

## **CRISTIANISMO E ISLAM EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL. ENCUENTROS Y DESENCUENTROS**

MANUEL LÁZARO PULIDO\*  
*Universidade do Porto*

### RESUMEN

Las relaciones entre cristianos y musulmanes transcurrieron de forma desigual. El enfrentamiento no fue el paradigma de la relación entre el Cristianismo y el Islam, pero tampoco podemos afirmar que las relaciones fueron fluidas y pacíficas. Fueron normalizadas en cuanto existieron, no en vano cristianos y musulmanes o luchaban por una misma tierra o la compartían, y cristianos había en zonas islámicas y musulmanes vivían en zonas cristianas. La división entre el mundo islámico y el cristiano existió y se reflejó en la religión, en la vida y, lógicamente en el pensamiento. La disputa era desigual según se tratara de temas filosóficos o teológicos. En el artículo se analizan algunos de estos encuentros y desencuentros. Empezamos por las más célebres, las condenas averroístas en la Universidad de París, para seguir con otras anteriores –como la controversia de Bagdad y la literatura polémica en tierras cristianas en el siglo XIII con Raimundo Martí– que nos ayudan a entender el carácter de la disputa en la Edad Media. Y concluiremos con una lectura propositiva desde la experiencia de san Francisco de Asís. Un encuentro espiritual, desde la firme convicción y el sumo respeto al otro que podría postularse como prototipo consistente en romper las barreras culturales para propiciar el encuentro interpersonal

*Palabras clave:* Averroísmo, Damietta, controversia de Bagdad, Raimundo Martí, san Francisco de Asís.

\* Investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Programa C2008, co-financiado pelo FSE e pelo POPH).

## ABSTRACT

The relationships between Christians and Muslims were not equal. The confrontation was not the paradigm of said relationship, but nor can we assert that they were on good and peaceful terms. While these relationships existed, they were normalized. In fact, both Christians and Muslims used to either fight over land or share it. Besides, there actually were Christians who lived in Muslim territory and viceversa. The separation between the Islamic and Christian worlds did exist and showed on religion, everyday life and, obviously, on their way of thinking. The dispute was unequal and varied whether they were dealing with philosophy or theology. Some of these agreements and disagreements are looked into in this article. We start with the most famous: the Averroist condemnation at Paris University; and we go on with earlier discords which help us understand the nature of their dispute during Medieval times, such as the Bagdad controversy and the polemic literature written on Christian ground by Raimundo Martí in the XIII century. We will finish with a positive view of Saint Francis of Assisi's experience: a spiritual encounter from the standpoint of firm convictions and the highest respect of others which could be widely used to encourage interpersonal encounters and break cultural barriers.

*Key words:* Averroism, Damietta, Bagdad controversy, Raimundo Martí, St. Francis of Assisi.

## I. UN CÉLEBRE (DES-)ENCUENTRO: EN TORNO A LAS CONDENAS ANTI-AVERROÍSTAS. INTRODUCCIÓN

Cuando en 1268 Étienne Tempier fue nombrado prelado de París se estaban poniendo las bases de un acontecimiento intelectual ya anunciado<sup>1</sup>, pues de todos era conocida su posición anti-averroísta y contraria a las tesis conciliadoras, amén de su recelo frente a las órdenes mendicantes. Efectivamente, once años más tarde, el 7 de marzo de 1277, prohibió la enseñanza de 219 tesis teológicas<sup>2</sup>. Respondía así a la carta que el papa Juan XXI había remitido al obispo

1 Cf. J. F. WIPPEL, "The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris", en *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977), 169-201 (también A. DE LIBERA, "Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277", en J. A. AERTSEN y A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, 71-89).

2 H. DENIFLE y E. CHÂTELAIN (eds.), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, Paris, De-lalain, 1889, 544-555. Las condenas las tenemos en una reciente edición bilingüe, con un excelente estudio preliminar en F. LEÓN FLORIDO, *1277. La condena de la filosofía*, estudio preliminar, traducción del *syllabus*, por F. León, Madrid, *A parte rei* Revista de Filosofía, 2007. Una bibliografía en las pp. 109-114. Cf. D. PICHÉ (ed.), *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999. Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977; ID., "Étienne Tempier et ses condamnations",

parisino, en la que motivado por los rumores de herejía que le habían hecho llegar desde París, le pedía que investigara y examinara quién era el causante de tales errores<sup>3</sup>. La condena tenía autoría y, por lo tanto, una culpabilidad que se reconoce en el prólogo del *syllabus* condenatorio: “los artistas de París que sobrepasaban los límites de su especialidad” y que despliegan sus “execrables errores, o, mejor dicho, sus orgullosas y vanas insalubres tesis”, “buscando dar la impresión de que no asumen realmente lo que dicen” y “disfrazan sus respuestas”<sup>4</sup>. La filosofía condenada no era otra que la interpretación aristotélica por parte de los conocidos como averroístas y la teoría dependiente de ella conocida como “de la doble verdad”<sup>5</sup>. Y esta teoría tenía nombre y apellidos no sólo como corriente de pensamiento o de opinión, sino en cuanto que se refería a una serie de autores concretos, entre los que destacaban, junto a otros teólogos menores, significativamente Siger de Brabante y Boecio de Dacia<sup>6</sup>.

Ahora bien, hay que decir que la célebre condena de París de 1277 no se circunscribe a un hecho meramente religioso, sino, sobre todo, doctrinal y filosófico. Esto no implica que no existiera una fluida, y muchas veces agria, polémica entre las distintas religiones que (con-)vivían en muchos territorios. La polémica era una forma literaria y un método de aprendizaje de ideas de gran calado en la tradición cultural heredera de la dialéctica socrático-platónica.

Y es que la condena del obispo de 1277 no actuaba de modo preeminente contra el pensamiento árabe en el hecho religioso, sino contra el peripatismo árabe en su diversos aspectos: el monofisismo, en el plano noético; el elogio de la felicidad intelectual y de la vida filosófica, desde la ética; y otros aspectos como el cosmológico, físico y metafísico. Que la condena estaba dirigida a una manera de entender la filosofía en su contenido y en su forma, es decir al

en *Recherches de théologie ancienne et médiéval*, 47 (1980), 231-270; K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Frankfurt am M., Dietrich, 1989.

3 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 470, 541. Cf. J. MIETHKE, “Papst, Ortsbischof und Universität in den pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts”, en A. Zimmermann (ed), *Die Auseinandersetzungen an der pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 1976, 52-94.

4 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 473, 543: “*Magnarum et gravium personarum, crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie filcultatis limites excedentes quosdam manifestos et exacrables errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis, presentibus hiis annexo sell annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud Gregorii: Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne ejus eloquio audientium unitas confundatur, presertim, cum errores predictos gentilium scripturis muniunt, quas, proh pudor! ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere*”. Cf. E. GRANT, “Note sur le syllabus ‘antirationaliste’ du 7 mars 1277”, en *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (1990), 404-416.

5 Cf. R. C. DALES, “The Origin of the Doctrine of the Double Truth”, en *Viator*, 15 (1984), 169-179.

6 Cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, Miscellanea Historiæ Pontificiæ, 1941.

contenido de la teología y a la relación que debía establecer con la filosofía, se observa en que la misma se extiende de manera indistinta a los averroístas, a los maestros de artes que defienden al *bios théoretikos*, a los mismos Árabes y, en fin, a Aristóteles, y de pasada a Tomás de Aquino<sup>7</sup>, como puede observarse en Guillermo de La Mare con su *Correctorium fratris Thomae* (1277-1279)<sup>8</sup>, obra donde selecciona 117 tesis de la doctrina tomista, contraponiéndolas a la doctrina de la escuela franciscana, que provocó la reacción dominicana con la obra *Apologeticum veritatis super corruptorium* (1286-1287)<sup>9</sup>. Este hecho se observa en Oxford, donde en los días posteriores a las condenas parisinas de 1277, el 18 de marzo, el arzobispo de Canterbury, el dominico Robert Kilwardby inspira una condena a ciertas proposiciones asumidas desde la filosofía aristotélica al considerarse peligrosas<sup>10</sup>. Condena que reiterará años más tarde, el 29 de octubre de 1284, su sucesor, el franciscano Peckham, a pesar de que la doctrina del Doctor Angélico había sido admitida dentro de la Orden de

7 Sobre el tema existe una abundante bibliografía, señalemos algunos estudios. Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990. R. HISSETTE, "Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277", en A. ZIMMERMANN (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihre Quellen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, 226-246; Id., "L'implication de Thomas d'Aquin dans les censures parisiennes de 1277", en *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 44 (1997), 3-31; Id., "Philosophie et théologie en conflit: Saint Thomas a-t-il été condamné par les maîtres parisiens en 1277?", en *Revue théologique de Louvain*, 28 (1997), 216-226; J. F. WIPPEL, "Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277", en *The Modern Schoolman*, 72 (1995), 233-272.

8 GUILLERMUS DE LA MARE, *Correctorium Corruptorii/Correctorium Fratris Thomae*, en P. GLORIEUX (ed.), *Les premières polémiques thomistes: I, Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Kain, Le Saulchoir, 1927; Id., *Le Correctorium corruptorii "Quaestione". Texte anonyme du ms. Merton 267. Edition critique*, ed. por J. P. Muller, Roma, Centro Studi S. Anselmo, 1954. Cf. F. PELSTER, "Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas", en *Gregorianum*, 28 (1947), 220-235; R. HISSETTE, "Trois articles de la seconde rédaction du «Correctorium» de Guillaume de la Mare", en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 51 (1984), 230-241; M. J. F. M. HOENEN, "The literary reception of Thomas Aquinas' view on the provability of the eternity of the world in De la Mare's *Correctorium* (1278-1279) and the *Correctoria Corruptorii* (1279-ca.1286)", en J. B. M. WISSINK (ed.), *The eternity of the world in the thoughts of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden, Brill, 1990, 39-68; Id., "Being and thinking in the *Correctorium Fratris Thomae* and the *Correctorium Corruptorii Quare*: schools of thought and philosophical methodology", en J. A. AERTSEN, K. EMERY JR. y A. SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. After the Condemnation of 1277: Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, 417-435; S. PODLECH, "Freiheit und Gewissen, eine scholastische Kontroverse am Beispiel des Franziskanertheologen Wilhelm de La Mare", en *Collectanea Franciscana*, 71 (2001), 421-445; A. OLIVA, "La deuxième rédaction du *Correctorium* de Guillaume de la Mare: Les Questions concernant la I pars", en *Achivium Franciscanum Historicum*, 98 (2005), 421-464.

9 RAMBERTUS DE PRIMADIZZI DE BOLONIA, *Apologeticum veritatis contra corruptorium. Édition critique*, ed. por J. P. Müller, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1943. Cf. M. D. JORDAN, "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics", en *Speculum*, 57 (1982), 292-314.

10 Cf. *Collectio errorum in anglia et parisiis condemnatorum*.

Predicadores. Aún así renovó la condena considerando estas enseñanzas como heréticas el 30 de abril de 1286<sup>11</sup>.

Pero como hemos dicho, los orígenes de la polémica venían de lejos, y podemos ver ya las primeras huellas de una serie larga de condenas a través del siglo XIII (un ejemplo de esta serie de condenas se catalogan en la *Collectio errorum in anglia et parisiis condempnatorum*<sup>12</sup>) al inicio de la vida universitaria. Así, en 1210, en el sínodo eclesiástico de Sens, se prohíbe la lectura de los libros naturales (*Libri de naturali philosophia*) de Aristóteles, así como la de sus comentarios, tanto en público como en privado, bajo pena de excomunión. La prohibición, motivada por el panteísmo de Amalrico de Bène (reprobado públicamente en el IV concilio Lateranense) y David de Dinat<sup>13</sup>, se extendía a la *Física* y a la *Metafísica* de Aristóteles, a los libros en que se exponía la concepción de la naturaleza, incluida la humana (*De anima*), como una estructura de esencias eternas sometidas a una legalidad necesaria e inmutable, ajena a las Escrituras y al mensaje cristiano. La sospecha de los teólogos sobre la facultad de Artes se traslada a sus Estatutos de modo que en agosto de 1215 el legado papal, el cardenal Roberto de Courçon prescribe las lecturas que han de realizarse en las facultades de artes y teología, indicando expresamente para los primeros aquellas lecturas que no han de hacerse, es decir enseñarse<sup>14</sup>. Las lecturas explícitamente referidas son las obras lógicas aristotélicas, y de otros autores, citándose además de a los autores ya mencionados (Amalrico de Bène y David de Dinat), a Mauricio Hispano<sup>15</sup>. El hecho de que condenaran las obras prueba

11 Cf. J. A. AERTSEN, K. EMERY JR. y A. SPEER, (eds.), “Nach der Verurteilung von 1277”, o. c.

12 Colección de treinta y dos capítulos en la que se presentan los errores condenados en 1277 por el arzobispo Robert Kilwardby en Oxford, en 1241; las prescritas por el obispo William de Alvernia en 1270 en París; y, por último las del obispo de París, Stephen Tempier, en 1277. Cf. H. ANZULEWICZ, “Eine weitere Überlieferung der *Collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum* im Ms. lat. fol. 456 der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz zu Berlin”, en *Franziskanische Studien*, 74 (1992), 375-99.

13 Así podemos ver en los Documentos 11 y 12 (1210) del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, 70 y 71: “*Decreta magistri Petri de Corbolio Senonensis archiepiscopi, Parisiensis episcopi atque aliorum episcoporum Parisi congragatorum super haereticis comburendis et super libris Aristotelis aliorumque (11); (12) Hae sunt haereses, pro quibus quidam sacerdotes et clerici, sectatores Amalrici, Parisius igne examinati et consumpti sunt*”. La condena a Almarico en el IV Concilio de Letrán dice así: “Reprobamos también y condenamos la perversísima doctrina de Almarico, cuya mente de tal modo cegó el padre de la mentira que su doctrina no tanto ha de ser considerada como herética cuanto como loca”, en E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, n. 433.

14 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 20, 78 “*Robertus cardinalis legatus praescrebit modum legendi in artibus et in theologia, indicat quos libros magistri artium debeant legere, ordinar disciplinam scholarium et generaliter statum Universitatis*”.

15 L. c. “*Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova inscolis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinarie duos Priscilianos vel alterum ad minus. Non legant in festiviis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadrivialia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de methaphisica et de naturali*

que estaban siendo ya manejadas por los teólogos en la construcción de su pensamiento. En 1229, la recién fundada Universidad de Toulouse se aprovecha de la coyuntura y en una estrategia competitiva hace oídos sordos a la prohibición para así atraer profesores y, con ello, alumnado a sus aulas, movidos por la posibilidad de poder utilizar en la docencia la nueva bibliografía. Una estrategia que durará hasta 1245, año en el que Inocencio IV extiende a esta universidad la prohibición que había realizado en 1231 en la Universidad de París, tal como vemos a continuación.

Efectivamente, el 13 de abril 1231 el papa Gregorio XI dicta la bula *Parens scientiarum*, en la que se dirige a la comunidad universitaria (maestros y estudiantes) y establece, confirmando los Estatutos de 1215, sus líneas directrices. Del mismo modo, recuerda las lecturas adecuadas en la facultad de Artes ante las inquietantes noticias de discrepancias que llegaban a la sede papal. Así que la restricción de las lecturas nacían con el fin de que pudieran ponerse coto a las cuestiones que inquietaban a los estudiantes y hacían tambalear las verdades teológicas, cosa que no convenía a nadie, nada más que “al diablo”<sup>16</sup>. La Bula supone poner negro sobre blanco las suspicacias que en París existían entre las facultades de Teología y la de Artes. En esta contienda la batalla la gana de momento la teología en el plano teórico e institucional, pues la filosofía tiene que supeditarse al dictamen de los maestros de teología, encargados de examinar los escritos y censurar los libros prohibidos (entre los que se citan los señalados ya en 1210)<sup>17</sup>. Es el reflejo de la célebre sentencia de que la filosofía es la *ancilla* o sierva de la teología. La comisión nunca realizará el trabajo y Aristóteles nunca será purgado, si bien Urbano IV confirma estos estatutos en 1263, al menos de forma protocolaria<sup>18</sup>.

En 1241 las autoridades universitarias y eclesiásticas condenaron de forma explícita una serie de diez proposiciones enseñadas por maestros parisinos<sup>19</sup>.

*philosophia, nec summe de eisdern, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heetici, aut Mauricii hispani.*”. De Mauricio Hispano, excepto de esta referencia no disponemos de muchos datos, cf. A. MARTÍNEZ, “Aristotelismo hispano e la primera mitad del siglo XIII”, en *Estudios filosóficos*, 33 (1984), 59-84.

16 *Ib.*, n. 79, 137. “*Unde cum super dissensione ibi diabolo instigante suborta, studium enormiter disturbante, questiones ad nos delatas audiverimus diligenter, eas potius provisionis moderamine quam judiciali sententia de fratrum nostrorum consilio duximus sopiendas*”.

17 *Ib.* n. 79, 137-138. “*De phisicis autem et artistim ac aliis cancellarius bona fide promittet examinare magistros, et non nisi dignos admittens repellat indignos (...) Ad hec jubentms, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti nuere, Parisius nup utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*”.

18 *Ib.*, n. 382, 426-427: “*Urbanus IV Universitati Parisiensi privilegium fori confirmat*”.

19 *Ib.*, n. 128, 170-172: “*Decem errores contra theologiam veritatem reperti in quibusdam scriptis (frat. Stephani) et proscripti Parisiis a Guillelmo Parisiensi episcopo et Odone cancellario de consilio omnium magistrorum theologiae facultatis*”.

Algunas de estas tesis hacían referencia, en consonancia con lo acontecido, a la teología griega. Por ejemplo, el primer error (“*Quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*”) hablaba de la visión beatífica y se cuestionaba sobre el conocimiento de Dios, afirmado desde la teología de origen griego, es decir desde las “teofanías” de Escoto Eriúgena, autor que puso de largo en el ámbito latino al Pseudo-Dionisio. Se partía de la tesis de la inaccesibilidad e incognoscibilidad de Dios, acentuando de forma insospechada la teología negativa, lo que contradecía la lectura latina del agustinismo que remitía al conocimiento inmediato de la esencia divina (visión facial). También se podría referir el tercer error que afirmaba que el “Espíritu Santo en tanto que lugar o amor no procede del Hijo sino del Padre” (“*Tertius, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre*”), o la séptima que enunciaba la existencia de una pluralidad de ideas en Dios que no son Dios (“*Septimus, quod multe veritates sunt ab eterno, que non sunt Deus*”). En ellas desde la inspiración griegas, daban lugar a un intermediario, no divino, entre el mundo y las ideas en Dios, afirmaciones que serán combatidas por el Orden de Predicadores bajo el impulso del obispo de París Guillermo de Augvergne<sup>20</sup> y por el Canciller de la universidad Eudes de Châteauroux. En los capítulos generales de 1243, 1244 y 1256 se reafirma la necesidad de espulgar de la reflexión teológica estas doctrinas y eliminar las trazas de los errores de las obras que las difunden, de modo que no caigan en manos de los lectores y estudiantes.

Una vez ejercida la presión sobre las ideas filosófico-teológicas de origen griego, los agustinianos (latinos) –la corriente predominante– ejercen un segundo movimiento de control que tiene como objetivo el peripatismo árabe. La condena llegará a afectar al mismo Tomás de Aquino.

De este modo, el 10 de diciembre de 1270, el ya obispo de París, Étienne Tempier, prohibía la enseñanza de trece tesis filosóficas:

“1. Solo existe un intelecto numéricamente idéntico para todos los hombres (*Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*).

2. Es falsa o impropia la proposición: el hombre piensa (*Quod ista es falsa vel impropria: Homo intellegit*).

3. La voluntad humana quiere y elige por necesidad (*Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*).

4. Todo lo que sucede aquí abajo se somete a la necesidad de los cuerpos celestes (*Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium*).

20 Cf. R. J. TESKE, “William of Auvergne’s Rejection of the Platonic Archetypal World”, en *Traditio*, 55 (1998), 117-130.

5. El mundo es eterno (*Quod mundus est eternus*).
6. No ha existido nunca un primer hombre (*Quod nunquam fuit primus homo*).
7. El alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, muere al mismo tiempo que su cuerpo (*Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*).
8. El alma separada del cuerpo, después de la muerte, no puede quemarse por un fuego corporal (*Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo*).
9. El libre arbitrio es una potencia pasiva, no activa, enmudecida por la necesidad del deseo (*Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili*).
10. Dios no conoce los singulares (*Quod Deus non cognoscit singularia*).
11. Dios no conoce otra cosa que a sí mismo (*Quod Deus non cognoscit alia a se*).
12. La Providencia divina no rige las acciones del hombre (*Quod humani actus non reguntur providentia Dei*).
13. Dios no puede otorgar la inmortalidad a una realidad mortal o corporal (*Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali*)<sup>21</sup>.

Muchas de estas tesis provenían bien de Averroes (las tesis 1 y 2), bien de los filósofos árabes en general (tesis 4). La condena lo que hace, de hecho, es rechazar virtualmente la explicitación del sistema emanantista del peripatismo, la teoría de las inteligencias e incluso de la astrología, que, contrariamente a la astronomía, eliminaba la libertad humana desde el destino (*fatum*) astral. Entre los maestros sospechosos se encontraban aquellos que actuaban bajo la influencia de Siger de Bravante<sup>22</sup>. Así, la tesis condenatoria sobre la aseveración de que “no ha existido ningún primer hombre”, es la traducción de la afirmación aristotélica y averroísta de la eternidad de las especies naturales, realizada por Siger en una cuestión lógica de 1269<sup>23</sup>.

Dos años más tarde, los teólogos se fijaron más en los filósofos. El 1 de abril de 1272, el estatuto (*Statutum facultatis artiunt contra artistas tractantes quaestiones theologicas, et ne quis quaestiones, quae fidem attingunt simulque*

21 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 432, 487.

22 Cf. F. VAN STEENBERGHEN, “Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école”, en *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), 130-147.

23 SIGER DE BRABANT, *Quaestiones logicales, Quaestiones morales, Quaestiones naturales de Paris, Quaestiones naturales de Lisbonna, Quaestio utrum haec sit vera, Sophisma. Omnis homo*, ed. por B. Bazan. Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1974. Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Maitre Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Vander-Oyez, 1977.



*philosophiam, contra fidem determinare audeat*<sup>24</sup>) promulgado, a instancia de los teólogos, por la facultad de artes de la Universidad de París prohibía (*Quod si quis in hoc rebellis fuerit, pena secundum facultatis nostre arbitrium sue culpe competenti ac debita puniatur*) a los maestros y bachilleres en artes el poder disputar una cuestión puramente teológica. Si una cuestión filosófica comprometiera e interfiriera en el ámbito teológico no existían muchas salidas para el estudiante o maestro de artes. En el caso de que existiera una oposición entre filosofía y teología, no tenía derecho alguno a inclinarse a favor de la filosofía. A lo sumo podía refutarla en el caso que deseara verter una opinión. Lo más prudente es que tomara la otra opción, que era la de hacer valer su derecho a callarse, renunciando así a abordar la cuestión.

