se enfrentaron dialécticamente Fray Pau, converso y fraile dominico, con Moisés Nahmánides. Fray Pau Cristià era originario de un convento del sur de Francia, Montpellier, perteneciente entonces a Cataluña; pero su misión entre los judíos la realizó en las ciudades del sur de los Pirineos.

De la disputa se conservan varias versiones: dos

⁴⁰⁵ . A. Cortabarría: "El estudio de las lenguas", p.114.

⁴⁰⁶ . La primera controversia solemne tuvo lugar en París el año 1240, ante el rey Luis IX de Francia, entre el converso Nicolás Donin y Rabbí Yeiél. Véase, H.Maccoby, *Judaism on Trial*, London 1993, p.19-38. Otra disputa de París fue la de 1269 entre Fray Pablo, que J.Shatzmiller identifica con Pau Cristià y el «maestro Samuel» (J.Shatzmiller, *La deuxième controverse de Paris*, Paris-Louvain 1994, p.15-32. En cataluña se deben al celo misionero de fr.Pau Cristià, despertador de un movimiento controversista que se sirvió de los conocimientos de Ramón Martí y encauzó san Ramón de Penyafort. El rey otorgaba licencias a Fr.Pau Cristià para predicar, como enviado suyo, a los judíos. Véase, J.M.Coll, "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV": *Analecta Sacra Tarraconense* XIX (1946) 217ss; documento real, en apéndice, p. 240.

actas latinas, una de las cuales va autenticada por el registro de la cancillería de Jaime I y se conserva en el Archivo Real de Barcelona. Esta versión deja muy mal paradas las argumentaciones y silogismos del maestro de Gerona, Moisés y el fracaso de su dialéctica, tanto ante cristianos como judíos. Existe también una pretendida relación contemporánea, en hebreo, supuestamente escrita en primera persona por el protagonista judío. Ofrece una refutación puntual de todos los argumentos del adversario y la sentencia lapidaria del rey, que se siente maravillado de la poderosa dialéctica del rabino de Girona⁴⁰⁷.

El documento de la cancillería cristiana fue utilizado ya en el s.XVI por el P.Diago en su «Historia de la Provincia de Aragón» quien dice lo vio personalmente en el Archivo real de Barcelona⁴⁰⁸. Según esta crónica se debían tratar cuatro puntos, de los cuales sólo fueron discutidos los tres primeros, debido al abandono y huída de Nahmánides de las sesiones: 1) que el Mesías, que significa el Cristo, era ya venido; 2) tal Mesías, predicho por los profetas, era Dios y hombre; 3) había padecido y muerto por la salud de los hombres; 4) había cesado la parte legal y ceremonial (el derecho y el culto) con la venida del Mesías. La sola condición que se impuso a Nahmánides fue que no atacara explícitamente al cristianismo ni vituperara la fe católica⁴⁰⁹. Cuando se interrumpió o acabó la disputa, el rey Jaime II publicó

⁴⁰⁷ Véase la traducción catalana de la pretendida crónica latina y del relato hebreo en: E.Feliu, *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, Barcelona 1985. Una edición inglesa del relato hebreo: H.Maccoby, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London&Toronto 1982.

⁴⁰⁸ Barcelona, 1599, fol.32ss. Véase un resumen en J.M.Coll, "Controversias y misiones a los judíos", *An.Sacr.Tarr.* XIX (1946) p.221ss.

⁴⁰⁹ E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.65ss; *Ibid.*p.73 (documento de amparo a Nachmánides del 12 de abril de 1265).

hasta cinco decretos autorizando a predicar de forma ordinaria a fray Pau entre los judíos. Según el relato hebreo, el rabino de Girona fue obligado a permanecer una semana en Barcelona, pues los predicadores, con el rey, debían ir a hacer un sermón, en sábado, a la sinagoga. Posteriormente, volvió a Girona y escribió un libro, a petición del obispo de Girona, del que fue acusado por supuestas injurias contra el cristianismo. Comparece de nuevo en Barcelona ante el rey, que le absuelve de los cargos más graves, pero pide su exilio por dos años. Los Frailes Predicadores no aceptan la sentencia y piden la amnistía, que le es concedida, junto con un salvoconducto ⁴¹⁰. Poco después, sin embargo, Nahmánides marchó a Palestina donde acabó sus días.

Este es someramente el relato de los hechos, que han suscitado ríos de tinta desde el siglo pasado: el P.Denifle puso en duda la autenticidad del relato hebreo e I.Loeb, historiador judío, desacreditó la crónica cristiana⁴¹¹. Posiblemente la disputa terminó en tablas dialécticamente, aunque las consecuencias las sentiría la comunidad judía, obligada a recibir periódicamente la visita de predicadores.

En cuanto a la veracidad de los relatos, J.Riera⁴¹² considera sin fiabilidad histórica a ninguno de los documentos. La crónica latina se copiaría en el registro de la cancillería, pero no por un notario, ya que no existe su nombre. La exactitud o veracidad de la crónica habría de ser juzgada por la persona que la redactó. J.Riera considera que fue el propio fr.Pau Cristià, dado el

⁴¹⁰ . "Documento del 12 de abril de 1265": E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.77ss.

⁴¹¹ . Un estado de la cuestión sobre el tema en: J.Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca, 1983. Sobre todo: R.Chazan, *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and its aftermath*, California 1992.

⁴¹² . intr. de J.Riera a *La disputa de Barcelona*, p.XIII-XV.

anonimato, quien solicitó al rey que estampase el sello real a su documento y lo colocase en el registro de la cancillería.

Por lo que respecta a la relación hebrea el juicio de este investigador no es menos escéptico. La noticia que aporta de que el rey Jaime, junto con los frailes, se trasladaron en sábado a la sinagoga y el tema que allí trataron, es una pura invención, así como la mención de una suma de dinero que el rey entregó al rabino de Girona, al que tributó una alabanza⁴¹³. El carácter novelado de la narración hebrea lanzaría otra sospecha sobre el conjunto y la haría más propia de un hombre renacentista, del siglo XV (época de la copia más antigua que se posee) en Italia, que de un rabino del s.XIII. Por tanto, la narración sería una recreación novelesca de los hechos a partir de un resumen de los argumentos esgrimidos, redondeados por otro para enzalzar la figura de Nahmánides y de la comunidad hebrea⁴¹⁴.

¿Cuál es el motivo de esta ansia de vencer al contrincante por medio de los argumentos, demostrar que calló o no supo contestar (relato latino)? ¿O de dar un protagonismo al rey en las argumentaciones, en cuyo palacio se celebran las sesiones, al cual, junto a judíos y gentiles, rebate Nahmánides (crónica hebrea)? Uno de los principales motivos es la confianza en la razón universal que comparten las tres religiones. Este hecho lo vemos probado en la confianza apologética, desmentida en la práctica, de hombres como Ramón Llull o Ramón Martí. La psicología del momento atribuía una confianza ilimitada a la razón. Como escribe E. Berthier: «desde este postulado se pensaba que la perfección de

⁴¹³ . E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.59-61.

⁴¹⁴ . E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.89-96. El resumen de estos argumentos se debe a un tal R.Menahem. El manuscrito de donde procede esta crónica se halla en la *Biblioteca Nazionale Centrale* de Roma.

un razonamiento era capaz de suscitar una convicción por parte de todo hombre inteligente. Llevar a un adversario a una discusión leal debía conducir a hacerle confesar la verdad, a la que conduce un silogismo. Esta utopía hizo nacer el sueño de un acuerdo intelectual, con la venida de la paz a los espíritus, por su acatamiento de la verdad católica»⁴¹⁵. La idea teológica de base es la del «rpto de la sabiduría» a los griegos⁴¹⁶; éstos la habían tomado antes, sin citar, de los libros judíos del Antiguo Testamento. La idea filosófica ya era conocida por la apologética de la época patrística y aparece también en Averroes y en Santo Tomás: se ha de aceptar cualquier investigación de los antiguos, realizada de acuerdo con las leyes de la lógica, que concuerde con la verdad real⁴¹⁷. La novedad es buscar esta verdad en los libros talmúdicos de la tradición judía. Como dice Ramón Martí «el sabio prudente no menosprecia el tomar una piedra preciosa aunque la encuentre en la cabeza de un dragón o de un loco bufón»⁴¹⁸. Este hecho aparece reflejado en la

⁴¹⁵ . E.Berthier, "Un maître orientaliste", p.307. Véase el mismo postulado para Llull en: E.Colomé, "Ramón Llull y Ramón Martí": *Estudios Lulianos* 28 (1988) p.5ss.

⁴¹⁶ . Por ejemplo, Clemente de Alejandría aporta tres explicaciones sobre el origen de la filosofía: a) algunos filósofos pueden haber sido inspirados por el mismo Espíritu que inspiró a los Profetas; b) los ángeles robaron la sabiduría de Dios y la comunicaron parcialmente (tergiversada) a los hombres; c) en la filosofía griega hay elementos verdaderos porque los tomaron de Moisés (también Filón de Alejandría). Véase, *Protréptico* 67ss: «Ahora bien, Platón (...) en lo que se refiere a las leyes verdaderas y a las opiniones acerca de Dios, has encontrado ayuda en los mismos hebreos».

⁴¹⁷ . Averroes, *Kitab falsafa* p.4; Santo Tomás, *Com. I «Metaphys.»* lib.II, par.1. Citados en M.Asín, "El averroísmo teológico en Santo Tomás de Aquino": *Homenaje a D.Francisco Codera*, Zaragoza 1904, p.279ss.

⁴¹⁸ . *Lapidem enim pretiosum prudens nequaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite vel bufonis* (*Pugio Fidei*, Proem.,

crónica hebrea, al mencionar la *haggadah* (sermones o leyendas judías) para probar la venida del Mesías como Jesucristo.

«Entonces [Fray Pablo] citó una Aggadah sobre el Mesías, que reza a Dios por Israel para que perdone sus pecados y que aceptó sobre sí el sufrimiento, aunque dijo (...): acepto los sufrimientos con la condición de que la Resurrección de los muertos tenga lugar en mis días; no sólo para los que han muerto en mis días sino para los que han muerto desde Abraham en adelante. Y no sólo para los que han muerto de muerte natural, sino para los que se ahogaron en el mar y los que fueron devorados por los lobos y otros animales (*Pesiqta Rabbati* 36,1). Ahora bien, dijo fray Pablo, los sufrimientos que padeció el Mesías fueron la Pasión de Jesús, que la aceptó por propia voluntad»⁴¹⁹

La contestación de Nahmánides, según la crónica, es que todavía no se ha visto resucitar a los muertos y que el Mesías ha de ser hombre y no Dios. Como motivo histórico, aporta el hecho de que la paz mesiánica de Isaías está ausente de los reinos cristianos y lo estuvo en la Roma pagana cuando nació Jesucristo⁴²⁰.

La disputa acabó en tablas porque no había

ed.Leipzig 1687, p.3ss). M.Asín, *o.c.*,p.280. Según el historiador judío Y.Baer el fracaso formal de la Disputa de Barcelona llevó a Ramón Martí a elaborar su método misionero en el *Pugio Fidei*, en el cual no sólo aporta una sino varias citas del Talmud y las combina para «desorientar». Este método, según Baer, preparó las conversiones masivas del siglo XIV: *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia 1961, I, p.152ss.185.

⁴¹⁹ . E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.34; también en: *Judaism on Trial*, ed.Maccoby, p.123.

⁴²⁰ . E.Feliu, *La disputa de Barcelona*, p.31-32.

condiciones para un auténtico diálogo y Nahmánides, pocos años después, abandonó la península.

3. Raimundo Martí y la filosofía tomista

Los *Studia Linguarum* no produjeron obras científicas, con excepción de la obra de Ramón Martí, que podemos considerar el alma de las escuelas en España. Nacido hacia 1230 en Subirats, cerca de Villafranca del Penedés, toma el hábito en el convento de santa Catalina de Barcelona; completaría sus estudios en el convento de saint Jacques de París, con Tomás de Aquino y Alberto Magno como co-discípulos. Ramón de Penyafort, Maestro General de 1238 a 1240, le orientaría hacia los estudios de lenguas. En 1250, se le asigna al «Estudio de Lenguas» de Túnez y en 1265 se halla de nuevo en Barcelona, al frente de una comisión nombrada por Jaime I para examinar los libros judíos. Poco antes, en 1263, ha tenido lugar la famosa «Disputa de Barcelona» entre Mošé ben Naman (Nahmánides) y el converso fray Pau Cristià, cuya argumentación mesiánica es tan similar a la del *Capistrum Judaeorum* que, según E.Colomé, cabe hablar de una colaboración entre éste y R.Martí⁴²¹. Tras su viaje a Túnez (1268) vuelve a Barcelona donde en 1281 se le encarga del *Studium Hebraicum*.

La actividad literaria de Ramón Martí no es muy extensa, aunque contiene obras muy voluminosas, lo que nos orienta hacia una personalidad marcada más al servicio intelectual de la apologética que a la actividad práctica, como la de un san Vicente Ferrer. Su interés se fue desplazando progresivamente, del diálogo o disputa con los musulmanes, a la apologética cristiana entre los judíos⁴²².

⁴²¹ . E.Colomer, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de R.Martí": DFR, p.237.238.

⁴²² . Aparte de estas tres obras, que comentamos, se le atribuyen

La *Explanatio symboli Apostolorum*⁴²³ es un pequeño tratado destinado a los predicadores, con numerosas citas de autores árabes. La obra fue editada a comienzos de este siglo⁴²⁴. Está fechada en Túnez, en 1257, durante la estancia de Martí en esta escuela dominicana que circuló, según Ramón Llull en árabe⁴²⁵. Por tanto, Ramón Martí estaba más versado, en esta época, en la literatura islámica que en la rabínica, a la que no presta atención, al revés que veinte años después en el *Pugio Fidei*. En las razones que aporta para «demostrar» la fe de los Apóstoles se muestra dentro de la corriente del platonismo agustiniano, sin haber asimilado aún el aristotelismo, como será el caso en el *Pugio*, bajo la influencia de la *Summa contra Gentes* de santo Tomás.

En la introducción⁴²⁶ nos advierte que el conocimiento de Dios sólo podrá ser perfecto en la visión beatífica, aunque ahora ya somos instruidos por la misma palabra de Jesucristo⁴²⁷.

otras dos: "El vocabulista en árabe" y *De Seta Mahometi*. Véase, J.Hernando i Delgado, "Le «De seta Machometi» du Cod.46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin (Ramón Martí)": *Islam et chrétiens du Midi (Cahiers de Fanjeaux 18)*, Toulouse (1983),351-371.

⁴²³ . Véase la introducción de A.Robles a su edición del *Capistrum Judaeroum*, Wurzburg 1990, p.11.

⁴²⁴ R.Martí, "Explanatio Simboli Apostolorum": *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, ed.J.March II (1908) 450-495.

⁴²⁵ . A.Cortabarría, "L'étude des langues", p.225-228.

⁴²⁶ . Un resumen de la obra, en F.Cavallera, "L'Explanatio Symboli de Raymond Martin O.P. (1258): *Studia Mediaevalia in honorem R.J.Martin*, Brugis, 1918, 201-220.

⁴²⁷ . *Et, cum corruptionem carnis deposuerimus et erimus in gloria, tunc intelligemus, licet non ita clare ut nunc vedimus; sed ad modum speculi. Hoc tale speculum, id est, fidem impressit Spiritus sanctus in cordibus patriarcharum, prophetarum et apostolorum. Et dominus Jhesus Christus non tantum impressit hoc speculum, id est, fidem in cordibus apostolorum sed etiam docuit eos verbo hoc idem:*

Este concepto de la visión beatífica, enseñado por Jesús a los Apóstoles con sus palabras, se contrapone: 1) a la concepción popular del paraíso musulmán; 2) a los apologetas musulmanes, que creen saber más del Evangelio, por las menciones de Jesús y María en el Corán, que los cristianos. La Escritura cristiana, Antiguo y Nuevo Testamento, ha conservado mejor la tradición que el Corán: como si pudiera saber más de agricultura un médico, o un agricultor de medicina, que los propios especilistas⁴²⁸. Por ello, Mahoma no es el «paráclito», o sea «consolador» que buscan los musulmanes en el evangelio de Juan, sino un «desolador» (*desolator*), pues «vino con la espada a obligar a los hombres a seguir su secta»⁴²⁹. Si el Corán, arguye, escrito en una sola lengua, no puede estar corrupto, ¿cómo los evangelios, escritos en diversas lenguas, pueden estar universalmente corruptos?

Los «Doce Artículos» que siguen los dedica Ramón Martí a probar la fe cristiana:

1. La Unidad y la Trinidad en Dios es un dogma de fe, demostrable por la ley de Moisés (Gn 1,26) y los profetas (Isaías) y con «seis razones» filosóficas. Hay que mostrar, frente a los prejuicios musulmanes, que la veneración tributada a María en las iglesias no se puede confundir con la adoración ofrecida al Hijo (ed.J.March, p.458-465).

2. La fe en Jesucristo, nuestro Señor, viene demostrada por versos de los salmos y profetas; y los milagros del Nuevo Testamento (ed.J.March, p.465-479).

3. La concepción virginal se anuncia en la

ed.J.March, p.451.

⁴²⁸ . *Qua ergo temeritate volunt sarraceni, quod ipsis, vel domino suo, qui ignoraverunt Evangelium Christi, de ipso Evangelio magis credatur, quam christianis, qui professionem Evangelii per successionem temporum continuam ab initio tenuerunt?*: ed.J.March, p.454.

⁴²⁹ . ed.J.March, p.455.

bendición a Abrahán (Gn 22) y tiene por objeto restablecer al hombre en su estado primitivo. Se muestra la venida del Mesías en la bendición de Jacob (Gn 49) y en la profecía de las LXX semanas de Daniel. Si los judíos, con todo, no creen, es por su ceguera, que da cumplimiento a las maldiciones anunciadas contra ellos en el libro del Deuteronomio (Dt 28).

4-7. Estos artículos tratan de «la pasión, muerte, sepultura, descenso a los infiernos y ascensión a los cielos de Jesucristo», que volverá a realizar el Juicio Final (ed.J.March, p.476-483).

8-10. El «Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, la Santa Iglesia Católica y la comunión de los santos». Al hablar de la comunión, Martí introduce un largo «excursus» sobre los sacramentos, anunciados en los profetas, como la Eucaristía (Mt 1,7-10) e instituidos por Cristo (Lc 22) (ed.J.March, 482-491).

11. La «resurrección de la carne» describe la inmutación de los cuerpos en la gloria, con las propiedades de santidad, sutilidad, etc., que destruyen las fábulas musulmanas sobre el paraíso ya que «no habrá comida ni bebida, necesarias ahora por defecto natural»⁴³⁰.

12. La «vida eterna» se describe con conceptos extraídos del análisis de la visión beatífica en filósofos musulmanes expresamente citados, como Avicena, Algazel y Al-Farabi:

«La preeminencia de los deleites espirituales y divinos sobre los corporales, y su falta de comparación, la explica Avicena⁴³¹ hablando de la promesa divina y la felicidad del alma: “los sabios y teólogos

⁴³⁰ . *Ergo non erit cibus et potus, que sunt propter indigentiam et defectum*: ed.J.March, p.492.

⁴³¹ . Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina*, Tr.I, cap.VII, ed.S.van Riet, Louvain-Leiden, 1977.

tuvieron mayor anhelo de esta felicidad que de la corporal que, una vez otorgada, no se persigue ni aprecia, en comparación con este disfrute, que va unido a la verdad primera» (ed.J.March, p.493-494).

Al hablar de la incorruptibilidad de las Escrituras (prólogo) y del misterio de la Pasión de Cristo -cuyo sepulcro se haya en Jerusalén-, según M.Th.d'Alverny⁴³² pudo tener como una de sus fuentes la obra *Contrarietas alfolica*» que comentamos en otro lugar. Ramón Martí la citaría como *Liber Telif*, por deformación de un copista.

El *Capistrum Judaeorum* redactado hacia 1267 ha sido editado recientemente por el dominico A.Robles⁴³³. La agresividad del título no habría que tomarla al pie de la letra: sugiere que hay que llevar a sus destinatarios con un cabestro de la mano para que reconozcan su error.