Las indicaciones del estatuto no fueron respetadas como se pone de manifiesto en las condenas más generalizadas de 1277 y, sobre todo la evolución posterior de los acontecimientos, donde se observa que, al contrario de lo que se pretendía, terminaron provocando una concepción más decididamente peripatética del mundo por parte de unos y una respuesta más encendida por parte de otros.

En fin, las condenas al averroísmo del siglo XIII no suponen tanto una reacción contra el pensamiento árabe, como una decidida apuesta por la supremacía de una tradición asentada a lo largo de siglos de pensamiento que tiene como base al obispo de Hipona y que se conoce con el nombre de agustinismo. La llegada del *Corpus aristotelicum* a través de los ensayos de asimilación árabes, judíos e hispanos<sup>25</sup>, y del *Corpus dionysianum*, provocan en el agustinismo una reacción al sentirse agredido por esta lectura y el carácter polémico que se desarrolla de modo especial en la naciente Universidad.

Ahora bien, lo que pasa es que Aristóteles se introduce, en gran parte, gracias a la labor comentarista de Averroes<sup>26</sup>. De modo que el triunfo del aristotelismo se manifiesta cuando ya se le había unido Averroes, manifestándose en 1255 en los Estatutos de la facultad de Artes de París que establecen la obligación para el estudiante de leer todo Aristóteles y sus comentaristas (Averroes y Avicena)<sup>27</sup>. Es decir, lo que tenemos en la relación cultural y de pensamiento entre las tres religiones es la adopción de posiciones filosóficas. Un posicionamiento que muchas veces hace que se unan autores de diversas confesiones.

24 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 441, 499-500.

25 Cf. J. INGLIS (ed.), *Medieval philosophy and the classical tradition: in Islam, Judaism and Christianity*, Richmond, Curzon, 2002.

26 Cf. F. E. PETERS, *Aristoteles arabus. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian corpus*, New York, State of New York University Press, 1968.

27 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 256, 277-279. “*Statum facultatis artium de modo docendi et regendi inartibus, deque libris qui legendi esset*”.

Los escolásticos acudieron con gran profusión a las ideas de autores árabes o judíos en virtud de su propia posición filosófica. Así, podríamos destacar la contribución que la filosofía musulmana y judía realizan en el Occidente cristiano<sup>28</sup>. Una contribución que pasa tanto por las traducciones árabes y latinas y la transmisión original de Platón y de Aristóteles, como por las decisivas aportaciones filosóficas<sup>29</sup> y científicas<sup>30</sup> árabes y hebreas.

Distinta a estas condenas y polémicas que se centran en la dialéctica razón y fe, filosofía y teología, aristotelismo y agustinismo, pensamiento griego y latino<sup>31</sup>... se situarán otras disputas famosas, sobre todo entre cristianos y judíos como la que en 1263 se establecerá, bajo el auspicio del rey de Aragón, Santiago el Conquistador, entre el dominico Pablo Cristiano (Pau Cristià), judío converso, y el rabino Moisés ben Nahman (Nahmánides de Gerona). Otro tipo de relaciones, dentro del pensamiento, que discurren por caminos en los que sin olvidar ni mucho menos la filosofía entran en juego otras circunstancias. No sólo nos referimos a las polémicas entre sabios, de una manera general, sino también a relaciones más directas, buscadas y provocados por el celo espiritual. En concreto, nos interesará resaltar aquí el encuentro de una gran figura espiritual de la historia del cristianismo con el mundo musulmán allende las fronteras cristianas. Nos referimos al viaje que san Francisco de Asís hizo por tierras musulmanas en el impulso misionero que empieza a realizarse en el siglo XIII

28 Existen muchos estudios, como por ejemplo el del profesor Rafael Ramón Guerrero colaborador en este libro: "Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval", en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad media en la península Ibérica. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1994, 353-370.

29 Cf. H. DAIBER, "L'incontro con la filosofia islamica", en P. ROSSI y C. A. VIANO (eds.), *Storia della filosofia. - Vol 2 Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1994, 180-195 y G. DAHAN, "L'incontro con la filosofia ebraica", en *ib.*, 196-214. Resulta interesante ver la influencia en la terminología filosófica latina, cf. H. HUGONNARD-ROCHE, "La tradition syro-arabe et la formation du vocabulaire philosophique latin", en J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la Latinitas*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1997, 59-80. Sobre los traductores del árabe señalamos el siguiente artículo en el que aparece una extensa bibliografía hasta esa fecha: H. DAIBER, "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. stand und Aufgaben der Forschung", en J. HAMESSE y M. FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque international de Cassino 15-17 juin 1989*, Louvain-la-Neuve – Cassino, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1990, 203-250.

30 Existe una abundante literatura, señalamos a modo de indicación H. HUGONNARD-ROCHE, "The influence of Arabic astronomy in the medieval West", en R. RASHED (ed.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, vol. 1, London-New York, Routledge, 1996, 284-305 e ID., "Contribution arabe à la cosmologie occidentale latine", en *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Milano, Miscellanea del centro di Studi medioevali, 1998, 89-109.

31 Sobre las polémicas que hemos apuntado y desde el prisma de fe y razón podemos ver John F. WIPPEL, *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Milwaukee, Marquette University Press, 1995.

y que implica un gran esfuerzo de inculturación por parte de los misioneros y entre los que podemos señalar las figuras de Ramón Martí y Ramón Llull<sup>32</sup>. Filosofía, polémica y el viaje del santo de Asís van a ocupar este estudio, sobre todo, este último episodio, del que esperamos sacar alguna conclusión respecto del viaje al interculturalismo en el siglo XXI.

La influencia del pensamiento semita y, en nuestro caso, del Islam en el pensamiento cristiano, occidental y europeo, es indiscutible y la relación inevitable, pues el espacio geográfico y vital (*dār al-Islām*, según el término empleado en el derecho islámico) en el que se desarrolla la religión anunciada por el profeta Mahoma (el *Islām*) nace en una cultura de raíces judías y cristianas y se nutre de las contribuciones de judíos, cristianos y miembros de otras confesiones. Desde el punto del pensamiento, es cierto que el Corán tiene como característica el hecho de que, a diferencia de otros textos sagrados como la Biblia, es realmente intraducible. El Corán fue revelado en lengua árabe y esto confiere a su estilo el pertenecer a la misma acción revelada. Cualquier circunstancia sobre el texto es una interpretación, por lo que una traducción sería realmente un comentario, pues el estilo literario y su lengua pertenecen al campo de la revelación. El Corán es Palabra de Dios de una forma absoluta. Esta realidad marca el pensamiento islámico tanto en la forma de hacer teología y filosofía, en el interior del mundo musulmán, como en el propio desarrollo del pensamiento polémico. Con frecuencia, cuando los cristianos realicen las primeras traducciones al latín del Corán (que inaugura Robert de Ketton en Toledo, el año 1143<sup>33</sup>) no repararán en este principio interpretativo del Islam sobre la lengua árabe como idioma divino, pues en el cristianismo no había parangón con la Biblia (véase la edición de la Vulgata y sucesivas recensiones<sup>34</sup>), ni variaba el contenido revelado de la Palabra de Dios en el judaísmo al haber sido traducido al griego en Alejandría (versión de los LXX).

32 Cf. G. C. ANAWATI, “La rencontre de deux cultures, en occident, au moyen-âge: dialogue islamo-chretien et activité missionnaire”, en *Estudios Lulianos*, 29 (1989), 155-178.

33 Cf. J. MARTÍNEZ, “Observaciones a la traducción latina del Corán (Qur’an) de Robert de Ketton”, en J. HAMESSE (ed.) *Les traducteurs au travail. Leurs Manuscrits et leurs Méthodes*, Turnhout, Brepols. 2000, 115-127; ID., “Trois traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segobia”, en *Revue des Études Latines*, 80 (2002), 223-236; ID., “Las traducciones latinas medievales del Corán: Pedro el Venerable-Robert de Ketton, Marcos de Toledo y Juan de Segovia”, en *EUPHROSYSNE*, 31 (2003), 491-503; TH. E. BURMAN, “Tafsir and Translation: Traditional Arabic Quran Exegesis and the Latin Qurans of Robert of Ketton and Mark of Toledo”, en *Speculum*, 73 (1998), 703-732. Sobre las traducciones latinas en general: H. BOBZIN, “Latin Translations of the Koran. A short overview”, en *Der Islam*, 70 (1993), 193-206.

34 Cf. G. DAHAN, “Lexiques hébreu-latin? Les recueils d’interprétation de noms hébraïques”, en J. HAMESSE (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d’études médiévales, 1996, 481-526; ID., “La critique textuelle dans les correctoires de la Bible au XIIIe siècle”, en A. DE LIBERA *et alii* (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, 365-392.

Cristianismo e islamismo convienen en el hecho de compartir la Palabra de Dios como un espacio sagrado, en la medida en que el hombre puede efectuar y operar en ella una convergencia efectiva entre el hombre y Dios, y en ella se desarrolla la experiencia espiritual y religiosa de la humanidad. Así cristianos y musulmanes comparten el hecho de vincular la Palabra de Dios a la historia a través de la revelación y de entender que la Escritura es un espacio que provoca la reflexión y la actualización respecto del tiempo en el que se vive. Pero, mientras que para los cristianos se trata de una revelación progresiva, una historia de la salvación, que el hombre va viviendo desde la pedagogía divina a través de su experiencia humana y que llega a su cima en Jesucristo. Para los musulmanes, la Palabra revelada en la historia profética (los profetas, enviados) culmina en la palabra revelada al profeta Mahoma: el Corán. Si para los cristianos la Palabra de Dios es el lugar de encuentro con la persona de Cristo, para los musulmanes la Escritura es un espacio espiritual, práctico, social, y existencial<sup>35</sup>. Lógicamente, la hermenéutica e interpretación variarán y esto se ha de dejar sentir tanto en la teología como en la filosofía. Y, por lo tanto, provocará no pocas controversias entre los intelectuales de una y otra religión entre sí, dependiendo de dónde se carguen las tintas en la propia exégesis, como en la polémica interreligiosa<sup>36</sup>.

Pero, además, en el desarrollo mismo de la cultura árabe las relaciones se hacen inevitables, pues si bien es cierto que ésta alcanzará una gran altura y enorme repercusión que parece ganar una distancia insalvable respecto de la cultura arraigada en la religión cristiana, precisamente en ello, de nuevo, se establecen encuentros. Efectivamente, la dimensión más especulativa con sus matices, nacidos de las propias características del Corán y la reflexión coránica, a saber la teología (*kālam*), la mística (*sufismo* y *taṣawwuf*) y la filosofía (*falsafa*)<sup>37</sup> van a encontrar gran eco y vasos comunicantes en el quehacer intelectual cristiano, que aprovechará este impulso para desarrollar, desde la adopción de la distancia entre fe y razón, unas cotas de ampliación del pensamiento práctico árabe y las matemáticas de características que elevan exponencialmente sus resultados desde la Edad Moderna<sup>38</sup>. Precisamente lo que veíamos al inicio de esta exposición, en las condenas de 1277, amén de un juicio sobre

35 Cf. GROUPE DE RECHERCHES ISLAMO-CHRÉTIEN DE PARIS, “Les Ecritures comme espace sacré”, publicado el 28 de enero de 2007, fichero .pdf creado el 25 de julio de 2007, disponible en <http://www.gric.asso.fr>

36 Cf. E. PLATTI, “Révélation: questions islamo-chrétiennes au Moyen-Âge”, en AA. VV., *Conférences du Centre el-Kalima*, Bruxelles, Centre el-Kalima, 1980, 1-18.

37 Cf. M. PARVIZ, *Essays in Islamic philosophy, theology, and mysticism*, Oneonta, Oneonta Philosophy Studies, 1995.

38 Cf. E. GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Aristóteles es el establecimiento nada fácil y no menos traumático (pero necesario) de un cambio en el epicentro cultural heredero de la tradición más original de las fuentes grecolatinas. Si en la lejanía Grecia dio, en cierto sentido, paso a Roma, pasando por Alejandría, el foco especulativo en el período medieval, dormida o amenazada Constantinopla, pasa de Grecia a Bagdad, y, de ahí, ante las divisiones internas entre abbāsies y fātimidias y las amenazas turcas y mongolas, a Córdoba, que bajo la presión de la Reconquista termina legando el tesoro de sus fuentes a Toledo y la controversia a París<sup>39</sup>.

Por lo que el tipo de (des-)encuentro encarnado en las condenas parisinas a las tesis averroístas, no muestra nada más que un progreso espacio-temporal en el devenir de las ideas filosóficas. El debate que allí se establece entre fe y razón es la reedición de lo que tuvieron que afrontar los primeros cristianos con la avanzadilla de Filón de Alejandría y a la que no escapó tampoco la filosofía islámica. No en vano el Islam se topó deliberadamente con el caudal de ideas, métodos y pensamientos que traían consigo los textos de los filósofos griegos y que culminó con el la traducción al árabe en poco más de un siglo –se inició en el último tercio del siglo VIII y finalizó a comienzos del siglo XI– de la prácticamente totalidad del saber griego, heredando así toda su tradición<sup>40</sup>. Por lo que el interrogante dialéctico entre las facultades de la fe y la razón se abre paso en el mundo islámico, es decir, ¿cómo posicionarse ante la dialéctica que muchas veces parece instalarse entre la fe y la razón, sobre todo, en algunas de sus posiciones y proposiciones? El profesor Rafael Ramón Guerrero expone con precisión las tres orientaciones que tuvieron lugar en el mundo islámico ante esta disyuntiva:

“En primer lugar, una tendencia antirracionalista, que se caracterizó por el rechazo de toda aportación ajena a la Revelación y a la Tradición. En segundo lugar, un movimiento, muy amplio en sus manifestaciones y expresiones, que adoptó una actitud intermedia entre la filosofía griega, al aceptar algunos de sus aspectos, y los principios religiosos islámicos, que fueron considerados como los pilares intelectuales; fue un movimiento que fecundó positivamente la cultura islámica, puesto que promovió una gran renovación en las ciencias tradicionales al introducir en ella postulados de la razón griega; destacaron la elaboración de la Teología de la Historia como ciencia. Finalmente, la última orientación que apareció fue el movimiento conocido con el nombre de *Falsafa*, es decir, la

39 Sobre la transferencia de conocimientos árabes en el continente cf. A. FIDORA, “Von Toledo nach Paris - Wege der Wissenschaft und der Wissenstheorie im 12. Jahrhundert”, en *Forschung Frankfurt*, 19 (2001), 31-39.

40 Cf. F. ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, New York, Routledge, 1994. (ed. original: *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Artemis, 1965).

continuación del pensar filosófico griego en el mundo islámico, pero elaborada desde supuestos musulmanes<sup>41</sup>.

Ante esta situación el cruce a partir de la filosofía estaba condenado a (re-) producirse en cuanto la ocasión se presentara. Pero existieron otros modelos de encuentro desde el pensamiento teológico y misionero, más específicamente doctrinales o vivenciales, centrados en la apologética y la teología. Y es que las diferencias culturales existían al menos desde dos planos: desde el evidente de la religión profesada, y desde el subyacente entre Oriente y Occidente.

Si bien no se puede establecer como paradigma de relación entre el Islam y el Cristianismo el enfrentamiento y la lucha, tampoco podemos afirmar que las relaciones fueron fluidas y pacíficas. Fueron normalizadas en cuanto existieron, no en vano cristianos y musulmanes o luchaban por una misma tierra o la compartían, y cristianos había en zonas islámicas y musulmanes vivían en zonas cristianas. La división entre el mundo islámico y el cristiano existió y se reflejó en la religión, en la vida y, lógicamente en el pensamiento. Pero no era la única división, antes ya existía una más clara falla en el mundo bajo el dominio de la esfera grecolatina entre una zona dominada por la lengua y el pensamiento griego y otra zona de influencia de lengua latina. Zonificación que se expresó en la misma división imperial, y en la evolución posterior en la adaptación al influjo bárbaro en Occidente y la constitución del Imperio bizantino en la zona más oriental. Bizancio y el Occidente medieval son, pues, dos mundos, dos civilizaciones que parten del mismo punto que se expresó de forma heterogénea y se desarrollaron de una forma dispar, y en no pocas ocasiones hostil, como sucede en el cisma eclesial o durante la ocupación latina de Constantinopla. Esta ruptura tiene con la entrada en escena del Islam un doble efecto.

Por una parte, las consecuencias de la división se reflejan en el propio pensamiento islámico de la que solemos mencionar dos tradiciones focalizadas en Bagdad y en Córdoba. Podemos hablar de dos mundos islámicos con sus realidades políticas propias, su fisonomía intelectual y caracterización filosófica que se expresa, desde el punto de vista del pensamiento, en formas propias de entendimiento y de contacto con el mundo cristianizado. Por lo que cada uno tiene sus encuentros y viven sus propios procesos interreligiosos, en un impulso diferenciador que provocará un intercambio de ideas dentro del Islam.

Así, a partir de que pisaran tierra hispana los musulmanes en el 711 con la victoria de la avanzadilla comandada por el berebere Tārik, quien prestara su nombre a Gibraltar, la situación intelectual que encontraron no se asemejaba

41 R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 2002, 52. Esto mismo explicado de forma más extensa por el mismo autor en ID., *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis, 2001, 49-54.

en demasía a la que dejaron en el Islam oriental. La tradición filosófica y la situación cultural en general sobrevivían gracias al patrimonio heredado de la escuela isidoriana como reflejo del legado filosófico visigótico, pero no era comparable al esplendor cultural musulmán<sup>42</sup>. La diferencia del nivel intelectual que existía entre Europa durante la Edad Media y el ofrecido por Bizancio, el Islam y los judíos de Oriente, era abismal. Por citar un dato concreto, pero significativo del desnivel cultural entre Europa y el mundo semita oriental y occidental: mientras Carlos V el Sabio, rey de Francia (1337-1380), contaba con una biblioteca de 900 libros, cuatro siglos antes, Bagdad tenía cien bibliotecas públicas, la principal de las cuales contenía 1.000.000 de volúmenes, la de El Cairo 1.600.000 y la de Córdoba 500.000<sup>43</sup>.

Aunque existía un antagonismo político entre los gobernantes omeyas de la península y los califas abasíes de Bagdad, existió un constante trasiego de andalusíes al oriente, motivado por la peregrinación, la educación, el comercio, el espionaje,... que provocó que los centros culturales se dieran a conocer en al-Andalus y con ellos la ciencia y filosofía.

El primer pensador andalusí del que se tienen noticias fue Ibn Masarra [Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Massarra] (883-931), de influencia neoplatónica y del sufismo. La llegada del Califato de Córdoba en la primera mitad del siglo X propicia el desarrollo de la filosofía. Destaca el autor cordobés Ibn Ḥazm [‘Alī b. Aḥmad b. Sa’īd b. Ḥazm] de Córdoba (994-1063). Su hijo nos cuenta que había compuesto casi cuatrocientos volúmenes, con un total cercano a las ochenta mil páginas. Tras este extraordinario filósofo, jurista y pensador, podemos citar autores como el pacense Ibn al-Sīd [Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī] (1052-1127), y el zaragozano Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā b. al-Ṣā’ig b. Bāyḡa († 1139), conocido como Avempace, en plena época almorávide. En la era almohade destacan el accitano (Guadix) Ibn Ṭufayl [Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭufayl al-Qaysī] (ca. 1110-1185), y el cordobés Abū l-Walīd Ibn Ruṣd conocido como Averroes (1126-1198).

Por otra parte, el segundo efecto se deja ver en el significado que va a alcanzar el Islam en cuanto que genera el sentimiento de parentesco entre el Occidente y el Imperio bizantino frente al enemigo común que amenaza la cosmovisión cristiana y que también se refleja en estilos de intercambio forjados por la controversia<sup>44</sup>. De hecho, el tiempo que transcurre entre 1261 y

42 Cf. R. RAMÓN GUERRERO, “Historia”, o. c., 65-66.

43 J. LOMBA, *La raíz semítica de lo europeo*, Madrid, Akal, 1997, 14.

44 Cf. A. TH. KHOURY, *Polémique Byzantine contre l’Islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, Brill, 1972.

1453, fecha en la que Constantinopla cae en mano del Imperio otomano, es un periodo de intensa relación entre los dos mundos cristianos.

Un patrón que encarna esta circunstancia es la del conocido, debido al discurso de la lección magistral en la Universidad de Ratisbona impartida por Benedicto XVI, Manuel II Paleólogo. Traído a la memoria por el Papa, aprovechando una reciente edición de sus obras, expresa muy bien la complejidad de las relaciones entre el Islam y el Cristianismo. Manuel II Paleólogo fue el segundo emperador que visitó Occidente, siendo precisamente su padre Juan V, el primero. Hombre, como otros emperadores bizantinos, de gran afición por la literatura y de extenso conocimiento teológico gustó de la polémica, dedicó parte de su tiempo a escribir numerosas obras de diversa temática y formato: teológicas, retóricas, poéticas, así como de una colección de epístolas que afortunadamente se han conservado. Destacan el *Epitafio al Déspota Teodoro de Mistra* (su hermano), un *Tratado sobre los sueños*, un *Tratado sobre los Deberes de un Príncipe*, una *ékfrasis* sobre un tapiz del antiguo palacio del Louvre (durante su visita a la corte de Carlos VI entre 1401 y 1402 en el viaje al que nos estamos refiriendo), amén de sus cartas, muy notables por su valor histórico y literario, entre los que está la larga y supuesta conversación y diálogo teológico con un musulmán, fuente de la cita del Pontífice en Ratisbona y que inspira y motiva en cierto sentido este estudio<sup>45</sup>. El sabio emperador bizantino realiza una dilatada visita a Occidente (1393-1403) para solicitar su ayuda frente al peligro Turco que amenaza a las puertas de Constantinopla. Un largo periplo de visitas al papa Bonifacio IX en Roma, al papa Benedicto XIII en Aviñón y a diversos monarcas occidentales como los reyes de Francia, Aragón y Portugal que más allá de sus resultados políticos y militares, que no fueron de gran fecundidad, muestran la unidad identitaria que el Islam va a provocar en el cristianismo. El ejemplo de este empeño de unión tiene su colofón el día del funeral de Manuel II Paleólogo, cuya oración fúnebre fue pronunciada por Besarión, futuro cardenal de la Iglesia de Roma y ferviente defensor y partidario de la unión de las dos iglesias cristianas.

En este aspecto no faltan autores que examinan la relación en la Edad Media entre el Islam y el Cristianismo desde los parámetros de la dialéctica, de modo que la formación de Europa puede explicarse, en cierto sentido, desde “las luchas y pugnas” que mantuvo con el Islam. Así lo afirma Hichem Djäït, en un artículo traído a la luz por el profesor Joaquín Lomba y que reproducimos:

45 Benedicto XVI refiere la siguiente cita que reproducimos: A. TH. KHOURY, *Manuel II Paleólogo, Entretien avec un Musulman. 7<sup>e</sup> controverse*, Sources chrétiennes n. 115, Paris 1966. Mientras tanto, Karl Förstel ha publicado en el Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacción de A. Th. Khoury – R. Gleis) una edición comentada greco-alemana del texto: *Manuel II. Palaiologus, Dialoge mit einem Muslim*, 3 vols., Würzburg-Altenberge 1993-1996.