El *Capistrum* desarrolla una argumentación similar a la de la «Disputa de Barcelona» de 1263, con dos partes: la primera prueba que Cristo ha venido; la segunda responde a las objeciones a su venida, de parte del judaísmo y del islam. La obra estaría destinada a los predicadores de la zona catalana y aragonesa donde habían numerosas colonias judías⁴³⁴. En efecto la obra es, sobre todo, una colección de autoridades bíblicas del Antiguo Testamento, completadas con el Targum, el Talmud y sabios medievales, como R.Salomón ben Isaac (Rashí o Jarqui) y R.Moisés ha-Darsán.

El contexto es, pues, de diálogo franco no exento de prevenciones: los judíos aparecen en la introducción como gentes que acuden con engaños a las disputas (*multos habent dolos*). De estas astucias se mencionan

⁴³² . "Marc de Tolède", p.131.

⁴³³ . Wurzburg 1990, 1993, 2 vols.

⁴³⁴ . A.Cortabarría, "L'étude des Langues", p.230.

tres expresamente⁴³⁵: 1) “negar aquello que se aduce, a partir del Talmud, contra ellos, más por malicia que por falta de conocimiento”. Martí hubiera querido escribir este opúsculo (*Capistrum*) no solo en latín sino en hebreo (al menos el Talmud) y que los cristianos tuvieran la ciencia, al menos, de saber leerlo. Este deseo lo satisfará más tarde con su obra *Pugio Fidei*; 2) “difícilmente o nunca responden [los judíos] a lo propuesto, sino que se trasladan a sí [mismos], junto con el hombre [interlocutor], de una cita a otra; 3) emplean el tiempo que se les concede para hablar, en largos discursos, sobre la elección de los Patriarcas y el don de la Torah, “para responder finalmente de cualquier forma”⁴³⁶. Frente a ello, la primera parte de la obra prueba que Cristo ha venido mediante “Siete razones” extraídas del Antiguo Testamento (Is 66,7; Gn 49,10; Dn 2,31; Sal 117,22; Mal 3,2; Ag 2,10; Hab 1,5).

La “Razón sexta” (sobre Ag 2,10) presenta un interesante pasaje sobre el ansia de redención mesiánica de judíos y musulmanes, con varias citas coránicas sobre Jesús y María; acaba con una de al-Kindi, el autor de la famosa “Epístola” que comentamos al hablar sobre Toledo⁴³⁷:

«Hay que poner aquí ciertos prenotandos para que la verdad posteriormente corra con mayor presteza y brille de mejor manera. Lo primero es que el

⁴³⁵ . ed.A.Robles, I,56ss; cfr. E.Berhier, *Un maître orientaliste*, p.291ss;sobre la triple división: A.Berthier, *ibid.*, p.307. Véase, asimismo: A.Robles, "Ramón Martí: una presentación del mensaje cristiano a musulmanes y judíos del siglo XIII: *Actas del IV Simposio de Teología Histórica*: Valencia 28-30 abril 1986, p.129-139.

⁴³⁶ . cfr.ed.A.Robles, I, p.57.

⁴³⁷ . El Corán se sitúa en el ambiente de una herejía llamada coliridiana, no marcionita, aunque está bien descrita por Ramón Martí. Véase, la introducción de J.Vernet a su traducción: *El Corán* Plaza y Janés, Barcelona 1978.

Mesías fue codiciado por los judíos, como se probó en la razón precedente. Es lo deseado por los cristianos, lo cual no necesita prueba, pues es de suyo manifiesto. Y, finalmente, es el deseado de los sarracenos, lo que ya hemos mostrado un poco. De donde aquí insistiremos algo más. En la Azora tercera, casi al principio, [se dice]: “¡Oh María! Dios te ha elegido, y te ha purificado. Te ha elegido sobre todas las mujeres” (Corán 3,42). También en la cuarta Azora, sobre el final: “¿Gente del libro! No exageréis en vuestra religión ni digáis sobre Dios más que la verdad (...) Creed en Dios y en sus Enviados. No digáis: Tres” (Corán 4,171). Hay que observar lo que dice Ya`qub ibn Ishaq al-Kindi, en cierta carta enviada a un sarraceno, que estas palabras, es decir: “No digáis Tres”, las dijo Mahoma contra ciertos cristianos herejes, el heresiarca Marción y sus seguidores, cuyo error pensó Mahoma que era la fe de los cristianos. Afirmaban aquellos herejes, que Mahoma tuvo como muy familiares, que la Bienaventurada Virgen y su Hijo, es decir Cristo, eran dos personas en la Trinidad y Dios la tercera”» (*Capistrum Judaeorum*, Ratio VI,12, ed.A.Robles, p.255ss).

Los musulmanes los considera aquí Martí, como muchos medievales, una especie de “herejes”. Tiene, posiblemente, en mente los proyectos de cruzada de san Luis y la nostalgia de un norte de África cristiana, desde Cartago hasta Etiopía, evangelizada, según la leyenda, por san Mateo⁴³⁸.

La “Razón séptima” alude a la prueba del Mesías-Jesucristo a través del milagro, con una curiosa mención de los “filósofos toledanos”, círculo científico que hemos

⁴³⁸ . Ratio VI, 12; Nequitia V,4-5; ed.A.Robles, II, p.177-179.

visto trabajar con los obispos de la sede primada y con Alfonso X el Sabio. Estos hombres aparecen aquí como una suerte de escépticos que deforman el espíritu hacia un frío racionalismo:

«Por lo demás, de los mismos modos que les consta a ellos que Moisés existió y que por sus manos fueron hechos muchos milagros y aún grandes, consta también, no sólo a los cristianos (...), que el Señor Jesús y sus discípulos obraron tales milagros cuales son referidos. Y si alguno, por ejemplo, quiere negar que Moisés hizo milagros y que existió, ¿por medio de qué se le convencerá? ¿Acaso por la Escritura? Porque también muchos judíos han negado los milagros y muchas cosas afirmadas por Moisés, cuando saborearon la filosofía de los árabes y especialmente la filosofía de los toledanos» (Ratio VI,16, ed.A.Robles, p.289).

La tradición y la fama universal atestiguan a Jesucristo, hecho de que carecen otras religiones monoteístas, aunque posean una tradición (*Qabbalah* los judíos, y "Relatores de tradiciones o hadices", los musulmanes):

«Todos los profetas profetizaron sobre los días del Mesías y (...) la "obra admirable" que allí dice el profeta [Hab 1,5] se entiende de la encarnación y de sus milagros y de sus seguidores. Y cómo Cristo hizo milagros por "fama atestiguada" (*crebram famam*) y por sus múltiples efectos; y que no se dio de esta manera en Mahoma, y que hasta la muerte de Cristo se hicieron milagros entre los judíos y que no se han hecho después. Y que no tendrán el Mesías ni serán redimidos, hasta que no se conviertan» (Ratio VII, 1-3, de.A.Robles, I, p.273).

Las palabras “vuestros días” de la profecía de Habacuc (1,5) las refiere Martí a los milagros de Jesucristo el Mesías:

«Las mismas palabras de los sabios talmúdicos (*Pereq Heleq*) afirman que “todos los profetas no profetizaron sino del Mesías”. Ciertamente, los judíos hacen un cómputo ciego y diferente del cristiano sobre su venida pero los mismos enemigos de los cristianos, esto es, los sarracenos, son testigos de todo esto, como aquellos a quienes les consta por la fama comprobada que el Señor Jesús hizo estas cosas y otras semejantes, y que fue el Mesías, como está claro para quienes leen sus libros. En verdad, tantos, tantas veces y tan manifiestos milagros obró Cristo, que no pueden ser negados, no sólo por los sarracenos sino también por los mismoa judíos (Ratio VII, 1-3, ed. A.Robles, I, p.271ss; cf.I, p.283).

A continuación el sabio dominico ofrece una descripción sumaria de la historia del islam que será recogida casi literalmente por Santo Tomás⁴³⁹:

«Siguiéron un camino distinto [al cristiano] quienes indujeron, o fueron vistos que inducían, a sectas llenas de error. Así sucede con Mahoma, que sedujo fraudulentamente primero a las árabes, pues como dice Algazel, entre todos los hombres son los más semejantes a las bestias; después sedujo a otros más, y lo hizo prometiéndoles los deleites carnales, a cuyo uso instiga con frecuencia la misma concupiscencia. En conformidad con las promesas les dio también sus

⁴³⁹ . *Contra Gentes*, I,6, ed.J.M.Pla, I, p.168.

preceptos, concediendo rienda suelta al deleite de la carne con palabras y ejemplos (...) con semejantes hombres, ciertamente persuadidos e ignorantes, obligó a los demás a abrazar su ley sirviéndose de la violencia de las armas y los atrajo con vehemencia a las licencias carnales. Los milagros atestiguados en el Corán, nunca se pudieron probar como tales milagros, aunque la elocuencia del Corán quisiera considerarlos así. Él mismo afirmó que era enviado por las armas, señales que no faltan a los ladrones y tiranos»⁴⁴⁰.

Para A.Cortabarría, Ramón Martí apreciaba la filosofía árabe e incluso el Corán, pero tomaba una actitud mucho más apologética frente a Mahoma y su manera de imponer, por la fuerza y otras artimañas, sus creencias⁴⁴¹.

Según la mentalidad judía, como la interpretaba el cristianismo, la espera del Mesías era el motivo que separaba al judaísmo de la fe cristiana. Por eso, la segunda parte de la obra responde a las objeciones que pudieran presentarse, de parte del judaísmo. En concreto son 7 objeciones (*Nequitias*), malicias o falsedades de los judíos, con cuyos subterfugios buscan seguir apartados de la fe: Jr 23,5-6; Mq 2,2-4 e Is 2,2-4; *Talmud Sukka* y Zac 9,9-10 12,10-12; Is 11,11-12,3; Sal 106,2; Ez 38-39; por último, Mt 5,17.

El comportamiento frente a los judíos y el acercamiento en su trato, por parte de los monarcas y poderosos, irritan a Ramón Martí en esta segunda parte.

⁴⁴⁰ . Ratio VII, 22, ed.A.Robles, p.301; cf. *Pugio Fidei*, Dist.II, 9, ed.Leipzig, p.368; véase también la introd. al *Capistrum* de A.Robles, p.41.

⁴⁴¹ . "La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam": *Islam et chrétiens du Midi (Cahiers de Fanjeaux 18)*, Toulouse (1983), p.294ss; cfr. la introducción de A.Robles, p.39.

Siente una amarga decepción en cuanto al diálogo. En Túnez como en Barcelona, había sido testigo de intentos fracasados de misiones religiosas, tanto por la política mediterránea como por la situación peninsular:

«Considera cuáles son las saetas que lanza contra Cristo la sinagoga de Satanás (...) Como dice Séneca: Es de sabio precaverse del enemigo, aunque sea humilde. Pero si tú no quieres temer, como el sabio, teme al menos a los indoctos, teme a los sencillos (*De Prov.V*). Si, pues, Mahoma, por ejemplo, que al comienzo fue muy solitario, que era totalmente iletrado, que era muy pobre, que fue para los suyos y los extraños muy odioso y que estaba muy alejado de nuestros fines, pudo introducir en el mundo, con la ayuda del diablo tanta corrupción, ¿qué piensas puede hacer el diablo por medio de los judíos, para inducir a error, que son tan numerosos, que casi todos ellos son letrados y muy doctos, que, a causa de su vida y las usuras que reciben de los cristianos son tan ricos, que, ya sea a causa de los servicios que prestan, ya sea a causa de las adulaciones, son muy estimados entre nuestros príncipes (...), que están ocultos en sus falacias que tanta apariencia de verdad tiene» (*Nequitia* I,2, ed.A.Robles, II,p.25ss).

El área de diálogo con el judaísmo se extendía a la zona del sur de Francia, el Languedoc y Provenza, con juderías muy importantes como Montpellier, Perpignan, Avignon, Lunel, Narbona Barcelona y Zaragoza. La precaución y la preparación en el diálogo de los misioneros, incluso si son judíos conversos, se recomienda encarecidamente. Ello podemos ilustrarlo con el caso de un judío converso del sur de Francia, que predicaba a sus antiguos correligionarios con textos en

su propia lengua:

«Finalmente, aquí no parece que deba pasarse por alto lo que sucedió con uno, que convertido en Montpellier a la fe de Cristo con tres hijos suyos, cuando llegó a Cataluña se puso a predicar la fe de Cristo con los judíos en un lugar que se llama Ripoll. Confundía la mayor destreza de todos ellos por las repetidas palabras de Zacarías (Za 12,10) comprobando que el Mesías debía ser Dios y hombre» (Nequitia 3,29, ed.A.Robles, II,p.157).

Un judío, según Martí, disimuló este pasaje de Zacarías, alargando una letra en su Biblia hebrea, para que la frase “me mirarán a quien traspasaron” se leyese “le mirarán” y se aplicase sólo al Mesías y no a Dios:

«Por lo cual, emitida la sentencia de aquel libro, en el cual fue insertada la falsedad, fue quemado, cuando en realidad debía haberse quemado con mayor razón al mismo judío (...): Refiero, por tanto, esto, para que conozcas que tanta es la eficacia de esta autoridad [la Escritura] contra los judíos y la perfidia de los judíos (...) Con estos procedimientos pretenden tergiversar de la verdad lo que en ella reluce con claridad y desviarla hacia su falsedad (*ibid.*).

La “Segunda objeción”, basada en citas de Miqueas (2,2-4) e Isaías (2,2-4) es también interesante por la relación temática con la «Controversia de Barcelona» de 1263. Si en estos textos se habla de paz, según la interpretación judía no podían, lógicamente, aplicarse a los días del Mesías cristiano ni tampoco a la Cristiandad medieval. Observa el judío:

«También que esta clase de paz debía permanecer

siempre se muestra cuando dice: "no levantará espada nación contra nación (Miq 4,3)" (...). Como quiera que hasta hoy no haya sucedido algo semejante, y desde el tiempo de Jesús nozzy [Nazarí?] hayan acontecido tantos cismas, tantas disensiones y tantas guerras, tantas luchas como antes y acaso más grandes, es imposible que el Mesías haya venido y que Jesús nozzy sea el Mesías (Nequitia 2,2, de.A.Robles, II, p.67).

Responde Martí a esta objeción que la Escritura usa a menudo la hipérbole y expresiones que se han de entender de forma parabólica, translaticia o relativa. Además, hubo cierta paz en la época del nacimiento de Cristo, hasta que fue rota por causa de los mismos judíos (*ibid.* p.65-77).

La "tercera objeción" aparece también en comentarios a la Escritura del rabino gerundense, Nahmánides. Es la tradición judía que espera dos Mesías, uno de la tribu de Efraim, que será asesinado violentamente en su intento de congregar a todas las tribus de Israel (Talmud Bablí, *Sukkah* 51b-52) y el Mesías del linaje de David, que traerá la paz sobre la tierra. Ramón Martí observa que precisamente Jesús, el Mesías hijo de David, se puede considerar también "hijo de José"[de Efraín]⁴⁴² y, según textos de Salmos e Isaías (52-53), había de morir. Por tanto, se ha de aceptar la confesión cristiana que cree que el Mesías muerto fue Dios.

La "Séptima objeción", basada en Mt 5,17, presenta un resumen, modificado ligeramente, de la división de la "Ley Antigua" que aparece en la Suma de Santo Tomás.

«Después los judíos ejercitan la séptima y última maldad

⁴⁴² . Nequitia 3,8, ed.A.Robles, II, p.119.

contra nosotros, lo que hacen tomando nuestras escrituras y las palabras evangélicas, de lo que Cristo dice: “no penséis que he venido a destruir la ley o los profetas, etc. Para mostrar, pues, que nuestro Señor Jesús no abolió la ley, como había dicho, sino que dio cumplimiento a la ley, hay que decir que la ley consistía principalmente en cuatro cosas, es decir, en cosas **morales**, en **promesas** conminatorias, en leyes **ceremoniales** y en preceptos **judiciales**. Las leyes morales fueron los diez mandamientos y otras cosas semejantes a ellos, sin los cuales no hay salvación para los adultos. Y estos los cumplió Jesucristo, pues no sólo prohibió poner las manos en otro, sino también la animosidad. Las promesas eran al modo de la venida de Jesucristo, la tierra de promisión, y otras semejantes a éstas. Nuestro Señor Jesucristo dio cumplimiento a estas promesas (...). **Los preceptos ceremoniales eran los sacrificios y algunas otras cosas que eran figuras de las cosas venideras, como la comida del cordero, no comer cerdo y otras semejantes. Todas estas cosas han sido cumplidas, pues ya aquello que figuraban, como la pasión de Cristo y semejantes, han sucedido»**⁴⁴³.

Por último, el *Pugio Fidei* hay que considerarlo una obra de madurez, acabada hacia 1278, poco antes de su muerte. El título parece conllevar un aspecto combativo o, tal vez, una «defensa» de la fe ante los monoteístas no cristianos⁴⁴⁴. Pese a su dependencia de la filosofía de

⁴⁴³ . Nequitia VII, 1-4, ed.A.Robles, II, p.237; cfr. *Pugio Fidei*, Dist.III, 3,1, p.774ss.

⁴⁴⁴ . Para «traspasar» a los adversarios en la fe. Véase: E.Colomé, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra

santo Tomás, en el plano estructural, no cabe duda sobre su importancia, por el manejo directo de fuentes árabes religiosas y filosóficas, desde el Corán hasta Averroes, y de obras judías, del Talmud a la Cábala⁴⁴⁵.

En el prólogo de la obra nos indica que la obra fue escrita por encargo de los Superiores. Con la persuasión de sus compañeros de Orden pretende, a partir de los textos del Antiguo Testamento y de tradiciones admitidas por los judíos, componer una obra como instrumento de trabajo para quienes se dedican a la predicación entre los judíos.

El plan de la obra divide a los hombres según sus creencias religiosas, y procede de la filosofía oriental, como se vio en el andalusí ibn azm. Se divide a los hombres según sus creencias religiosas.

En la I parte (p.192-258) son descritos brevemente los hombres que carecen de ley, como los epícureos, para quien la suma ley es la voluptuosidad, los naturalistas y metafísicos que proponen la eternidad del mundo y niegan el conocimiento y la providencia de Dios⁴⁴⁶. En la refutación de los hombres que «carecen de ley» (revelada) se impugna el averroísmo teológico de la época (cap.25). La I parte termina declarando opiniones de los filósofos contra la resurrección de los cuerpos y su solución (cap.26, ed.J. de Voisin, p.253-258).

En la II sección de la obra⁴⁴⁷ se resume la argumentación del *Capistrum* para probar que la «Ley» cristiana revelada es la única verdadera, que muestra la venida de un Mesías de la estirpe de David (cap.1-6,): en

apologética de R.Martí", p.245. A.Cortabarría, «L'étude des langues", p.230). Citamos la edición de J.Voisin, Leipzig 1697, reimp. fotoestática, London 1967.

⁴⁴⁵ . J. De Voisin ofrece una sinópsis de teología judía y un resumen de la Misná, con una introducción al Talmud y la Cábala, p. 1-190.

⁴⁴⁶ . cap.3, ed.J.de Voisin, p.196-199.

⁴⁴⁷ . cap.1-15, ed.J. de Voisin, p.260-478.

sus milagros gloriosos acaba con la idolatría (cap.7-10) y es, a la vez, sufriente y glorioso frente a las objeciones de los judíos (cap.11-14). Esta parte termina con un capítulo que afirma que las promesas de Dios y sus amenazas son condicionales y pueden cambiar de dirección⁴⁴⁸. Tanto las citas del Antiguo Testamento, como el Talmud y las glosas judías (especialmente de Rashi: Rabbí Salomón ben Isaac) van en hebreo, acompañadas de la traducción latina de Marti⁴⁴⁹.

La III parte tiene tres secciones: 1) una defensa del dogma cristiano de la Trinidad, tal como se profesa en el «Credo» y la *Historia Salutis*, que contiene y supera la Ley de Moisés, con extensas referencias a las Escrituras vetero-testamentarias y a hechos milagrosos contenidos en la literatura rabínica⁴⁵⁰; termina con un capítulo (cap.11) sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia; 2) la creación y la caída del hombre por el pecado original⁴⁵¹. El pecado original era un tema frecuentado en las disputas públicas y sabemos que en el siglo XIV discutieron en la Catedral de Pamplona un judío de Tudela Shem Tob ibn Shaprut y el Cardenal D. Pedro de Luna sobre estas materias. 3) la redención del género humano por Jesucristo, y los sacramentos de la Iglesia, con la consiguiente reprobación de la incredulidad de los judíos⁴⁵². El tema de la redención y los sacramentos ya ocupaba un puesto preferente en la *Explanatio Symboli*, aunque ahora las citas, en hebreo, refuerzan el estilo

⁴⁴⁸ . ed.J.de Voisin, p.464-478.