“El hecho de que la Europa medieval eslabón débil que vivía en estado latente jugase un papel modesto en la ordenación del mundo futuro no justifica que haya que oscurecer esa edad preparatoria. En el siglo VII, la barbarización que ensombreció a una Europa informe y frágil fue sincrónica de la impetuosa conquista árabe; y el vacío del siglo X coincidió con la plenitud del siglo IV de la Hégira, summum del clasicismo islámico [...] De esa edad, la Europa moderna fue la hija y el islam el padre. La cristiandad medieval, más que particularidad en relación a Bizancio o reminiscencia imperial, fue la expresión movilizadora de Europa frente al islam, una expresión que culminó con las Cruzadas: contraataque, extroversión, derroche de energía, escuela de civilización para Europa. La Península Ibérica, que dio el primer paso en la servidumbre del mundo a Europa, sólo existió y se definió en la larga aventura de la *Reconquista* con su duelo con el islam. Generalmente, se insiste sobre las influencias técnicas y culturales; nos parece mucho más importante esa *dialéctica política del yo y del mundo* por la cual Europa adquirió conciencia de su entidad, lo que vuelve a plantear el problema de la propia génesis de Europa [...]. El islam era a la vez potencia militar que amenazaba a Europa y modelo económico dinámico; del mismo modo, más tarde, fue enemigo ideológico y modelo filosófico. En resumen, el nacimiento de Europa en la historia se realizó, y no podía ser de otra manera, por mediación del islam: en un primer momento con el repliegue defensivo, después con su expansión ofensiva”<sup>46</sup>.

No podemos estar de acuerdo en todas las afirmaciones vertidas en el texto ni en el enfoque, pues existen factores obviados debido a la óptica dialéctica en la que el sentimiento de culpa aparece de forma un poco caricaturesca y que responde más a la ideología del autor que a la verdad de los hechos. Olvidos en la reflexión como, por ejemplo, la importancia de la reconstrucción de la identidad y la potencia generadora del impulso religioso, como veremos con el caso de san Francisco de Asís, así como la vivencia de otros estilos de integración particular, la presencia del mundo judío o factores intelectuales y formas de expresión del lenguaje teológico, por no detenernos en la dinámica de las relaciones interpersonales e interreligiosas... sirva como muestra el caso aquí traído de la polémica como género y técnica literaria y filosófica. Pero ello no obsta para que esta cita sea esclarecedora en el discurso que estamos manteniendo sobre los efectos de la división Oriente-Occidente y la entrada en escena del Islam, en el trasfondo de las relaciones Islamo-Cristianas medievales.

46 H. DJAIT, *Europa y el Islam*, Madrid, Ed. Libretarias, 1990, 151-152. Citado en J. LOMBA, “La raíz”, *o. c.*, 12.

## II. UN (DES-)ENCUENTRO MUY ANTERIOR: EN TORNO A LA “CONTROVERSA DE BAGDAD”. LAS POLÉMICAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS COMO MODELO DE RELACIÓN CULTURAL

Se pueden advertir dos tendencias en la reacción cristiana ante el mundo semita. Por una parte, rodeados de un ambiente de tolerancia, existe un período de colaboración simbolizada en el trabajo traductor y del que la cultura nacional y el mundo cristiano occidental recibirán grandes frutos y que es obvio recordar, pues es algo tan patente como recordado. Una actitud de encuentro que se podría resumir en la transmisión cultural y que tendría como marco temporal más determinado los siglos XII y tres primeros tercios del siglo XIII. Efectivamente, el origen remoto de esta convergencia descansa en el hecho de que nacido el Islam en un mundo teológico y filosófico en crisis pero asentado, compartiendo fronteras durante muchos siglos y relaciones económicas..., lógicamente hubo intercambio de pensamiento. En este intercambio cobran protagonismo los mismos cristianos que ven en el saber árabe una riqueza que no dudarán en aprovechar. Interesan, sobre todo, el pensamiento práctico de corte científico y técnico.

No se trata de un acercamiento aséptico, pues no dejan de existir ciertos prejuicios que nacen de la prevención que subyace al espíritu de la Reconquista. Ejemplo de ello es la introducción del conocimiento árabe en la Península cristiana de la mano de los mozárabes<sup>47</sup>. Joaquín Lomba nos trae a la memoria, de nuevo, las palabras tempranas de Álvaro de Córdoba († 861) en las que se describe muy bien la doble actitud a la hora de aprender y asimilar los conocimientos y la sabiduría árabe que fue adoptada por los cristianos que bascula desde la prevención primera a la posterior reacción que se expresará en refutaciones y polémicas, a las que él mismo no se sustrajo<sup>48</sup>:

“Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos mahometanos, no para refutarlos sino para aprender cómo han de expresarse en lengua arábiga con más corrección y elegancia. ¡Ah! todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua y literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros arábigos, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes

47 Cf. M. GÓMEZ, “The Mozarabs: worthy Bearers of Islamic culture”, en S. KHADRA JAYYUSI, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 2002, 171-175.

48 Cf. F. DELGADO, *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam: el indiculus luminosus*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996. Polémicas que también extendió al judaísmo: R. POZAS y A. MORENO, “Una controversia judeo-cristiana del siglo IX: Paulo Álvaro de Córdoba”, en *Helmantica*, 52 (2001), 75-100.

bibliotecas y por dondequiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura”<sup>49</sup>.

Podemos decir que la transición del saber griego desde el Islam, que como hemos dicho hizo una gran labor traductora en el siglo IX, a Occidente pasó por la España medieval, donde se culminó una labor continuada de transmisión de conocimientos, como muestra el esfuerzo traductor desde la obra del ya mencionado Robert Ketton o Pedro el Venerable<sup>50</sup>, con intenciones, como señala Álvaro de Córdoba en el texto que acabamos de citar, que van desde el conocimiento hasta la polémica o la controversia, sobre todo en los elementos más especulativos y religiosos<sup>51</sup>. Por lo tanto, si la ciencia medieval es uno de los contextos en los que se favorece la importación de conocimientos, cuando estos se refieren a los elementos más especulativos y cercanos a los fundamentos de las religiones y las bases de cada una de las civilizaciones, la circulación se torna más restrictiva. Aunque aquí hay que decir que la limitación afecta al hecho de la ortodoxia. Pero no sólo se trata del tránsito ideológico, es decir de doctrinas teológicas que afecten al cristianismo frente al islamismo. Sino que reiteramos que hace referencia también al caso de un paradigma filosófico favorecedor de la trascendencia y encarnado por el platonismo a otro que no lo fuera como es el peripatismo. Y esta circunstancia impregna a la propia ciencia,

49 J. RIBERA, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, vol. 1, Madrid, 1928, 201. Citado en J. LOMBA, “La raíz”, *o. c.*, 39. Sobre este autor cf. J. VERNET, “El romano de Álvaro de Córdoba”, en *Oriens*, 35 (1996), 105-110; F. DELGADO, “Álvaro de Córdoba”, en *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: (historia, arte, literatura, liturgia y música). Córdoba, 27 al 30 de abril de 1995*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1996, 73-88; A. DE CÓRDOBA, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, ed. por Gonzalo del Cerro Calderón y José Palacios Royán, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997; L. F. MATEO-SECO, “Paulo Alvaro de Córdoba: un personaje símbolo de la cultura mozárabe”, en E. DE LA LAMA CERECEDA (Coord.), *Dos mil años de evangelización: los grandes ciclos evangelizadores*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2001, 209-234; I. POCHOSHJEW, “El uso del pensamiento no cristiano según Álvaro de Córdoba”, en *Scripta theologica*, 37 (2005), 661-676. Sobre la influencia mozárabe en la transmisión del pensamiento islámico, cf. D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l’Espagne des VIIIe - IXe siècles*, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 1984.

50 Cf. M. -TH. D’ALVERNY, “Deux traductions latines du Coran au Mogen Age”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 16 (1948), 69-131. Reeditado en CH. BURNETT (ed.), *La connaissance de l’Islam dans l’Occident médiéval*, Variorum, Londres, 1994; ID., “Pierre le Vénéralable et la légende du Mahomet”, en *Congrès scientifique, Fêtes et Cérémonies liturgiques en l’honneur des saints Abbés Odon et Odilon, 9-11 juillet 1949. Travaux du Congrès Art, Histoire, Liturgie*, Dijon, Société des Amis de Cluny - Centre National de la Recherche Scientifique, 1950, 161-170; O. DE LA CRUZ, “La trascendencia de la primera traducción latina del Corán (Robert de Ketton, 1142)”, en *Collatio*, 7 (2002), 21-28; O. DE LA CRUZ y J. MARTÍNEZ, “Las traducciones árabe-latinas impulsadas por Pedro el Venerable”, en M. D. BURDEUS, E. REAL y J. M. VERDEGAL (eds.), *Las órdenes militares: realidad e imaginario*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 2000, 285-296.

51 Cf. J. MARTÍNEZ, “Finalidad de la primera traducción latina del Corán”, en J. MARTÍNEZ y M. BARCELÓ (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Bellaterra, Publ. Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, 71-77.

donde la ciencia práctica, menos comprometida ideológicamente que la teórica, se fomenta de forma más libre en el propio Islam y, por lo tanto, circula con mayor fluidez hacia el Occidente.

Frente a esta actitud, y coincidiendo con un endurecimiento de las posturas étnico-religiosas y la decadencia del espíritu medieval, resurgen las controversias apologeticas que permanecerán hasta el siglo XV<sup>52</sup>. Nosotros nos hemos orientado desde el principio por dos modelos de intercambio intercultural y diálogo interreligioso, uno de los cuales se conoce como “polémica”, y que no es sino un encuentro de marcado tono intelectual. A eso nos vamos a dedicar en este primer apartado. A él sumaremos en un segundo apartado el encuentro directo que representa el viaje de san Francisco a Damietta. Son dos expresiones culturales paradigmáticas de lo que fueron ensayos interculturales que nacían desde la diferencia y el reconocimiento, pues no olvidemos que para dialogar hay que tener conciencia de que el otro es digno de tal hecho.

La polémica y la controversia forman parte del propio acto de dialogar. Ya la filosofía en cierto modo se desarrolla a través de la controversia, que no es precisamente amable y de resultados asépticos. De hecho, no puede serlo si quiere ser eficaz. Baste recordar el proceso socrático y sus consecuencias nefastas para la vida del protagonista, el ciudadano y filósofo Sócrates; consecuencias vitales inversamente proporcionales al peso de su significación en la historia de la filosofía y del pensamiento. Lógicamente, no sólo se jugaba el acto en el terreno de la filosofía, sino que tenía repercusiones en un modo de ver la política, la sociedad, la Atenas y la Grecia de su tiempo. Pero sea como fuere, es el proceso de la discusión el que en Sócrates se reconoce como lugar de enriquecimiento filosófico. Este *modus operandi* no se agota en el sabio maestro ateniense, ni en su discípulo Platón. Entrado en escena (o quizás es la filosofía la que se origina como tal por medio de la disputa) ya no desaparecerá del quehacer intelectual y se reeditará con más o menos profusión e incidencia. Su idiosincrasia e ímpetu variará en función del carácter escolar que se presente y de la novedad de las nuevas propuestas intelectuales –en este caso un pensamiento presenta su candidatura frente a otro que se entiende como el heredero de una tradición–. Y verá acrecentada la intensidad cuando la religión acceda al ruedo filosófico y lidie con las ideas –no es de extrañar que estos autores sirvieran de paradigma en los autores posteriores, de modo que será frecuente que la

52 Dos obras tendremos presentes aquí de modo especial: H. SANTIAGO-OTERO (ed.), “Diálogo filosófico-religioso”, *o. c.* y A. LE BOULLUEC (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995. Un estudio clásico en B. ALTANER, “Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts”, en *Historisches Jahrbuch der Görresges.*, 56 (1936), 227-233. Otro reciente y muy interesante, A. FIDORA y M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Juden, Christen und Muslime: Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

literatura polémica cristiana recurra a los Santos Padres<sup>53</sup>-. Todo esto se ve de forma paradigmática en el proceso que ha servido de obertura a esta reflexión: un debate en el que entra en juego la filosofía y la religión, tradición frente a pensamiento novedoso, lucha de escuelas *ad intra* –clero secular, dominicos y franciscanos (y en ellos entre tradicionales y espirituales)– y *ad extra* pues, en cierto modo, todo viene provocado por el conocimiento generalizado del *corpus aristotelicum*, por medio del pensamiento judío y árabe. Si a todo esto se suma la presión socio-política e institucional, tenemos la controversia como un fenómeno en el que realmente lo extraño es que no se hubiera producido.

Estas querellas se producen en la esfera de lucha entre la fe y la razón, sobre todo en el mundo occidental. En el mundo árabe existen a otro nivel, incluso teniendo el mismo objeto, pues la racionalización que se llevará a cabo en el mundo cristiano-occidental, y esta es una de las diferencias entre cristianos y musulmanes, se hace realmente complicado en el Islam, por mucho que se viviera la tensión fe y razón. Como expresa Cruz Hernández: “Más que una influencia directa o indirecta, un clima espiritual [...], nadie duda de la influencia del Averroísmo en una de las raíces del Renacimiento; pero una vez más quiero insistir en la relativa importancia de la influencia del pensamiento árabe islámico en el latino cristiano: lo más valioso fue la creación de un clima intelectual que al hacerse común, hace abstracción de sus fuentes y opera de un modo que se considera como natural y racional. Por esto ni los humanistas del Renacimiento ni sus expositores o seguidores [...], tuvieron conciencia de todas sus raíces, y menos de las que procedían de unos pensadores como los musulmanes utilizados por los latinos, que se presentaban como unos simples comentadores escolásticos de Aristóteles”<sup>54</sup>. Difícilmente de las tesis de la *Falsafa* sobre la relación entre religión y filosofía se podía concluir la autonomía de la filosofía y de la ciencia con respecto a la religión, patrimonio de Europa para lo sucesivo. La racionalización es lectura exclusiva del pensamiento europeo.

Pero los intensos debates se hacen presentes en las disputas teológicas e interpretativas de las diversas confesiones religiosas, sobre su valor de verdad. Y, sobre todo, aumentan a raíz de que se redobla, como hemos señalado, el esfuerzo misionero (sumado a las cruzadas<sup>55</sup>) lo que acrecienta el intercambio de perspectivas e ideas y el celo apostólico y apologético. Un empeño misio-

53 Cf. J. MARTÍNEZ, “Los Santos Padres modelo de Pedro el Venerable en la refutación del Islam”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 13 (1998), 347-361.

54 M. CRUZ HERNÁNDEZ, “Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos de Renacimiento europeo”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, 26 (1993-94), 115.

55 Cf. B. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press, 1984. Una obra que muestra la polémica en ese momento: SHAYKH AL-RUBUWA, MUHAMMAD b. ABĪ ṬĀLIB AL-ANṢĀRĪ AL-DIMASHQĪ al-Ṣūfī, *Muslim-Christian Polemic dur-*

nero que se debe en buena parte a la nueva situación de la Iglesia institucional, histórica y social, y que viene de la mano de los nuevos movimientos religiosos, más dinámicos y dispuestos a la intervención en la vida cotidiana a nivel espiritual (franciscanos), doctrinal (dominicos) o práctico (mercedarios). En este contexto, recordar la figura de Averroes no supone un recurso para introducir la dificultad de entablar en la Edad Media la temática del diálogo interreligioso entre la religión islámica y cristiana. Nace de la circunstancia de que el sabio cordobés es el prototipo de lo que durante el período medieval significó, al menos, una gran parte del Islam: una escuela fecunda de pensamiento en la que estaban implicadas cuestiones filosóficas, lingüísticas, teológicas, científicas, matemáticas y místicas. Se elaboró todo un *corpus* que supuso en el encuentro religioso un enorme choque de trenes, en el que todo hay que decirlo, no siempre salían bien parados los sabios cristianos, que tenían en frente una tradición por aquel entonces más curtida en polémicas –a los cristianos muy encerrados en sí se les había ya olvidado en Occidente– y más rica en matices.

#### 1. PRIMER EJEMPLO: LA “CONTROVERSIA DE BAGDAD”

La controversia (la querella, la polémica) era un modelo muy habitual en la época. Por lo que hemos de subrayar que, además de en el terreno de las ideas y dentro del campo religioso, no sólo se ejecutaba en un sentido unidireccional del cristianismo al islamismo, sino que era bidireccional. Se realizaba, también, en territorio musulmán desde el pensamiento islámico hacia los presupuestos cristianos, como pone de manifiesto la obra de Al-Qurṭubī, *al-I'lām*, que citaremos más tarde.

Pero no hay que esperar a la expansión musulmana por Occidente para poder ver las primeras controversias. En el mundo musulmán es célebre la “controversia de Bagdad” que evoca la discusión filosófica sostenida en dicha ciudad en 937-938, bajo la presidencia de Ibn al-Furāt vizir de al-Rādī. No se trata de una polémica islamo-cristiana –y eso lo queremos señalar aquí– sino una discusión sobre la aceptación o no de la filosofía griega en el marco doctrinal de una religión revelada, tal y como veremos más tarde en la Península Ibérica entre Ibn al-Sīd de Badajoz y Avempace, ambos musulmanes. Se oponían el árabe cristiano Abū Biṣr Mattā ibn Yūnus († 940), lógico y traductor de Aristóteles y el gramático, musulmán, Abū Sa’id al-Sīrāfi († 979). Pero esta querella no surge porque sí, tiene unos antecedentes. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos citar dos. Uno de tipo doctrinal, y otro de tipo histórico.

*ing the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Tālib al-Dimashqī’s Response*, ed. por Rifaat Y. Ebied y David Thomas, Leiden, Brill, 2005.

### 1.1. Contexto sincrónico: Doctrina<sup>56</sup>

El primero tiene, a su vez, al menos dos vertientes. Uno referente a la disparidad doctrinal entre las verdades dogmáticas del cristianismo y del Islam. Y otra segunda sobre el quehacer teológico. Sobre el primero vamos a señalar ahora las grandes tesis, no podemos desarrollarlas pues sería muy amplio. En cuanto al segundo, lo entenderemos mejor en la medida que veamos brevemente los antecedentes históricos.

¿Cuáles eran las tesis que provocaban de forma especial la controversia entre cristianos y musulmanes?

El punto de partida de la divergencia nace de una tesis central del cristianismo, que por otra parte había sido punto esencial en la elaboración teológica de los siglos IV-V en los concilios de las grandes definiciones dogmático-teológicas (Nicea, Éfeso, Calcedonia). Nos referimos a la afirmación esencial en la identidad cristiana de que Dios es Trino y Jesucristo es Verdadero Dios y hombre como Hijo de Dios que es. Esta afirmación choca frontalmente con la doctrina vertida por el profeta Mahoma de la unicidad de Dios y el rechazo de la divinidad de Cristo y de la Trinidad<sup>57</sup>. La impugnación, como hemos dicho, no era nueva, pues el dogma cristiano se había elaborado en un proceso lento y lleno de dificultades en forma de herejías. Por eso los primeros cristianos que se toparon con el Islam pensaban que esta era una herejía cristiana más<sup>58</sup>. Trinidad, filiación divina, encarnación son conceptos básicos y esenciales en el cristianismo que eran totalmente rechazados por el Islam, para quien la afirmación de la Trinidad y la cristología atentaban cualquier tipo de lógica racional e incluso la interpretación bíblica donde Jesús no es sino un enviado, un profeta, negando así el hecho identificador del cristianismo: la cruz (Corán 4, 157).

El siguiente punto de partida reside en la diferencia existente entre el Corán y la Biblia. A esta ya nos hemos referido al hablar de la traducción como interpretación. Recordemos que siendo ambos dos libros sagrados son diferentes. El Corán es sagrado de forma definitiva, pues dictado por el Ángel a Mahoma ya no queda nada más que decir, el Profeta lo ha dicho todo. La Palabra de Dios está cerrada. La Biblia, sin embargo, se da como Palabra de Dios. El Corán para los musulmanes, y señalaremos después un breve ejemplo de ello, resulta en verdad purificador de los errores de la Biblia y la falsificación que judíos y cristianos

<sup>56</sup> Estos argumentos están explicados de forma clara y muy profunda en la magnífica obra: J. -M. GAUDEUL, *Disputes ? Ou rencontres ? : l'Islam et le Christianisme au fil des siècles*, 2 vols., Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 1998.

<sup>57</sup> Como ejemplo la obra de ABŪ 'ĪSĀ AL-WARRĀQ'S, *Anti-Christian Polemic in early Islam: Abū 'Isā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, ed. por D. Thomas, Cambridge-New York City-Port Chester, Cambridge University Press, 1992.

<sup>58</sup> C. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin, 1912, 10.

han realizado de la misma, cuestión que desató, por otra parte, la polémica entre musulmanes y judíos<sup>59</sup>.

En tercer lugar, aparecen discrepancias respecto del papel de la Iglesia, que lejos de ser el Cuerpo de Cristo y el lugar de salvación, donde Cristo actúa, es ocasión, nuevamente según el Islam, de supersticiones. El Islam niega la Iglesia, la distinción entre estado clerical y laical, los sacramentos y la liturgia tanto oficial como los ritos populares. Ven ciertos formalismos que ni responden a lo que se dice en la Biblia, por ejemplo no aparecen, a su entender, ni las formas litúrgicas ni la utilización sacramental, ni responden a una vivencia auténtica, sino que al revés la pervierten, es el caso de la penitencia reducida a ciertos aspectos formales y rituales que anulan la conversión interior.

Otro aspecto de divergencia se centra en el lugar que ha de ocupar Mahoma en la historia religiosa de la humanidad. Para el Islam, Mahoma es el profeta definitivo, esperado y prefigurado por el judaísmo y el cristianismo, ya que él a diferencia de Jesucristo ha previsto lo que realmente debía de suceder y se ha mostrado como el Mesías real y verdaderamente salvador que la Biblia afirmaba. No hay mayor profecía que lo descrito por él, ni mayor milagro que el Corán, por lo que supera con creces a Jesús.

Estamos ante cuestiones fundamentales para la fe cristiana que eran contestadas por el Islam y negadas. Y a la inversa, lo esencial para el Islam era negado por el cristianismo. No es cuestión ahora de saber quien tenía razón, sino de ver que estaban abocados a confrontar y discutir su razón, pues las culturas son identitarias, pero no viven de forma autista.

En virtud de estas cuestiones no es de extrañar que en las querrelas entre pensadores islámicos y cristianos se ofrezcan variados argumentos relativos a la autoridad de la profecía, el carácter de la revelación, la interpretación del texto sagrado, la validez hermenéutica de la Biblia realizada por cualquiera de los contendientes o la del propio texto sagrado en el caso del Corán.

Para comprender mejor el porqué y el cómo de la polémica y los argumentos en la dirección Islam-cristianismo nos podemos fijar, por ejemplo, en la obra de al-Qurṭubī Aḥmad Ibn ‘Umar (656/1258). El análisis que hace Ahmed

59 Cf. R. BRUNSSCHVIG, “L’argumentation d’un théologien musulman du Xe siècle contre le judaïsme”, en AA. VV., *Homenaje a Millás-Vallcriosa*, vol. 1, Barcelona, CSIC, 1954, 225-241; R. ARNALDEZ, *Aspects de la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1987, 175-182 (“Controverse d’Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le Juif”); C. ADANG, “Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures”, en J. WAARDENBURG, *Muslim Perceptions of others Religions : a historical Survey*, New York City-London, Oxford University Press, 1999, 143-159; ID., “A Jewish Reply to Ibn Ḥazm : Solomon b. Adret’s Polemic against Islam”, en M. FIERRO (Coord.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales : Seminario celebrado en la Casa de Velázquez, 20-21 de febrero de 1997*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, 179-209.