⁴⁴⁹ . Sobre las citas y la manera de combinarlas, abreviarlas a manera de centones medievales, véase: U.Ragacs, *Mit Zaum und Zügel muss man ihr Ungestüm bändigen (Ps 32,9). Ein Beitrag zur christlichen Hebraistik und antijüdischen Polemik im Mittelalter*, Frankfurt a.M 1997.

⁴⁵⁰ . cap.1-10, ed.J. de Voisin, p.480-542.

⁴⁵¹ . cap.1-9, ed.J. de Voisin, p.549-626.

⁴⁵² . cap.1-22, ed.J. de Voisin, p.627-957.

argumentativo de forma considerable.

Según E.Colomé⁴⁵³, mientras la *Explanatio* tendría una orientación agustiniana, su última obra el *Pugio* sería de orientación claramente tomista. Las tres partes las podríamos sistematizar así: I) Conocimiento natural de Dios; II) Ley y Gracia; III) Trinidad y Sacramentos.

4. Ramón Llull y la mística del diálogo

Ramón Llull, nacido en 1235 en Mallorca, el *Doctor Illuminatus*, en su vida sintió una fuerte atracción por los mendicantes, tanto dominicos como franciscanos, aunque nunca recibió órdenes sagradas. Según cierta tradición perteneció a la tercera Orden de san Francisco.

De la época y lugar de nacimiento, Llull conservó siempre algo del carácter trovador y de la formación cortesana y caballeresca. De la población musulmana de Mallorca, conquistada poco antes de su venida al mundo, aprendió el árabe, lengua en la que escribió obras que no se conservan; y despertó en él un interés en el misticismo oriental o sufi. Hacia los veintiocho años, en 1263, tuvo unas visiones de Cristo en la cruz que le resolvieron a seguir de cerca al Señor en una conversión espiritual y a prepararse para la misión entre las otras religiones monoteístas⁴⁵⁴.

Fruto de esta conversión son el *Llibre de la Contemplació* (cca.1272)⁴⁵⁵ con influencia de la mística sufi. En esta obra pretende ofrecer la verdad cristiana, sobre la Trinidad y la Pasión, en palabras árabes, a quienes manejan esta lengua (los musulmanes) y quiere

⁴⁵³ . "La controversia religiosa entre islamismo, judaísmo y cristianismo en la Edad Media", p.255.

⁴⁵⁴ . Sobre su filosofía, véase G.Fraile, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1985 I, p.181-207.

⁴⁵⁵ . *Obres essencials*, Barcelona 1957, II, p.108-1269. Citamos, de su inmensa producción, sólo las obras escritas en catalán.

alabar y bendecir a Dios en lengua árabe (cap.125)⁴⁵⁶. Ello apuntaría a la presencia de una triple redacción y edición árabe, catalana y latina de esta obra voluminosa. La redacción árabe la realizaría Llull con la ayuda del maestro que tenía de este idioma por esta época (cca.1270)⁴⁵⁷.

En el *Llibre de l'Amic e Amat*⁴⁵⁸, cima de la mística luliana, aparece el relato de cómo el eremita Blanquerna, dejados los honores del papado, se retira a la soledad, donde busca ascender en la devoción y amor a su Amado. La obra se encuentra inserta en el libro V de la novela ejemplarizante *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna* (cca.1284-1286) pero su redacción pudo ser anterior, contemporánea o posterior a la novela⁴⁵⁹.

En el capítulo 88 del libro IV del *Llibre d'Evast*⁴⁶⁰ tenemos un relato novelado, cuyo origen puede ser una experiencia personal en el norte de África, que explica el diferente aprecio que Llull tenía del islam como religión y del sufismo como arte de contemplación: un piadoso cardenal de Roma envía doce mensajeros para observar cómo sigue el mundo en cuanto a devoción a Jesucristo, el Señor. Hacia el corazón de África va un mensajero desde Tombuctú (*Tilbalbert*), con una expedición de

⁴⁵⁶ . *Com lo vostre servidor el vostre sotsmés s'esforça aitant com pot com pusca entendre lo lenguatge aràbic, per tal que pusca entendre lo significat de les paraules, e per tal que per aquelles paraules aràbiques pusca significar veritat a aquells qui són en lenguatge aràbic, clam vós mercé, Sènyor, que vós me donets gràcia e benedicció com en breu jo pusca entendre e significar per paraules aràbiques veritat de vostra sancta passió e de vostra sancta trinitat.* Cf.A.Cortabarría, "Connaissance de l'Islam chez Raymond Lulle et Raymond Martin O.P. Parallèle : *Cahiers de Fanjeaux* 22, Toulouse 1987, p.36

⁴⁵⁷ . Véase, la intr. de M.Arbona, o.c., p.95.

⁴⁵⁸ . *Obres essencials*, I, p.260-279.

⁴⁵⁹ . o.c.: intr. de Joan Pons, p.116ss.

⁴⁶⁰ . *Obres essencials*, I, p.247ss.

camelleros comerciantes de sal. Allí encuentra tribus semisalvajes que adoran a un dragón que habita en una isla que se halla en medio de un lago.

Otro mensajero encuentra, en las tierras del norte de África (Berberia), a muchos embaucadores que predicaban a los sarracenos el Alcorán y las enseñanzas del paraíso. Pero lo hacían tan devotamente que movían al llanto a sus oyentes, cosa que sobremanera era de mavaravilla, puesto que predicaban doctrinas erróneas. Entonces dedujo que el pueblo lloraba por la dulce forma que tenían de hablar y porque narraban las vidas de muchos hombres (santones, sufíes) que morían por devoción y amor a su Amado. También encontró un *libre d'amic e d'amat* donde se relataba la manera en que estos hombres devotos componían canciones amorosas sobre Dios y dejaban el mundo para ir tras la pobreza⁴⁶¹.

Entonces, le transmitió su mensaje al cardenal de Roma y tradujo el *Libre d'Amic e Amat*, para que, a través de la devoción a que despiertan las palabras, fuesen más agradables los sermones de los cristianos⁴⁶². Años después, este mensajero, identificado con Blanquerna el Papa que se vuelve eremita, busca con afán y entre llantos cómo adorar más a su Dios. En su desconsuelo se pregunta: ¿no sería como el amigo ama a su Amado? Entonces se acuerda de que aquella vez, cuando era misionero, en que le contó un sarraceno que

⁴⁶¹ . *Preïcaven als sarraïns l'alcorà, e les benanances del paraïs; e tan devotament paraules preïcaven, que quaix tots aquells qui los escoltaven se ploraven. Molt fo meravellat lo missatge de la devoció (...) com sia cosa que ço que preïcaven fos error (...) e car recontaven la vida de molt home que per devoció moria, per açò ploraven les gents. Item atrobà un "Libre d'amic e d'amat", on era recontat com los devots hòmens faïen cançons de Déu e d'amor, e com per amor de Déu leixaven lo món e anaven per lo món, pobretat sostinent (Obres escogides, I, p.248).*

⁴⁶² . *E car per l'ordonament que havien los sarraïns hom abreviàs los plets exls contrasts qui són entre nosaltres (ibid.).*

los musulmanes consideran como los hombres religiosos más preciados a los que llaman sufíes, los cuales conocen palabras de amor y ejemplos breves que mueven al hombre hacia gran devoción⁴⁶³. Estas metáforas y devociones morales llenan las páginas siguientes, dirigidas a la Virgen María y a su hijo, el niño Jesús:

«Buscaba el amigo cómo contar a su amado los grandes trabajos y la muerte que por él sufría; y encontró a su amado leyendo en un libro en que estaban escritas todas las languideces que el amor por su amado le daba y todos los grados que existían. Llevó nuestra Señora a su hijo al amigo para que le besase los pies y escribiese en su libro las virtudes de nuestra Señora⁴⁶⁴».

Este *Llibre d'amic e amat* posee la impronta de esta mística sufí, sin dejar de seguir las huellas de la tradición franciscana con la devoción a la pobreza en

⁴⁶³ . *Cogità que força d'amor no segueix manera com l'amic ama molt fotrment son amat...Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà com una vegada, com era apostoli, li recontè un sarraí que los sarraïns han alguns hòmens religiosos, e entre los altres e aquells qui són més preats entre ells, són unes gents qui han nom "sufies", e aquells han paraules d'amor e exemplis abreujs e qui donen a home grand devoció: Obres essencials, I, p.260.*

⁴⁶⁴ . *Encercava l'amic qui recontàs a son amat com ell per sa amor sostenia greus treballs e moria; e atrobá son amat qui liia en un llibre on eren escrites totes les langors que amor li donava per son amar, e tots los grats que n'havia. Portà nostra Dona son fill a l'amic per ço que li besàs son peu, e que escrivís en son libre les virtuts de nostra Dona. - Diques, aucell qui cantes, ¿est-te més en guarda de mon amat, per ço que't defensa de desamor (...) -Respòs l'aucell: - ¿E quixm fa cantar, mas tan solament lo senyor d'amor quixs té a deshonor desamor?: Obres essencials, I, p.261.*

María y su Hijo.

En el *Llibre del gentil e los tres savis* busca entablar un diálogo sereno, ameno e instructivo entre representantes de las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, que instruyen, lógicamente, a un pagano sobre los beneficios de su Ley. Este será la finalidad del «Arte» (*Ars*) Iuliano, para cuya difusión el autor emplea, de forma pionera, la lengua catalana⁴⁶⁵. La obra pudo ser contemporánea de las citadas anteriormente, compuesta a base de notas tomadas a viva voz en su primer período de proselitismo entre árabes y judíos (1263-1270)⁴⁶⁶. En ella se ofrece tanto el pensamiento místico como filosófico de Ramón Llull y su contacto directo con las religiones monoteístas del mediterráneo.

Consta de cuatro libros. El primero, introductorio, sobre la existencia de Dios y los frutos, buenos y malos, que producen cinco árboles de virtudes cardinales y de vicios.

En el libro segundo se describe la fe judía distribuida en 8 artículos. En el artículo tercero, el sabio judío prueba la entrega de la Ley de Moisés por Dios a los hombres, por cuyos mandamientos la bondad se une al ser y se concuerda el «poder y la justicia» divina. El gentil pregunta entonces: «Me complace lo que has dicho. Mas ruégote me contestes la verdad: si los cristianos y los sarracenos creen en la ley que tu dices»⁴⁶⁷. El judío contesta que ellos creen otras cosas contrarias a la ley judía y en esto no creen en la ley

⁴⁶⁵ . Véase: J.Carreras Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, Barcelona, CSIC, 1946.

⁴⁶⁶ . Véase: introducción de S.Garcias Palou, *Obres essencials*, I, p.1055.

⁴⁶⁷ . *Assats me tenc per contengut -dix lo gentil al jueu- de ço que has dit; mas prec-te quexm digues veritat sixls crestians exls sarraïns creen en la lig que tu dius: Obres essencials*, I, p.1080.

mosaica. En el artículo 5, el judío explica su fe en la venida futura del Mesías, que liberará al pueblo de su cautividad, satisfaciendo a su «fe y justicia» y redimiéndolo de su estado de postración. El comienzo del pasaje guarda analogías con alguno del *Kuzarí* del filósofo judío, Judah ha-Leví⁴⁶⁸.

«Cuanto más somos atormentados y trabajados por la cautividad y somos conscientes de que es con justicia; y cuanto menos conoce nuestro entendimiento el motivo por el que estamos en cautividad, tanto es mayor nuestra "fe" y es mayor nuestra "justicia" en tanto sostenemos esos trabajos (...) Por cuya imposibilidad [de conocer el por qué] se significa la "fuerza" que convive con la "humildad" en el coraje de los judíos: ésta vence y se apodera de la fuerza, que convive con el orgullo en el coraje de los cristianos y de los sarracenos. Pues, por muchas humillaciones, tormentos y cautividades que se impongan al pueblo judío, no se consigue que abandonen ni dejen la santa Ley que Dios dio a Moisés (...) Por eso, conviene que Dios envíe un Mesías que destruya por completo el orgullo de los

⁴⁶⁸ . «Con razón [oh, rey] nos avergüenzas en esto, porque [en esto] padecemos el cautiverio sin fruto; pero muchas personas importantes, entre nosotros, podrían eliminar el desprecio y la esclavitud de su alma con una sola palabra [conversión]; se convertirían en hombres libres, con una posición más elevada que quienes les esclavizaban; la única razón por lo que no lo hacen es guardar la Torah»: *El Cuzarí, traducida del árabe al hebreo por Yehudá Abentibon y del hebreo al castellano por Jacob Abendana en Amsterdam (1662)*, Buenos Aires, 1943, IV 23, pág.169. Citamos esta obra a partir de esta edición bilingüe castellano-hebreo. Existe también otra traducción española de J.Imirizaldu, 1979. La mejor edición, por sus índices, es la francesa, *Le Kuzari, Apologie de la religion meprisée*, ed.Ch.Touati, Louvain-Paris 1994.

pueblos cristiano y sarraceno, que nos tienen en cautividad (...) y que sean nuestros siervos. - ¿Cómo? -dice el gentil al judío. Y si yo, que soy libre, me hiciera judío viviría en la misma servidumbre que tú? ¿Y si huía de un error entraría a ser siervo⁴⁶⁹?».

El libro tercero demuestra y explica los catorce artículos del credo cristiano, en donde la Encarnación, la Pasión y la Resurrección ocupan los pasajes que suenan más extraños a los fieles de otras religiones. El artículo 8, sobre «La Encarnación por obra del Espíritu Santo», nos recuerda la *Explanatio Symboli Apostolorum* que hacía Ramón Martí y expresa las dificultades y límites del diálogo. El gentil pregunta por qué no se pudo encarnar el Padre o el Hijo:

«"Te ruego que me digas qué dicen sobre este artículo de la concepción los judíos y los sarracenos". Responde el cristiano: "Por nuestros pecados, nosotros los cristianos somos negligentes a la hora de significar y

⁴⁶⁹ . *Aitant com nosaltres som pus turmentats e treballats per captivitat e havem fe que justament ho siam, e com menys sap nostre enteniment la raó per què som en captivitat, d'aitant la nostra fe n'és major, e la justícia nostra n'és major en ço qu'ens jutjam a sostenir aquells treballs a los quals poríem fugir si'ns volíem (...) per la qual impossibilitat és significada la força qui és ab humilitat en lo coratge dels jueus, la qual venç e apodera la força qui és ab ergull en lo coratge dels cristians i sarraïns. Car per moltes d'hontes e per molts turments e de captivitats que fassen al poble dels jueus, no'ls apoderen que leixen de desamparen la santa lig que Déus donà a Moissès (...), per açò cové que Déus trameta Messias qui destrua de tot en tot l'ergull del poble dels crestians e dels sarraïns qui'ns tenen en catiu(...), e que sien serfs nostres.- Com ço -dix lo gentil al jueu-. E si jo, qui som franc, me deïa jueu seria en la servitud en què tu est? ¿E per eixir de ma error entraria a ésser serf per pecat...?: Obres essencials, I, p.1082.*

demostrar nuestra fe a los no creyentes, mientras que ellos tienen un ánimo recio y un entendimiento grosero para entender nuestra ley. Y, como nosotros no creemos en aquella encarnación que ellos [los judíos y musulmanes] cuidan que creamos, y la fe que tenemos (...) es otra que la que creen; por eso no podemos ponernos de acuerdo y somos contrarios sobre diversas opiniones"»⁴⁷⁰.

El artículo 10 expone la Pasión y Muerte de Cristo en la cruz, hecho especialmente incomprendido por los musulmanes, como explica el sabio cristiano:

«Los sarracenos dicen que Jesucristo no murió, ¿sabes por qué? Por que le tratan de atribuir un honor mayor por no estar muerto. Pero ellos ignoran la honra que Jesucristo recibe en ser la esperanza y el consuelo de todos los hombres (...) La cual fuera no una esperanza tan verdadera si no fuera Dios y hombre ni hubiese muerto por salvar al hombre⁴⁷¹».

El libro cuarto se extiende en la exposición de la fe musulmana, dividida en 12 artículos. El tercer artículo

⁴⁷⁰ . *Dix lo gentil: -Prec-te quexm digues los jueus exls sarrains què dien sobre aquest article de concepció-. Respós lo crestià: -Per lo nostre pecat, nosaltres crestians som negligent a significar e a demostrar nostra creença als infaels, e ells han dur coratge e gros enteniment a entendre nostra lei. E car nós no creem aquella encarnació que ells se cuiden que cream, e la cerença que nós creem (...) és altra que ells noxs cuiden; per açò noxs podem avenir, e contrariam-nos sobre diverses opinions: Obres essencials, l,p.1107.*

⁴⁷¹ . *Los sarrains dien que Jesucrist no morí. E saps per què ho dien? Per ço car li cuiden atribuir major honor en no ésser mort. Mas ells no coneixen l'honrament que Jesucrist pren en ésser esperança e consolació a tot home (...) Al qual no fora tan vera esperança sens que no fos Déu e no fos home no no fos mort per salvare home: Obres essencials, l, p.1112.*

expone la misión profética de Mahoma.

«Acostumbra el rey adaptarse a las costumbres de su pueblo. Así, como Dios ha creado la prudencia en el hombre, para que conozca su poder, por eso, para demostrar su poder ha enviado en diversos tiempos profetas y costumbres para demostrar que tiene poder para establecer unas cosas en un tiempo y otras en otros. Por eso, envió al profeta Moisés (...), y al profeta Jesucristo, que fue espíritu de Dios, nacido de una mujer virgen y santa y dio una ley que duró hasta que vino Mahoma»⁴⁷².

Aunque el gentil alega que es imposible que sean verdaderas la ley cristiana y musulmana a un tiempo, responde el docto musulmán con el milagro de que a Mahoma, hombre sin letras, Dios quiso iluminar para que transmitiese el Corán. Por medio de cuyo cumplimiento y las promesas que conlleva, se supera la envidia hacia los deleites corporales y se llega al paraíso, que es de dos tipos, corporal y filosófico-trascendente, conforme a la descripción que hace la escatología musulmana:

«Responde el sarraceno y dice: "Creemos en dos formas de gozar de la gloria en el paraíso: una es la gloria espiritual, la otra corporal. La gloria espiritual consiste en ver a Dios, amarle y contemplarle (...) según dice nuestro Profeta Mahoma en sus

⁴⁷² . *Costuma és de rei que ús de son poble en aquells costums de les quals vol usar. On, com Déus haja creada en home prudència (...) per això a demostrar Déus son gran poder ha tramesse en diverses temps profetes e costums a demostrar que Déus ha poder que en alcun temps faça alguns establiments, e en altre temps altres. E per aç`ò tramès Moisés profeta (...) Jesucrist profeta, qui fo esperit de Déu, e nat de fenbra sancta e verge; e donà lei qui durà d'entró que tramès Mafumet, qui revelà a nosaltres l'Alcorà, qui es nostra lig e paraula de Déu: Obres essencials, l p,1120.*

Proverbios: los hombres que estén en el Paraíso verán a Dios mañana y tarde (...) La gloria corporal la tendremos en cada uno de los cinco sentidos corporales, con los cuales se habrá servido a Dios en la vida de este mundo»⁴⁷³.

Como filósofo, Ramón Llull, pertenece a la tradición agustiniana, recibiendo de san Buenaventura la noción de la existencia real de las «ideas ejemplares» y de Juan Escoto Erigena la de los «nombres divinos» como causas primordiales y «razones necesarias». A través de ellas explica las relaciones dialéctica entre pares de virtudes, que producen flores y frutos, y las relaciones éticas y ontológicas de la realidad. Y estas relaciones las translada al plano del diálogo inter-religioso. En plena Escolástica representa, por tanto, una continuidad con el pensamiento de siglos anteriores. Aunque Ramón Llull conoce y cita la obra de santo Tomás y tuvo buenas relaciones con los dominicos, su talante teológico es diferente, así como su sensibilidad literaria en el uso de la lengua romance. La causa de su diferente estrategia teológica es un episodio, que refiere el mismo Ramón Llull, el fracaso de la discusión de Ramón Martí con el califa Abu-Zacariya de Túnez, que Llull atribuye a falta de método⁴⁷⁴.

⁴⁷³ . *Respòs lo sarraï, e dix: - Nós creem en dues maneres haver glòria, en paradís; l'una és glòria espiritual, l'altra és glòria corporal. Glòria espiritual és veer Déu, e amar e contemplar Déu (...) e segons que diu lo nostre profeta Mafumet en sos Proverbis, los hòmens qui seran en paradís, veuran al matí e al vespre Déu (...) Glòria corporal haurem a tots los cinc sens corporals, ab los quals haurà hom servit Déu es esta present vida en què som: Obres essencials, I, p.1131-1132.*

⁴⁷⁴ . Sobre el año 1272, Llull tuvo la experiencia iluminativa en el monte Randa de Mallorca, donde se le muestra todo el universo en dependencia y relación con los atributos divinos. Los principios de su «Arte» le son revelados y, con ellos, el sistema para descubrir los

El resto de su vida lo pasó en la difusión de su proyecto con la fundación de la Escuela de Lenguas en Miramar, junto a Montjuich, que duró pocos años (1272-1292). Como hombre de acción, obtiene del Concilio de Viena (1311) la creación de cátedras de árabe en las principales universidades. Por último, hacia 1315, viajaría a Túnez como misionero, en busca de martirio que recibió, muriendo apedreado según la leyenda piadosa.

II. LOS JUDÍOS CATALANES: NAHMÁNIDES DE GERONA

Situada a orillas del Onyar, en medio de sus pintorescos arrabales duerme, adosada a la montaña, la ciudad antigua, quieta y medieval, de Gerona, en un ambiente incomparable, que le ha merecido el calificativo de Toledo catalana. Por sus calles medievales, paralelas al Onyar, se respira un espíritu anacrónico, pero grato y atractivo. Estas vías, estrechas y húmedas, hablan un lenguaje propio e íntimo. En su interior, junto a venerables iglesias, como la Catedral y la de san Félix, y vetustos y señoriales palacios, hallamos la huella de unos baños árabes bien restaurados. Los musulmanes sólo ocuparon durante un siglo el territorio gerundense, en el que apenas dejaron monumentos. Más importante fue la huella dejada por la presencia de

primeros principios del conocimiento y su reducción a la unidad. G.Morey, *La localització del primitiu eremitatge de Ramon Llull al puig de Randa*: Estudis Lulians (1988) p.39-49. A.Cortabarría "Connaissance de l'Islam", Toulouse 1987, p.38. Según E.Colomé de aquí deriva la diferencia de método, positivo en el dominico, filosófico racional en Llull, cuyo núcleo central se halla en dos teorías, núcleo de su arte: la teoría de las dignidades y la de los correlativos. Todo converge hacia la clave de bóveda que es Cristo. Véase de este autor: "Ramón Llull y Ramón Martí": *Estudios Lulianos* 28 (1988), p.4.20-21.

judíos, cuyo barrio, el *Call jueu*, ha sido redescubierto en el presente siglo y relativamente recuperado. En comparación con la judería de Barcelona, prácticamente desaparecida salvo alguna inscripción ciudadana, la judería de Girona ha conservado su sabor y alguna casa ha sido reconstruida para el público visitante. En esta judería tuvo una escuela cabalista Isaac el Ciego (Isaac el Cec), y vivió el comentarista prestigioso de la Biblia, Nahmánides⁴⁷⁵. El barrio judío de Girona es, junto al de Toledo, el que más admiración despierta en España.

En un primero momento, antes del siglo XIII, la judería se emplazó en terrenos próximos a la Catedral; más adelante, se extendió hacia el sur, entorno al actual *Carrer de la Força*, cuyas calles conservan un halo de antigüedad y encanto, fuertemente medievales; la tercera y última sinagoga estaría situada en buena parte de los edificios conocidos hoy en día como *Centre Bonastruc ça Porta*, en la calle de Isaac el Cec. Las anteriores se situarían próximas a la Catedral y la calle la Força. En ese conjunto de edificios se situaría también la carnicería y los baños de los judíos.

La judería de Girona fue la segunda en importancia de Cataluña, después de la de Barcelona, tanto por el número (unas mil personas) como por la calidad de sus miembros, talmudistas, cabalistas y cortesanos. Entre ellos destacó la figura de Mosheh ben Namán, Nahmánides.

*Nahmánides (1194-c1270)*⁴⁷⁶

Nahmánides o Ramban fue uno de los principales

⁴⁷⁵ . J.L.Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid 1992, p.29-40; D.Romano, *Per a una història de la Girona jueva*, Girona 1988; *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya*, Girona 1990.

⁴⁷⁶ . Véase *Encyclopedia Judaica* 10,774-782; A.Sáenz-J.Targarona, *Diccionario de autores judíos*, Córdoba, 1988, p.75-77.

autores de literatura talmúdica, filósofo y exegeta, de la Edad Media judía. Su nombre catalán era Bonastruc ça Porta, que da lugar al centro que hoy día lleva su nombre. Por su nacimiento en Girona se le llamó Rabbenu («nuestro rabbi») Moses Gerondí. Hizo estudios en Barcelona, que le familiarizaron con los principales talmudistas de Provenza, y tuvo contacto con el anti-racionalista Meir b.Todros ha-Leví Abulafia de Toledo. Cuando estalló la controversia contra los escritos de Maimónides en Provenza, hacia 1232, su prestigio ya era notorio e intentó mediar entre ambos bandos, aunque se inclinó, sin éxito, por poner freno a los estudios de la filosofía y las ciencias seculares, al menos hasta los veinticinco años. Parece ser que ejerció la profesión de médico y se dedicó a la enseñanza, gozando de la simpatía del rey Jaime I. Este monarca le hizo comparecer en el palacio real de Barcelona para tomar parte en una disputa pública con el converso fray Pau Cristià, en 1263. Un año después, Rabbí Moisés ben Naman es nombrado Rabino mayor de Cataluña y, poco después, obligado a un juicio por supuestas injurias al cristianismo. A continuación marchó a Palestina. En Jerusalén describe la situación angustiosa de la comunidad judía tras la llegada de los tártaros, reorganiza la comunidad, erige una sinagoga y funda una casa de estudios. De Jerusalén pasó a Akko donde terminó su célebre «Comentario a la Torah» en que reacciona contra las explicaciones alegóricas, aunque incluye algunos comentarios cabalísticos. Allí murió hacia el 1269.

Sus obras⁴⁷⁷ reflejan una síntesis de la cultura sefardí y de la piedad del norte de Europa, el conocimiento de la Cabalah y de obras literarias cristianas. Los comentarios exegéticos, que reflejan su

⁴⁷⁷ . Edición hebrea en *Kitbé Ramban*, Jerusalén, 1976⁶, ed. C.B.Chavel. Citamos la edición inglesa: Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah*, ed.C.B.Chavel, New York, 1971 (5 vols.).

visión de Dios, la Ley e Israel, los escribió en edad avanzada y completó en Palestina. En ellos, examina críticamente las fuentes talmúdicas y midrásicas que utiliza. En su «Comentario a la Torah» presenta, en el prólogo, la doctrina rabínica de Moisés como escritor del Pentateuco revelado en el Sinaí:

«Es probable que la escribió [la Torah] por etapas: en el monte Sinaí, pues allí se le dijo: *Sube hasta mí en el monte, y permanece allí; y te daré las tablas de piedra y la Torah y los mandatos que he escrito, para enseñarles* [Ex 24,12] (...) Cuando descendió del monte, escribió la Torah, desde el comienzo del Génesis hasta el final de la narración sobre el tabernáculo [Ex 35-40]. Escribió la conclusión de la Torah al final de los cuarenta años de vagar por el desierto [Dt 31,26]» («Comentario a la Torah», ed.R.Chavel,I,p.7).

A continuación examina la doctrina de la creación o *Hexameron* como una exposición mosáica de carácter homilético, ya que la creación es la raíz de la fe y de las promesas e imprecaciones que acompañan el cumplimiento de la Ley⁴⁷⁸. La razón es que el «proceso de la creación es un profundo misterio que no puede deducirse sólo de los versículos sino de la tradición que va hasta Moisés quien, la recibió de boca del Todopoderoso»⁴⁷⁹. La obra de la creación enseña homiléticamente a Israel que Dios tiene poder sobre todas las cosas de la tierra y puede darle la Tierra Prometida en heredad a su pueblo⁴⁸⁰. En efecto, el mundo fue creado según diez Emanaciones, cuyas

⁴⁷⁸ . «Comentario a la Torah», ed.Chavel,I, p.17.

⁴⁷⁹ . ed.Chavel, I,p.1. En el Talmud, agigah, 11b se explica que el proceso de la creación no se ha de exponer más de dos discípulos.

⁴⁸⁰ . ed.Chavel, I, p.19.

principio es la *Sabiduría* identificada con Israel y con la Esposa del Cantar (Ct 3,11: «Con la corona que me ciñó mi madre»)⁴⁸¹. Las almas de los justos son creadas como luz el día (Gn 1,14): «Haya luminarias». Según interpreta la Escritura, Dios separó la luz, lo que significa las almas de los justos creadas en el principio: «Si supieras la intención de los sabios al decir en la [plegaria de] bendición de la luna: "Una corona de gloria para los nacidos para Él desde el principio, conocerías el secreto de la luz primigenia, su conservación y el asunto de la separación mencionada» («Comentario a la Torah, ed.Chavel, I, p.44).

La creación del hombre (Gn 1,26)⁴⁸² es descrita como cooperación («hagamos») de Dios con la tierra, mencionada anteriormente (Gn 1,20) para crear un ser distinto del resto: similar a las cosas inferiores y a las más superiores. Comentando Gn 2,3: «Y Dios bendijo el séptimo día y lo santificó y [descansó de todas las obras] que Dios había hecho al crear»⁴⁸³ elabora teorías que buscan expresar la duración y el final de nuestro mundo. El punto de partida metodológico es la división entre obra «creativa» (primer día del Génesis) y obra «conformativa» (cinco días restantes). Por eso, «advierde que en la palabra *la-`asot* («hacer») se alude a que los seis días de la creación representan todos los días del mundo. Los seis días de la creación eran como un anuncio profético de los seis milenios que había de durar el universo y el sábado, un oráculo sobre el «Día del Señor». El tercer día corresponde al milenio tercero, de Abrahán un «fruto recto»; el «cuarto día» al cuarto milenio, del Santuario en que lucen las «luminarias». El quinto milenio comienza 172 años tras la destrucción del Segundo Templo y es el dominio de las aguas, o sea de

⁴⁸¹ . ed.Chavel, I, p.21-22.

⁴⁸² . ed.Chavel, I, p.52.

⁴⁸³ . ed.Chavel I, p.60-61.

las naciones sobre Israel («Comentario a la Torah, ed.Chavel I, p.62).

“Los días del Mesías” representan para Nahmánides el tiempo escatológico anunciado en la bendición de Jacob (Gn 49,1):

«“Al final de los días”. Estos son los días del Mesías, pues Jacob alude a él con estas palabras, incluso cuando dice, “hasta que venga Siloh, a quien rinden homenaje las naciones (Gn 49,10). Ahora bien, nuestros rabinos han dicho que Jacob quiso revelar el final del exilio de Israel, pero la “Sekinah” [Presencia Divina] se apartó de él. Así, en opinión de todos los sabios, “al final de los días” se refiere a los días del Mesías, el “cetro no se apartará de Judá” significa que reinará sobre sus hermanos, en la persona de David, lo que no descarta que se vea sometido a otros pueblos («Comentario a la Torah», ed.R.Chavel, I, p.580.582.586).

El misterioso Shiloh se interpreta como el hijo de David [Salomón] que obtuvo la obediencia de las naciones“».

Cuando comenta el final del Pentateuco, el pasaje sobre las bendiciones y maldiciones futuras del pueblo elegido, Dt 32, justifica los sufrimientos presentes de Israel como anuncio de un gran gozo y una bella recompensa divina:

«“Sí, yo alzo mi mano al cielo”. Según el sentido literal de la Escritura esto es un juramento por el Trono. Dice “levanto”, ya que quien pronuncia un juramento alza la mano, toca el objeto por el que jura. Y mediante la Verdad [las enseñanzas místicas cabalísticas], jura también. Durante el

tiempo del exilio se ha precipitado “id el cielo a la tierra el esplendor de Israel! (Lam 2,1). A continuación dice que “en tiempo favorable” (Is 49,8) alzaré su manos hasta lo más alto de los cielos, aludiendo a la “mano fuerte” (Ex 14,31) que lucha a favor de Israel (...) pues entonces se cumplirá el Nombre del Señor y el Trono será perfecto. El estudiante aventajado en los misterios de la Cábala lo entenderá. Entonces este Cántico [de Moisés] (...) nos dice claramente lo que nos ha de suceder. Menciona, en primer lugar, la misericordia que tuvo el Santo, bendito sea, para ser [nosotros] su porción. Menciona los favores que nos hizo en el desierto, y cómo nos entregó la tierra de naciones grandes y poderosas (...) Y, claramente, conforta a Israel en relación a la redención futura ya que, durante la construcción del segundo Templo, las naciones no se regocijaron con su pueblo, sino que lo ridiculizaron: “¿Qué hacen estos pobres judíos?” [Ex 3,4] Por tanto, este cántico es una clara promesa de la redención futura”» («Comentario a la Torah», ed.R.Chavel, V, 367-369).

En su «Comentario a Job», este rabino de Girona considera al personaje bíblico como una figura histórica y el libro entero como una respuesta al sufrimiento del justo y la prosperidad del malvado, cuya solución sería la doctrina cabalista de la transmigración de las almas. Lo mismo dice en su libro «Excelencias de la Torah»:

«Nuestros doctores, de bendita memoria, se expresan así: “Aquello de “el espíritu del Señor planeaba sobre las aguas” (Gn 1,2) se refiere al espíritu del Mesías [*Midras bereshit Rabba*, 1,2), con lo cual aluden al ánima bendita del Mesías y al hecho de que, junto con ella, fueron creadas las restantes.

Asímismo dijeron nuestros doctores: “En los “`Arabot” [el séptimo cielo] hay justicia, equidad, tesoros de vida y tesoros de paz, las almas de los justos y las almas que han de ser creadas”, es decir, que entrarán en un cuerpo. Es lo que afirma Judá ha-Leví: “creó las almas con la luz primera, cuando comenzó la palabra del Señor” (...) Los seres incorruptibles como los ángeles, son creados desde el momento de su creación y no son creados cada día. También las almas fueron creadas entonces»⁴⁸⁴.

La época del Mesías, de acuerdo con la escatología judía, es la Edad de Oro, que Israel sitúa en el futuro, en un tiempo intermedio, en la Tierra de Israel, cuando se cumplan las promesas de Isaías (11,6). Tras este breve tiempo de cinco años mesiánicos la vida será, de nuevo, como en el Jardín de Edén:

«Es manifiesto que fue a causa del primer pecado del hombre por lo que las bestias se convirtieron en devoradoras de hombres, pues dice la Escritura: “Pondré enemistad entre ti y la mujer [y entre tu linaje y el suyo]: Ella te herirá en la cabeza y tú la herirás en el talón”. Así, la serpiente no le muerde en el talón, sino por la enemistad que hay entre ellos; y lo mismo dijeron del resto de animales. Es posible que no se devorasen entre sí, hasta que pecó Adán, y la tierra fue maldecida por su culpa. Sin embargo, esa situación se anulará con la llegada del Mesías (*Excel·lències de la Torah*, p.132; ed. E.Feliu, p.132).

⁴⁸⁴ . *Excel·lències de la Torah*: en Mossé ben Nahman, *El Llibre de la redempció i altres escrits*, Barcelona, ed.E.Feliu, 1993, p.143.145.

A continuación viene la retribución final de los justos en un paraíso exclusivamente espiritual:

«Has de saber que nuestra retribución final no es el tiempo del Mesías ni poder comer los frutos de aquella tierra, ni bañarnos en las aguas termales de Tiberíades, ni cualquier delicia semejante. El objetivo final que anhelamos no son los sacrificios ni el culto del Templo. Nuestra retribución y nuestra esperanza son el mundo futuro y gozar del lugar placentero conocido como “jardín de Edén” y la liberación del castigo de la Gehenna (...). Lo podremos conseguir, aunque no sea hoy, que vivimos en medio de pueblos que nos desvían y ensucian y contaminan. Entonces, en el tiempo del Mesías, será abolida la mala inclinación, para que podamos llegar a la verdad tal como es” (*Llibre de la redempció*, ed.E.Feliu, p. p.58-59).

BIBLIOTECA DIGITAL DE CATALUÑA

IV. LAS UNIVERSIDADES Y SANTO TOMÁS

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

INTRODUCCIÓN

Casi paralelo al fenómeno de los «Studia Linguarum» es el surgimiento en Europa de las principales universidades como centros de elaboración y transmisión de un pensamiento riguroso. Las universidades en la Edad Media son el resultado del resurgir intelectual del siglo XII, uno de cuyos centros fue la España medieval y la actividad traductora de la Escuela de Toledo⁴⁸⁵

Las dos universidades más antiguas surgieron en Italia, en Salerno y en Bolonia. La primera estuvo dedicada predominantemente al estudio de la medicina; en 1231 se establece que fuera la única facultad de medicina del reino de Sicilia. En Bolonia cobraron fuerza los estudios de Derecho, ya en el siglo XII, y los estudiantes, con alto poder económico, se asociaron en *Universitas* en 1250, cuando las escuelas dieron origen a la Universidad⁴⁸⁶.

Un hecho importante para el tema de las relaciones con las culturas árabe y judía, a nivel filosófico y teológico, es la fundación en Francia de la Universidad de París⁴⁸⁷, la cual sirvió como modelo para un gran número de universidades europeas. Esta universidad surgió de la fusión de tres Centros superiores: la Escuela catedralicia, la Escuela de san Víctor y el Estudio de Ste. Geneviève. Al contrario de la de Bolonia no se trataba de una asociación de los alumnos o estudiantes sino de los Maestros y hacia fines del siglo XII se forma un único consorcio de todos los maestros de teología, filosofía y

⁴⁸⁵ Véase, J.Verger, "Patterns": *A History of the University in Europe*, ed.H. De Ridder-Symoens, Cambridge 1992, p.35-76.

⁴⁸⁶ P.Nardi, "Relations with Authority": *A History of the University in Europe*, Cambridge 1992, p.77-107.

⁴⁸⁷ M.Asztalos, "The Faculty of Theology": *A History of the University in Europe*, Cambridge 1992, p.409-441.

artes, que hasta ese momento habían impartido clases en puntos diferentes de París.

Existían dos tipos de enseñanzas en la Universidad medieval, a nivel filosófico-teológico: la lectura y la disputa. La primera consistía en la explicación y comentario de ciertos textos, en especial las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La disputa incluía la presentación del pensamiento de las autoridades en la materia discutida, tanto a favor como en contra de una tesis, y el juicio razonado del Maestro sobre la tesis más verdadera o probable. En Adviento y Cuaresma tenían lugar discusiones especiales, sin tema fijo a desarrollar, al contrario del curso seguido durante el año, llamadas *Quaestiones quodlibetales*, que presentaban problemas filosóficos, teológicos o incluso políticos candentes en el momento.

I. SANTO TOMÁS Y LAS CULTURAS ÁRABE Y JUDÍA

En París, el sabio y teólogo que asumió y comentó prontamente en sus obras ideas procedentes de la cultura árabe y judía fue Tomás de Aquino. Según Avital Wohlman⁴⁸⁸, existe una ley de la vida del espíritu que enuncia la relación entre la pasión por la verdad de un lado y su capacidad de asimilar otras investigaciones y otros sistemas. De este poder de integración dan muestras algunos pensadores de los siglos XII y XIII, como santo Tomás.

El Santo Doctor⁴⁸⁹, en los años 1239-1243, estudia en la Universidad de Nápoles, fundada en 1224 por el emperador Federico II, donde entra en contacto con la

⁴⁸⁸ . A.Wohlman: *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Paris, Du Cerf, 1988, p 17.