Ait Belaid<sup>60</sup> muestra a través de la obra de Al-Qurṭubī, *al-I'lām*, la naturaleza y motivación de la polémica interreligiosa, pues no se trata sólo de ver el carácter verdadero de las palabras proféticas de Mahoma, a partir del estudio de sus hechos y su persona, o del propio Corán, lo que ya sería materia de discusión (por ejemplo, sobre el grado de preeminencia del texto sagrado y el significado profético y de intermediación divina de sus milagros); sino que la apología realizada por el erudito se basa también con un gran peso de prueba argumental en las referencias a la Sagrada Escritura, es decir, las pruebas que utiliza para confirmar las profecías de Mahoma están sacadas del Antiguo Testamento (*Tawrāh*) y del Nuevo Testamento (*al-Anāyīl*). Extraemos una de las pruebas tal como lo explica el autor del estudio, como muestra de este tipo de polémica:

“La primera prueba citada por el autor la encontramos en muchas obras anticristianas que es: «Dios dijo a Moisés: ‘Enviaré a los hijos de Israel de entre sus hermanos un profeta como tú, le haré portador de mis propias palabras. Me vengaré de quien le desobedece’».

Al-Qurṭubī objeta a quien decía que se refiere en esta declaración a Josué, «decimos que no» y cuenta el argumento de su opinión «porque Dios dijo al final de la Torá: ‘De los hijos de Israel, no vendrá ningún profeta como Moisés’».

El nuevo profeta no será de los hijos de Israel, sino de los hermanos de los hijos de Israel. Pero, ¿a qué pueblo se refiere con los hijos de Israel? «Sin duda, son los árabes o los griegos. De entre los griegos, no hubo más profeta que Job, quien fue muy anterior a Moisés. Así, pues, no puede ser el citado en la Torá. De este modo, quedan solamente los árabes. Entonces, es Mahoma»<sup>61</sup>.

60 A. AIT BELAID, “La profecía de Mahoma a través de la Biblia Sagrada”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, 16 (2005), 65-81.

61 *Ib.*, 10. El autor cita, entre las muchas que existen, las siguientes obras como aquellas que siguen una defensa como la aquí presentada: AL-JAZRAÏT, *Maqāmi' aṣ-ṣulbān*, Ed. ‘Abd al-Maÿīd al-Šarfī, Túnez, STAG, 1975, 119; AL-QARĀFĪ AHMAD IBN IDRĪS, *al-Aÿwibah al-fājirah ‘an al-as‘ilah al-fāyirah*, Dār al-kutub al-‘ilmīyah, Beirut, 1986, 164; IBN QAYYIM AL-ŶAWZIYYAH, *Hidāyat al-hayārā fi aÿwibat al-yahūd wa an-naṣārā*, Ed. ‘Alī ammūd, Beirut, al-Maktabah al-‘ašriyyah, 2003, 50; AL-ŶA‘FARĪ ABŪ AL-BAQĀ‘ ŠĀLIḤ, *ar-rad ‘alā an-naṣārā*, Ed. Muḥammad Muḥammad asānīn, El Cairo, Dār at-tawfīq an-namuḍaÿiyyah, 1988, 116; AS-SAMAW’AL IBN YAḤYĀ AL-MAGRIBĪ, *Iḥām al-Yahūd*, Ed. Muḥammad ‘Abdallāh aš-Šarqāwī, Madinat Naṣr [El Cairo], Dār al-Hidāyah, 1986, 111; AL-JAZRAÏT, *Maqāmi' aṣ-ṣulbān*, 123; IBN YAḤYĀ AL-MUTAṬABBIB, NAṢR, *an-naṣiḥa al-īmāniyyah fi faḍīhat al-millāh an-naṣrāniyyah*, Ed. Muḥammad ‘Abdallāh aš-Šarqāwī, [Beirut], Dār aš-ṣaḥwah li an-naṣr, 1986, 144; RAḤMAT ALLĀH AL-HINDĪ, *Iḥār al-ḥaqq*, Ed. ‘Abdallāh Ibn Ibrāhīm al-Anṣārī, Ṣaydā-Beirut, al-maktabah al-‘ašriyyah, [1980], 2; 362, AZ-ZUHAYRĪ, MUḤAMMAD, *Muḥtaṣar tuḥfat al-arīb fi ar-radd ‘alā ahl aṣ-ṣalīb*, manuscrito de la biblioteca de la mezquita an-nabawī de Medina (Arabia Saudí), 16; M. DE EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh at-Tarḡumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḥfa*, Madrid, Ed. Hiperión, 1994, 475; AT-TARḠMĀN, ‘ABDALLĀH, *Tuḥfat al-arīb fi ar-radd ‘alā ahl aṣ-ṣalīb*, Ed. aṭ-ṭāhar al-Ma’mūrī, Beirut, Dār bū salāmah li aṭ-ṭibā‘ah wa an-naṣr wa at-tawzī‘, 1983, 73. Una bibliografía sobre esta dirección de la polémica en: M. DE EPALZA, “Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l’occident musulman”, en *Arabica*, 18 (1971), 99-106; ALI BOUAMAMA, *La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu’au XIIIe siècle*, Alger, Entreprise Nationale du Livre,

Esto era propio de los polemistas musulmanes, sobre todo occidentales que estaban más en contacto con los teólogos polemistas cristianos, y muestra que la controversia era mutua y recorría dos direcciones: del islamismo hacia el cristianismo y del cristianismo hacia el islamismo, reclamando para sí la legitimidad de la interpretación del hecho religioso y ello implicaba la autenticidad de la revelación y de sus fuentes. En el caso musulmán, siguiendo a Ahmed Ait Belaid: “Las obras de polémica anti-cristiana tratan, de una manera u otra, uno o más de los temas siguientes: la naturaleza de Jesús, la crucifixión de Jesús, las tres hipóstasis: Dios, Hijo de Dios y Espíritu Santo, la falsificación de la Biblia Sagrada, la corrupción de la religión cristiana, la inimitabilidad del Corán, la bondad de la religión musulmana, la invitación a los cristianos para abrazar el Islam, la confirmación de la profecía de Mahoma”<sup>62</sup>.

### 1.2. Contexto diacrónico

Volviendo a Bagdad, la controversia que allí se da es a la par que religiosa, en cierto sentido filosófica. Ello supone un contexto de evolución en las relaciones entre pensadores islámicos y cristianos. Así, en el trasfondo lo primero que muestra es que los cristianos gozaban de un cierto prestigio e, incluso, influencia en las élites musulmanas y, por lo tanto, relaciones frecuentes. De ello poseemos múltiples testimonios. Sólo así se entiende que en la *Crónica* (II, 432) de Miguel el Sirio, en el año 644 ya se pudiera leer la invitación al patriarca monofisista Juan de hacerle traducir, con la colaboración de miembros de tribus árabes-cristianas asentadas en Mesopotamia y concedoras del sirio y el árabe, el Evangelio en lengua árabe, con la condición, eso sí, de que no hablara “ni de la divinidad, ni del bautismo, ni de la cruz”<sup>63</sup>. En un texto de Ibn Jaldūn (1332-1406), de su obra *al-Muqaddima* (*Discursos sobre la Historia Universal*), el gran pensador musulmán nos informa sobre la situación del mundo árabe por aquella época y cómo el cristianismo fue su primer referente en el trabajo especulativo. Así, describe el abandono intelectual que tenía en los orígenes el mundo árabe, describiéndolo a sus miembros como gentes simples y sin interés por las artes. Una circunstancia que va variando poco a poco con el desarrollo del Estado y la adopción de una cultura sedentaria que provocará que se conviertan en personas versadas en

1988. Dos estudios clásicos en M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1897; reeditado en reproducción anastática en, Hildesheim, Ohms, 1966. E. FRITZ, *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen polemik gegen das Christentum in arabischen Sprache*, Breslau, Müller & Seiffert, 1930, de modo especial mirar 39-150.

62 *Ib.*, 74.

63 Texto citado por F. NAU, “L’araméen chrétien (syriaque). Les traductions faites du grec en syriaque au VIIe siècle”, en *Revue de l’histoire des religions*, 99 (1929), 283-284.

artes y ciencias, para después suscitar el estudio de las ciencias filosóficas. En este momento el historiador nos narra el flujo de conocimientos entre bizantinos y árabes: “Habían oído hablar por los obispos y los sacerdotes de sus temas cristianos y, por otra parte, el pensamiento del hombre aspira normalmente a aprender. Por lo que al-Mansur hizo pedir al emperador de Bizancio que le mandara traducciones (árabes) de libros de matemáticas. El emperador le hizo llegar el tratado de Euclides y algunas obras de física. Los musulmanes lo leyeron y estudiaron, lo que les dio el gusto de saber más”<sup>64</sup>.

Y es que prestigio no implicaba asimilación de ideas o confluencia sin más, sino que llevaba implícita la elección. Es el caso del santo Juan Damasceno que ha de optar entre seguir al servicio de la corte del califa omeya Mu’āwiya bajo el reinado hostil de Umar II o decidirse definitivamente por la fe cristiana<sup>65</sup>. San Juan de Damasco, que supone un primer estadio en las relaciones entre las dos religiones, vivirá una vida monacal retirada en la que no se sustraerá a la literatura polémica contra los “enemigos” cristianos, entre los que no faltan entre otros, como los maniqueos o las doctrinas paganas<sup>66</sup>, la herejía de los musulmanes, como puede verse en su pequeña obra *Controversia entre un musulmán y un cristiano* o la “herejía 100” extraída del *Liber Haeresorum*<sup>67</sup>. Para el santo de Damasco son criticables las prácticas y las doctrinas musulmanas (sarracena o la secta de los ismaelitas en sus palabras), tras su estudio de la doctrina de la predestinación, reafirmando la divinidad de Cristo y la relación entre Cristo, el Verbo y la Palabra de Dios, utilizando, para ello, el paralelismo entre Eucaristía y Cuerpo de Cristo. En fin, un testimonio de la islamización del Próximo Oriente y un lugar donde constatar el clima de encrucijada que se vive en un ambiente normalmente de tolerancia por parte de los califas de Bagdad, en la que los cristianos, ellos entre sí divididos, siguen siendo una fuerza cultural y espiritual de los que los árabes tomarán no pocas cosas para la elaboración y maduración de la ciencia teológica. Por lo que en el debate Islamo-Cristiano de la época se trata más de tomar una

64 IBN JALDŪN, *al-Muqaddima*, ed. por V. Monteil, Paris, Sindbad, 1997 (Beyrouth, 1967-1968), 803-804.

65 ‘UMAR B. ABDĪAL-AZĪZ (720), AL-KHALĪFA, *La correspondance de ‘Umar et Léon vers 900*, ed. por J. -M. Gaudeul, Roma, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 1995; A. JEFFERY, “Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III.”, en *Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332.

66 Cf. P. ATHANASSIADI, “Persecution and response in late paganism: the evidence of Damascus”, en *Journal of Hellenic studies*, 113 (1993), 1-29; S. STROUMSA y G. G. STROUMSA, “Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam”, en *The Harvard Theological Review*, 81 (1988), 37-58.

67 J. DAMASCENO, *Controversia entre un musulmán y un cristiano*, PG, 96, 1336 ss.; ID., *Écrits sur l’Islam*, ed. por R. Le Coz, Paris, Cerf, 1992; ID., *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1-4*. ed. por B. Kotter, Berlin, Walter de Gruyter, 1969-1981. Cf. D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam: The “Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden, Brill, 1972.

posición firme, concreta y diferenciada frente a la enseñanza de Mahoma. Nos encontramos que el mundo bizantino y la Iglesia cristiana de Oriente habían establecido lazos con el Islam desde su aparición, unas relaciones de enriquecimiento mutuo por lo que se refiere al propio método teológico y a la construcción de la identidad, que se expresan desde el principio en la literatura polémica.

Los hechos que hemos visto de las *Crónicas* y el testimonio de Juan Damasceno son prototipos del carácter apologético que nace en la controversia y en la información mutua. En esta época tanto el santo de Damasco como más tarde Teodoro Abū Qurrah († 820/25), obispo de arrān en Mesopotamia, interpretan el Islam como una herejía cristiana. Desde Constantinopla se realizan obras controversiales que tendrán como efecto positivo la necesidad de información más detallada de los entresijos especulativos y existenciales en los que el Islam se fundamenta. De hecho, el libro escrito en forma de diálogo del obispo Abū Qurrah, bajo el título *Contra las herejías de Judíos y Sarracenos* (*Κατά Αιρέσεων Ιουδαίων και Σαρακηνών*)<sup>68</sup>, es una obra en la que se intenta comprender la naturaleza real del Islam, traspasando las fronteras de la herejía, como una enseñanza totalmente nueva. Y en el ejercicio de refutación de las verdades del Islam, los teólogos musulmanes desarrollan su ciencia utilizando los métodos dialécticos y la lógica argumentativa, que provocó en parte la ya

68 Obra compuesta de pequeños opúsculos y tratados entre los que podemos señalar respecto al islam los siguientes escritos apologéticos y polémicos. Entre los primeros: n. 8: Respuesta a una refutación islámica contra la Santa Trinidad (PG 97, 1528); n. 23: Respuesta a una refutación islámica contra la divinidad de Cristo (PG 97, 1553-1556); n.º 32: Sobre la muerte Cristo y la unión hipostática (PG 97, 1583-1584); y n. 22: Sobre la Eucaristía (PG 97, 1552-1553). En cuanto a los tratados polémicos: n. 18: La segunda parte proveniente del *ex ore* de Juan Damasceno: Criterios de la verdadera religión (PG 94, 1596-1597); n. 19: Contra la misión profética de Mahoma (PG 97, 1544-1545); n. 20: Mahoma poseído por el demonio (PG 97, 1545-1548); y n.º 24: Sobre la superioridad de la monogamia (PG 97, 1556-1557). Algunos de sus textis en: TH. ĀBU QURRAH, PG 94, 1595-1597 y. PG 97, 1462-1640; ID., *De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus*, ed. por J. Arendzen, Bonn, 1897; G. GRAF (ed.), *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, Paderborn, 1910; I. DICK, “Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra”, en *Muséon*, 72 (1959), 53-67; S. H. GRIFFITH, “Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah”, en *Muséon*, 92 (1979), 29-35; J. VON DAMASKUS y TH. ABŪ-QURRA, *Schriften zum Islam*, ed. por R. Gleis y A. Th. Khoury, Würzburg, Echter, 1995. Sobre este importante autor de esta época bizantina citamos algunos estudios cf. I. DICK, “Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu”, en *Proche-Orient Chretien*, 12 (1962), 209-223; 319-332; y 13 (1963), 114-129; H. J. SIEBEN, “Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII): Theodor Abu Qurra über unfehlbare Konzilien”, en *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), 489-509; S. H. GRIFFITH, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah (c. 750 - c. 820), a Methodological, Comparative Study in Christian Arabic Literature* (Ph.D. Dissertation; the Catholic University of America, Washington D.C. 1978), Michigan, University Microfilms, 1987; ID., “Theodore Abu Qurrah’s Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images”, en *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), 53-73; J. C. LAMOREAUX, “The Biography of Theodore Abu Qurrah Revisited”, en *Dumbarton Oaks Papers*, 56 (2002), 25-40.

citada labor traductora al árabe del legado griego, acarreando no pocos problemas, como se puede ver en la controversia de Bagdad.

No fueron estos dos autores los únicos que refutaron el Islam<sup>69</sup>, cabrían citar otros como Teófanos el Confesor (ca. 760-818) quien dedica en su *Chronographie (Χρονογραφία)*<sup>70</sup>, un capítulo al Islam y al profeta Mahoma centrados más que en la apología y la querrela de las ideas, en las condiciones en las que nace y se desarrolla la conciencia profética de Mahoma y la aparición de la religión del Islam. Muchos de sus puntos de vista serán retomados por Jorge el Monje (*Hamartoulos*) en su *Crónica (Χρονικόν)* o *Breve Crónica (Χρονικόν Σύνοτον)*<sup>71</sup>, donde también se reserva un pequeño capítulo (CCXXXV) para combatir el Islam y a Mahoma. Importante también resulta la obra un siglo antes de Nicetas de Bizancio, a petición de los emperadores de Bizancio Miguel III (842-867) y Basilio I (867-886), quienes le pidieron que escribiera tres obras contra el Islam<sup>72</sup>. La labor fue hecha y puesta por escrito. Las dos primeras responderían a sendas cartas mantenidas entre el autor y los musulmanes a partir del dogma de la Trinidad, sin descartar otras temáticas, por ejemplo, de corte práctico como la legitimidad de la violencia, donde el teólogo-filósofo bizantino, desde la exégesis bíblica desarrollada en la polémica antimaniquea, manifiesta el rechazo a la violencia por parte de la ética cristiana que refleja la voluntad de Dios, frente a la posición musulmana que juzga lícita o ilícita la muerte y el asesinato en virtud de la aprobación de Dios<sup>73</sup>. En estas cartas queda en el aire la cuestión sobre la autenticidad de dichas cartas o si su uso es retórico. Sea como fuere, el resultado son la *Exposición y demostración del dogma cristiano... y la respuesta a la carta enviada por los Agarenos al emperador Miguel, hijo de Teófilo, poniendo en duda la fe cristiana*; y la *Respuesta y refutación de la segunda carta enviada por los Agarenos al emperador Miguel*,

69 Cf. S. H. GRIFFITH, "Jews and Muslims in Christian Syriac and arabic texts of the ninth century", en *Jewish History*, 3 (1988), 65-94; A.-Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe - XIIIe s.)*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1969; Id., "Polémique", *o. c.*

70 THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Theophanis Chronographia*, 2 vol., ed. por C. De Boor, Lipsiae (Leipzig), B. G. Teubner, 1883-1885; Id., *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern history AD 284-813*, ed. por Cyril Mango and Roger Scott, Oxford, Clarendon Press, 1997; C. BERNARD, Y. PANAYOTIS, B. KINDT y CETEDOC, *Thesaurus Theophanis confessoris: index nominum*, Turnhout, Brepols, 2000.

71 GEORGIUS MONACHUS, *Chronicon breve (lib. 1-6)*, en PG 110, 41-1260; *Georgii Monachi Chronicon*, 2 vol., ed. por C. De Boor, Lipsiae (Leipzig), B. G. Teubner, 1904; I. BEKKER, "Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus", en *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, Bonn, Weber, 1838, 763-924.

72 Así lo narra NICÉTAS KHONIATÈS, *Histoire*, PG 139, 807-842, 872 ss.

73 K. DIRK, "Killing at god's command: Niketas Byzantios' polemic against Islam and the Christian tradition of divinely sanctioned murder", en *Al-Masaq*, 16 (2004), 163-176.

*hijo de Teófilo, poniendo en duda la fe cristiana*<sup>74</sup>. El tercer escrito, a la sazón el más relevante, es una obra de claro tono controversial, en la que se expone la esencia del mensaje cristiano en contraposición con la religión islámica a la que se intenta desacreditar, objetivo al que responde el título: *Refutación de la Biblia falsa (Corán) de Mahoma el Árabe*<sup>75</sup>. Se trata de una obra en la que se pone de manifiesto todo el arsenal de la metodología teológica de su tiempo, y que, como hemos dicho, formará parte en sí misma de la propia controversia en territorio del Islam, como es el caso de la controversia de Bagdad: un método dialéctico riguroso apelando a pruebas lógicas y razonadas, desde el presupuesto de que el conocimiento de Dios no puede ser esclarecido tan solamente por el simple razonamiento y, por lo tanto, es necesario recurrir en múltiples ocasiones a las analogías. Esta obra nos puede ya situar en el momento teológico de Bagdad, si bien existieron aún más autores y obras: por ejemplo, el *De fidei Christianae veritatae et mysteriis et de variis Sarracinorum haeresibus et blasphemies, Epistola*, del emperador León III (717-740)<sup>76</sup>, o la *Carta al Emir de Damasco*<sup>77</sup> de Aretas, obispo de Cesárea, hombre de gusto filosófico quien hizo copiar todo tipo de manuscritos, incluyendo Euclides, Platón, Luciano y Aristides, y estudiando muchos autores clásicos antiguos...

La controversia de Bagdad es una muestra temprana de la controversia en la época medieval, en este caso interna al mundo musulmán, que subraya la importancia de la implicación filosófica en el desarrollo teológico y del desarrollo dialéctico que se utilizó en el mundo medieval. De hecho se trata de una discusión entre el valor de la traducción y subyacente al mismo entre gramáticos y lógicos<sup>78</sup>. Y es así, al menos, desde que el insigne maestro iraní Ibn Qutayba

74 *Ἐ”κθεσις κατασκευαστική... και αντίρρησις της σταλείσης επιστολής εκ των Αγαρηνών προς Μιχαήλ βασιλέα, υιόν Θεοφίλου, επί διαβολή της των Χριστιανών πίστεως” y “Αντίρρησις και ανατροπή της δευτέρας επιστολής της σταλείσης παρά των Αγαρηνών προς Μιχαήλ βασιλέα, υιόν Θεοφίλου, επί διαβολής των χριστιανών πίστεως”.* La obra de Nicetas de Bizancio en PG 105. J. M. DEMETRIADES, *Nicetas of Byzantium and his encounter with Islam*, Ann Arbor, MI, University Microfilms Inc., 1973

75 *Ανατροπή της παρά τον Άραβο Μωάμετ πλαστογραφηθείσης Βίβλου.*

76 A. JEFFERY, “Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III”, en *The Harvard Theological Review*, 37 (1944), 269-332.

77 *Επιστολή προς Εμίρην της Δαμασκού.*

78 Cf. D. S. MARGOULIATH, “The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa’id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar”, en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, (1905), 79-129; G. ENDRESS, “Grammatik und Logik. arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit”, en B. MOJSISCH (ed.), *Sprachphilosophie im Antike und Mittelalter*, Amsterdam, Grüner, 1986, 163-299 (artículo aparecido resumido en inglés y extenso en árabe en: “The debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought”, en *Journal of Hisroty of Arabic Science*, 1 (1977), 320-322; “Al-Munāzarah bayn al-Mantiq al-Falsafi wa al-Nahw al-‘Arabī fī Usūr al-Khulafā”, en *Journal of Hisroty of Arabic Science*, 1 (1977), 339-351); M. MAHDI, “Language and Logic in Classical Islam”, en G. E. VON GRUNEBaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, 51-83; O. LEAMAN, “Islamic philosophy and the attack on logic”, en

(† 889) comenzara a marcar la diferencia entre la filosofía griega (*falsafa*) y el resto de las ciencias entre ellas la gramática (*al-Nahw*), como ciencias que han de refutar la primera<sup>79</sup>. Como afirma Alain de Libera: “la oposición entre los dos sabios, uno cristiano y otro musulmán, representa, así, la contradicción que los musulmanes veían y que hemos visto intentan responder, entre las ciencias exteriores (la filosofía y la lógica) y las ciencias tradicionales (gramática), subordinadas en cierta manera al *Corán*, pues ellas facilitaban la exégesis, mientras que las otras la anulaban”<sup>80</sup>. Hemos de tener en cuenta que cuando el debate se realiza nos hallamos en una época que significa el principio del fin de la era abbāsida, considerando que durante este periodo (750-950) se formalizaron todos los conocimientos intelectuales y disciplinas teóricas heredadas de la Grecia clásica (geometría, astronomía, medicina, filosofía...), una labor de reabsorción e introducción a la que se le suman las propias de la lingüística árabe (gramática y lexicografía) y de las ciencias religiosas derivadas del Islam (teología, derecho, exégesis, misticismo...)<sup>81</sup>. En este contexto de asimilación, diversidad de saberes e interacción de los mismos, se establece en el seno del pensamiento del Islam una pugna entre la lógica griega y el mundo islámico, respecto del modo en el que la filosofía puede intervenir en la interpretación del texto del Corán, labor de cuya dificultad ya hemos hablado. Y es que la filosofía traía la visión de que la lógica es superior al lenguaje, puesto que mientras la gramática se refiere y se las tiene que ver con lo contingente y convencional, la lógica abarca lo necesario y lo universal. El lenguaje trata solamente de elocuciones (*alfaz*) y la lógica, sin embargo, consigue apuntar directa al corazón de la materia analizando los mismos conceptos (*ma’ani*)<sup>82</sup>. La discusión tiene su importancia, pues se trata de discernir sobre la transmisión oral y escrita, en un tiempo en

*Topoi*, 19 (2000), 17-24; K. VERSTEEGH, “Grammar and logic in the Arabic grammatical tradition”, en S. AUROUX ET AL. (ed.), *History of the language sciences. An international handbook on the evolution of the study of language from the Beginnings to the Present*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000, 300-306.

79 *Le traite des divergences du hadit d’Ibn Qutayba (Kitab al-ta’wil mukhtalif al-hadith)*, trad. y ed. por G. Lecomte, Damas, Institut Français du Damas, 1962. La lógica variará su posición frente a las ciencias, de modo que la animadversión muchas veces propugnada desde las ciencias especulativas, cambia de signo, cf. N. RESCHER, *The development of Arabic logic*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

80 Cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, <sup>2</sup>1995, 85.

81 Cf. “Muḥammad b. Jaʿfīr al-Ṭabarī’s *al-Bayān ‘an Uṣūl al-Ahkām* and the Genre of Uṣūl al-Fiqh in the Ninth-Century Baghdād”, en J. MONTGOMERY (ed.), *‘Abbāsīd Studies: Occasional Papers of the School of ‘Abbasid Studies*, Cambridge 6-10 July 2002, Leuven, Peeters, 2004, 321-349.

82 G. BOAS, J. P. GUILLAUME y D. E. KOULOGHLI, *The Arabic Linguistic Tradition*, London-New York, Routledge, 1990, 9. Cf. O. LEAMAN, “Ma’na”, en *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, 1954-, 347. Sobre la terminología gramatical en el pensamiento árabe, cf. G. TROUPEAU, “La terminologie grammaticale”, en D. JACQUART, *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994, 11-21.

el que la primera está siendo sustituida por la segunda<sup>83</sup>. Esta es la temática de fondo que se juega en la famosa discusión de Bagdad del año 320/932<sup>84</sup>.

Abū Bišr Mattā ibn Yūnus recordemos es el lógico y traductor de Aristóteles (el “Primer Maestro”<sup>85</sup>) del sirio (la versión de Ishāq) al árabe<sup>86</sup>. Este cristiano parece ser que tuvo entre sus numerosos alumnos al mismo al-Fārābī, el “Maestro Segundo” (al-mu’allim al-ṭānī). Realizó también otras traducciones como el *Almagesto*, los *Elementos* de Euclides o el *Tratado sobre la providencia* de Alejandro de Afrodisia<sup>87</sup>. Se dedicó a la docencia y a escribir. Estamos, pues, ante el representante de la labor filosófica.

Por su parte, Abū Sa’īd al-Sīrāfī es el representante musulmán defensor de la gramática frente a la lógica en la disputa. Este jurista y gramático, seguidor de una serie de pensadores gramáticos entre los que podemos citar a Ibn Qutayba († 889) y Abū al-abbās al-Nāshī († 906), posee una obra de estudio analítico de la gramática no enmarcada en el debate, titulada *Sharḥ Kitāb sībawayhi*, que si bien no influye de forma directa en la controversia, en cuanto que no se extraen principios explícitos de esta obra, sí que las conclusiones expuestas por él implican una relación de complementariedad<sup>88</sup>.

83 La cuestión de la transmisión oral o escrita en este tiempo del Islam es de capital importancia respecto a la temática de la autenticidad de los textos que existen solo en compilaciones posteriores. Al respecto el profesor de la Universidad de Basilea, Gregor Schoeler ha dedicado una serie de cuatro valiosísimos estudios que citamos a continuación: G. SCHOELER, “Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam”, en *Der Islam*, 62 (1985), 201-230; “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam”, en *Der Islam*, 66 (1989), 38-67; “Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion”, en *Der Islam*, 66 (1989), 213-251; y “Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten”, en *Der Islam*, 69 (1992), 1-43 (traducido por C. Gilliot como “Writing and Publishing on the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam”, en *Arabica*, 44 (1997), 423-435). También podemos leer una obra reciente: S. M. TOORAWA, *Ibn Abī Tāhir Tayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*, London-New York, Routledge Curzon, 2005.

84 Así lo sitúa A. Elamrani-Jamal cuando analiza el debate habido en Bagdad cf. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (Étude et documents)*, Paris, Vrin, 1983, 61-71.

85 G. ENDRESS, “L’Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître”, en *Medioevo*, 23 (1997), 1-42.

86 Una labor importante en el mundo musulmán y en el Bagdad de la época: D. GUTAS, *Greek thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, New York, Routledge, 1998; F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian tradition in Islam*, New York, State of New York University Press, 1968; A. ELAMRANI-JAMAL, “Logique aristotélicienne”, o. c. D. L. BLACK, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy*, Leiden, Brill, 1990

87 S. FAZZO, “La versiones araba del eri pronoias di Alessandro di Afrodisia e i frammenti greci nel Trattato contra. Iulanium di Cirillo Alessandrino”, en *Aevum*, 74 (2000), 95-104.

88 Sobre este autor existe una disertación para la obtención del grado de doctor en Filosofía recientemente defendida en el Department of Near Eastern Languages and Civilizations de la School of Arts and Sciences (SAS) de la University of Pennsylvania, a cargo de Muhammet Gunaydin, “Al-Sirafi’s Theory of ‘Lingua-Logical’ Grammar: An Analytical Study of the Grammatical Work of



Las noticias de esta disputa nos vienen de forma indirecta a través de un texto redactado por Abū ayyān al-Tawhīdī (ca. 320/932-414/1023) en el *Kitāb Imta'* (I, 112-15)<sup>89</sup>, un texto que narra las conversaciones que el autor mantiene con Ibn Sa'dān, el vizir del gobernante de Buwayhid. Un autor, probablemente de origen persa, de la primera mitad del siglo X, que si bien era una persona culta ("letrado entre los filósofos, filósofo entre los letrados"), de filosofía caracterizada por una vulgarización del neoplatonismo, e influido por elementos gnósticos, sin embargo, no vivía de la enseñanza, sino de su labor de copista. En principio, parece ser un testimonio de prestigio, sabemos que reflejó en sus escritos las polémicas de su época, pero hay que tener en cuenta que su óptica tiene girado el ángulo de visión hacia el gramático.

La tesis de Mattā deriva, sin duda, de su condición de traductor de Aristóteles, pues dichas traducciones son un paso fundamental de la entrada del pensamiento griego en el Islam, suponiendo una riqueza en la interpretación de la religión, pero, claro está, con fuertes resistencias a su vez. Desde aquí la proposición defendida es que la lógica es un instrumento por el cual nosotros distinguimos la corrección y la incorrección en el discurso y su sentido del que no lo tiene. De hecho, la lógica, según el sabio cristiano, busca la significación cuando el gramático lo hace de la expresión. Y para él la significación era más noble que la expresión. Así afirmaba que "de vuestra lengua, sólo necesito el nombre, el verbo y la partícula para explicar las ideas que Grecia ha dispuesto para mí"<sup>90</sup>. Y es que lo que Mattā está discutiendo con su interlocutor, el sabio musulmán al-Sīrāfi, es la supremacía de la lógica sobre el lenguaje, porque los significados que se ensamblan en una lengua particular son analizables sin referencia a esa lengua particular. La lógica es, por lo tanto, independiente del lenguaje, la falsedad y la verdad son universa-

Al-Sirafi (Sharh Kitab Sibawayhi) Within the Context of a Discussion on Language and Logic in Medieval Islam", Ph.D., 2006, 222 pp.

89 AL-TAWHIDI, *Kitāb al-Imta' Wa'al-mu'anasah (Enjoyment and Conviviality)*, ed. por A. Amin and A. al-Zayn, El Cairo, Lajnat al-Ta'lif, 1939-1944 (post. 1953). El texto aparece también en Id., *al-Muqābasāt*, ed. por Hasan al-Sanbūbī, El Cairo, al-Maktabat al-Tijāriyyah, 1929, 68-87; y una versión más abreviada en YAQŪT IBN 'ABD ALLĀH AL-HAMAWĪ, *Irshād al-Arīb ilā Ma'rifat al-Adīb*, 3, ed. por D. S. Margoliuth, Leiden, Brill, 1907-1927, 105-123; M. MAHDI, "Language", o. c. El texto en francés en T. ABDERRAHMANE, "Discussion entre Abū Sa'id al-Sīrāfi, le grammairien, et Mattā b. Yūnus, le philosophe", en *Arabica*, 25 (1978), 310-323, y en un apéndice de la obra Id., *Langage et Philosophie: Essai sur les Structures Linguistiques de l'ontologie*, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1979. Edición alemana del debate en G. ENDRESS, "Grammatik und Logik", o. c., 163-270. Cf. A. HAMDANI, "Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity", en *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), 345-353; M. BERGE, *Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan al-Tawhidi (Towards a Living Humanism: Abu Hayyan al-Tawhidi)*, Damascus, Institut Français de Damas, 1979; O. LEAMAN, "Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century", en S. H. NASR Y O. LEAMAN (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London, Routledge, 1996, 155-64; E. K. ROWSON, "The Philosopher as Littérateur: al-Tawhidi and his Predecessors", en *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 6 (1990), 50-92.

90 AL-TAWHIDI, *Kitāb al-Imta'*, 111-115.

les. Así, podían existir dichos significados en una variedad de idiomas, siendo que la lógica es la herramienta que permite juzgar de forma rigurosa si el lenguaje se está utilizando correctamente o no, siendo el lógico el especialista que está mejor cualificado para la tarea de juzgar la calidad de los significados y los sentidos, mientras que el gramático lo único que puede hacer es estudiar las palabras y su función en un lenguaje determinado. Mattā así no se interesa por la gramática, pues el lógico no necesita de ella, mientras que para el gramático la lógica le es indispensable.

Al-Sīrāfi, por su parte, ve en estas afirmaciones un severo problema, que pueden traicionar su religión, lenguaje y gramática. De ahí que, contrariamente a Mattā, argumenta que el discurso correcto del incorrecto puede distinguirse por la gramática y su sentido por la razón. El sentido es inherente a la palabra, y esta no es igual en los diferentes idiomas. De este modo, según él, la gramática incluye la lógica: “la gramática es lógica pero abstraída del Árabe, y la lógica es gramática, solo comprendida a través del lenguaje”<sup>91</sup>, por lo que no hace falta un uso explícito de la misma: “Estás equivocado, responderá el musulmán gramático al anterior, pues del nombre, del verbo y de la partícula necesitas saber las posiciones y las construcciones siguiendo el orden natural según los locutores”<sup>92</sup>. Y en este juego de intereses entre las ciencias, encarnadas en filosofía y gramática, se pone en cuestión una forma de interpretación bíblica y las posiciones teológicas. Por eso el gramático cuestiona la noción cristiana de la Trinidad, preguntándose si su conocimiento y creencia pueden ser reconocidas con la lógica. En cierto modo, siendo coherentes con las posiciones lógicas, y confiando en ellas solamente, es lícito preguntarse ¿cómo es posible entender que la unidad es más que unidad y que lo que es más que unidad es aún unidad? Por lo que se adelanta la posición que la propia teología cristiana en Occidente tiene que hacer frente en sus filas respecto de la lógica, anticipando en cierto sentido en la confrontación del helenismo y del Islam, lo que acaecerá en el mundo cristiano latino entre la dialéctica de Abelardo y la teología de Bernardo de Claraval<sup>93</sup>. Esta interpretación contextualizada, que apoya, por ejemplo Zimmermann<sup>94</sup>, parece estar más en consonancia que la de Mahdí, para quien el debate, a su vez, también podría suponer una pugna filosófica entre el platonismo popularizado y el aristotelismo académico<sup>95</sup>.

91 *L. c.*

92 *L. c.*

93 Cf. D. PERLER AND U. RUDOLPH (ed.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden, Brill, 2005.

94 F. W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Coomentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, Londo, Oxford University Press, 1981, cxxii-cxxix.

95 M. MAHDI, “Language”, *o. c.*

Pensemos que la discusión tiene una importancia filosófica que ha atravesado la historia de la filosofía hasta el mismo siglo XX y aún está candente; posee, también relevancia en la discusión entre religiones, como acabamos de ver, y es de vital importancia en la creación de un *corpus* doctrinal teológico en el Islam, teniendo en cuenta las características del texto sagrado del Corán. Efectivamente, si la tesis del cristiano fuera creíble y se pusiera en funcionamiento, los sabios árabes debían acercarse al texto del Corán de otra forma y corregir la aproximación hasta entonces hecha por considerarse errónea. El lenguaje sería reducido a un instrumento y vehículo de comunicación de sonidos para la comprensión de textos, siendo la lógica de los griegos la herramienta interpretativa. Como se puede suponer, el sabio musulmán tenía muy clara la trascendencia de la discusión, de ahí que discutiera la posibilidad de separar lenguaje y lógica tal como su contrincante deseaba. Por eso defiende que si bien la lógica es útil a la hora de analizar conceptos, y muestra sus virtudes en la lengua griega, desde luego se muestra totalmente insuficiente cuando ha de utilizarse para entender los textos en lengua árabe, pues es necesario comprender tanto la propia lengua como la cultura en la que se utiliza y se desarrolla. A la importante discusión de filosofía del lenguaje, sobre el triángulo semántico y la implicación del referente de la práctica del lenguaje, se le suma las características propias del texto coránico, es decir, el lugar especial existente entre la gramática del árabe y el *Corán* y, en consecuencia, el privilegio mismo que tiene la lengua árabe que es la lengua del *Corán*, lo que acrecienta la distancia entre gramática y lógica. La lógica no es la lógica del árabe y no tiene nada que ver con la lengua del *Corán*. No es por casualidad que en esta controversia el cristiano sea el representante, puesto que, como afirma De Libera, él, también es “exterior”<sup>96</sup>. En fin, aparece, de nuevo, la entramada confluencia de filosofía y religión donde la discusión filosófica se convierte en pugna religiosa, y la identidad religiosa se juega en amplios campos interpretativos y culturales como la filosofía. En el sentido de De Libera, desde una lectura que mira más el trasfondo religioso, ya antes Muḥammad ‘Alī Abū amdah en la década de los ochenta, sitúa el debate como un duelo entre la superioridad de las ciencias árabes frente a las ciencias extranjeras, en fin una lucha de la identidad político-cultural y religiosa, que nos sitúa en el eje de nuestro estudio<sup>97</sup>.

La disputa de Bagdad es un ejemplo que hemos querido traer aquí, pero no fue la única controversia que conocieron Islam y Cristianismo entre ellos, ni las únicas polémicas internas. Así, es célebre también en tierras hispanas la “controversia de Zaragoza” que aparece referenciada en el *Libro de las cuestiones (Masā’il: Kitāb*

96 A. DE LIBERA, “La philosophie médiévale”, o. c., 85.

97 MUHAMMAD ‘ALĪ ABŪ AMDAH, *Fi al-Tadhawwuq al-Jamālī li Munāzarat Abī Sa’īd al-Sīrāfi wa-Abī Bishr Mattā ibn Yūrnūs al-Qunnāi fi Majlis al-wazīr Abī al-Fath al-Faḍī ibn Ja’far ibn al-Furāt* 326 AH, Bayrūt-‘Ammān, Dār al-Jīl- Maktabat al-Muḥtasib, 1984.

al. *Masā'il wa-l-a'ywiba*), de Ibn al-Sīd, a la postre uno de los dos protagonistas del debate<sup>98</sup>. Por los protagonistas vemos que aquí, sin embargo se trata de dos musulmanes quienes se enfrentan. Tiene en común con la anterior que la temática es parecida, pero cambian los protagonistas. La especificidad de la lengua árabe y el primado de la gramática la encarna el pacense Ibn al-Sīd<sup>99</sup> y la lógica griega es apoyada por Avempace (Ibn Bāyṣa), representando la *falsafa*. El autor de origen pacense era un notable filósofo, destacado por sus estudios filológicos, por lo que se ganó en su época una buena y merecida reputación de lingüista, que no se ha legado tanto a las generaciones posteriores debido al carácter comentarista de sus obras y problemas de reconstrucción de textos, provocando que su pensamiento aparezca hoy fragmentado y disperso. A pesar de todo y con el esfuerzo de los especialistas<sup>100</sup> se puede comprobar que nos hallamos ante un gran conocedor de la gramática y del contexto gramatical, como es el caso de la filosofía y la pragmática del lenguaje, es decir, la retórica. Frente a él, el conocidísimo Avempace, como ya lo reconoce el mismo hecho de haber latinizado su nombre. Ibn al-Sīd, lo relata así en su obra que tomamos de una transcripción de J. Lomba:

“Me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bakr ibn al-Šā'ig (Avempace), el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales. Pasaron luego los días y se sucedieron las noches... y más tarde me ocurrió que ciertos individuos, fanáticos seguidores de aquel, me mostraron su firme convicción de que fui yo y no él quien estaba en el error. Por eso creí que sería conveniente reproducir las palabras que entonces se cruzaron entre ambos y añadir algo que en el discurso de aquella disputa y polémica no dije, a fin de que se pueda saber quién tenía más competencia en el arte de la gramática. El origen de la cuestión fue que el citado individuo me dijo que algunos de los gramáticos de Zaragoza (¡Dios los guarde!) discutían entre sí acerca de... y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica, de los que usan los dialécticos”<sup>101</sup>.

La acusación de Ibn al-Sīd se refería al intento de Avempace de introducir términos lógicos en cuestiones gramáticas, con lo que esto supone, según

98 IBN AL-SĪD AL-BAṬĀLYAWSĪ, *Masā'il: Kitāb al. Masā'il wa-l-a'ywiba*, Ms. Escorial, N° 1518, Derenbourg; Cf. J. LOMBA, “El filósofo Ibn Al Sid y su paso por Albarracín y Zaragoza”, en *Studium*, 1 (1987) 73-86;

99 Cf. J. A. HAYWOOD, “Ibn Sīda (D. 458/1066): the greatest Andalusian Lexicographer”, en AA. VV., *Actas del Primer Congreso de Estudios árabes e islámicos*, Madrid, Comité permanente del Congreso de Estudios árabes e islámicos, 1962, 309-316; M. ASÍN PALACIOS, “El origen del lenguaje y problemas conexos en Algacel, Ibn Sida e Ibn Hazm”, en AA. VV., *Ensayos sobre la filosofía en el Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, 286-309.

100 Cf. S. PEÑA, “El tratado de la frase por ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī”, en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 52-53 (1993-1994), 203-217.

101 IBN AL-SĪD AL-BAṬĀLYAWSĪ, *Masā'il: Kitāb al. Masā'il wa-l-a'ywiba*, citado en J. LOMBA, “El filósofo Ibn Al Sid”, o. c., 74.

hemos visto<sup>102</sup>. Vemos que la querella interna, la discusión en el mundo musulmán se da por la propia naturaleza humana, pero como recuerda Éric Chau-mont: “En materia teológica... debe tender a desaparecer: no tiene ninguna legitimidad y traduce la presencia de un error intolerable que debe desaparecer de la Comunidad”<sup>103</sup>. En todo caso, vemos en el ambiente musulmán lugares donde se favorecen las disputas como reflejo, sin duda, de ambientes literarios de gran viveza, se podrían mencionar como hemos visto en la Marca superior a Zaragoza, pero cómo olvidar el citar ciudades del al-Andalus como Córdoba, Sevilla o Toledo.

## 2. SEGUNDO EJEMPLO: R. MARTÍ Y LA LITERATURA POLÉMICA EN EL SIGLO XIII

Las controversias interreligiosas se expresan de modo especial con el judaísmo, pues compartía con el cristianismo la Biblia en algunos de sus libros. En el terreno judío los encuentros se realizaron en el plano bíblico y científico. Respecto de la Biblia, los judíos eran depositarios del texto que en el cristianismo se dice veterotestamentario. Con la llegada de la renovación de los estudios bíblicos, se hizo imprescindible un ejercicio de crítica textual y exégesis que hicieron necesarios la comparación con el texto hebreo. Además, a nivel científico, el judaísmo aparece como un intermediario privilegiado entre el cristianismo y los contenidos llegados del mundo musulmán. Caso paradigmático de la mirada intermediaria al mundo judío es la relevancia que toma la figura y la obra de Maimónides. Pero el interés bíblico y científico no dejaba de verse subsidiario a la profundización de la labor realizada desde el cristianismo que no dejaba de ser una religión que cumplía en su integridad la promesa mesiánica en la historia salvífica. Y esto significaba que el judaísmo para el cristianismo si bien era útil, no dejaba de ser una religión insuficiente y falsa. Esto explica que empiece a surgir, junto a los intercambios científicos, un intento de vencer al adversario, lo que se refleja en disputas que se van formalizando poco a poco hasta llegar a transformarse en “verdaderos procesos contra el Judaísmo (como en 1240 en París)”<sup>104</sup>. Se hace, pues, paradigmática la controversia que

102 Ibn al-Sid acusa de lógico a Avempace con estas palabras: “Tú quieres introducir el arte de la lógica en el arte de la gramática”, según aparece en M. ASÍN PALACIOS, “La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica”, en *Al-Andalus*, 3 (1935), 346.

103 É. CHAUMONT, “«Tout chercheur qualifié dit-il-juste?» (*Hal kull muğtahid muşib*). La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en Islam”, en A. LE BOULLUEC (ed.), “La controverse religieuse”, *o.c.*, 20.

104 G. DAHAN, “Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age polémique et relations culturelles en occident (XII-XIV<sup>e</sup> siècles)”, en *Sens*, 12 (1987), 362. El investigador francés ha destacado en la investigación sobre la temática de la relación entre judíos y cristianos a nivel intelectual. Citamos algunas de sus muchos estudios que tenemos presente aquí, porque son de una gran relevancia: “Rashi, sujet de la controverse de 1240. Edition partielle du ms. Paris, BN lat. 16558”, en

nace de los ataques que Nicolás Donin, judío converso de la Rochelle, realiza del Talmud y que se visualiza en París con la disputa frente a cuatro rabinos en 1240 y que termina con la destrucción de los manuscritos del Talmud por orden del papa Gregorio IX. Las controversias no eran frecuentes, aunque como hemos visto la apologética y la controversia fueran un recurso literario normalizado. En España fueron más frecuentes, mostrando intelectualmente lo que dice el profesor de la Universidad de Extremadura García Fitz sobre las relaciones habituales de las tres confesiones religiosas en la hispania medieval, en el sentido de que los vestigios que permiten estudiar los rasgos más comunes de las relaciones entre cristianos, musulmanes y judíos no parecen confirmar una imagen idílica de la sociedad hispánica medieval<sup>105</sup>, cuyas relaciones atravesaron no pocas circunstancias y etapas<sup>106</sup>. Ciertamente, la pugna política y social predominante en España era entre musulmanes y cristianos, en lo que se conoce como reconquista; pero dentro del territorio cristiano la lucha dialéctica con los judíos fue de gran intensidad.

Célebre es la disputa solemne pública contra el judaísmo promovida en 1263 por el rey aragonés Jaime I, sugerida por el dominico Ramón de Peñafort<sup>107</sup>. El ya

*Archives juives*, 14 (1978), 43-54; “Quelques réflexions sur l’anti-judaïsme chrétien au moyen âge”, en *Histoire, économie et société*, 2 (1983), 355-366; “Une controverse judéo-chrétienne à Majorque en 1286: la Disputatio d’Inghetto Contardo”, en *Revue des études juives*, 143 (1984), 267-269; “Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d’Etienne Langton”, en *Id.*, *Les juifs au regard de l’histoire. Mélanges en l’honneur de B. Blumenkranz*, Paris, Ed. Picard, 1985, 129-140; “Judaïsme et christianisme: le débat au moyen âge. Cadre et méthodes de la disputatio”, en B. DUPUY *et alii*, *Juifs et chrétiens: un vis-à-vis permanent*, Bruxelles, Publ. des Facultés universitaires Saint-Louis, 1988, 27-53; “Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XIIe-XIVe s.)”, en *Revue de synthèse*, 110 (1989), 3-31; “Rashi et saint Bernard dans l’exégèse médiévale. Autour du Cantique des Cantiques”, en *Archives juives*, 24 (1988), 52-58; “Il y a sept cent cinquante ans: la disputation de Paris 1240”, en *Communauté nouvelle*, 49 (1990) 98-120; *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, Paris, Albin Michel, 1991; “La controverse de Tortosa (1413-1414)”, en *Communauté nouvelle*, 62 (1992), 106-119; *Inghetto Contardo. Disputatio contra Iudeos*, introduction, texte critique, traduction française et notes, Paris, Les Belles Lettres, 1993; “L’usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs. XIIe-XIVe s.”, en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), “Diálogo filosófico-religioso”, *o. c.*, 289-308; “Juifs et chrétiens au moyen âge: une rencontre exemplaire”, en *Sens*, 48 (1996), 91-105; “La connaissance de l’exégèse juive par les chrétiens, du XIIe au XIVe siècle”, en *Id.*, G. NAHON y E. NICOLAS (eds.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, 343-359; “Maïmonide dans les controverses universitaires du XIIIe siècle”, en T. LÉVY y R. RASHED, *Maïmonide, philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain, Peeters, 2004, 367-393.

<sup>105</sup> F. GARCÍA, “Las minorías y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?”, en A. GARCÍA (ed.), *Tolerancia y Convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la Edad Media. III ornadas de Cultura Islámica*, Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva-Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2003, 13-56.

<sup>106</sup> Cf. P. CORDERO, “Convivencia de tres culturas: La experiencia de diez siglos de convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval”, en *Studium Legionense*, 47 (2006), 253-278; A. BALLESTÍN, “La tradición de la polémica judeo-cristiana en la antigüedad y en la edad media hispánica”, en *Studium*, 1 (1995), 39-51.

<sup>107</sup> Cf. *Disputa de Barcelona de 1236 entre mestre Mossé de Girona i Fra Pau Cristià*, introd. por J. Riera I Sans, y trad y not. por E. Feliu, Barcelona, Columna, 1985.

citado al principio Pablo Cristiano, judío converso, representaba al catolicismo. Su adversario era el rabino de Gerona Moisés ben Nahán. La disputa no supuso ni mucho menos una ventaja clara para los cristianos que reaccionaron con la apertura de una comisión, el 27 de marzo de 1264, para examinar y expurgar los libros rabínicos. En la controversia se puede ver todo el método propio de la literatura polémica y se sientan las bases de la técnica utilizada por los dominicos, no muy alejada de la que se puede ver en las controversias islamo-cristianas, aparte de las propias de las diferentes religiones. Se pueden ver en las obras que llevan por título el *Contra Iudaeos*. Es decir, tenemos diversos lugares de (des-)encuentro, a saber, la predicación, la literatura de inspiración religiosa y, especialmente la exégesis bíblica, desde el plano de versículos controvertidos y de la lectura que se hacen de las figuras del Antiguo Testamento. Estas polémicas tienen como argumento no sólo una temática, sino una forma de racionalización, en torno a dos ejes fundamentales, la razón (*ratio*), en la que el aristotelismo toma protagonismo y es utilizada de forma distinta en cristianos y judíos, y el argumento de autoridad (*auctoritas*), donde aparecen elementos bíblicos, como el Antiguo Testamento, pero, también, la literatura rabínica (*Talmud y Midrash*) y las traducciones arameas (*Targum*). La utilización de la literatura judía no implicaba una admiración por la misma, sino que supone el hilo argumental para ir contra la interpretación, hermenéutica y exégesis de los judíos y una refutación más precisa de la misma.

Un ejemplo paradigmático de esta literatura polémica y controversial en territorio hispano lo conocemos en el autor dominico Ramón Martí. Se hizo célebre a partir de los ecos que en España se vivieron de la dialéctica parisina vivida por la disputa entre Donin y cuatro rabinos en 1240. La querrela en tierra peninsular es promovida por el rey aragonés Jaime I, tras sugerencia del dominico Ramón de Peñafort. En ella se dieron cita Pedro Janer, prior de Santa Catalina, Arnaldo de Sagarra y Ramón Martí, a quien se le encargó un examen de los textos rabínicos. La sentencia tuvo como consecuencia la expurgación de los textos salvándose de la quema. Precisamente, Ramón Martí es paradigmático en estas disputas. Su obra tuvo gran influencia concretamente en el obispo oscense Bernardo Oliver y el inquisidor Nicolás Eymerich.

Lo que hace el religioso dominico es realizar un impulso que será la tónica en la labor misionera de las nuevas órdenes mendicantes del siglo XIII. Los misioneros mendicantes desplegaron una serie de argumentos racionalistas con el fin de intentar demostrar la irracionalidad de Islam. Al mismo tiempo, según hemos visto, los trabajos de los filósofos, científicos y teólogos musulmanes se incorporaron al plan de estudios de universidades europeas. Esto planteó un problema: ¿si el Islam es tan “irracional” como los polemistas y los misioneros reclamaban, cómo podrían incorporar y adherir las nuevas doctrinas llegadas de autores islamistas? John Tolan señala, al respecto, cómo una serie de auto-

res entre los que se encuentra nuestro dominico Ramón Martí junto a Roger Bacon, Ramón Llull, y Riccoldo da Montecroce, afirmaron sin ambages los aprendizajes válidos de las doctrinas sarracenas, sin por ello, ni mucho menos, adherirse a la doctrina islámica. De hecho, no sólo no creyeron en las doctrinas del Corán, sino que las combatieron, pero desde el conocimiento profundo del pensamiento islámico, lo que les llevó a conocer la lengua árabe (y judía), su filosofía y teología, para poder así exponer con competencia los desacuerdos que tuvieran que plantear y, desde allí, probar la “irracionalidad” del Islam<sup>108</sup>.

No nos sustraemos a hacer una referencia de este interesante autor para hacer breve memoria de él, en un estudio generalista como este<sup>109</sup>. Ramón Martí es uno de los autores de las primeras generaciones de escolares de los dominicos. Tenemos pocas noticias sobre su vida, pero sabemos que nació en Subirats, alrededor de 1230, y vistió el hábito de la Orden de Predicadores en Barcelona. Residió en el convento de Santiago en París como estudiante recibiendo las clases de San Alberto Magno entre los años 1245 y 1248. Es muy posible que por estas fechas coincidiera como condiscípulo con Santo Tomás de Aquino, al que profesó gran admiración denominándolo con apelativos como “gran filósofo” en su libro *Pugio fidei*. Ya en España estuvo destinado en el estudio de Murcia y posteriormente en el de Barcelona (1259), en ambas ciudades fundó colegios de lenguas orientales que tenía como objeto el poder preservar a los cristianos de posibles herejías y, por tanto, con un tinte de apostolado. Esta misión apostólica marcó la vida de Ramón Martí. Una vida y una obra donde la convivencia con los judíos en una España ocupada en gran parte aún por los musulmanes tiene

108 J. TOLAN, “Sarracen philosophers secretly deride islam”, en *Medieval Encounters*, 8 (2002), 184-208.

109 Sobre esta autor tenemos en cuenta los siguientes trabajos: T. CARRERAS ARTAU y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939, 147-170; A. RODRIGUEZ, *Influencia de la filosofía árabe en el Pugio Fidei de Raimundo Martí*, Madrid, Casa Hispano-árabe, 1969; A. CORTABARRIA, “L’études de langues au Moyen Age chez les Dominicains: Espagne, Orient, Ramyond Martí”, en *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales du Caire (MIDEO)*, 10 (1970), 189-248; ID., “Les sources arabes de l’«Explanatio Symboli» du Dominicain catalan Raymond Martin”, en *MIDEO*, 16 (1983), 95-116; ID., “Le connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O. P. et sa position en face de l’Islam”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 18 (1983), 279-300; ID., “Fuentes árabes del «Pugio Fidei» de Ramón Martí”, en *La Ciencia Tomista*, 112 (1985), 581-596; E. COLOMER, “La controversia islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí”, en H. SANTIAGO-OTERO (ed.), “Diálogo filosófico-religioso”, o. c. 229-257; L. ROBLES, “Los textos árabes de Averroes en el Pugio Fidei del dominico catalán Raimundo Martí”, en *Actas de XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga 1984)*, Madrid, Union européenne d’arabisants et d’islamistes, 1986, 185-204; A. ROBLES, “Ramón Martí: una presentación del mensaje cristiano a musulmanes y judíos del siglo XIII”, en *La proclamación del mensaje cristiano: actas del IV Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1986)*, Valencia, Facultad de Teología “San Vicente Ferrer” de los Padres Dominicos, 1986, 129-140; J. HERNANDO, “De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII”, en *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), 97-108.



un gran peso. Así anduvo por Túnez en actividad misionera que le enriqueció más. Esta relación con la realidad judío-musulmana y el conocimiento de su cultura y lengua además del dominio que tenía de la filosofía y teología reinantes en estos pueblos le capacitaron para una labor en plena sintonía con las necesidades de su época, quizás por su gran preparación fue designado el 27 de marzo de 1264 para que formara parte de la comisión examinadora de los textos rabínicos. Murió Ramón Martí en Barcelona en 1286.

Las obras del dominico están en plena concordancia con su pensamiento y su actitud apologética y evangelizadora. Sus dos principales obras son escritas para rebatir a los judíos. Estas son el *Capistrum Iudacorum*<sup>110</sup>, y el *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*<sup>111</sup>. Otras obras son la *Explanatio Symboli Apostolorum ad institutionem fidelium*<sup>112</sup>, a la que podría pertenecer el tratado antiislámico *De Seta Machometi*, según J. Hernando<sup>113</sup>, y unas *Sumas contra el Alcorán de los Moros (Summa contra Corán)*. Citando a J. Hernando, de nuevo, en lo que respecta a las obras polemicistas contra el Islam podría afirmarse según concluye en un estudio historiográfico que:

“Una misma obra recibe diversos títulos; constatamos partes idénticas en el *De Seta Machometi* o *Quadruplex reprobatio* y en *Explanatio Symboli Apostolorum*; podemos ver que el tratado antiislámico y *Explanatio Symboli Apostolorum* son complementarios. Cabe, pues, hacer tres afirmaciones:

1. Los tratados *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* y *Explanatio Symboli Apostolorum* son obra de un mismo autor: Ramón Martí, dominico catalán del siglo XIII.
2. Nada indica que Ramón Martí escribiera diferentes obras polémicas contra el Islam. Los diversos títulos corresponden a un mismo contenido.
3. *Explanatio Symboli Apostolorum* y *De Seta Machometi* o *Tractatus contra Machometum* o *De origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius* o *Quadruplex reprobatio* formarían parte de un todo, de un mismo proyecto, pero con una entidad suficiente para poder ser leídas de manera independiente uno y otra obra. Y así han llegado hasta nosotros”<sup>114</sup>.

110 *1267 vollendete er das Capistrum Iudacorum I-II*, ed. por Adolfo Robles Sierra, en *Corpus Islamo-Christianum*, Series latina 3 und 5, Würzburg u. Altenberge, 1990 y 1993.

111 *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos*, ed. por B. Carpsov, Leipzig, 1687.

112 *Explanatio Symboli Apostolorum*, ed. por J. March, en *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, Barcelona, 1908, 443-498.

113 *De Seta Machometi o De origine, progressu et fine machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, intrd., trad. y not. por J. Hernando, en *Acta historica et archaeologica medaevalia*, 4 (1983), 9-63.

114 J. HERNANDO, “De nuevo sobre...”, *o. c.*, 107-108.

También se hace referencia a un *Vocabulario árabe*, posiblemente el primer diccionario escrito de esta lengua, y que es exponente del esfuerzo de este autor y otros de su época como el conocido Ramón Llul.

En cuanto al carácter polémico podemos citar su obra más importante el *Pugio fidei*, escrita en 1278 y, por lo tanto, hablamos de una obra de madurez. Fue concebida como apología de la fe para el uso de los frailes predicadores en el desempeño de su misión de predicar a las gentes cristianas y no cristianas durante el siglo XIII. Es una obra de gran solidez teológica escrita en latín y hebreo, a fin de que no pudiera ser desechada por argumentos de incompreensión por parte de los rabinos judíos, y donde también se manifiesta un conocimiento de la lengua y literatura árabe además de la rabínica. Son citados textos y hechas referencias a autores como Maimónides, Ibn Ezra, Avicena, Alfarabi, Averroes, el Talmud... , así el esquema de la obra lo desarrolla del mismo Algazel. La primera parte del tratado la dedica a aquellos que no conocen la ley, a saber: 1) los epicúreos, cuyos errores fundamentales están en ignorar la existencia de Dios; y hacer descansar la felicidad en el placer; 2) los naturales o físicos, que hablan del alma como mortal; y 3) los filósofos, entre los que están Sócrates, Platón, Aristóteles y los peripatéticos como Avicena y Alfarabi que incurrieron en tres errores como son la eternidad del mundo, la ignorancia de los hechos singulares en Dios y la imposibilidad de que los cuerpos resuciten. Contra estos tres arguye en plena sintonía con las disputas habidas en el ambiente intelectual europeo.

Esta obra de Raimundo Martí ha tenido gran trascendencia en los siglos posteriores perdurando su eco hasta entrados el siglo XVII, año en el que se hicieron dos ediciones, la última realizada por protestantes. Por otra parte, el tratado ha sido relacionado con la obra de *Summa contra gentiles* de Santo Tomás debido a su coincidencia estructural. Los últimos estudios parecen confirmar que fue la obra de nuestro autor la que tuvo su mira en la del Doctor Angélico<sup>115</sup>.

115 Esta es la opinión de L. A. GETINO, *La "Summa contra gentiles" y la "Pugio fidei" (Carta sin sobre a Don Miguel Asín Palacios)*, Vergara, 1905, en contra de la opinión expresada anteriormente por M. ASÍN PALACIOS en "El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino", en *Homenaje a Don Francisco Codera*, Zaragoza, 1904, 320-323, reeditado en ID., *Huellas del Islam*, Madrid, 1941. Una actualización del tema en L. ROBLES, "En torno a una vieja polémica: el «Pugio Fidei» y Tomás de Aquino", en *Revista Española de Teología* 34 (1974), 321-350; 35 (1975), 21-41. Un estado de la cuestión reciente también en J. I. SARANYANA, "La creación «ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Ramón Martí con San Buenaventura", en *Scripta Theologica*, 5 (1973), 127-174 y reeditado en ID., *Filosofía y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490)*, Pamplona, Eunsá, 2003, 41-66 y en *Aquinate*, 3 (2006), 87-110, en esta última versión ver especialmente las páginas 104-110 en la que aparecen las similitudes entre ambos autores de la Orden de Predicadores.

En cuanto a la labor polémica contra el Islam, puestas de relieve las conclusiones historiográficas que la emparentan con las otras obras antiislámicas, resulta interesante ver la estructura del *De Seta Machometi*, según la edición de J. Hernando<sup>116</sup>. El dominico comienza con la argumentación que hemos visto se realiza en Oriente y hereda haciéndola propia por el camino de Pedro el Venerable rescatando a al-Kindī, el polemista cristiano que mantuvo una disputa con al-Hāšimī en la obra conocida como *Risālat al-Kindī* y *Apología del cristianismo*<sup>117</sup>. El inicio no puede ser más explícito: “Para demostrar que Mahoma no fue profeta o enviado de Dios...”<sup>118</sup>. Sobre Mahoma disertará en la biografía del Profeta, utilizando para ello la *Vida de Mahoma (Sira o Sirat rasul Allah)* de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ishaq<sup>119</sup>: su origen y la falsedad de su inspiración, mostrando desde su vida la falsedad de la misma y haciendo de ello una comparación con la vida de Jesús, que a juicio de los polemistas cristianos no resistía en sus aspectos vitales y morales: “Advierte que hasta los cuarenta años estuvo en pecado, es decir, en la idolatría, lo cual se prueba en el *Corán*, en la sura *al-Fayr*, donde se dice que Dios halló a Mahoma extraviado, es decir, en la ignorancia de la Ley de Dios, y le guió”<sup>120</sup>. Si la inspiración es falsa y refutado el profetismo de Mahoma, en buena lógica el Islam no tiene entidad de religión, al menos desde los parámetros de la teología cristiana, por lo que nos podemos referir a la misma bajo el apelativo de Secta (La Secta de los Sarracenos). Inmediatamente después, presentada la insuficiencia biográfica y religiosa del Profeta y el Islam, se profundiza en la consideración teológica, por lo que Martí repite y remarca la imposibilidad de la vocación profética de Mahoma, constituyéndose en la parte central de la argumentación. Nos referimos a la Cuádruple reprobación de Mahoma, que el autor inicia así:

“Pero seguidamente nosotros demostraremos, con la ayuda de Dios, que Mahoma no fue profeta ni enviado de Dios, pues no poseyó los cuatro frutos ya mencionados del verdadero profeta, antes bien poseyó los contrarios, con los que, de acuerdo con la palabra de Dios, los falsos profetas son reconocidos... [1] fue mentiroso, como consta de sus mismas palabras... [2] Probaremos con dichos y hechos de Mahoma y con sus libros que no fue puro, antes bien inmundo y pecador... [3] Vamos a tratar el tercer signo, es decir, del milagro con el que el verdadero profeta demuestra la certeza de su profecía. Y probaremos que Mahoma nunca hizo milagros y, por consiguiente no pudo dar certeza de que fuera un

116 Un esquema preciso con anotaciones muy valiosas, además de en la edición de la obra en: J. HERNANDO, “De nuevo sobre...”, o. c., 99-102.

117 *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, ed. por F. González, Coruña, Universidad da Coruña, 2005.

118 *De Seta Machometi*, 15.

119 I. ISHAQ, *The life of Muhammad. A traslation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, ed. por A. Guillaume, Pakistan, Oxford University Press, 2004 (primera impresión, 1955, en Pakistán, 1967).

120 *De Seta Machometi*, 21.

verdadero profeta... [4] Vamos a exponer seguidamente el cuarto signo que debe poseer el profeta que llega con una ley. Es decir: que la ley que propone sea santa y buena, como ya se ha dicho. Demostraremos aquí, por medio de los libros de Mahoma, que la ley que propuso no fue santa y buena, antes bien inmunda, nociva y mala<sup>121</sup>.

No siendo profeta, se aborda el final de la vida de Mahoma que es reflejo de la vida llevada: “Es evidente que la muerte y el fin de Mahoma fue vil, inmunda y abominable. Y tal muerte de ninguna manera corresponde a un profeta o enviado de Dios<sup>122</sup>.”

Una vez concluida la argumentación principal que corresponde a la negación de la religión islámica en la comparación con Jesús, el Hijo de Dios, y Mahoma, el falso profeta; el dominico acomete, aunque brevemente, otro tema al que ya nos hemos referido al tratar el contexto sincrónico de la polémica y referirnos a la obra de al-Quoṭunī Aḥmay ibn ‘Umar, y que implica una labor más apologética: la defensa contra la acusación de corrupción del cristianismo y, en particular, de la falsificación que el cristianismo había hecho de la Biblia: “Pruebas sobre la verdad y no falsificación del Antiguo y Nuevo Testamento”, pruebas que se asientan en “razones, autoridades y la Historia Antigua<sup>123</sup>”.

El autor nos muestra el gran conocimiento que poseía de la literatura polémica, de las fuentes, de la teología cristiana y musulmana, en fin de todo un arsenal propio de la literatura y el modo de hacer de la época, así como del método teológico que se está afianzando al final de la Edad Media y que recorre todo el periodo medieval. Él no fue el único de esta época, podríamos citar también la obra del importante autor mallorquín (hecho este que ha podido más en su actual valoración que su propia obra) Ramón Llul.

En fin, podríamos concluir que las polémicas significan, finalmente, tanto una forma de hacer que representa la dialéctica (y cierta recuperación socrático-platónica), como que la materia de discusión es esencialmente de relaciones entre fe y razón, más que una cuestión interreligiosa. Existe un enemigo común, y es el hacer filosofía sin tener en cuenta las bases religiosas del mundo como modelo interpretativo. En primer lugar, lo representa el materialismo, en segundo lugar, la dialéctica en su vertiente lógica que reduce a necesidad a Dios, por último, la expresión del racionalismo en el mundo cristiano occidental. La literatura polémica es, dentro del contexto de la época, el lugar de encuentro y desencuentro entre cristianos y musulmanes (judíos también). Más allá de las agrias controversias, fueron, también, lugar de enriquecimiento mutuo a nivel filosófico y

121 *Ib.*, 25; 35; 37-38; 43. La exposición: 25-49.

122 *Ib.*, 53.