⁴⁸⁹ . S.Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino: Biografía, obras, autoridad doctrinal*, Madrid, Bac Minor (36), 1975, p.14-74.

recien nacida orden de Predicadores a la que ingresa en 1244. En Colonia es discípulo de Alberto Magno (1248-1251), donde se ordena y comienza a enseñar. Posteriormente es nombrado bachiller bíblico y sentenciario en el Estudio General de Santiago de París (1252-1255). Cumplidas brillantemente sus obligaciones de profesor es nombrado Maestro y Regente de la Catedra de extranjeros, a los treinta y un años; redacta veintinueve cuestiones *De veritate* y comienza la *Summa contra Gentes*. Regresa a Italia y enseña en el Estudio General de la Corte pontificia (1259-1268). Son los años más fecundos de su vida, como Profesor del Estudio General del Papa, fundado en 1245 por Inocencio IV y como teólogo consultor del mismo. Durante los años 1265-1267 enseña en el Estudio General de la Orden de Predicadores en el Convento de Santa Sabina, donde comenzó a explicar por segunda vez el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y concibe la idea de escribir una nueva obra que sirviese de texto a sus discípulos, la «Suma Teológica». Los años 1269-1273 es enviado de nuevo a París donde escribe comentarios a obras discutidas de Aristóteles, compone *De unitate intellectus contra averroistas* y termina la *Suma Teológica*⁴⁹⁰.

La visión religiosa del islam y del judaísmo

Santo Tomás dedica muy poco espacio en sus obra a tratar del islam como religión y a describir sus dogmas. Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores, tuvo ocasión de probar su celo apostólico con los albigenses del sur de Francia y, después, la

⁴⁹⁰ . Una lista de la obra de Santo Tomás en *Suma de Teología* (edición dirigida por los Regentes de Estudio de las Provincias Dominicanas de España), Madrid, BAC, 1988, I, p.48ss.

disputa directa se reservó a grandes controversistas dominicos, conocedores del árabe, como Ramón Martí y Ricoldo da Montecroce.

El método de razonar contra los musulmanes aparece brevemente pergeñado en su opúsculo *De Rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenios*(1261-1264)⁴⁹¹.

La «Suma contra Gentiles» es la apología de la fe cristiana del intelectual más prestigioso de la Orden. La finalidad de la obra es discutida, ya que algunos piensan que es una refutación del averroísmo latino, mientras otros creen que tiene por objeto un conocimiento filosófico del islam⁴⁹².

En toda la «Suma contra Gentiles» sólo se habla, en dos breves artículos, acerca del Profeta Mahoma, como un falsario, y sobre la vanidad del parasíso musulmán.

a) En I, 6 aparece una descripción de la vida y obra de Mahoma, cita casi textual del *Capistrum Judaeorum*⁴⁹³. La podemos considerar un resumen de las obras de polémica de procedencia oriental y de las que se escribieron en la Península ibérica, tal y como comentamos anteriormente. Contrapone el camino de la fe cristiana, cuya verdad resulta probada por muchos oráculos de los profetas y por la conversión del mundo a la fe cristiana -«indicio de los prodigio pretéritos que no es necesario repetir de nuevo pues son evidentes en su

⁴⁹¹ . *Opuscula Theologica*, Marietti, Roma, 1957,I, 253ss.

⁴⁹² . Depende de si se considera la influencia del *Capistrum* en la *Suma* o viceversa. Casi todos los autores, menos M.Asín, están de acuerdo que la Suma precede al *Capistrum*. E.Colomer, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de R.Martí, p.239,n.23; 240,n.24.

⁴⁹³ . *Ratio* VII,22; ed.A.Robles, I, p.299-301. Véase, L.Robles: "En torno a una vieja polémica: *Rev.Esp.de Teol.* 34(1974)p.345; 35(1975)32.39.

mismo efecto»⁴⁹⁴ -y los fundadores de falsas sectas, como Mahoma, que «promete a los suyos deleites carnales, a cuyo deseo les incita su misma concupiscencia». Junto al testimonio verdadero del Corán sobre Jesús y María, «introdujo muchas fabulas y falsísimas doctrinas». No adujo prodigios sobrenaturales, en cambio, «afirmó que era enviado con las armas, señales que no faltan a los ladrones y tiranos». Se contraponen la gente incivilizada y del desierto que cree en su mensaje por la fuerza de las armas a los «hombres sabios, conocedores de las cosas divinas y humanas». Ningún oráculo divino da testimonio de él y prohibió astutamente la lectura de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento «para que no fueran convencidos por ellos de su falsedad».

b) En III, 27⁴⁹⁵ describe «la felicidad humana que no consiste en los deleites corporales» en el paraíso. Vuelve a criticar la concepción sensible del paraíso musulmán y, de paso, la concepción escatológica judía. El núcleo del artículo consiste en exponer que «la felicidad no reside en la voluntad, menos en las delectaciones que radican en el apetito sensitivo» sino en el último fin, que tiene razón de óptimo para el entendimiento. Las operaciones que siguen a las delectaciones no son el último fin, pues la comida es para la conservación y el coito para la generación de la prole. Por ello, «se rechazan las fábulas de judíos y sarracenos que ponen en dichos deleites la recompensa de los justos, puesto que la felicidad es el premio de la virtud».

La concepción judía del paraíso, pues que ya hemos tratado de la musulmana, está ligada a su visión

⁴⁹⁴ . *Suma Contra los Gentiles* I,6 (ed.bilingüe con el texto crítico de la leonina), ed.J.M.Pla, Madrid, BAC, 1952, pág.107.

⁴⁹⁵ . ed.J.M.Pla, II, pág.147.

de la escatología. La información sobre las «fábulas de los judíos», indudablemente, le viene asimismo a Santo Tomás a través de informaciones de Ramón Martí y los frailes españoles que se habían especializado en controversia con la religión judía.

La filosofía árabes y judía en la obra de santo Tomás

Averroes y de Maimónides son los representantes eximios de la filosofía hispana medieval, aunque el árabe Avicena, traducido en Toledo al latín así como Avicbron -el judío Ibn Gabirol-, también son una fuente de santo Tomás para su obra. Santo Tomás es un ejemplo de cómo los grandes maestros reciben una valoración según su valor intelectual, sin tener en cuenta su origen, condición de posibilidad para un encuentro entre diferentes culturas.

El tratamiento de los filósofos musulmanes, que comparten la misma cosmovisión neoplatónica medieval, es objeto de un acercamiento diferente al que merece al teólogo cristiano la doctrina perversa de la «secta mahomética». Podemos observarlo en los puntos comunes, dentro de sus límites, en el enfoque de la "psicología" humana, muy importante en la teología medieval, conectado con la profecía, la providencia divina y la inmortalidad. La dialéctica entre la ley y la gracia, comunicada a través de los sacramentos es otro punto de reflexión y confrontación, pero aquí el diálogo se muestra ya imposible. Comparemos la doctrina de santo Tomás con la de Averroes y Maimónides.

a) La psicología

En este tema comparten similitudes de enfoque y divergencias el sabio cristiano y el filósofo musulmán.

El *De Veritate*⁴⁹⁶ es una obra escrita por Tomás de Aquino entre los años 1259-1260, antes de la controversia averroista de París. En ella se aportan citas de los comentarios de Averroes.

⁴⁹⁶ . *De Veritate. The Disputed Questions on Truth*, ed. J. V. McGlynn, Chicago, 1953, 3 vols. También en *Quaestiones Disputatae*, III, Turin 1924 (ed. Marietti).

roes
a la
«Me
tafísi
ca»
y,
sobr
e
todo
, a
la
«Físi
ca»
de
Arist
ótel
es,
mar
co
en
que
se
encu
adra
ba
la
psic
ologí
a.
Aun
que
no
siem
pre
apar
ece
su

nom
bre
explí
cita
men
te
en
la
seri
e de
argu
men
tos
a
favo
r de
la
doct
rina
defe
ndid
a
por
el
sant
o
doct
or,
casí
siem
pre
apar
ece
com
o el
«Co
men

tado
r»⁴⁹⁷

. La
esca
tolo
gía
de
Aver
roes
es
pues
ta
de
relie
ve
por
el
Doct
or
Ang
élico
com
o
conc
orde
con
la
razó

⁴⁹⁷ . «Así, resulta claro que nuestra mente se conoce a sí misma en cierto modo a través de su esencia, como dice Agustín, y en cierto modo a través de una intención o de especies, como sostienen el Filósofo [Aristóteles] y el Comentador [Averroes, *In de Anim* III, com.15]» (*De Verit.* C11 a3, ed.McGlynn II, p.42). La traducción al latín de los comentarios de Averroes: *Opera Omnia Aristotelis. Averrois cordubensis in ea opera omnes qui ad nos pervenere comentarii*, Venetiis apud junctas, 1562-1567; reimpr. Franckfurt a.M, 1962; el «Comentario al *De Anima*» en: Supl.II.

n y
el
fin
intel
ectu
al
del
hom
bre,
aun
que
no
se
men
cion
e
con
una
cita
explí
cita:

«el hombre, en su naturaleza, resulta proporcionado a un fin para el cual posee un apetito natural y para obtener el cual puede trabajar con sus poderes naturales. Ese fin es la contemplación de las cosas divinas como le es posible al hombre con sus capacidades; y en esta contemplación los filósofos han puesto la última felicidad del hombre» (Q27 a2)⁴⁹⁸.

En la *Summa contra Gentes* cambia su postura

⁴⁹⁸ . Véase, junto con la doctrina de otros filósofos: Averroes *De Anim Beatitudine* I (IX: 148b); cfr. M.Asín Palacios, "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino": *Homenaje a D.Francisco Codera*, Zaragoza 1904, p.271-331.

respecto a algunas tesis de Averroes que antes habían podido pasar por alto. Esta obra, cuyos libros II-V, sobre el conocimiento de Dios y la creación, se fechaban en los años 1261-1264, próximos al *De Veritate*, un editor reciente de la obra, P.Marc los fecha entre 1270-1272⁴⁹⁹. Es entonces cuando se produce en París la famosa controversia de los averroístas latinos. San Alberto Magno recibe, en la primavera de 1270, una carta de un fraile, junto con quince proposiciones que considera peligrosas⁵⁰⁰. Alberto le contexta diciendo que 13 eran heterodoxas, pero dos de ellas, sobre la escatología y la vida bienaventurada, las enseñan él y Tomás de Aquino. Las proposiciones heterodoxas las defendía desde 1266, el canónigo y brillante profesor de París, Siger de Brabant, a quien impugnó Fray Tomás en su *De unitate intellectus contra averroistas* (1270). La crítica de Tomás surgió efecto sobre Siger, quien la tiene en cuenta en su obra posterior, *De anima intellectiva*.

En efecto, en la «Suma contra los Gentiles» Santo Tomás critica la doctrina averroísta del intelecto posible, como substancia separada del hombre y situada en el mundo de las esferas de Plotino, ya que en este intelecto radica la posibilidad de inmortalidad personal, según la psicología medieval. Santo Tomás admite que el «entendimiento posible» no es una potencia corporal, puesto que posee una capacidad infinita para entender los universales, en los que están comprendidos los infinitos particulares en potencia; pero es una potencia anímica individual, no externa al hombre y localizada en las esferas. Por esta razón, erró Averroes al «suponer que el entendimiento posible, por el que el alma entiende, existe separado del cuerpo y no es la forma del

⁴⁹⁹ . E.Colomer, "La controversia religiosa en la Edad Media": DFR, p.239.

⁵⁰⁰ . *De quindicibus problematibus*. Véase: S.Ramírez, *Introducción a Tomás de Aquino*, p.56.

cuerpo»⁵⁰¹. Por eso Santo Tomás comenta detalladamente la definición de alma de Aristóteles (*De Anima*, II, cap.1,5,6,) para señalar que éste demuestra claramente que «el entendimiento posible es algo del alma, mediante lo cual el alma entiende». Por tanto, «el entendimiento no está fuera del alma, sino que es una de sus potencias» (II, cap.61, ed.J.M.Pla, I, p.551)⁵⁰².

En el aspecto del goce espiritual de la luz de la gloria (*lumen gloriae*), en el paraíso, coincide la visión del Doctor Angélico plenamente con Averroes. La doctrina de Averroes sobre Dios, como causa primera y causa final, es la de un ser inmaterial, separado del resto de las cosas sensibles; por lo cual gozar de Dios no tiene que ver con este deleite:

«De aquí que el Comentador [Averroes] en el libro «de las Causas» (propos.9), dice que la causa primera, por la misma pureza de su bondad, se distingue de las otras y, en cierto modo, se individualiza» (I, cap.26, ed.J.M.Pla, p.164).

Dios no es el ser o causa formal de todas las cosas. Lo mismo repite Tomás en el capítulo 27, al negar que Dios sea la forma de un cuerpo:

«Los que afirman que Dios es el alma del cielo o del mundo se deslizan en la idolatría y el culto del mundo mientras el Comentador afirma que en este punto estuvo la equivocación de los Zabios»⁵⁰³

⁵⁰¹ . II, cap.59; ed.J.M.Pla,I, p.537.

⁵⁰² . No se une el intelecto al hombre «por los fantasmas [de la imaginación]» sino como forma»: II,68,ed.J.M.Pla,p.563; la substancia intelectual es subsistente y al mismo tiempo es principio formal de la materia; el entendimiento posible no es único para todos los hombres que fueron son y serán (II, cap.73, pág.575). Contra las opiniones de Averroes, *in III de Anim*, parr. 5,1; *ibid.* p.149.

⁵⁰³ . Sabeos, monoteístas gnósticos: Corán 2,62.

es decir de los idólatras que admiten que «Dios es la forma del firmamento» (I,27, ed.J.M.Pla, p.166).

b) *La profecía*

El tema de la profecía en Santo Tomás, así como el siguiente, de la Ley, lo vamos a enmarcar dentro del diálogo del Santo Doctor con la filosofía judía⁵⁰⁴, ya que se abordan, en la *Suma Teológica* y otras obras, teniendo presente el pensamiento del filósofo judío cordobés. En muchas tesis comunes, santo Tomás recurre a menudo a formulaciones de Maimónides e incluso llega a veces a la identidad literal. Por tanto, el lazo entre la Suma y la Guía es más estrecho de lo que se piensa⁵⁰⁵.

La obra de Maimónides, en su época, buscaba una síntesis entre la fe tradicional, que halla su expresión en la práctica de los mandamientos- y la filosofía de Aristóteles. Tomás de Aquino, por su parte, también busca reconciliar la tradición agustiniana, dominante a la sazón en el pensamiento cristiano, con la nueva filosofía aristotélica. En el tema de la providencia y la profecía⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ . Esta relación ha sido estudiada por pensadores judíos y cristianos contemporáneos. Véase las obras: A.Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Paris 1988; *Maïmonide et Thomas d'Aquin, un dialogue impossible*, Fribourg, ed.Universitaires, 1995. De M.J.Dubois, "Thomas Aquina on Jews and Judaism: *Immanuel* 24/25, 1991, 241-266.

⁵⁰⁵ . Véase la introducción del filósofo judío contemporáneo Isaiah Leibovitz a A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.10-15.

⁵⁰⁶ . En el «diálogo» filosófico e intelectual que se producirá entre santo Tomás y la obra de Maimónides afloran otros temas importantes, como la creación. Maimónides trató de mostrar que la «eternidad del mundo» no era necesaria filosóficamente, incluso a los ojos de Aristóteles, y que era posible mantener, para la fe, la *novitas mundi* (creación de la nada).

existe cierto acuerdo con el Maestro judío. Pero en ciertos puntos decisivos Tomás llega a criticar e incluso a rechazar las posiciones de Maimónides. En el corazón de la misma problemática se ve aparecer, con frecuencia, la ruptura entre dos universos religiosos, dos maneras distintas de concebir las relaciones entre el hombre y Dios.

El judío y el cristiano son considerados como los mayores teólogos, cada uno en su propia esfera religiosa, entre quienes han dado razón de su fe en términos filosóficos. En el tema de la providencia y de la profecía, Maimónides se acerca a un análisis desde el punto de vista de las relaciones del hombre con Dios, mientras que Tomás las aborda desde el punto de vista de las relaciones de Dios con el hombre. Maimónides presenta estas relaciones como «perfeccionamiento» del hombre en su camino «ascendente» hacia el conocimiento y la adhesión a Dios. Para Tomás, esas relaciones son la iniciativa de la gracia divina que «desciende» sobre el hombre. La profecía es para Maimónides la suprema perfección y el último fin del hombre, un fin que puede alcanzar naturalmente gracias a las fuerzas del cuerpo y del alma, que le han sido dadas, como la santidad, la inteligencia, la imaginación y la voluntad. El hombre, dotado así naturalmente, y que orienta sus fuerzas hacia el único fin del conocimiento de Dios y su adhesión al «Único» es el Profeta. Para Tomás, la profecía es una gracia particular, entregada por Dios a los hombres que ha elegido y que supera sus propias fuerzas⁵⁰⁷.

El tema de la profecía es un punto importante que abarca muchos aspectos filosófico-religiosos. No es extraño que las tres religiones monoteístas hayan elaborado teorías sobre la profecía. Los musulmanes fueron quienes abrieron y desbrozaron el camino para su

⁵⁰⁷ . Isaiah Leibovitz, intr. a A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.10-15.

tratamiento filosófico. En Maimónides se observa un interés particular por la doctrina de al-Farabi⁵⁰⁸ y en Tomás de Aquino ciertas referencias a Avicena⁵⁰⁹.

Temas especulativos en que dialogan, se complementan o discrepan ambos autores son los siguientes:

*La profecía como hábito (Maimónides) o aptitud (Averroes, Santo Tomás)*⁵¹⁰

En la obra *De Veritate* la cuestión XII estaba dedicada al estudio de la profecía. Las cuestiones que más nos interesan son la primera, sexta, séptima y doceava.

El artículo 1 de la cuestión XI: «Si la profecía es un hábito o un acto»⁵¹¹ trata de colocar ya la profecía en el marco de la filosofía árabe medieval. Si la profecía es un acto será, teológicamente, un don de Dios y, según la filosofía helénica, se realizará en la parte «pasiva» del alma que, según el mismo Aristóteles, es la parte imaginativa y sensitiva, y entonces la profecía carecerá de vigor para el intelecto. Se tratará de «visiones, imaginaciones y fantasías».

⁵⁰⁸ Véase su comentario a la «República» de Platón: «La ciudad ideal», cap.25, tr.M.Alonso, prol.M.Cruz, Madrid, Tecnos, p.79ss. M.Cruz, *Historia del pensamiento*, I, p.195.

⁵⁰⁹ La cuestión 12 del *De Veritate*, cita el VI *De naturalibus* (comentario al *De Anima* de Aristóteles y a la *Metafísica*). M.Cruz, o.c., I, p.253.

⁵¹⁰ Véase J.M. Casciaro, "Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía": *Estudios Bíblicos* 18,2 (1959) 117-148, esp. p.128-134. Del mismo autor: *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969, p.79-110 (Averroes y Maimónides), p.111-206 (Santo Tomás).

⁵¹¹ ed.J.V.McGlynn, II, p.102.

Por ello, Santo Tomás discute si la Profecía es un hábito. En primer lugar cita la definición que da Averroes de «hábito natural», es decir, «aquel por medio del cual alguien realiza una actividad cuando lo desea» (*In de Anim.* III, par.18). Los inconvenientes de esta tesis son evidentes para la explicación de la revelación profética, dado que de ella no hace uso el profeta cuando quiere. Tampoco puede ser un hábito infuso, como la fe -más perfecto que un hábito adquirido- en razón de su origen y su fin, ya que pertenece a todos los hombres que la poseen. Por eso la conclusión de Santo Tomás, en el cuerpo del artículo, es admitir «en el profeta cierta aptitud (*habilitas*) para la profecía, que no debe ser confundida con el *habitus* natural:

«De aquí que la mente del profeta, tras recibir una inspiración divina, una o varias veces, permanece con mayor aptitud para recibir la revelación otra vez (...) Y esta aptitud puede ser llamada el hábito de profecía, como dice Avicena [*In de Anim.* V,6], en nosotros: el hábito de la ciencia no es sino ciertas aptitudes de nuestra alma ordenadas a la recepción de la iluminación del intelecto agente y las especies inteligibles derramadas desde él hasta nuestra alma. Sin embargo, no puede ser llamado propiamente un hábito, sino una aptitud o disposición, en razón de la cual podemos llamar profeta a una persona aún cuando no esté actualmente inspirada» (*De Veritate*, XI,1).

Santo Tomás precisa en la Suma Teológica que la profecía es un «hábito» pero no natural sino «infuso» por el Intelecto agente, no directamente por Dios, en el alma de quien posee las condiciones requeridas y Dios lo quiere conceder⁵¹².

⁵¹² . ST II-II, 171-174; esp. 174 a.2.

En cambio, Maimónides hace más incapié en la fuerza de la imaginación humana, de la que usa Dios para transmitir un mensaje de salvación a su pueblo:

«Sabido es que mediante las tres cosas que hemos expuesto como normativas, a saber: perfección de la *facultad racional* mediante el estudio, de la *facultad imaginativa* en su primera formación; y de la *ética* derivada del apartamiento intelectual de todos los placeres corporales (...), los hombres perfectos adquieren una superioridad, y precisamente en razón de dichas tres cosas todos los profetas aventajan en categoría unos a otros (...) Bien sabes que toda facultad corpórea se amortigua, debilita o deteriora, o bien se fortalece, y la imaginativa es, a no dudarlo, una facultad de ese orden; por tal motivo hallarás que los profetas, en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes se abstienen de profetizar, (...) como nuestro padre Jacob se vio privado de la profecía durante su duelo (...) Tal fue sin duda la causa esencial e inmediata de por qué cesó la profecía en tiempo de la cautividad, puesto que no hay motivo mayor de abatimiento o tristeza que ser esclavo» (*Guía*, II, 36, ed.D.Gonzalo Maeso, p.337).

Según ha demostrado J.M.Casciaro, en este aspecto Sto.Tomás se muestra más próximo a Averroes que a la forma de entender la profecía en Maimónides. El acento recae en la parte intelectual de la profecía, de verdades reveladas trascendentes, más que de «visiones» de cosas, futuras o presentes, que hagan referencia a este mundo.

Naturaleza de la profecía: disposición del hombre

(Maimónides) y don de Dios (Tomás)

Maimónides muestra que la profecía es cumplimiento o perfección, en el hombre, de las capacidades inscritas en su naturaleza intelectual. Tomás subraya los aspectos por los que la profecía es don de Dios y examina las condiciones, según las cuales el hombre puede expresar en su lenguaje las verdades que recibe de Dios. Le interesa, ante todo, abordar esta cuestión: ¿qué significa creer? Es decir, uno insiste en la profecía, como medio para la entrega de la ley, otro en la fe⁵¹³.

El esfuerzo de Maimónides consiste en hallar un camino intermedio entre la creencia popular espontánea (según la cual la profecía es don de Dios sobre cualquier hombre, sabio o ignorante) y la opinión de los filósofos, al-Farabi o Avicena, para los cuales era consecuencia necesaria de la perfección que *naturalmente* poseemos, de las virtudes naturales⁵¹⁴. El sabio cordobés, conforme a la actitud de los filósofos judíos de la Edad Media, prefiere dar cuenta de la forma en que el profeta habla en nombre de Dios a mostrar la manera en que el hombre se adhiere a su palabra. Por ello, pone en el principio de su reflexión la certeza de una revelación profética, cuyo ejemplo más notorio es el don de la Ley en la escena del Sinaí:

«Aunque todos contemplaron, por vía de milagro, el granfuego (...), no llegaron, sin embargo, a la categoría de profecía sino quienes se hallaban en

⁵¹³ . A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.268. Según Elders si en la teoría profética de Maimónides existen misterios, «no se da un conocimiento sobrenatural ni se ve su relación con la salvación»: L.Elders, "Les rapports entre la doctrine de la prophétie de Saint Thomas et le «Guide des Egarés» de Maimonide: *Divus Thomae Piasenze* 1,68 (1975),453).

⁵¹⁴ . II,32, ed.D.Gonzalo Maeso, p.328.

condiciones para ello, y eso en grados (...) :Ya lo ves por el siguiente pasaje: “Sube a Yhwh tú, Aarón, Nadab y Abihú, con setenta ancianos de Israel” (Ex 24,1) (Moisés) (la paz sea sobre él) ocupa el grado supremo. Aarón le sigue por debajo de él (...); los setenta ancianos, por debajo de ellos» (*Guía*, II, cap.32, ed.Gonzalo Maeso, p.330).

La revelación es, para Tomás, el principio de la fe cristiana⁵¹⁵, como para Maimónides la profecía es el comienzo de la vocación de Israel. El esfuerzo de Tomás consiste en sacar a la luz el carácter sobrenatural del conocimiento profético, al cual el fiel se adhiere por la fe. Por ello, sorprendentemente, no exige del enviado de Dios, ni siquiera buenas costumbres morales, requisito del hombre óptimo maimonideano, sino el don de carismas pertenecientes al entendimiento libre de pasiones vehementes⁵¹⁶. Ambos autores comparten el esfuerzo de relacionar la trascendencia divina con la autonomía humana, aunque el acento es diferente⁵¹⁷.

*El equilibrio del profeta y las condiciones de su lenguaje: perfeccionamiento racional (Maimónides) e iluminación interior (Tomás)*⁵¹⁸

Maimónides se acerca a la condición del profeta

⁵¹⁵ . ST I C1 a 8 r2: «Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación...Nuestra fe se funda en la revelación hecha a los Profetas y Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos» (ed.Regentes de Estudios, I, p.96).

⁵¹⁶ . II-II C 172 a3 C, ed.Regentes de Estudios, IV, p.589.

⁵¹⁷ . A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.272.

⁵¹⁸ . Véase, A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.273-279.

desde el énfasis en la comunicabilidad de su mensaje y en su revestimiento por medio de imágenes sensibles, para hacerlo comprensible. El autor sefardí elabora una gradación del conocimiento profético como intermedio entre el del sabio filósofo y el del augur o vidente. El profeta auténtico, no es un visionario o augur, sino un filósofo auténtico y judío fiel, no dominado por la sensualidad o la ambición⁵¹⁹. El profeta halla el equilibrio en su interior entre las facultades racionales y las imaginativas, por lo cual puede ser mediador entre Dios y los hombres:

«La razón es que [la profecía] adviene a veces a un individuo en cuantía suficiente para perfeccionarle, sin más, otras con exceso a tal efecto, en pro del perfeccionamiento de los demás. Lo propio acaece en orden a todos los seres, entre los cuales algunos tienen perfección suficiente para regir a otros, en tanto los hay con mera capacidad para ser regidos» (II, 37, ed.D.Gonzalo Maeso, p.338).

El sabio, en cambio, hace un uso exclusivo de la razón y el adivino tan sólo emplea la facultad imaginativa. Maimónides presenta una concepción de la profecía en la cual la «imaginación» si no un aspecto esencial, representa un elemento insoslayable, ya que Dios se sirve de la imaginación, como hábito común al hombre, para infundir en él sus visiones si se dan otras condiciones, especialmente la integridad de vida y un intelecto perfecto⁵²⁰.

⁵¹⁹ . II,36, ed.D.Gonzalo Maeso, p.336ss.

⁵²⁰ . «De consiguiente, has de saber que si tal emanación del *intelecto* activo se derrama únicamente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginativa, bien por insuficiencia de la emanación, bien por defecto de la imaginativa en su formación primitiva, es la clase de los sabios especulativos. Por el contrario (...)

Por lo tanto, Maimónides considera un elemento esencial de la profecía la imaginación, junto con la inteligencia, que tiene un peso semejante. El autor de la Guía explica que el sueño profético se distingue de la visión profética por su intensidad, no cualitativamente, ya que en el sueño la potencia imaginativa alcanza una intensidad mucho menor y es como «el fruto abortivo de la profecía» para quienes no saben interpretarlos⁵²¹.

La unidad que consigue el profeta entre la facultad racional y la facultad imaginativa se expresa en su manera de hablar. Las metáforas, parábolas, hipérboles forman el tejido del lenguaje que les es propio⁵²². El profeta vive adaptado a la sociedad en que le toca vivir: Isaías habla a los ciudadanos y les dice simplemente: «he visto al rey» (cf. Is 6,1-2); Ezequiel ha de describir a los campesinos con detalle su arte de cabalgar, el alarde de tropas y sus servidores (cf. Ez 1; 10; y Talmud Babilí, *haggigah* 13b)⁵²³.

Un acercamiento diferente a esta descripción de la condición profética hallamos en Santo Tomás hallamos⁵²⁴. Las mismas categorías de la psicología de Aristóteles -intelecto agente, entendimiento humano, imaginación, voluntad- se enmarcan en la acción positiva de Dios:

Tomás otorga un lugar decisivo a la *acción positiva de Dios*, tanto desde el lado de la luz como de las *species* (imaginativas). Ello se debe a que la profecía,

si se difunde conjuntamente sobre ambas facultades, a saber: la racional y la imaginativa (...), y ésta ha sido creada primitivamente en toda su perfección, entonces será de la clase de los profetas. En fin, si la emanación recae exclusivamente sobre la facultad imaginativa, sin intervención de la racional (...), tenemos la clase de los estadistas, legisladores, adivinos, agoreros y forjadores de sueños verdaderos» (*ibid.*, ed. D. Gonzalo Maeso, p.339).

⁵²¹ . III, 36, ed. D. Gonzalo Maeso, p.335.

⁵²² . II, 46, ed. D. Gonzalo Maeso, p.360ss.

⁵²³ . III, 6, ed. D. Gonzalo Maeso, p.379.

⁵²⁴ . A. Wohlmann, *Dialogue exemplaire*, p.279-287

para Tomás, es, sobre todo, anuncio y «revelación de contenidos y verdades». Pero la profecía no es la culminación de la actividad de un sujeto bien preparado, sino consecuencia de la voluntad divina de comunicar, en su sabiduría, un mensaje de salvación. Maimónides elaboraba una gradación exterior, comparando el profeta al sabio y al augur. Tomás elabora una gradación interior de este orden profético⁵²⁵: 1) luz profética. Esta función perfecciona el juicio de la luz intelectual y es la actividad más importante: las especies inteligibles son representaciones transformadas y reordenadas por la razón y el influjo del intelecto agente; 2) luz sin especies como cuando el profeta es llamado a juzgar sobre las visiones de otros; 3) especies sin luz, como el caso el Faraón o Nabucodonosor, incapaces de interpretar sus sueños: es algo imperfecto en el orden de la profecía que algunos llaman *extasis profético* (*casus prophetiae* o *fruto abortivo de la profecía* de Maimónides).

Como ha demostrado J.M.Casciaro⁵²⁶, aquí *éxtasis profético* [*casu prophetiae*] es una alusión a la cita mencionada de Maimónides («el sueño es un fruto abortivo de la profecía»).

Otra diferencia que separa el análisis de la profecía, en Maimónides y en Santo Tomás, es la consideración del *grado de excelencia* profética alcanzado por personajes del Antiguo y Nuevo Testamento.

Mientras que Maimónides considera que Isaías y Ezequiel, debido al contenido esotérico de algunas de sus revelaciones, poseen un grado superior al de David, el Doctor angélico coloca al «salmista» en un rango superior de excelencia profética. Para Maimónides la profecía comienza con el entendimiento y es perfeccionada con la imaginación, por lo cual es más

⁵²⁵ . II-II 173, esp.a.2, ed.Regentes de Estudios, IV, p.594.

⁵²⁶ . *Contribución al estudio de las fuentes*, p.134.

perfecta la segunda que la que solo pertenece al intelecto. Santo Tomás se separa de este análisis:

«En este punto no seguimos a Rabbí Moisés, pues él mantiene que la profecía de David estuvo por debajo de la Isaías y Jeremías, lo que es opuesto a lo que afirman los santos varones. Aunque, hay cierta verdad en lo que él dice (...) pues la visión del entendimiento se perfecciona con la visión de la imaginación, como lo común se determina por lo que es particular»⁵²⁷.

Respecto a la diferencia entre los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento, Santo Tomás coloca a Moisés como el más insigne de los profetas, porque se le reveló el nombre y la esencia divina, y realizó signos: habló con Dios cara a cara y se dirige a todo el pueblo⁵²⁸. Pero Juan el Bautista es mayor profeta que Moisés, en tanto pertenece al Nuevo testamento, cuyos ministros son superiores incluso a Moisés, «por el hecho de contemplar la verdad al descubierto, como se dice en 2 Cor 3,7ss»⁵²⁹.

Desde su canon de profecía, Maimónides sitúa a David entre los hagiógrafos, en el segundo grado. Compuso sus obras «en estado de vigilia, cuando los sentidos funcionan como de costumbre. De tal hombre se dice *que habla por el Espíritu Santo*. Por obra de éste compuso David los Salmos y Salomón los Proverbios, el

⁵²⁷ . *De Veritate*, Q12 a12 6. Véase: «David es llamado el profeta más excelente porque profetizó más claramente acerca de Cristo sin ninguna visión de la imaginación» (Q12 a14 2).

⁵²⁸ . Cf. *Guía II*, 35, 39, 45.

⁵²⁹ . Cf. *De Veritate*, 12,12,3m; 12,14,5m; ST II-II, C174 a4 R3 (ed.Regentes de Estudio, IV, p.603.Tomás, como había hecho Maimónides, ilustra cada uno de los casos con ejemplos tomados del Antiguo o Nuevo Testamento, comparando san Pablo a Moisés; véase: C175 a3 R1, *ibid.*, p.609.

Eclesiastés y el Cantar de los Cantares»⁵³⁰, aunque no sean profetas en sentido estricto.

La división de los grados proféticos de Tomás, según los niveles de excelencia de la visión imaginaria sigue, por tanto, el análisis de Maimónides (II, cp.45), aunque en diverso orden⁵³¹.

Pese a la similitud de términos, una comparación atenta de la Guía (II,45) y la cuestión 174 de la Suma revela que los grados, para Maimónides son de excelencia humana; para Tomás son grados del don del influjo divino

1) Los dos grados preliminares son, para ambos, cuasi-proféticos e inferiores: el «Espíritu de Dios» se apodera de un hombre para que realice una acción virtuosa, como los Jueces de Israel; en Moisés permanecía inseparable esta fuerza de «hablar por el Espíritu Santo.

2) De los restantes 9 grados de conocimiento profético, según Maimónides, los cinco primeros responden al *sueño* profético; los cuatro últimos, a la

⁵³⁰ . II,45, ed.Gonzalo Maeso, p.355ss. Para Tomás David sería en cierto modo un profeta cuando anuncia al Mesías. Por otra parte, Tomás precisa en qué «el escritor sagrado» se diferencia del profeta: el profeta contempla, mediante visiones imaginarias o mediante una visión intelectual, una verdad sobrenatural; el hagiógrafo no juzga, normalmente, sino de verdades naturales que están al alcance de la razón. Para Santo Tomás «saber decir» y «saber escribir» no es por fuerza signo de alcanzar perfección en el conocimiento (II-II C174 a2 3R). Véase,A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.284.

⁵³¹ . J.M.Casciari,"Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas", p. 134ss; A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.286ss. L.Elders, "Les rapports entre la doctrine de la prophétie de Saint Thomas et le «Guide des Egarés» de Maimonide: *Divus Thomae Piasenze* 1,68 (1975),455-456. Elders resta importancia a esta dependencia de Santo Tomás respecto de Maimónides. Hace una breve historia de la investigación, en el presente siglo, y concluye que la Escritura y los Padres tuvieron más importancia en él.

visión profética.

La diferencia es que Tomás insiste en el carácter revelado de la verdad sobrenatural que tiene la iniciativa y se muestra en el grado más elevado sin visión imaginaria⁵³².

3) El grado doceavo. Ambos concuerdan en decir que Moisés comprende la palabra divina sin intermedio de la imaginación (II,35), es decir, Moisés dominaba absolutamente su imaginación al servicio de su misión intelectual (II,34) y su mensaje es la piedra de toque para verificar al resto de profetas.(174 a4 R1). En tercer lugar, insisten, en el carácter extraordinario de los signos de Moisés (II,35; ibid R2). Tomás reconoce su superioridad, por su papel único y eminente de legislador de Israel, aunque bajo ciertos aspectos David, Josué, Isaías, Elías y Juan Bautista hayan sido superiores a Moisés. Sobre todo por la restricción de que Moisés no parece haber dicho nada de Cristo.

La revelación doctrinal o el éxtasis intelectual, ejemplificados en Moisés y en san Pablo son lo característico de lo máximo a lo que se puede aspirar en la revelación cristiana, una noción emparentada con la vida bienaventurada que describía Averroes⁵³³.

c) La ley

La doctrina sobre la ley fue desarrollada sistemáticamente en la segunda mitad del siglo XIII, período áureo de la Escolástica y fue el **franciscano Alejandro de Hales** quien, en sus cuestiones *De*

⁵³² . II-II 174 a3 C; ed.Regentes de Estudio, IV, p.602.

⁵³³ . Véase M.Asín, "El averroísmo teológico en Santo Tomás de Aquino": *Homenaje a D.Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, p.315: «Es muy de notar que la célebre teoría tomista del *lumen gloriae* tiene su tipo y modelo en la especial manera como Averroes concibe la unión (*Al-ittiad*) del intelecto pasivo con el activo».

legibus, inicia este tratado de capital importancia⁵³⁴. El autor enseñó en la Universidad de París, de 1231 al 1245, donde escribió su «Comentario al libro de las Sentencias» (*Glossa vel Commentarium in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, especialmente los libros I-III). La primera referencia a Maimónides en la Escolástica es precisamente el «Tratado de la Ley» de los escritos de Alejandro de Hales; sólo a partir de 1230 Maimónides es citado como *Rabbi Moyses* en una *Summa* de Rolando de Cremona, primer dominico que accede al grado de «Maestro» de París. Más adelante, también en medios dominicanos, Moneta de Cremona y Alberto Magno, alrededor de 1240, suministran los primeros análisis consistentes del pensamiento de Maimónides (*philosophus quidam* o autor del *dux neutrorum*).

El Tratado de la Ley de Santo Tomás ocupa las cuestiones 90-108 de la primera parte de la Suma Teológica. Las cuestiones 98 a 198 corresponden al «Tratado de la Ley Antigua» o Antiguo Testamento, con un énfasis relativo a las leyes del Pentateuco y la revelación del Decálogo. El contexto en que hay que situarlo es el del ámbito de la moral y los dos modelos de ésta que ofrecen el Antiguo y Nuevo Testamento con sus profundas implicaciones para la civilización occidental y la concepción judeo-cristiana de la vida⁵³⁵.

La redacción del tratado tuvo lugar en París, probablemente durante el curso 1269-1270, tras casi 18 años de docencia, incluídos dos de iniciación al estudio textual de la Biblia. Como dice N.Blázquez⁵³⁶ la «ley

⁵³⁴ . R.Ruiz Coracheo, "Comparación entre las leyes morales del Antiguo y del Nuevo Testamento en las obras de Alejandro de Hales": *Verdad y Vida* 100-102 (1968) 61-90.

⁵³⁵ . N.Blázquez, "Los tratados de la ley antigua y nueva en la «Summa Theologiae»": *Scripta Theologica* 15 (1983/2) p.421.

⁵³⁶ . "Los tratados", p. 423. Véase su introducción al «Tratado de

antigua» es sometida a un estudio racional severo, mediante la división de su contenido en tres dimensiones (moral, civil, religiosa), según preceptos: 1) morales; 2) **ceremoniales**; 3) judiciales.

El principal tema de dialéctica entre Tomás y el sabio cordobés es el de la necesidad o superación de la ley. Maimónides estudia la ley en los capítulos finales de la III parte de la Guía de Perplejos (III, cap.25-53). Los mandamientos de la ley de Dios son expresión de la sabiduría y voluntad divinas (III, cap.26) ante la necesidad de vivir en una sociedad y la paradójica diversidad física y moral de los individuos⁵³⁷. La Ley no es natural al hombre sino en cuanto contribuye a su existencia, aunque en ciertos aspectos entre en la categoría de ley natural.