123 *Ib.*, 53-63; 53.

teológico, tanto en la forma como en el contenido en un movimiento oscilante<sup>124</sup>. En un primer momento, quien se enriquece es el Islam, sobre todo a nivel teórico-formal, en la construcción de un método teológico propio, con respecto a las características especiales y propias del Corán. En un segundo momento, es el cristianismo quien toma prestado el arsenal científico, teórico y práctico, del Islam, que, también, proporcionará un desarrollo en la racionalización de la especulación teológica. Los debates, como signos de encuentros, y la intensa labor refutadora, constituyeron también como elemento dinamizador de construcción de sus respectivas identidades y de ejercer un verdadero anticipo de dialéctica de ideas y en buena lid combate desde los argumentos y la razón. Desde luego muy alejado del relativismo que propugna con frecuencia consciente o inconscientemente la disolución de la identidad, sin comprender lo que significa en verdad el hecho religioso y cuyos resultados son, sin duda, más crueles y sus consecuencias más devastadoras, tanto para el diálogo religioso como para la propia razón.

Pero no fue ésta la única propuesta espiritual de encuentro con el Islam en la época. Disponemos de otro modelo, encarnado por un pequeño y débil hombre dedicado a la religión, que en su pequeñez se hizo grande, si no el más grande de los santos de la cristiandad por la larga sombra de frutos que alcanzó y podríamos decir en este contexto que dotado de aquellos frutos propios del profeta, que a otros se les negara: vida en verdad, pureza de vida, en el cuerpo y en el espíritu que se cifra en tomar los signos de Cristo, su vida fue el reflejo del milagro nacido de la contemplación: la dominación de la naturaleza y la estigmatización, y, por último, la máxima expresión legal: elaboró la regla de la Orden de Hermanos Menores, sin duda la regla más evangélica y espiritual de cuantas se hayan realizado. Nos referimos, claro está, al *Poverello*, a san Francisco de Asís, quien desde joven ardía en deseos de entrar en contacto con el mundo de lo Sarracenos. Era otra fase de su vida, y otras las formas.

### III. TERCER (DES-)ENCUENTRO: EN TORNO A LA VISITA DE SAN FRANCISCO A DAMIETA. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO MODELO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL

San Francisco de Asís, como en tantas cosas, fue un personaje a la vez tan extemporáneo como hombre de su tiempo. Es esa, sin duda, la virtud de los grandes hombres de la humanidad: saben responder a las necesidades de su época, con respuestas no estereotipadas y dejando una huella indeleble que

124 Cf. I. ZILIO-GRANDI, “Le opere di controversia islamo-cristiana nella formazione delle letteratura filosofica araba”, en C. d’Ancona (ed.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Turin, Einaudi, 2005.

los hacen universales en el espacio y en el tiempo, de esta forma escapan a la finitud propia de los mortales y se convierten así en referentes de humanidad. Y, efectivamente, como pasó desde el terreno espiritual, la nueva sensibilidad religiosa, la respuesta efectiva a la nueva situación social y eclesial... san Francisco también supo responder al hecho ineludible de la presencia en la vida del Occidente cristiano de otras sensibilidades religiosas y, en concreto, el esfuerzo misionero en tierras del Islam que se prodigó en el siglo XIII y del que fue un verdadero precursor.

Pero lo que pretende san Francisco poco tiene que ver con lo que venimos diciendo. Es verdad que él provoca un encuentro con el Islam, es cierto que se establecerá un diálogo entre un cristiano, él, y un musulmán, el sultán de Damietta. Pero ni el modo de encuentro, ni las circunstancias, ni el momento histórico, ni la forma de desarrollarse la conversación... nada hace pensar que es lo que se acostumbraba a hacerse, sino que todo nos lleva a “algo nuevo”, un modo de hacer que, sin embargo, puede verse como paradigmático. Lo que en aquella época pretendía san Francisco no es sino anticiparse en varios siglos a lo que se propone hoy como modelo de diálogo interreligioso, más allá de cualquier pretensión oscurantista en la que con demasiada profusión se cae. El santo de Asís parece, pues, oír palabras actuales: “Seguir profundizando –sugiere Carmen Aparicio respecto del diálogo interreligioso– en ellos, también a la luz de lo que nos aportan otras religiones, pero sin renunciar a lo que hemos recibido como un don para toda la humanidad”<sup>125</sup>.

#### 1. SAN FRANCISCO DE ASÍS: UN PARADIGMA DE IDENTIDAD Y ENCUENTRO<sup>126</sup>

Es un hecho estructural que le pertenece al ser humano, el ser cultural y social. Esta realidad ineluctable ha posibilitado la transmisión cultural y la convivencia de distintas culturas en el mismo espacio y tiempo. Es lo que conocemos como multiculturalidad. Este concepto expresa un hecho que hoy se vive de modo más acuciante y reproductivo desde una sociedad que llamamos globalizada, siendo una realidad que concierne al ser humano. La pregunta por el hombre se constituye no en la única, pero sí en la más radical cuestión y

125 C. APARICIO, *Diálogo entre religiones. Identidad y apertura*. Madrid, PPC, 2005, 80.

126 Este apartado forma parte de una comunicación presentada en el Congreso Internacional de filosofía: “Pessoa & Sociedade: Perspectivas para o Século XXI”, organizado por la Facultad de Filosofía de Braga de la Universidade Católica Portuguesa. Celebrado en Braga (Portugal). 19 de noviembre de 2005, titulada “*El horizonte ético-existencial de la interculturalidad en un mundo multicultural: Reflexiones desde el pensamiento filosófico franciscano*”, pendiente de publicación. Un resumen de parte de la misma está publicado en M. LÁZARO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), Ed. Diálogo Filosófico, 2006, 173-175.

solución al hecho de la convivencia de paradigmas multiculturales. De una adecuada respuesta a la cuestión del ser humano, de su existencia, puede derivarse un modelo enriquecedor y superador de las diferencias culturales en los que el hombre forzosamente se expresa.

En este sentido, el pensamiento franciscano dispone de un arsenal conceptual respecto del ser creado, y en especial, del hombre que puede ser clave para poder entender adecuadamente, en su radicalidad, el hecho multicultural. Este horizonte filosófico se refleja en varios planos de profundidad sobre la realidad: el metafísico, el antropológico y el ético.

Ciertamente, la Orden Franciscana se las ha tenido que ver desde el principio de su existencia histórica con el hecho de la vivencia de las culturas. Era fruto de la exigencia apostólica reforzada por el ardor evangelizador de su fundador<sup>127</sup>. La misión es una actividad que pertenece al seno de la comunidad franciscana, a su *modus vivendi* como franciscanos<sup>128</sup>. La Orden franciscana inauguró la acción misionera en países no cristianos, en este caso en medio de los sarracenos. Como recuerda Jacobo de Vitry los franciscanos iban sin miedo y con asiduidad entre los sarracenos donde, en principio, eran bien recibidos y escuchados, mientras no se metieran con Mahoma. En ese caso “recibieron una tunda de golpes y fueron expulsados de las ciudades”. La respuesta de los franciscanos no era sino aceptar las consecuencias de sus actos ansiando el martirio<sup>129</sup>.

127 Sobre la misión apostólica de san Francisco, cf. F. URIBE, “El proyecto apostólico de Francisco de Asís en la *Legenda Major* de san Buenaventura”, en M. NOBILE y L. OVIEDO, “*Sanctum Evangelium observare*”. *Saggi in onore di Martino Conti*. Roma, Ed. Antonianum, 2003, 139-184.

128 En la *Vida Primera* de Celano se nos muestra cómo en una incipiente comunidad, ya san Francisco muestra sus cartas apostólicas, sus deseos de misión y envío. Expresa Celano el envío misionero apostólico utilizando las perícopas de envío evangélico: “Por este mismo tiempo ingresó en la Religión otro hombre de bien, llegando con él a ser ocho miembros. Entonces, el bienaventurado Francisco los llamó a todos a su presencia... los dividió en cuatro grupos de a dos y les dijo: «Marchad, carísimos, de dos en dos por las diversas partes de la tierra, anunciando a los hombres la paz y la penitencia para remisión de los pecados...»” (1C 29. Cf. LM 3, 7; TC 31; AP 15. 18. 20; LP 108; EP 65). Y en el capítulo del 14 de mayo de 1217, ya fueron enviados varios hermanos a territorios de ultramar (LP 108; EP 65). Cf. GRATIEN DE PARÍS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Soc. et Libr. Saint François d'Assise, 1928 (2<sup>a</sup> edición. Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1982); AA. VV., *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII: Atti del VI convegno internazionale*, Asís, Soc. Intern. di Studi Francescani, 1979. Los textos franciscanos los extraemos de la edición española: SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, biografías y documentos de la época*, ed. por J. A. Guerra, Madrid, BAC, 8<sup>o</sup>2000.

129 J. DE VITRY, *Historia orientalis*, citado en K. ESSER, *La orden franciscana. Orígenes e ideales*, Oñati, Ed. Franciscana Aránzazu, 1996, 303. Esta obra fue editada en los siglos XVII y XVIII, para ver detalles de esta obra cf. J. F. HINNEBUSCH, *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry: A Critical Edition*, Fribourg, University of Fribourg, 1972, IX-X; 32-67. Cf. S. C. FERRUOLO, “Jacques de Vitry”, en J. R. STRAYER (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 7, New York, Scribners, 1986, 39-40; M. HANST, “Jakob von Vitry”, en F. W. BAUTZ (ed.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexi-*

Efectivamente, la actitud de los frailes franciscanos era el eco del espíritu de su fundador. Por lo tanto, empecemos por san Francisco<sup>130</sup>, quien aunque no hizo filosofía, es una fuente de inspiración filosófica y teológica de gran magnitud. Por eso podemos, como hicieron los primeros teólogos franciscanos, ahondar en su pensamiento filosófico expresado en sus escritos (no muchos pero sustanciosos) y en lo que sabemos de su vida. El hecho de que el fundador no sea un intelectual, no implica que no podamos analizar las fuentes y extraer un rico pensamiento de altos vuelos especulativos y existenciales. La actitud nace, como no puede ser de otra manera, del propio san Francisco de Asís. En relación a nuestro tema, analizamos dos tipos de textos. Uno se trata de un escrito del propio santo<sup>131</sup>: la 1 Regla (más completa que la segunda en lo que nos ocupa) y otro de la experiencia de sus biografías, en concreto 1C 57 y LM 9, 7.8.

## 2. FENOMENOLOGÍA DEL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO. LECTURA DE 1R 16, 5-7

En el corazón del *Poverello* bulle el ansia de visitar el territorio de los “infeles”. Ello le lleva a realizar tres expediciones. Dos fallidas (a Dalmacia en 1211 y 1212 y a Marruecos en 1213-1214) y una conseguida, la que realizara en 1219 a Damietta (Egipto) en plena cruzada y hostilidad entre cristianos y musulmanes. Esta experiencia personal queda reflejada en la primera regla (Regla no bulada)<sup>132</sup>, donde se dan diversas indicaciones eclesiásticas y de orden de vida para “los que van entre sarracenos y otros infeles”. Nos fijamos en una advertencia que refleja el pensamiento cultural del santo de Asís:

“Y los hermanos que van, pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda humana criatura por Dios (1 Pe 2, 13) y confiesen que son cristianos. Otro, que, cuando les parezca que agrada al Señor, anuncien la palabra de Dios

*con*, vol. 2, Hamm (Westf.), Verlag Traugott Bautz, 1990, 1493-1495; P. BOURGAIN, “Jakob von Vitry”, en *Lexicon des Mittel Alters*, vol. 5, München and Zürich, Artemis Verlag, 1991, 294-295.

130 Lógicamente no obviamos las lecturas teológicas y espirituales que de él se hicieron por parte de diversos actores del medioevo, desde la propia comunidad a los espirituales o literatos y filósofos (como veremos en Celano y san Buenaventura). Es lo que se conoce como “cuestión franciscana” de gran producción literaria. A modo recapitulativo señalamos un estudio: F. URIBE, “Cien años de la cuestión franciscana. Evolución de la problemática”, en *Antonianum*, 68 (1993), 348-374. Sobre las distintas lecturas de san Francisco, cf. S. GIEBEN (ed.), *Francesco d’Assisi nella storia: Secoli XIII-XV: Atti del primo convegno di studi per l’VIII centenario della nascita di S. Francesco (1182-1982)*, Roma, 29 settembre - 2 ottobre 1981, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1983.

131 Y de la primitiva comunidad, pues es un escrito consensuado: “Las dos Reglas son igualmente textos de redacción colectiva: son obra de la fraternidad” (Th. DESBONNETS, *De la intuición a la institución: Los franciscanos*, Oñati, Ed. Franciscana Aránzazu, 1991, 178). Cf. F. URIBE, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*, Murcia, 2006.

132 Sobre la importancia del encuentro misional en la Regla no bulada, cf. W. BÜHLMANN, “La idea de misión en Francisco en la Regla no bulada”, en A. CAMPS y G. W. HUNOLD (eds.), *Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche: Festgabe zum 800. Geburtstag des heiligen Franziskus von Assisi 1182*, Mettingen, Brasilienkunde-Verl, 1982, 13-29.



para que crean en Dios omnipotente, Padre, e Hijo, y Espíritu Santo, creador de todas las cosas, y en el Hijo, redentor y salvador, y para que se bauticen y hagan cristianos...”<sup>133</sup>.

a) *Presupuestos*. San Francisco propone dos actitudes a la hora de enfrentarse a los que no son de nuestra propia cultura e identidad religiosa. Estas actitudes parten de dos premisas: (1) Se propone como misión del hombre la conciliación. Se suscita el hecho de conocer al que no piensa, ni se comporta, religiosamente, como uno mismo. (2) Se hace un llamamiento al encuentro espiritual. El hombre tiene que estar en disposición espiritual en el acuerdo con el otro que es diferente culturalmente y vive otras creencias religiosas.

b) *Fenomenología y antropología existencial del encuentro (Horizonte metafísico-existencial)*. La primera posición describe la *fenomenología del encuentro*. Es un camino de armonización, toda una declaración de lo que supone el encuentro interpersonal profundo. (1) Frente al paradigma de la lucha –entonces muy presente con la experiencia viva de la cruzada promovida por el Concilio de Letrán en 1214–, se oferta la presencia que no ofenda. La paz como tarjeta de presentación de cualquier relación humana. La paz es, de hecho, el pórtico de la acción apostólica y misionera, a la que hace mención dos capítulos antes: “Y en toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa”<sup>134</sup>. (2) Para promover la paz, es necesario asimilar la personalidad de la persona encontrada, pues en la raíz del encuentro cultural, subyace el encuentro de personas, que en su estructura más profunda y esencial, comparten el ser iguales (“Someterse a toda criatura de Dios”). No podemos olvidar lo más primordial y radical de las culturas: el hecho de ser el resultado del hombre. El sarraceno y el cristiano son iguales (“Hijos de Dios”), su relación es fraterna y profunda. No nace del encuentro, ni siquiera del acuerdo. Es anterior a todo proceso comunicativo, siendo el antecedente fundamental para que éste se pueda llevar a cabo. La fraternidad, pues, al no ser consecuente, no se puede frustrar si fracasa la comunicación. Una mala gestión en el encuentro, la falta de entendimiento, no rompe el hecho estructurante de la persona de ser radicalmente igual al otro: el semejante, el hermano. En cambio, si la fraternidad, la hermandad, la semejanza de los seres humanos, dependiera del acto comunicativo, roto éste, al ser su antecedente, quedaría muy comprometido el consecuente. Es la fraternidad la que anima la comunicación, pues el hombre como criatura tiene una vocación de comunicar<sup>135</sup>. (3) La relación no implica disolución cultural, sino

133 1R 16, 5-7.

134 1R 14, 2-3. Un análisis de la cuestión de la paz desde una visión cristiana y franciscana, en lenguaje sencillo, asequible, profundo y con un cuidado desarrollo práctico, en F. MARTÍNEZ y J. C. GARCÍA, *La Paz: Actitudes y creencias*, Murcia Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia, 42003. Las páginas dedicadas al pensamiento de san Francisco: 185-231.

135 La comunicación de las criaturas, el ser un referente continuo, es una idea muy extendida del franciscanismo.

reafirmación identitaria. No puede haber intercambio espiritual, de seres personales, sin identificación de lo que somos. San Francisco pone el dedo en la llaga de los problemas que suscitan paradigmas culturales como la transculturalidad: no puede haber encuentro entre personas anónimas, porque los seres humanos no somos seres desnudos de nuestros productos, ni podemos deshacernos de nuestro espíritu, ni disociar la conciencia, ni reducir nuestra vida humana a una racionalidad científica. La cultura forma parte de lo que somos, forma parte de la persona que somos. No se encuentran seres racionales, sino personas que dotadas de razón viven sentimientos, emociones, intuiciones y que con otros individuos personales interactúan, produciendo ideas, elementos, instrumentos y relaciones que llamamos cultura. San Francisco inaugura para el Occidente un paradigma de encuentro intercultural e interreligioso basado en la estructura radicalmente fraternal de la persona: el hombre desde lo que es (su identidad cultural) se dona desde la paz y el respeto.

*b) Invitación cultural (Horizonte ético-cultural).* La segunda posición, no es menos interesante: una vez establecido el encuentro, y desde el respeto, san Francisco anima a que honestamente (fraternalmente) realicemos nuestras propuestas y ofrezcamos nuestros puntos de vista culturales (religiosos), nuestras cosmovisiones, como caminos a tener en cuenta. El encuentro religioso y cultural supone respeto, pero también la realización de ofertas. Lógicamente, no podría haber diálogo cultural, interculturalidad, sin ofrecimientos. Al horizonte antropológico de la primera propuesta, se nos plantea otro horizonte ético de ofertas de caminos de conducta y búsqueda de felicidad máximos. La proposición franciscana se sitúa en otros territorios diferentes a los de la racionalidad práctica y a los de esferas públicas y privadas tan en boga hoy. La diferencia entre esferas es cuestión de política. En su tiempo lo encarnaba la lucha interreligiosa, personificada por la Cruzada. Pero la solución aportada por san Francisco vemos que es otra.

### 3. EXPERIENCIA DEL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO. LECTURA DE 1C 57 Y LM 9, 7-8<sup>136</sup>

Para ejemplificar la experiencia del pobre de Asís nos acercamos, de nuevo, al *Corpus* franciscano, en concreto tomamos las biografías escritas por Celano y san Buenaventura (1C 57 y LM 9, 7-8). Ambos textos son bien distintos en su realización y composición. El primero es un biógrafo literato y el segundo un teólogo. La biografía de Celano, en especial la primera, tiene

136 Transcribimos los textos para poder seguirlos mejor. Los textos son los siguientes:

1) 1Ce, p. II, c. 20, n. 57: 57. “Volvióse a la iglesia de Santa María de la Porciúncula, y al poco tiempo se le unieron, muy gozosos, algunos literatos y algunos nobles. Siendo él nobilísimo de alma y muy discreto, los trató con toda consideración y dignidad, dando con delicadeza a cada uno lo que le correspondía. Dotado de singular discreción, ponderaba con prudencia la dignidad de cada uno. Pero, a

pesar de todo, no podía hallar sosiego mientras no llevase a feliz término el deseo de su corazón, ahora más vehemente. Por esto, en el año trece de su conversión marchó a Siria con un compañero, al tiempo en que la guerra entre cristianos y sarracenos crecía a diario en dureza y crueldad, y no temió presentarse ante el sultán de los sarracenos.

¿Quién será capaz de narrar la entereza de ánimo con que se mantuvo ante él, el acento que ponía en sus palabras, la elocuencia y seguridad con que respondía a quienes se mofaban de la ley cristiana? Antes de llegar al sultán fue apresado por sus satélites: colmado de ultrajes y molido a azotes, no tiembla; no teme ante la amenaza de suplicios, ni les espanta la proximidad de la muerte. Y he aquí que, si muchos le agraviaron con animosidad y gesto hostil, el sultán, por el contrario, lo recibió con los más encumbrados honores, lo agasajaba cuanto podía y, presentándole toda clase de dones, intentaba doblegarle a las riquezas del mundo; ante el tesón con que lo despreciaba todo, como si fuera estiércol, estupefacto, lo miraba como a un hombre distinto de los demás; intensamente conmovido por sus palabras, le escuchaba con gran placer. Como se ve, el Señor no dio cumplimiento a los deseos del Santo, reservándole la prerrogativa de una gracia singular”.

2) LM c. 9, nn. 7-8: “7 Pero como el ardor de su caridad lo apremiaba insistentemente a la búsqueda del martirio, intentó aún por tercera vez marchar a tierra de infieles para propagar, con la efusión de su sangre, la fe en la Trinidad. Así es que el año decimotercero de su conversión partió a Siria, exponiéndose a muchos y continuos peligros en su intento de llegar hasta la presencia del sultán de Babilonia.

Se entablaba entonces entre cristianos y sarracenos una guerra tan implacable, que estando enfrentados ambos ejércitos en campos contrarios no se podía pasar de una parte a otra sin exponerse a peligro de muerte, pues el sultán había hecho promulgar un severo edicto, en cuya virtud se recompensaba con un besante de oro al que le presentara la cabeza de un cristiano.

Pero el intrépido caballero de Cristo Francisco, con la esperanza de ver cumplido muy pronto su proyecto de martirio, se decidió a emprender la marcha sin atemorizarse por la idea de la muerte, antes bien estimulado por su deseo. Y así, después de haber hecho oración y confortado por el Señor, cantaba confiadamente con el profeta: *Aunque camine en medio de las sombras de la muerte, no temeré mal alguno, porque tú estás conmigo.*

8 Acompañado, pues, de un hermano llamado Iluminado - hombre realmente iluminado y virtuoso -, se puso en camino, y de pronto le salieron al encuentro dos ovejitas, a cuya vista, muy alborozado, dijo el Santo al compañero: Confía, hermano, en el Señor, porque se cumple en nosotros el dicho evangélico: *He aquí que os envío como ovejas en medio de lobos.* y, avanzando un poco más, se encontraron con los guardias sarracenos, que se precipitaron sobre ellos como lobos sobre ovejas y trataron con crueldad y desprecio a los siervos de Dios salvajemente capturados, prefiriendo injurias contra ellos, afligiéndolos con azotes y atándolos con cadenas. Finalmente, después de haber sido maltratados y atormentados de mil formas, disponiéndolo así la divina Providencia, los llevaron a la presencia del sultán, según lo deseaba el varón de Dios.

Entonces el jefe les preguntó quién los había enviado, cuál era su objetivo, con qué credenciales venían y cómo habían podido llegar hasta allí; y el siervo de Cristo Francisco le respondió con intrepidez que había sido enviado no por hombre alguno, sino por el mismo Dios altísimo, para mostrar a él y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad. Y predicó ante dicho sultán sobre Dios trino y uno y sobre Jesucristo salvador de todos los hombres con tan gran convicción, con tanta fortaleza de ánimo y con tal fervor de espíritu, que claramente se veía cumplirse en él aquello del Evangelio: *Yo os daré palabras y sabiduría, a las que no podrá hacer frente ni contradecir ningún adversario vuestro*

De hecho, observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer consigo. Pero el siervo de Cristo, inspirado de lo alto, le respondió: «Si os resolvéis a convertirlos a Cristo tú y tu pueblo, muy gustoso permaneceré por su amor en vuestra compañía. Mas, si dudas en abandonar la ley de Mahoma a cambio de la fe de Cristo, manda encender una gran hoguera, y yo entraré en ella junto con tus sacerdotes, para que así conozcas cuál de las dos creencias ha de ser tenida, como más segura y santa».

Respondió el sultán: «No creo que entre mis sacerdotes haya alguno que por defender su fe quiera exponerse a la prueba del fuego, ni que esté dispuesto a sufrir cualquier otro tormento». Había observado, en efecto, que uno de sus sacerdotes, hombre íntegro y avanzado en edad, tan pronto como oyó hablar del asunto, desapareció de su presencia. Entonces, el Santo le hizo esta proposición: «Si en tu nombre y en el de tu pueblo me quieres prometer que os convertiréis al culto de Cristo si salgo ileso

un motivo hagiográfico, y supone una exaltación del recuerdo cercano y muy vivo de la muerte reciente del Fundador, pues la obra nace del acaecimiento de su canonización. La *Leyenda Mayor*, sin embargo, responde a criterios más pedagógicos demandados por el Capítulo de Narbona de 1260, reflejando todo su bagaje como maestro de teología, tanto en el tratamiento del personaje de san Francisco, como la estructura de sus capítulos. A pesar de ello, la biografía del Seráfico presenta elementos originales que denotan precisiones de tipo histórico. Precisamente es la visita de Francisco al Sultán de Damietta, nuestro texto, uno de ellos.

El texto de Celano<sup>137</sup> muestra algunos aspectos fundamentales que son adornados con elementos históricos originales e imágenes teológicas que lo enriquecen por el de san Buenaventura.

(1) San Francisco emprende un viaje a tierras de los sarracenos (infeles) que había sido frustrado con anterioridad. La actitud es la de la insistencia del encuentro. Quisiera reseñar un hecho significativo en la experiencia de san Francisco que abre y cierra, como veremos, el episodio. El encuentro nace del deseo del martirio, como expresión evangelizadora y apostólica (además de ser presentado en la biografía bonaventuriana como un elemento y ejemplo más de identificación con Cristo). Esta aspiración vehemente nace de la idea *a priori*, no injustificada, de que establecer una comunicación con el “infiel” llevaba consecuentemente a la muerte. Sin embargo, el fin, como bien sabemos por su historia no va a ser ese.

(2) San Francisco entra en un escenario conflictivo (“la guerra entre cristianos y sarracenos crecía a diario en dureza y crueldad”<sup>138</sup>). San Francisco ve de modo acuciante intervenir ante tal situación, en su cabeza existe una premisa ya anunciada (“Paz a esta casa”) por eso, según como se narra en otros pasajes, intenta disuadir a los cristianos, que asediaban Damietta, a que retiren las hosti-

del fuego, entraré yo solo a la hoguera. Si el fuego me consume, impútese a mis pecados; pero, si me protege el poder divino, reconoceréis a Cristo, fuerza y *sabiduría de Dios*, verdadero Dios y Señor, salvador de todos los hombres».

El sultán respondió que no se atrevía a aceptar dicha opción, porque temía una sublevación del pueblo. Con todo, le ofreció muchos y valiosos regalos, que el varón de Dios - ávido no de los tesoros terrenos, sino de la salvación de las almas - rechazó cual si fueran lodo. Viendo el sultán en este santo varón un despreciador tan perfecto de los bienes de la tierra, se admiró mucho de ello y se sintió atraído hacia él con mayor devoción y afecto. Y, aunque no quiso, o quizás no se atrevió a convertirse a la fe cristiana, sin embargo, rogó devotamente al siervo de Cristo que se dignara aceptar aquellos presentes y distribuirlos - por su salvación - entre cristianos pobres o iglesias. Pero Francisco, que rehuía todo peso de dinero y percatándose, por otra parte, que el sultán no se fundaba en una verdadera piedad, rehusó en absoluto condescender con su deseo”.

137 Señalaremos entre paréntesis los textos de Celano y los de san Buenaventura que se citen en nota a pie de página.

138 “Implacable” lo califica san Buenaventura. LM 9, 8.

lidades<sup>139</sup>. No es escuchado y de ahí viene el fiasco de los cristianos (unas 6000 muertes en una derrota muy dolorosa). El fracaso del diálogo interreligioso e intercultural no se origina en las propias culturas o religiones, sino en la conducta humana de infidelidad a sus mensajes. No son siempre las culturas las que fracasan, sino las estrategias multiculturales las que no son adecuadas.

(3) No teme presentarse ante el representante de una posición religiosa y cultural intolerante, personificada en el Sultán de los sarracenos, Melek-el-Kamel (1218-1238), que le lleva a vivir una situación vejatoria y dolorosa (“apresado... colmado de ultrajes y molido a azotes”).

(4) Frente a las dificultades vividas responde con entereza y ánimo.

(5) La actitud de diálogo provoca la respuesta comunicativa y asertiva del representante de la cultura diferente (“el sultán, por el contrario, lo recibió con los más encumbrados honores”). En la *Legenda Mayor* se nos cuenta la intención con la que se presenta el Pobrecillo: viene “para mostrar a él (el sultán) y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad”<sup>140</sup>. La comunicación es posible cuando hay algo que expresar. Y san Francisco no ofrece otra cosa que un camino de vida y una verdad, que él hace vida<sup>141</sup>, siendo capaz de romper la barrera de la intolerancia.

(6) Y el diálogo no implica claudicación en las ideas ni pérdida de identidad, sino encuentro interpersonal. Se busca lo profundo y lo auténtico (“Lo agasajaba... intentaba doblegarle...; ante el tesón con que lo despreciaba todo, como si fuera estiércol, estupefacto, lo miraba como a un hombre distinto de los demás; intensamente conmovido por sus palabras, le escuchaba con gran placer”).

Recordábamos al principio que el viaje anunciaba la tormenta del martirio, que para san Francisco representa la exteriorización de la acción evangélica virtuosa por imitación a la cruz de Cristo. Sin embargo, el final reservado para él es otro. El encuentro auténtico no provoca los resultados previstos por los ojos normales del hombre, por la mentalidad pragmática. De ahí que la respuesta fracasada sea, en muchas ocasiones, tan difícil de aceptar en un principio. Pues la resolución no está en la consecuencia prevista en una lógica mercantil, de cosas materiales o ideas, dominio o fuerza. San Francisco ni obtiene el martirio, ni tampoco convierte al sultán. Personalmente, incluso se siente frustrado y, sin

139 2C 30; LM 11, 3. La moraleja cambia en ambos textos. Mientras que para Celano los avisos del santo desentendidos por los cristianos, muestra la grandeza de los designios de Dios, es decir del ordenante del mensaje. En el texto bonaventuriano se destaca la figura del mensajero justo que es san Francisco. Cf. F. MARTÍNEZ y J. C. GARCÍA, “La paz”, *o. c.*, 210-212.

140 LM 9, 8.

141 “De hecho, observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer consigo” (*Ib.*).

embargo sigue animando a realizar encuentros de ultramar, a hacer apostolado y misionar. Sin duda alguna, Francisco entiende, en clave apostólica, que la propuesta del diálogo como entrega personal y vida auténtica es la única posible. Ahí reside el éxito de la interculturalidad: el diálogo sólo es posible entre personas que hacen lo que de verdad son: expresión de una vida en donación. El diálogo religioso se basa en la comunicación entre personas. Amén de dificultades entre paradigmas culturales, como señala Francisco Martínez Fresneda: “La acción de Francisco es inútil cara a la Iglesia y al mundo. «Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho». Su acción supone un hecho intrascendente para las instituciones que gobiernan en Occidente, y simplemente no se tiene en cuenta por los poderes, porque él no representa a ninguno de ellos al no poseer riqueza alguna, y porque tales poderes están imposibilitados para captar desde qué fundamentos actúa Francisco y por qué causa... Francisco de Asís no consigue nada, pero hace memoria de Jesús y abre las puertas de una nueva forma de situarse ante los enemigos del cristianismo de entonces y los ajenos a la fe de siempre”<sup>142</sup>.

La experiencia del Pobrecillo no expresa un dualismo cultural ni religioso en el que la dialéctica sea integración o conflicto cultural, homogeneización o relativismo, sino que presupone una mirada nueva al modo en el que se entiende el hombre, la cultura y la religión, a partir de la objetividad de la donación de Dios a los hombres en Cristo. Desde una lectura filosófica podríamos decir que la clave hermenéutica para poder explicar el sentido del encuentro cultural es la apertura radical que el ser humano establece en cuanto que es reflejo privilegiado del Ser último que es sumo Bien y, por ende, donación. La realidad y la fecundidad del encuentro pasan por la donación esencial de la persona<sup>143</sup>. San Francisco origina una experiencia filosófica a la que sólo le falta irse actualizando y armando de conceptos filosóficos que él no conocía.

Nuestro análisis no está lejos del que Leonhard Lehmann ha realizado desde clave misionera, sobre el diálogo en san Francisco señalando 10 puntos y tomando como referencia los textos que nosotros hemos utilizado<sup>144</sup>. Con-

142 F. MARTÍNEZ y J. C. GARCÍA, “La paz”, *o. c.*, 212; 216. La cita es de J. DE VITRY, *Carta segunda*, en SAN FRANCISCO DE ASÍS, “Escritos”, *o. c.*, 964-965. Edición original: ID., *Deuxième épître (1220)*, en R. B. C. HUYGENS, *Lettres de Jacques de Vitry, (1160/1170-1240) évêque de Saint-Jean-d’Acre*, Leiden, Brill. 1960, 131-133.

143 Es una lectura de lo que se narra en el *Anónimo de Perusa*: “La noche siguiente [el sacerdote] vio en sueños una cruz inmensa cuya cima alanzaba el cielo, cuyo pie salía de la boca del bienaventurado Francisco y cuyos brazos se extendían de una extremidad del mundo hasta la otra. Al despertar, se convenció de que el bienaventurado Francisco era realmente un amigo de Dios y la Religión iniciada por él debía propagarse por el mundo entero” (AP 13).

144 El profesor presenta los siguientes principios básicos para el encuentro y el diálogo con otras religiones desde una lectura más teológica y pastoral: “1. *Tomar la iniciativa*. Francisco no espera que el sultán vaya a su encuentro. Es él quien va al encuentro del sultán. Se sabe enviado. 2. *Ser uno mismo*. El diálogo es un encuentro entre dos personas. Francisco va al encuentro del sultán en calidad

firmando lo dicho por el profesor capuchino, la experiencia del Pobrecillo no expresa un dualismo cultural ni religioso en el que la dialéctica sea integración o conflicto cultural, homogeneización o relativismo, sino que presupone una mirada nueva al modo en el que se entiende el hombre y la cultura, a partir de la objetividad de la donación de Dios a los hombres en Cristo. Desde una lectura filosófica podríamos decir que la clave hermenéutica para poder explicar el sentido del encuentro cultural es la apertura radical que el ser humano establece en cuanto que es reflejo privilegiado del Ser último que es sumo Bien y, por ende, donación. La realidad y la fecundidad del encuentro pasan por la donación esencial de la persona<sup>145</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Una mirada a la historia del pensamiento medieval nos ayuda a desterrar no pocos prejuicios, que son eso, juicios previos, que caricaturizan hechos que fue-

de cristiano. A los hermanos que van a misiones les exige que «se sometan» a los demás, pero también les exige que «se confiesen cristianos». 3. *Confiar en el otro*. A pesar de todas las advertencias en contra, Francisco atraviesa la línea de la muerte. Confía en Dios y, por tanto, confía en que los hombres tendrán una actitud abierta si uno se comporta con ellos con esa misma actitud de apertura. 4. *Arriesgarse*. Francisco se arriesga en cuerpo y alma al peligro de la muerte. No tiene nada que perder. Por eso gana: la amistad del sultán y un regreso con garantías de seguridad. Quien se entrega, se arriesga. 5. *Renunciar a las armas y a la autodefensa*. En la renuncia a la violencia y en la actitud pacífica está la alternativa a la cruzada. El diálogo no puede triunfar bajo la presión militar o psicológica. 6. *Compartir la vida de los hombres*. No querer estar por encima de ellos, sino vivir entre ellos y con ellos, compartiendo sus mismas condiciones de vida. 7. *Someterse a los demás*. Los hermanos no deben querer estar al mismo nivel que los demás, sino buscar siempre, en la medida de lo posible, una situación inferior. 8. *Predicar más con la vida que con las palabras*. Lo que más le impresionó al sultán no fue la palabra arrebatadora de Francisco (que tal vez ni siquiera entendía), sino su actitud resuelta, libre en relación con las cosas terrenas y pobre. En el encuentro entre religiones, en el que con frecuencia las palabras hieren más que apaciguan, lo principal es el ejemplo de la propia vida, la hospitalidad y acogida, el amor desinteresado. 9. *Comprender más que querer ser comprendido*. Con su disposición a escuchar, Francisco aprendió incluso de los musulmanes. Quiso introducir en Occidente su costumbre de postrarse a orar, a la llamada del muecín, pero no encontró ningún eco. El auténtico diálogo no es unilateral, conduce a la conversión recíproca y al mutuo enriquecimiento espiritual. 10. *Beber en las fuentes más profundas*. Francisco fue hasta el sultán movido «por inspiración divina», y el sultán le pidió: «Ruega por mí, para que Dios se digne revelarme la ley y la fe que más le agrada.» La relación con Dios preserva del autoensalzamiento y del endurecimiento. Quien desea el diálogo, lo busca siempre y en primer lugar con Dios. Ora” (L. LEHMANN, “Francisco, el santo del encuentro”, en *Selecciones de Franciscanismo*, 62, (1992), 239-242. Original: “Franziskus - der Heilige der Begegnung”, en *Wort und Antwort, Zeitschrift für Fragen des Glaubens. Dialog der Religionen*. 32, 3 (1991), 139-140). Cf. un análisis en “Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión según 1 R 16”, en *Selecciones de Franciscanismo*. 45, (1986), 428-444.

145 Es una lectura de lo que se narra en el *Anónimo de Perusa*: “La noche siguiente [el sacerdote] vio en sueños una cruz inmensa cuya cima alanzaba el cielo, cuyo pie salía de la boca del bienaventurado Francisco y cuyos brazos se extendían de una extremidad del mundo hasta la otra. Al despertar, se convenció de que el bienaventurado Francisco era realmente un amigo de Dios y la Religión iniciada por él debía propagarse por el mundo entero” (AP 13).

ron así, pero “no de esa manera”. Los prejuicios son necesarios en situación de peligro que aconsejan una respuesta inmediata. Se asimilan a la intuición, están hechos y diseñados para no errar y asegurar los muebles en tiempos cortos de reacción. Pero son incompatibles con la serenidad que implica reflexionar las situaciones que merecen de tiempo para buscar la mejor solución cuando ello es necesario. Lo lógico en el ser humano es que salvada la situación, se busque el sosiego para poder precisamente poner en juego la herramienta más sofisticada y útil que poseemos: nuestra capacidad plástica intelectual; un arma de adaptación que por lo visto ha sido y es clave en el éxito del género humano. No parece, pues, que los prejuicios puedan gobernar las afirmaciones apaciguadas e intelectuales. Y mirar las etapas que hemos tildado de (des-)encuentro nos lleva a ver las cosas de otra manera, menos maniqueas en ninguno de los dos sentidos, de forma más realista y más enriquecedora, y eso lo hemos traído a la luz en los tres ejemplos: las condenas averroístas, las polémicas y el ejemplo de san Francisco de Asís. Historia que puede ayudar a entender el presente y construir el futuro.

Haciendo un resumen y conclusión del estudio podríamos distinguir dos tipos de literatura polémica:

1. Un tipo de polémica se centra en la relación entre razón y fe, filosofía y teología. En ella podemos distinguir dos momentos, que hemos escenificado en un recorrido inverso en el tiempo. Un primer estadio lo hemos situado en el Occidente cristiano, cuando la Edad Media está a punto de entrar en la época de su ocaso, un tiempo en el que va a dejar de ser tal. Se escenifica en las condenas antiaverroístas, que son en el fondo una reprobación de los postulados de la filosofía aristotélica y que comporta la pugna entre dos formas de explicación de los hechos mundanos. En la batalla, la razón va a tomar el protagonismo y terminará imponiéndose como forma explicativa. La lógica del mundo y su matematización sustituirán a la lectura simbólica del mismo, al menos aparentemente, relegándose esta a la esfera religiosa que se escindirá en la Edad Moderna del campo llamado racional. Una secesión un tanto traumática con consecuencias no siempre todo lo evidentes ni positivas que hubieran sido deseables y persistentemente reconsiderada. De la mano de las fuentes griegas venidas del camino del peripatetismo árabe, el Occidente latino llevará el racionalismo a altas cotas en su desarrollo.

Un segundo estadio, previo en el tiempo, y del que sin duda, se alimentará el anterior, es la lucha que se expresa en la pugna entre los gramáticos y los lógicos. Un debate no exclusivo a miembros de la religión islámica y la religión cristiana, pues se da también en el seno de ambas. Dentro del Islam en los debates se pone en juego el valor del propio Corán como campo de referencia primordial, circunstancia esta mucho más acusada en el mundo islámico que



en el cristiano por la propia forma de ser de la religión predicada por el profeta Mahoma. No será de extrañar que la posición de la filosofía sea oficializada en los debates por el cristiano. Esto significa, en primer lugar, cómo el cristianismo es una primera fuente filosófica y referencia cultural en el Islam, inversamente a lo que sucederá siglos después –de allí que la tradición haya de defenderse de la novedad “externa”–. Y, en segundo lugar supone un reconocimiento tácito al propio quehacer teológico del cristianismo vinculado intrínsecamente a la razón griega, pues la interpretación y la hermenéutica han sido siempre potenciadas en la lectura de la Biblia, no en vano, el texto sagrado es historia de la Salvación y el propio Cristo es palabra (*logos*) de Dios encarnada e historia culminada. Estos dos estadios se pueden ver como si se proyectasen en un espejo. Al mundo árabo-musulmán la razón llega de la mano del cristianismo (no únicamente), propiciándose un debate entre fe y razón en el que, internamente, al principio en no pocas escaramuzas, por la riqueza de sus miembros gana la esfera filosófica, pero en el que a la larga el Corán impone sus normas textuales y omnicomprensivas. Al mundo cristiano, al final de la Edad Media de modo preferente (antes había existido algún escaqueo lógico), y de la mano del mundo árabe y de las traducciones que se hacen de sus autores, llega la razón con la fuerza de la filosofía aristotélica, estableciéndose una lucha entre fe y razón, en el que las primeras batallas la fe asesta no pocos golpes a la razón, pero en la que se termina imponiendo una racionalización que estaba inserta en la propia fe cristiana desde su origen fundamental hasta sus primeras formulaciones y símbolos de fe. Una de las consecuencias que tuvieron y se reflejan es el avance en la metodología formal y material de la ciencia teológica y filosófica. Esta visión especular de formas polémicas y debates que afectan al fondo y a la forma teológica e interreligiosa es la que reeditó el papa Benedicto XVI en la conferencia dada en la universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, al traer a la memoria una cita tomada de un diálogo ocurrido en Angora, durante el invierno de 1391, entre el emperador Manuel II paleólogo, de quien hemos hablado, y un erudito persa, recogido en el diálogo 7 de la obra *Veintiséis diálogos con un persa*.

2. El segundo tipo de polémica que podemos observar en esta época se refiere a la literatura interreligiosa y apologética en la que hubo siempre un combate duro y noble a la vez. Los contrincantes se respetaban, pero no cejaban en su empeño por demostrar con las armas argumentativas disponibles sus respectivas visiones como las mejores, al tiempo de declarar la postura engañosa de la religión rival. No se trata tanto de intolerancia como del propósito firme de explicar la propia identidad, y en ello, pues va de suyo, tener que probar la indignidad que suponía la alternativa. Si el texto sagrado es la Biblia, no puede serlo el Corán. Si Dios es Uno y Trino no puede ser sólo Uno y viceversa.

Alguien tiene que estar en el error y si estando en él mantiene su postura es porque quiere engañar. Así se expresaban las cosas. Tengamos en cuenta que para realizar este tipo de debate o de literatura apologética, que eran dos formas alternativas o complementarias, era necesario tener un recorrido teológico importante. Es decir, una ciencia desarrollada de interpretación de textos que hay que defender y/o refutar y un arsenal importante de argumentos teológicos, así como disponer de una metodología especulativa, en la que sin duda, la forma anterior de polémica fue de gran importancia para su establecimiento y madurez. En estas querellas la lucha fue cruenta debido a la importancia del tema, no es extraño ver términos regalados a la religión rival como “inmundos”, “engañadores”... en ambos bandos, no muy lejos del “Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas” que decía Manuel II y que recordó el Papa en Alemania y que lejos del escándalo hay que saber contextualizarlo apropiadamente. Y se fue fundando una serie de argumentaciones que fueron creando escuela de los cristianos para con los islamistas, en las que destaca la negación de la condición de profeta a Mahoma, y de los teólogos islamistas con respecto al cristianismo, por ejemplo, la acusación de interpretación engañosa y falsa de la Biblia por parte del cristianismo. Desde aquí se ponían en discusión los temas fundamentales de discrepancia y separación teológica, como es el caso paradigmático de la Trinidad. La contestación a las acusaciones desplegó la habilidad de la demostración apologética. El resultado de la pugna, algunas veces se circunscribía al campo del prurito intelectual, a una lucha entre poderosos, reyes o califas. Otras veces el resultado era más penoso, la muerte en tierras islámicas, el castigo y la condenación en terreno cristiano. En parte dependía de las circunstancias socio-políticas.

Junto a estos encuentros y, a la vez, desencuentros entre cristianos y musulmanes, dentro de un marco preciso intelectual, se produjo otro tipo de cruce interreligioso que encarna san Francisco de Asís. Un encuentro espiritual, desde la firme convicción y el sumo respeto al otro que podría postularse como prototipo consistente en romper las barreras culturales para propiciar el encuentro interpersonal. Desde el respeto a las ideas del otro, pero en la absoluta confianza en la propia fe e identidad. Terminamos recordando un hecho acaecido en tiempos del santo de Asís, por cinco compañeros “de religión”. San Francisco de Asís había querido predicar en tierras de Marruecos a Jesucristo, pero la enfermedad se lo impidió, no así a cinco frailes. Ellos imbuidos de espíritu martirial, proclamaron la grandeza de Jesucristo, pero con tono polémico, insultaron el Islam. El resultado fue la muerte, se proclamaron mártires. La atmósfera de ambos encuentros era muy distinta, pero no la situación convulsa. En el encuentro del fundador la cruzada de por medio, en el encuentro de los

mártires la Batalla de Las Navas de Tolosa. El resultado fue muy distinto, como recuerda la Secretaría de la evangelización de la Orden de Hermanos Menores, cita con la que concluimos:

“Damieta es el encuentro sin martirio, Marrakech es el martirio sin encuentro. Damieta es el encuentro de dos creyentes, Marrakech es la contraposición de dos sistemas. ¡Marrakech es el espíritu de Croacia, Damieta es el espíritu de Asís!”<sup>146</sup>.

146 CURIA GENERALE O.F.M., “S. Francesco: dalla croatia all’incontro con el Sultano”, en ID., *Il dialogo dei credenti*, Venezia, Studi Ecumenici, 2006, 80.