¿Es sobrepasable la Ley?⁵³⁸ Maimónides se ocupa de ello⁵³⁹. Contesta: «nada es imposible a Dios» Pero tiene la misma repugnancia que Tomás hacia el hecho de que Dios altere milagrosamente la naturaleza de las individualidades humanas. Lo que los nervios son al funcionamiento del cuerpo es la ley a la dirección del organismo social. Las leyes, además de inculcar nociones verdaderas tienden a eliminar las injusticias entre los hombres. Por ello, en las primitivas leyes no se apuntaba a las *holocaustos* y *sacrificios*, que tienen un propósito secundario sino al fin principal, dar culto al Dios verdadero (Sal 50,7). Así, para Maimónides el don de la Torah por Dios a Moisés consiste en una astucia de Dios

la ley antigua": *Suma de Teología*, ed.Regentes de Estudios, II, p.762-763. La cuestión 102 es, de hecho, la más extensa de la Suma.

⁵³⁷ . III,40, ed.Gonzalo Maeso, p.481ss.

⁵³⁸ . A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.314. Véase del mismo autor: *Maïmonide et Thomas d'Aquin, un dialogue impossible*, Fribourg, 1995, p.117-125.

⁵³⁹ . III,32, ed.D.Gonzalo Maeso, p.460.

para ayudar al hombre a cumplir su vocación de ser racional.

El esquema de Santo Tomás⁵⁴⁰ subraya una triple economía: antes de la Ley, bajo la Ley, bajo la gracia. La preocupación constante de Santo Tomás es distinguir sin separar. El esquema aristotélico del acto y la potencia es el instrumento a su servicio pues cada etapa es la actualización de lo que estaba en potencia⁵⁴¹. Según esta estructuración del tratado, en el Doctor Angélico, la ley antigua responde a una economía intermedia entre la ley natural y la «ley nueva» del Evangelio. La ley antigua, divina en su origen, es: 1) «Imperfecta» en razón de que se cifra exclusivamente en las observaciones externas y no contiene los «consejos» al corazón de la nueva ley⁵⁴²; 2) estos preceptos «cesaron» en su obligatoriedad con la venida de Cristo, aunque de manera diferente: «los preceptos judiciales» fueron abrogados con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los «ceremoniales», que fueron «de suyo y de primera intención (...) instituidos para figurar lo tocante al culto divino y el misterio de Cristo» (I-II C104 a2 C) y son no sólo cosa *muerta* sino *mortífera* para quienes los observan después de Cristo⁵⁴³. Lejos de encontrar en la oscuridad de estos preceptos una invitación a reconocer la ignorancia humana, Tomás lee una invitación a leerlos figurativamente (I-II C101 a1 S4).

En todo caso, según N.Blázquez, las diferencias no rompen la continuidad. La Ley Antigua no es estudiada como una ley de temor y la Nueva, como una ley de

⁵⁴⁰ . I-II, C98 a6 C, ed.Regentes de Estudios, II, p.785.

⁵⁴¹ . A.Wohlman, *Dialogue exemplaire*, p.312-314.

⁵⁴² . I-II C98 a6; C197 a2 (le ley antigua es perfeccionada por Jesucristo); C107a.3 (la ley nueva está contenida en la antigua como el árbol en la semilla); C108 a1 (la ley antigua resulta completada con los signos externos sacramentales).

⁵⁴³ . I-II, C104 a3 C, ed.Regentes de Estudio, II, p.860.

amor. La ley nueva, desde este continuismo, está contenida «virtualmente» en la antigua como el árbol frondoso en su diminuta semilla (I-I C107 a3) Y, por otra parte, ocupa un lugar pedagógico superior respecto a la «ley natural» y las «supersticiones gentílicas» que seguían los pueblos anteriores (I-II C102 a5). La controversia judeo-cristiana medieval ofreció a Santo Tomás el material para el articulado de algunas cuestiones, como la 98 y la división de la ley Antigua en preceptos morales, ceremoniales y judiciales, reavivará, como veremos, la polémica⁵⁴⁴.

Así, la Ley es buena y justa, pero es inevitablemente imperfecta. Lo mismo los sacrificios, para Tomás tienen un sentido literal y otro figurativo, del Cristo. Para Tomás los preceptos ceremoniales son los sacramentos de la Ley Antigua. El sentido literal lo entiende como manifestación del gesto por el que el hombre vuelve su espíritu a Dios, primer principio y último fin, frase ajena al mundo espiritual de Maimónides; el sentido figurativo como alusión a Cristo y su sacrificio: mandamientos y sacramentos son *signos* de Cristo (I-II C102 a3 C).

La dimensión escatológica de los sacramentos, con las tres palabras que resumen la concepción cristiana de la salvación, Encarnación, mediación, sacramentalidad, tal como las expresa la teología tomista de la redención, habrían parecido a Maimónides como una incomprensión total de la trascendencia de Dios y de la posición del hombre ante Él⁵⁴⁵.

II. OBJECIONES AL TEMA DE LA LEY DESDE UNA OBRA JUDÍA DE POLÉMICA DEL SIGLO XIV

⁵⁴⁴ . N.Blázquez, «Introducción», p.763.

⁵⁴⁵ . A.Wohlman, *Dialogue impossible*, p.192.

Šem Tob ben Šaprut⁵⁴⁶ (ca.1340-1410), fue un judío de la ciudad de Tudela, versado en el conocimiento de la Ley y sus tradiciones, aparte de médico y de ejercer como prestamista. Hacia 1379 se presentó a un debate religioso con el cardenal D. Pedro de Luna en la catedral de Pamplona, cuyo tema principal fue el pecado original. Más adelante, en 1383 sabemos que reside en Tarazona donde destaca como médico interesado por la filosofía, el comentario a la Escritura⁵⁴⁷ y la *haggadah* o literatura rabínica⁵⁴⁸. Allí escribe la mayor parte de su obra de controversia, el *Eben Boan* o «La Piedra de Toque» (cfr. Is 28,16)⁵⁴⁹, un diálogo imaginario entre un Judío (Unitario) y un Cristiano (Trinitario), dividido en XV libros con la siguiente distribución: Los fundamentos de la fe (I), pasajes del Antiguo Testamento (II-X), la *haggadah* (XI), el Evangelio de Mateo (XII), la resurrección (XIII), el Mesías (XIV), las teorías del Maestro Alfonso (Abner de Burgos) sobre la Biblia y la *haggadah* (XV). La obra tuvo un largo proceso de redacción, pues la obra proyectada estaría terminada en 1380 (libros I-XII), completada en 1385 (libros XIII-XIV) y finalizada en 1405 (libro XV).

⁵⁴⁶ . Una sucinta biografía de Sem Tob ben Šaprut en José-Vicente Nicolás, *Shem Tob ibn Shaprut, «La piedra de toque» (Eben Boan) una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid, CSIC, 1997, p.17-29.

⁵⁴⁷ . Véase su obra *of_nat Pa`anea* o «El Descifrador de lo secreto», cfr. Gen 41,45.

⁵⁴⁸ . Véase su obra *Pardes Rimmonim*, "el Jardín de los Granados".

⁵⁴⁹ . El *Eben Boan* (=EB) es un voluminoso tratado (XV libros) de los que se han editado, consultando sólo algunos manuscritos, los libros II-X, en una tesis doctoral de N. Frimer, Yeshivah University, New York, 1953 (mecanografiada). El libro I ha sido objeto de mi edición, CSIC, 1997, de donde tomamos las citas.

La discusión sobre la ley

El análisis de la visión tomística del Antiguo Testamento, como «sacramento» que lleva en sí como germen y apunta al Nuevo, es un tema recurrente en las disputas judeocristianas, ya antes de escribirse la Suma Teológica⁵⁵⁰.

En el diálogo del *Eben Bohan*, el sabio judío trata de objetar a la fuerza renovadora e universalista de las promesas espirituales contenidas en el Nuevo Testamento, desde el contenido creativo y cohesionador para un pueblo presente en la Ley de Moisés, con la visión educativa y humanizadora de la Ley, de cuño maimonideano, que otorga bienes racionales en esta vida y promete la "corona de la gloria", que menciona el Talmud, para el mundo futuro. El marco de la discusión es la sistematización de la Ley en tres categorías que hizo santo Tomás.

Dice el cristiano [al judío]: "Tu profesión de fe es buena, lástima que sea imperfecta: no crees en la Trinidad, como habrías de hacer ya que profesas la ley de Moisés; en ella se

⁵⁵⁰ . En una obra del siglo XI, el *Sefer ha-Berit* o «Libro de la Alianza» del judío del sur de Francia Josef Qimhi se muestra la problemática que podemos plantear así: "los judíos no toman de la Escritura más que la corteza y desechan la médula. Nosotros, en cambio, la interpretamos de forma simbólica, o sea a modo de figura. Por eso, toda vuestra lectura de la Biblia es errónea, y os parecéis a aquél que roe el hueso, mientras nosotros chupamos la médula interior. Sois como las bestias que rumian la paja, mientras nosotros comemos el grano. Véase, Jerónimo, *Ep* 58, 9, 1, Paris III (1953), 83: *Totum quod legimus in divinis libris nitet quidem et fulget etiam in cortice, sed dulcius in medulla est*. La obra de Qimhi en : «Un tratado de polémica judeo-cristiana de raíces sefardíes. Yosef Qimhi y su "libro de la Alianza". Introducción, traducción del hebreo y notas»: *Hispania Sacra* 47(1995) 249-298.

revela esta Trinidad en muchos pasajes, tal como te mostraré con pruebas evidentes. [1] Respecto a lo que tú dijiste [capítulo I]: «el justo se salvará por su justicia y heredará el paraíso si guarda los mandamientos de la ley de Moisés»; no es correcto a no ser que se cumplan los mandamientos del Nuevo Testamento; en efecto, no hallarás en ninguna de las promesas de la Ley Antigua palabra alguna sobre la salvación del alma: todas sus promesas se refieren a los bienes del mundo presente únicamente. [2] Por cuanto toca a tu espera del Mesías, es una esperanza falsa: ya vino, y no le habéis conocido; esto te lo mostraré con pruebas evidentes, sacadas de la Escritura. [3] Ignoro qué peligro pueda haber en recurrir a un intercesor en nuestras oraciones entre nosotros y nuestro Dios, al rogar, suplicar y pedir a Dios por causa nuestra: ¿acaso no está escrito, «acuérdate de Abrahán»...(Ex 32,13) «y rogará por ti»(Gn 20,7); «eleva, [pues], plegaria [por el resto]» (2 Re 19,4). Y también, «¡alejos de mí el pecar contra el Señor, cesando de rogar por vosotros!» (1 Sm 12,23) (EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.60-62).

El análisis de la Ley, según los principios aristotélicos, de causa eficiente, causa formal y causa final es la piedra de toque para su valoración racional:

«Abundando en esto⁵⁵¹: has de saber que en la Ley se

⁵⁵¹ . De Santo Tomás de Aquino procede en último término esta

consideran tres aspectos: 1. Respecto a su causa: la Ley presupone la existencia de Dios, el cual es su fundamento⁵⁵². 2. Respecto al contenido de la Ley, esto es, por razón de los mandamientos que en ella se contienen⁵⁵³. 3. Respecto a su finalidad⁵⁵⁴» (EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.64).

A continuación, el Maestro cristiano presenta la división de la Ley en la Suma Teológica de santo Tomás, según los tres niveles:

«Pues bien, cuando examinas la Ley de Moisés en estos tres aspectos la hallarás imperfecta: en el primero porque apunta a misterios divinos que hacen alusión a la Trinidad con alusiones muy encubiertas⁵⁵⁵, mientras que estos misterios quedan patentes en la Ley Nueva; en cuanto al segundo y tercero [contenido y finalidad] porque los mandamientos de la Ley se distribuyen en tres

división de la Ley en los tres aspectos citados, en su «Tratado de la Ley Antigua»: ST I-II, c99 a2-6; c107 a2. La división responde a la causa eficiente, la causa formal y la causa final aristotélicas.

⁵⁵² . ST I-II C 98 a2: «hay que decir»: La ley fue dada por el Dios bueno, Padre de Nuestro Señor Jesucristo. La ley, en efecto, llevaba a los hombres a Cristo de dos maneras: la primera, dando testimonio de Él (...) Lo segundo, la ley disponía a los hombres, apartándolos del culto idólatrico y reteniéndolos en el culto del Dios verdadero, que había de salvar a los hombres por medio de Cristo».

⁵⁵³ . ST I-II C98 a1: «Una doctrina se muestra ser buena por cuanto concuerda con la razón».

⁵⁵⁴ . ST I-II C.99 a1: «Contiene diversos preceptos según la diversidad de las normas ordenadas al fin».

⁵⁵⁵ . Sobre la interpretación literal o alegórica de la Ley: "Un tratado de polémica judeocristiana de raíces sefardíes: Yosef Qimi y su libro de la alianza: Introducción, traducción y notas" (ed.J.V.Niclós): *Hispania Sacra*, LXVII (1995), p.280.

grupos⁵⁵⁶: [1] *normas civiles*, esto es, las leyes racionales que perfeccionan al hombre en sí mismo y en lo que tiene en común con los otros con los Diez mandamientos, llamados morales; [2] *normas legales*, llamadas judiciales, que versan sobre las conductas de los dirigentes y los estatutos del pueblo; [3] *normas cultuales*, con las leyes específicas del culto divino, que contienen los ritos cultuales y los tiempos litúrgicos: son llamadas "ceremoniales" porque "siri" en lengua griega significa divinidad⁵⁵⁷ (EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.64-66).

Continúa el cristiano la presentación de la Ley Antigua, atacando su falta de coherencia y racionalidad, causa de su imperfección y de su vigencia temporal:

«Los mandamientos de la Ley de Moisés son imperfectos en los tres grupos mencionados: En el primero, porque la Ley [civil] no se preocupa de la disposición del corazón, sino sólo de la integridad [externa] de la obra, como cuando [dice la Escritura]: «no codiciarás» (Ex 20,17): significa realizar actos en los que se demuestre que tú tomas parte materialmente, como los de concupiscencia; es decir, no hay en ellos una admonición a la pureza del corazón ni a las virtudes principales que presenta el Nuevo Testamento. Respecto al segundo [de la norma judicial]: el permitir [prestar con] interés al

⁵⁵⁶ . Ver, ST I-II c.99, a.2-4.

⁵⁵⁷ . La palabra "ceremoniales", deriva de la latina *Caerimonia*, y significa "carácter sagrado de una legación; veneración, culto religioso". La fuente remota es Tomás de Aquino I-II c99 a3: «Este culto según algunos, se llama "ceremonia", como si dijéramos "dones de Ceres", la diosa de las mieses, porque era de ésta deesa que se hacían a Dios ofrendas».

extranjero⁵⁵⁸ escapa a toda lógica; lo mismo lo que dictamina: el que mata sin intención sea desterrado hasta la muerte del Sumo Sacerdote (Nm 35,11.15); a veces vivirá más que aquél, pero tal vez muera el mismo día en que fue desterrado: ¿Cómo puede la Ley ser igual para ambos [casos]? Añade que si lo mata a propósito el vengador de sangre no será condenado a muerte, a pesar de que el otro cometió un crimen sin premeditación (Nm 35,27). En cuanto al tercero [o cultural]: [La ley] no consigue una expiación perfecta [de la culpa] hasta la muerte de Jesús⁵⁵⁹; a este respecto es muy imperfecta bajo el punto de vista de la finalidad; también [el contenido] porque aquellas ceremonias litúrgicas estaban contaminadas por la combustión de carnes, grasas y aspersiones de sangre; en cambio nuestra liturgia, con pan y vino, es pura y expía todas las faltas de modo completo: al comer el pan consagrado de nuestro Dios nos santificamos; quien a Dios tiene en su interior no teme nada malo» (EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.66-68).

La contestación del judío retoma el marco racional de la triple causalidad aristotélica, de causa eficiente, formal y final⁵⁶⁰. La causa eficiente divina la ejemplifica

⁵⁵⁸ . El tema del préstamo a interés es otro de los puntos cruciales en la polémica judeocristiana. Véase el artículo citado de Yosef Qimi p. 274ss. Cfr. Dt 23,21.

⁵⁵⁹ . Sobre la disputa sobre el valor de la Eucaristía como sacrificio, Cfr. D.Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977 p.135ss, donde se cita este texto del *Eben Boan*.

⁵⁶⁰ . Esta división tomista de la Ley, en un texto polémico judío, se halla asimismo en dos autores contemporáneos de ibn Shaprut, por lo que no podemos saber si su aparición en el Judaísmo se debe a este autor o a los otros. Ibn Shaprut escribe esta parte de la obra

Ibn Shaprut, como Maimónides, en la relevancia de la teofanía del Sinaí, especie de nueva creación en que el pueblo participa con un éxtasis profético, y su plasmación moral en los diez mandamientos:

«Lo que dijiste: «es imperfecta en razón del [testimonio sobre el] autor»; no es verdad, antes en ello cuenta con la suma perfección, pues enseña y da un testimonio evidente y verdadero, y señala como con el dedo la Existencia de Dios (bendito sea), su providencia, su sabiduría y su unidad, de forma que todo el pueblo, aún sin querer, proclama: «Él es mi Dios, y he de encomiarle, el Dios de mi Padre, y he de ensalzarle» (Ex 15,2). Y confiesan en la morada escogida⁵⁶¹, «ahora hemos visto que puede Dios hablar al hombre, y éste sobrevivir(Dt 5,24)»(EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.84).

En cuanto a la causa formal, el contenido, trata de demostrar la racionalidad de la norma judicial desde el particularismo de la fe mosaica:

«Lo que comentas: «"al extranjero podrás prestar a interés" (Dt 23,21) escapa a la lógica»; me extraña cómo no te causa más problemas el pasaje de la Escritura: «no dejarás viva alma alguna» (Dt 20,16). Si les concede sus cuerpos, ¿no [les otorga] con mayor motivo sus riquezas? La intención de la Ley es que nos alejemos de ellos y poner enemistad entre ellos y nosotros para

hacia 1385 (ed.J.V.Niclós, p.63, Ben erna (Mallorca-Argel, 1361-1344) escribe en Argel tras 1391 y su discípulo Yosef Albo, que tomó parte en la Disputa de Tortosa de 1413, hacia 1425: Simon ben emah Duran, *Keshet u-Magen*, Institute of Hebrew Studies, 1975, p.54-57 (tesis doctoral mecanografiada). Yosef Albo, *Sefer ha-`Ikkarim, Book of Principles*, ed. I.Husik, vol. III, Philadelphia 1946, cap.25.

⁵⁶¹ . "Morada escogida" se refiere al Sinaí.

siempre. La norma de desterrar al asesino involuntario, ¿desconoces por qué depende de la muerte del Sumo Sacerdote su destierro? No te cause dificultad. El sentido es que con su muerte, todo el pueblo experimentaba un gran temor al faltar aquella autoridad principal; con aquella [muerte] el vengador de sangre se consuela de la muerte de su pariente; cuanto al motivo de la dispensa del vengador de sangre, ya lo había explicado la Ley: está forzado por el parentesco de su corazón y la compasión impide la amnistía, al pensar que fue asesinado intencionadamente»⁵⁶².

El más delicado es el tercer aspecto, la finalidad de la Ley, con la obtención de una redención completa a través de los preceptos ceremoniales. La causa final no es la vuelta a Dios, por los sacramentos cristianos, que parecería idolatría a un judío, sino la felicidad en esta vida y en la otra. Por ello, busca Ibn Shaprut demostrar su perfección a través de textos del Pentateuco, especialmente del «Código de Santidad» y su eminente legislador, Moisés, junto con las «bendiciones y maldiciones» que cierran el libro del Deuteronomio:

«También lo que dijiste: «los cultos litúrgicos no obtienen una expiación completa», ¿olvidas qué dice la Escritura: «el sacerdote hará expiación por él...y se le perdonará» (Cfr.Lv 5, 10). Y añade, «de todos vuestros pecados seréis limpios delante del Señor» (Lv 16,30). Otrosí, «que nuestras ofrendas estaban contaminadas y las vuestras limpias»; ojalá se encontrasen en vuestras ofrendas las cualidades que observais en las nuestras, como descender fuego del Cielo (Dt 4,11; 1 Re 18,38),

⁵⁶² . EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.86; cf.Maimónides, *Guía*, III,cap.40, ed.D.Gonzalo Maeso, p.483.

manifestarse la Gloria del Señor (Is 6,4) y [«si seguís mis caminos] la espada no pasará por vuestra tierra» (Lv 26,6). Si bien sería interesante ampliar la respuesta⁵⁶³, al ser un asunto donde no se ve ninguna cualidad de importancia, no hay que valorarlo entre las materias de un interés relevante; o, ¿acaso puedes decir que la plata alimenta mejor porque es más pura que la carne? El propósito de la Ley es otorgarle adhesión a Él (bendito sea) durante la vida, como dice la Escritura, «adhiriéndoos a él» (Dt 11,22), pues Él es la meta de la felicidad. En segundo lugar, Malaquías, sello de la profecía, escribe al final de su profecía, cuando promete la venida de Elías: «acordáos de la Ley de Moisés, mi siervo, a quien yo prescribí en el Horeb para todo Israel leyes y preceptos» (Ml 3,22). De aquí se desprende que la Ley de Moisés nos instruye incluso para el tiempo del destierro. Y dice la sección *R_`eh* [de la Ley]⁵⁶⁴: [«estos son] las leyes y decretos que cuidaréis de practicar en el país que el Señor, Dios de tus padres, te ha concedido para que lo poseáis cuantos días viváis sobre el suelo» (Dt 12,1). Y añade la sección *V_-hayya*⁵⁶⁵: «maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley, poniéndolas en práctica» (Dt 27,26). Y, «sucederá que si escuchas la voz del Señor, cuidando de practicar sus preceptos que hoy te prescribo, el Señor, tu Dios, te exaltará por encima de todas las naciones.

⁵⁶³ . Véase una refutación de la transubstanciación en: asday Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, ed.D.Lasker, New York 1992, p.59-61.

⁵⁶⁴ . Se refiere a las secciones del Pentateuco leídas en la sinagoga. El pasaje pertenece a la sección *R_`eh* ("mira") (Dt 11,26-16,17), con la que se inicia propiamente el cuerpo legal del Deuteronomio (Dt 12-26).

⁵⁶⁵ . La sección *ve-hayya* o, mejor, *ki-tabo* (Dt 26,1-29,8).

Y vendrán sobre ti todas estas bendiciones» (Dt 28,1). Pero, «si no escuchas la voz del Señor, tu Dios (...) te sobrevendrán todas estas maldiciones» (28,15). Todo esto nos declara la permanencia de los mandamientos y preceptos de la Ley y la vigencia perpétua de todas sus bendiciones, así como lo contrario para los que pecan contra ella» (EB, I,2, ed.J.V.Niclós, p.86-88)

Finalmente, Ibn Shaprut pasa a la ofensiva, con citas de autoridades cristianas, sobre todo del Evangelio de Mateo, el de un trasfondo mayor judeo-cristiano, para tratar de autorizar, desde las palabras de Jesús, la permanencia y eternidad de la Ley:

«Estas citas manifiestan que, en el tiempo de la redención auténtica, cuando [Dios] retorne los deportados a nuestra tierra desde el confín de los cielos y circuncide nuestro corazón, para que ame al Señor, cumpliremos todos los mandamientos que nos dio por medio de Moisés. Se demuestra con esto que la Ley es eterna... Dice el Evangelio de Mateo, capítulo 14⁵⁶⁶: «dijo Jesús a sus discípulos: "No penséis que vine a destruir la ley ni los profetas no vine a destruir, sino a llevarla a término. Antes se fundirán los cielos y la tierra, que se anule una letra o un punto de la Ley y los profetas hasta que se realice todo"» (Mt 5,17). Y dice el capítulo 16 de Lucas: «es más fácil que el cielo y la tierra pasen, a que caiga un ácento de la

⁵⁶⁶ . G.Howard, pág. 17. Un comentario del texto en: J.V.Niclós, "Aspectos cristológicos y haláquicos de carácter polémico en la traducción y comentario al Evangelio de san Mateo de Shem Tob ben Shaprut": *Escritos del Vedat XXV* (1995), p. 220-221, donde se explica que ibn Šapru aplica al evangelio de Mateo la regla rabínica de la *ampliación* de lo que dice un texto, recurriendo a pasajes paralelos.

Ley» (Lc 16,17). Y Mateo escribe, capítulo 82⁵⁶⁷: «le preguntó un joven a Jesús qué obras buenas había de hacer para obtener la vida en el mundo futuro, y le respondió Jesús: "si quieres entrar en la vida guarda los mandamientos". Le respondió: "¿cuales son?" Le contestó: "honra a tu padre y a tu madre, no robarás", hasta "amarás a tu prójimo" (Mt 19,16-22)» (EB I,2, ed.J.V.Niclós, p.90).

El Decálogo que, en el análisis de santo Tomás ocupa un lugar especial, hay que interpretarlo, según el judío, literalmente:

«Si persistes: «la intención de Jesús se restringía a los Diez Mandamientos»,tengo para ti dos respuestas⁵⁶⁸: 1. La Ley y los Profetas incluyen todos los preceptos y mandamientos escritos en ella. 2. El sábado, uno de los Diez mandamientos, día que Dios bendijo y santificó debido a que en él cesó de todos sus trabajos y es un memorial de la creación del mundo, siendo uno de los más sólidos pilares de la Ley al que se refieren todos los profetas, ¿quién de entre vosotros lo sustituyó por el domingo? ¿Qué ventaja sacáis con el cambio? Si se reemplaza, según vuestra práctica, habría de hacerse en todo su rigor; por lo tanto, quien de vosotros trabaje en domingo «sea lapidado»»⁵⁶⁹ (EB, I,2, ed.J.V.Niclós, p.90-92).

Desde un punto de vista cristiano se contestará

⁵⁶⁷ . G.Howard, *o.c.*, p.85.

⁵⁶⁸ . La respuesta se centra sobre todo en el tema del sábado. El tema de los diez mandamientos es otro *locus classicus* en la discusión; *cfr.* en Yosef Qimi " Un tratado de polémica judeocristiana", p.273ss.

⁵⁶⁹ . *Cfr.* Ex 31,14-15; Nm 15,32-36.

que este análisis representa una lectura parcial del Nuevo Testamento, de un solo Evangelio y sin tener en cuenta el acontecimiento definitivo y escatológico de la Resurrección, pero tal y como la hemos presentado supone las objeciones que hacía un sabio judío, en el siglo XIV, a los textos y la tradición cristiana. La pedagogía de la Ley frente al signo y el sacramento que suponen los motivos de liberación y de redención para el cristiano.

III. UNA RESPUESTA CRISTIANA A PROPOSITO DEL TEMA DE LA LEY

El encuentro o confrontación filosófico-teológica entre santo Tomás y Maimónides dejó patente tanto la ejemplaridad del diálogo entre estos autores medievales, como la imposibilidad del mismo, debido a que ambos pertenecen a esferas religiosas diferentes.

Desde el texto analizado de Ibn Shaprut se subraya aún más el diferente enfoque en la relación del hombre con Dios y el abismo que separa a judíos y cristianos medievales. El judío reverencia el don de la Ley como perfeccionamiento ascendente del hombre y reflexiona sobre su bondad. El cristiano, desde santo Tomás, analiza, desde la Escritura y la Tradición, la transformación por la gracia descendente efectuada sobre la naturaleza humana.

Sobre todo, en el aspecto ceremonial o cultural, el judío, hombre de la Torah y los mandamientos, se sitúa en el punto de vista del culto que el hombre tributa a Dios. El cristiano, hombre de la sacramentalidad, considera la relación del hombre con Dios a partir del proyecto de Dios sobre el hombre, el plan de salvación de Dios, creador y redentor. Culto y sometimiento agradecido a Dios desde la Ley para el judío,

sacramentalidad que apunta a un misterio lleno de la máxima riqueza en Jesucristo que abre a la trascendencia absoluta para el cristiano⁵⁷⁰.

El análisis de esta «sacramentalidad» del Antiguo Testamento, en cuanto lleva en sí y apunta al Nuevo, es recogido de nuevo en obras de controversia posteriores. Tenemos el caso de un texto en romance castellano, del siglo XV, de autor anónimo: un judío converso podría retomar, desde su nueva condición, el diálogo que dejamos interrumpido, en Ibn Shaprut, para profundizar en las condiciones sacramentales de acceso del hombre a Dios desde el Nuevo Testamento.

Se trata del libro de disputa llamado «El declarante de los judíos», conservado en un solo manuscrito de la Biblioteca de Santiago de Compostela⁵⁷¹. La obra está escrita en romance castellano del s.XV. Según la editora, el autor de la obra es anónimo, posiblemente un fraile predicador, un converso, que participó en debates públicos con judíos. La obra sería posterior al siglo XIII, posiblemente escrita hacia 1450-60⁵⁷². Se divide en tres partes:

En la primera se ofrece la interpretación cristiana del Antiguo Testamento, con el Talmud y otros escritos judíos.

En la segunda parte se desarrollan las objeciones de los judíos contra la fe cristiana, especialmente la venida del Mesías, seguidas de la solución cristiana. Es la parte más homogéneamente estructurada con doce objeciones judías y doce respuestas cristianas⁵⁷³.

⁵⁷⁰ . Véase: A.Wohlman, *Dialogue impossible*, p.97ss.

⁵⁷¹ . [Ms 74]. M.Tchimino, *Declarante de los judíos*, intr.histórico-crítica y notas de C.del Valle, Madrid, Aben Ezra, 1996.. Según Abraham Zacuto también Yosef Albo escribió por esta época, pero contra el cristianismo, una obra en español.

⁵⁷² . M. Tchimino, *Declarante*, p.15,16.

⁵⁷³ . *Declarante*, intr.C.del Valle, p.23.

La tercera parte concluye a favor del cristianismo y declara que las promesas hechas a los judíos eran bajo condición de que cumplieran los mandamientos, por lo que han quedado fuera de la esfera de la gracia⁵⁷⁴.

El tema casi privativo responde a la temática de la disputa de Barcelona, del año 1263, y a la estructura que daba Ramón Martí a sus obras. Demuestra, pues, la existencia de argumentos contra estas tesis cristianas, elaboradas por los judíos de esta época: las «oposiciones» (*oppositio*) o «malicias» (*nequitias*) de que habla Ramón Martí⁵⁷⁵.

Nos interesa la «objeción» décima de los judíos. El judío arguye que los cristianos no cumplen la ley mosaica, no practican la circuncisión y, en la Eucaristía, ofrecen un sacrificio que contradice los dogmas de la ley judía. En concreto, el polemista judío cita Mateo 5,17 (Cristo vino a cumplir la ley, no a anularla) y la ley prescribe la circuncisión que no practican los cristianos. La segunda parte de la objeción, Dt 5,4 ("Dios es uno"), objeta que Jesús mandó hacer a Dios de pan de trigo cada día y los cristianos lo adoran y lo comen, como si fueran muchos dioses⁵⁷⁶.

El cristiano contesta que el Bautismo es una circuncisión espiritual y la Eucaristía, un sacramento que no contradice la unidad divina afirmada en la Escritura⁵⁷⁷. Según la respuesta de este predicador converso:

«Esta circuncisión carnal figura otra espiritual que es

⁵⁷⁴ . M.Tchimino, *Declarante*, p.16-17.

⁵⁷⁵ . *Declarante*, intr.C.del Valle, p.23-24.

⁵⁷⁶ . «tornades cada dia e fazedes otros tantos o más». Si fuesen dioses verdaderos se volverían limpios los sacerdotes ("Cohenes"), pero sucede al contrario, pues los sacerdotes tocan a los muertos [¿las reliquias del altar?], están manchados y comen lo que no deben (Lv 21,2.11): ed.M.Tchimino, p.150-151.

⁵⁷⁷ . Cf.*Declarante*, intr. C.del Valle, p.29.

mejor que ésta, porque salva y es común a hombres y mujeres (...), así debemos echar de nos las superfluidades que empecen el ánima así como los malos pensamientos de corazón e luxuria e malquerencia . .. e porque era menester de tomar aguas limpias para alimpiar del pecado original, lo que vos non facedes e estades en pecado (...) Esta circuncisión llama el cristiano baptismo, que es fecho por la virtud de las palabras de nuestro Sennor⁵⁷⁸.

La segunda parte de la objeción, sobre la Eucaristía: debía acercar más bien a los judíos al altar por causa de la forma consagrada, «pues Cristo vino a cumplir la ley y hacer cumplir lo que estaba escondido y ninguno cumplía»⁵⁷⁹. Por tanto, no contamina ni es idolatría:

«A lo que dezides que Ihesu Christo mandó fazer dioses, digo que no es así, que aquella torta de pan de trigo se torna en Mesías, dichas las palabras santas, e non el Mesías en torta de pan de trigo. E así siempre es el mismo. .. A lo que dezides que cada día lo manda fazer, digo que verdad es, ca el bien mientras que más vezes se faze e es fecho más vale, más ése mesmo es el que fue el otro día» («Declarante», ed.M.Tchimino, p.158).

La Eucaristía estaba prefigurada en el Antiguo Testamento, cuya figura, en el sacrificio cordero, recibe por la gracia el cristiano:

«E quando Dios te quería librar de la captiuidad de Egipto, te fue mostrado por figura: Esto figuraua el

⁵⁷⁸ . *ibid.*, p.151-153, modificamos la ortografía.

⁵⁷⁹ . ed.M.Tchimino, p.156-157.

cordero sacrificado sin manzilla que sería el hijo de Dios» («Declarante», ed.M.Tchimino, p.159).

Por ello, los sacerdotes están limpios cuando ofrecen este sacrificio, por el bautismo, como había predicho Ezequiel (36,25) y el culto que ofrecen es el de un sacrificio puro⁵⁸⁰.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

J.M.CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid 1969.

Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona y Frau Pau Cristià, ed.E.Feliu, Barcelona, Columna, 1985.

R.MARTÍ, *Capistrum Judaeorum*, ed.A.Robles, 2 vols., Wurzburg, 1990-1993.

MOSSÉ BEN NAHMAN, *El Llibre de la redempció i altres escrits*, Barcelona (ed.E.Feliu,) Judaico-Catalana 1, 1993

- *Commentary on the Torah* (ed.C.B.Chavel), 5vols., New York 1976.

J.V. NICLÓS, *Shem Tob ibn Shaprut, «La piedra de toque»(Eben Boan) una obra de controversia judeo-cristiana*, Madrid, CSIC, 1997.

H.SANTIAGO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Brepols, 1994

⁵⁸⁰ . Santo Tomás, en el *Com. a Jn 6* se pregunta: «el maná, ¿no era un pan verdadero?» Contesta: si se opone a falsedad era verdadero, si se opone a *figura* no era verdadero sino *figura* del pan espiritual. En la Suma explica la «sangre y grasa» de los sacrificios del Antiguo Testamento del «sábado» (I-II C102 a6), como mandato en parte moral, en parte ceremonial: I-II C100 a3 S2. De las solemnidades como fiestas de duración limitada: III C102 a4 S10.

(=DFR).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., ed.dirigida por los Regentes de Estudio de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, BAC, 1988-.

-*Suma Contra los Gentiles* I,6 (ed.bilingüe con el texto crítico de la leonina), Madrid, BAC, 1952.

De Veritate: The Disputed Questions on Truth (ed.J.V.McGlynn), 3 vols.,Chicago, 1953.

A.WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Paris, du Cerf, 1988.

- *Maïmonide et Thomas d'Aquin, un dialogue impossible*, (dokimion 16), Fribourg, ed.Universitaires, 1995.

E.Colomer, "La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de R.Martí": DFR

EPÍLOGO

Con esta controversia sobre la ley terminamos este libro que ha intentado ofrecer una panorámica sobre la literatura vasta y amplísima que se escribió en Al-Andalus, Sefarad, Hispania, durante la Edad Media, en árabe, hebreo, latín y castellano. Nuestro intento ha sido que el lector haya podido convivir con unos hombres y unos textos y fuentes que transparentan mucho de convivencia y de diálogo, pero otro tanto del abismo que separaba unas concepciones de Dios, el hombre y la escatología. Si se ha conseguido despertar cierta inquietud sobre este palpitante período de nuestra historia doy por bueno el trabajo que en él he empleado.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CSIC

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO 2

I. AL-ANDALUS 3

I. CÓRDOBA Y LA DIALÉCTICA DE LAS CULTURAS RELIGIOSAS.....

1. Nuevas condiciones de vida en un país conquistado.....
2. La vida de la comunidad mozárabe.....
3. El islam en los relatos cristianos cordobeses.....
 - 3.1. Mahoma, profeta y hombre de Estado.....
 - 3.2. Las «Crónicas mozárabes».....
 - 3.3. Intentos de diálogo heterodoxo con el islam.....
 - 3.4. Los mártires mozárabes de Córdoba.....
- La narración de los hechos.....
- La literatura sobre los mártires de Córdoba.....
- La imagen del islam en la literatura mozárabe.....

II. EL AUGE DE LA MINORÍA JUDÍA.....

1. Influencia política y cultural en Córdoba 31
- asday ibn Shaprut: un hombre polifacético.....31
- Conocimientos médicos y habilidad diplomática.....
- Las escuelas talmúdicas y gramaticales en España
- Carácter oriental 35
- El declinar de la comunidad judía de Córdoba.....
2. Los judíos de Granada.....
- Pensamiento en la época de taifas.....
- Orígenes y educación cordobesa de Ibn al-Nagrila
- Samuel, educador de su hijo y hombre de letras.....
- Fin de la aljama de Granada.....

III. LA MADUREZ DEL PENSAMIENTO MUSULMÁN ANDALUSÍ (S.XI-XII).....

1. Ibn azm, el enciclopedista.....	
El libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones.....	
2. El pensamiento político musulmán en tiempos de crisis.....	
Avempace de Zaragoza y el aislamiento de los "brotes"	
Ibn Tufayl de Guadix: el filósofo en su isla.....	
Averroes de Córdoba (1126-1198) y la ciencia social.....	
II. CASTILLA	81
TOLEDO SEDE DEL SABER Y DE LAS CULTURAS.....	
I. GRUPOS SOCIALES.....	84
1. Los mozárabes.....	
2. El clero y la catedral.....	
3. Los judíos 86	
4. Los Musulmanes.....	
II. LA ESCUELA CATEDRALICIA DE TRADUCTORES	
1. Pedro Alfonso y la cultura religiosa.....	
2. El viaje de Pedro el Venerable y el conocimiento del islam	
La obra sistemática de Pedro el Venerable.....	
3. Los traductores de Toledo (1133-1220).....	
3.1. La escuela de traductores en el siglo XII.....	
Domingo Gundisalvo: la obra filosófica original de un maestro toledano.....	
3.2. La escuela de traductores bajo Alfonso X el sabio.....	
Los traductores judíos.....	
Los judíos y musulmanes en la obra literaria de	

	Alfonso X el Sabio.....
Los musulmanes	112
Los judíos	118
III. LOS JUDÍOS DE TOLEDO Y LA FILOSOFÍA.....	
1. Abraham ibn Daud y la fe exaltada.....	
2. Judá ha-Leví: el concepto de elección y la fe denigrada.....	
IV. TRADUCCIONES AL LATÍN DE OBRAS RELIGIOSAS MUSULMANAS EN TOLEDO.....	
1. La apología de al-Kindi.....	
2. El «Liber Denudationis».....	
3. El relato de «La escala» de Mahoma y la escatología musulmana.....	
3.1. La escatología musulmana: colectiva e individual.....	
3.2. La traducción latina del «Libro de la escala»	
3.3. La escatología musulmana en ibn `Arabí.....	
III. CATALUÑA Y UNIVERSIDAD.....	
I. BARCELONA Y LA CULTURA MEDITERRÁNEA.....	
1. Las escuelas de lenguas y su contexto de diálogo religioso.....	
2. La disputa de Barcelona de 1263.....	
3. Raimundo Martí y la filosofía tomista.....	
4. Ramón Llull y la mística del diálogo.....	
II. LOS JUDÍOS CATALANES: NAHMÁNIDES DE GIRONA	
NAHMÁNIDES.....	
III. LAS UNIVERSIDADES Y SANTO TOMÁS	

Los filósofos árabes y judíos en la obra de santo Tomás.....	
A) La psicología	
B) La profecía.....	
C) La ley	211

IV. UNA DISCUSIÓN JUDÍA DEL S.XIV SOBRE LA LEY

.....

V. UNA RESPUESTA CRISTIANA EN ROMANCEADA A PROPÓSITO DE LA LEY.....	225
---	-----

EPÍLOGO	229
---------	-----

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF