

GOUGUENHEIM, Sylvain: *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*. Ed. Seuil. Paris, 2008. 280 pp.

Cuando esta recensión se publique, quizá haya aparecido ya en castellano el libro que presentamos en su versión francesa. No es extraño, pues es el epicentro del ¿último? terremoto de las letras francesas. Supe de él por una recensión casi elogiosa de Roger Pol-Droit en *Le Monde* (4 de Abril de 2008), que, por otra parte, ya anunciaba los «debates y polémicas» que podría suscitar. Y si para muestra vale un botón, léase por ejemplo la recensión de Blaise Dufal, «Sylvain Gouguenheim, *Aristote au Mont-Saint-Michel*», en *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 104 (2008), en la URL <http://chrhc.revues.org/index330.html>. Pruébese también a buscar información sobre el libro en Internet: no faltarán referencias para entretenerse.

Pero, ¿por qué se ha sacudido el mundo de las letras francés hasta el punto de haberse formado una comisión de investigación sobre el autor, profesor agregado de historia en la Escuela Normal Superior de Letras y Ciencias Humanas (ENS-LHS) de Lyon? El autor no engaña y adelanta su tesis desde el mismo *Prólogo*: se impone hoy la imagen de una Edad Media cristiana como «edad oscura» a remolque de un «Islam de la Ilustración» al que se debe la conservación, (progreso) y transmisión del saber griego gracias al cual Occidente pudo luego avanzar. «La teoría no tendría nada de escandaloso si fuera cierta. [...] A pesar de las apariencias, [esta teoría] depende más de una toma de postura ideológica que del análisis científico» (p. 9).

Más aún, la obra ya no sólo trata de justificar que el Occidente cristiano (¡en buena parte gracias a Bizancio, igualmente cristiano!) tuvo un genuino y continuo interés por la sabiduría griega, con ejemplos señeros como el de Jacobo de Venecia y la labor traductora del monasterio de Mont-Saint-Michel, sino que pone en duda el interés real del Islam por la sabiduría griega, que habría recibido con enormes filtros y gracias en parte a la labor traductora de los siríacos (cristianos) y de otros no musulmanes. Pero esta visión choca no sólo con la que defiende hoy un Alain de Libera (citado con frecuencia en el libro y, no es de extrañar, como veremos, uno de sus principales impugnadores), sino con la de autores como Badawi, que ya en el libro que recoge un curso impartido en la Sorbona en 1967 y luego corregido y aumentado en 1987 afirma: «Son las altas cualidades científicas de la obra de Aristóteles las que aseguran su éxito inmenso en el mundo árabe y su dominio casi exclusivo, en una atmósfera de libertad casi total, pues en el Islam no existe (y no puede existir) una autoridad religiosa que pueda prohibir, excomulgar o poner algo en el índice, como fue el caso del Occidente cristiano» (Abdurrahman Badawi. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris. Vrin, 1987, p. 88). Y en el mismo libro, sin aclarar bien a qué periodo de tiempo se refiere, dice: «La penetración del pensamiento griego fue inmenso en todos los dominios del pensamiento árabe, incluso en aquellos donde la resistencia fue más viva: filología, jurisprudencia, teología» (p. 13). Gouguenheim, como veremos, no puede estar más en desacuerdo, no sólo con la sutil confusión entre mundo árabe y mundo islámico, sino con esa penetración que haría de la cultura islámica la transmisora plenamente voluntaria y activa de la cultura griega hasta el mundo occidental y a la que, por tanto, este debe su progreso posterior. Así, por mucho que Gouguenheim afirme explícitamente que su intención no es polémica (p. 10), su libro sí que ha resultado muy polémico.

Veamos ahora el desarrollo de los cinco capítulos de la obra de Gouguenheim, que podemos dividir en dos partes: una primera, de índole más descriptiva, incluye los tres capítulos primeros; la segunda, mucho más valorativa y también más polémica, abarca los dos últimos. El libro se cierra con una conclusión y tres apéndices.

Alain de Libera es el primer autor del *credo cultural* hoy impuesto al que Gouguenheim se enfrenta, ya en la *Introducción*. Para aquel, el mundo árabe-musulmán no sólo transmitió el saber griego, sino que, después de helenizarse profundamente, fue una de las raíces de la cultura europea (frente a la visión clásica de las raíces griegas y la identidad cristiana); en consecuencia, esa cultura sería superior a las demás y matriz de la posterior «revolución científica» que saca al Occidente cristiano de la «edad oscura».

Nuestro autor subraya que, en la situación mundial posterior al 11 de Septiembre de 2001, estas afirmaciones tienen también repercusión política, sustituyendo el etnocentrismo occidental por otro oriental. Con todo, Gouguenheim prefiere apartarse de esa vía y va ofreciendo apuntes que culminan en esta propuesta: «Las verdaderas preguntas que hay que hacer, por encima de toda polémica, son de orden histórico y versan sobre la helenización del mundo islámico, la naturaleza y la intensidad real de la penetración del saber griego en el universo árabe-musulmán, y también las vías por las que el saber griego volvió a ocupar un lugar de honor en Occidente» (pp. 17-18).

Y es que, en la línea de muchos otros autores (y que puede resumir el librito de Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*), Gouguenheim relativiza la *oscuridad* medieval cristiana, aceptando por una

parte la crisis a partir de la caída del Imperio romano de Occidente, pero recalando a la vez la permanencia de la cultura clásica en Bizancio (el «gran olvidado de la herencia europea», p. 19) y también en Europa a partir del renacimiento carolingio, que sólo fue el primero de una serie que desembocaría en la modernidad. «Europa (y sólo Europa) ha creado la ciencia moderna, cuya universalidad actual demuestra su papel primordial para toda la humanidad» (p. 23).

El *Capítulo 1, Permanencias dispersas y búsqueda del saber antiguo*, se dedica a la filiación griega de la Europa cristiana, no perdida del todo ni siquiera en los siglos V-VIII, aunque seriamente limitada, entre otras cosas por el olvido de la lengua griega. Además, en Bizancio las traducciones comienzan ya en el siglo V (con los siríacos como grandes estrellas), y el contacto de Europa con el Imperio oriental nunca se rompió por completo. Este contacto fue también personal, debido a emigraciones forzadas, a peregrinaciones, a la búsqueda del saber, etc. Roma por ejemplo cuenta con monasterios griegos, y entre 685 y 752 hay una serie casi ininterrumpida de papas griegos o siríacos, nos recuerda Gouguenheim. Paradójicamente, se nos dice, la primera forma de transmisión del saber griego por parte del Islam fue la huida provocada por sus conquistas paulatinas (que dieron lugar a centros de saber griego más o menos estables en Occidente); pero ello no habría tenido consecuencias sin el interés de Bizancio y también de las élites occidentales por ese saber (p. 34). Entre estas élites destacan los carolingios, que reconocen a Grecia como madre, aunque ignoren casi por completo su lengua y el grueso del conocimiento filosófico y científico clásico les siga siendo desconocido.

El caso de la medicina sirve bien a los propósitos de Gouguenheim. Sería este campo práctico el centro de la preocupación latina por el saber griego, con un enorme esfuerzo de traducción, ya a partir del siglo VI. Aunque la influencia llegó hasta el norte de Europa, el núcleo fue la escuela de medicina de Salerno, independiente del mundo árabe-musulmán y anterior a las traducciones al árabe de Galeno. Su gran figura fue Constantino el Africano (+ ca. 1087), que, instalado en Monte Casino, tradujo los tratados médicos del árabe cristiano Hunayn ibn Ishaq (809-873 muy citado por el mencionado Badawi, que aparentemente se olvida de que fue un árabe... cristiano); Constantino sabía además aritmética, geometría y astronomía.

Pero no se trataría de un caso aislado, insiste Gouguenheim: «Las traducciones directas del griego al latín continuaron luego durante toda la Edad Media, favorecidas por una circulación real, aunque mal conocida, de manuscritos religiosos, filosóficos y también científicos entre Bizancio y Occidente» (p. 49).

Todo ello cristalizaría en la cadena de renacimientos de los siglos XI-XII: carolingio, otomense, del año mil o ya del siglo XII, previo a la eclosión del XIII (en que nuestro autor ya no entra): un verdadero esfuerzo por *recuperar y asimilar* el saber clásico, que enraíza en lo que Gouguenheim llamar «el acuerdo precoz entre la fe cristiana y el saber antiguo» (p. 53). No sólo se escribieron en griego los Evangelios (y todo el Nuevo Testamento, cabría añadir), sino que los Padres de la Iglesia reflexionaron con categorías griegas para expresar intelectualmente la fe cristiana, y, en fin, los cristianos se sabían herederos del patrimonio antiguo y creadores de una cultura nueva. A pesar de límites innegables, esa *actitud* pervivió a lo largo de toda la Edad Media y se fue ampliando, sobre todo a partir del siglo XIII, desempeñando la razón especulativa y dialéctica un papel cada vez más importante.

De todo esto, Gouguenheim concluye el capítulo con un párrafo que algunos acusarán de «finalista» (como si la historia no se hiciese —y se escribiese— con nombres propios): «El conjunto de este proceso, del que cada una de las etapas es consecuencia necesaria de las adquisiciones anteriores, muestra que, a pesar de la oposición de ciertos eclesiásticos, el cristianismo como tal no es una religión hostil a la razón. De estos datos deriva el progreso de la conciencia europea, del conocimiento del hombre y del mundo y, en definitiva, la elaboración de una sociedad “abierta”, por retomar la expresión de K. Popper» (p. 73).

El *Capítulo 2, Supervivencia y difusión del saber griego en torno al Mediterráneo*, quiere pagar la deuda antes anunciada con los cristianos de Oriente como parte fundamental de la recuperación del saber antiguo por los dos mundos, cristiano y musulmán, aunque, aclara Gouguenheim desde el principio, con distintos filtros y con distintos resultados. Bizancio mantuvo siempre el contacto con la sabiduría clásica y el interés por ella, en concreto por Platón y Aristóteles. Eso sí, nuestro autor reconoce que, incluso por dificultades materiales como el precio de los manuscritos, la circulación de la obra íntegra de un autor era muy rara. Lo que no aclara es si el Imperio de Oriente mantuvo siempre el conocimiento de la obra completa de Aristóteles y, si fue así, por qué no se transmitió primero a Occidente (como el capítulo 3 tampoco aclara realmente donde estuvieron hasta el siglo XII las fuentes manuscritas de las que tradujo Jacobo de Venecia a Aristóteles, y, si estuvieron disponibles, por qué no se tradujeron antes).

Gouguenheim destaca igualmente el papel, más conocido, de los cristianos siríacos, aunque quizá aquí lo haga en exceso: «Cuando se habla de “cultura árabe-musulmana” de los siglos VII-X se comete

un anacronismo [...] pues esta cultura apenas fue musulmana y no fue árabe más que por carambola. Al contrario, era en buena medida cristiana y siríaca» (p. 81). Siríacos, cristianos jacobitas de Arabia, melquitas, coptos, nestorianos, maronitas, sabeanos, monasterios en los que el griego era la lengua común al menos hasta el siglo X, serían los responsables principales de esa cultura. Los siríacos merecen un apartado especial como «intermediarios esenciales de la transmisión al árabe de los textos de la sabiduría de la antigua Grecia» (p. 85), gracias a los cuales Al-Farabi, Avicena o Averroes, que desconocían el griego por completo, pudieron acceder a esos libros. (Sólo en el siglo VIII esa población cristiana bajo el dominio musulmán se arabizó a la fuerza, con independencia de su conversión o no al Islam). La tarea de traducción del griego al siríaco se prolongó después con la traducción del siríaco al árabe por parte de otros cristianos como Hunayn ibn Ishaq, que hubo de forjar el vocabulario científico árabe. También había traducciones directas del griego al árabe hechas por melquitas. En fin, una tarea enorme.

Gouguenheim retoma aquí el ejemplo de la medicina, en este caso siríaco-cristiana, de la que afirma fue la heredera directa de la medicina griega con otros añadidos. Cuando se cerró la Escuela de Alejandría con su modelo del médico-filósofo, este saber se trasladó a Antioquía y luego a Bagdad, siempre con ayuda de cristianos, sobre todo nestorianos. Eso sí, los conquistadores musulmanes supieron aprovechar pragmáticamente el saber griego y en Bagdad prevalecían los médicos nestorianos, a veces familias enteras durante generaciones. Esa es la medicina que descubren los cruzados. «En los siglos XII y XIII, sí hay médicos musulmanes, y muchos, pero son considerados por sus correligionarios como de segundo orden, considerando siempre a los cristianos como los mejores» (p. 96).

Por fin, este capítulo se cierra con un apartado dedicado a los tres grandes hombres de la ciencia greco-cristiana en el siglo IX: Hunayn ibn Ishaq (el «príncipe de los traductores»), Teodoro Abu Qurra (sobre todo un gran matemático) y Yuhanna ibn Masawayh (médico nestoriano). De todo esto, concluye Gouguenheim, seguramente de modo poco matizado: «Durante más de tres siglos, del VII al X, la “ciencia árabe-musulmana” de *Dar al-Islam* fue en realidad una ciencia griega por su contenido y su inspiración, siríaca y después árabe por su lengua. La conclusión es clara: el Oriente musulmán debe casi todo al Oriente cristiano. Y es esta deuda la que a menudo se silencia hoy tanto en el mundo musulmán como en el mundo occidental» (p. 101). Es posible que afirmaciones sumarias de este calado le hayan ganado enemigos al libro, impidiendo valorar los datos enriquecedores que hay en él. ¿La conclusión es, pues, que el Occidente cristiano está en deuda con el Oriente también cristiano en lugar de con el mundo musulmán?

El *Capítulo 3, Los monjes pioneros de Mont-Saint-Michel: La obra de Jacobo de Venecia*, puede ayudarnos a responder a la pregunta anterior según Gouguenheim. Sin explicar bien la diferencia entre la pérdida de acceso lingüístico y la pérdida de acceso físico a las obras de autores como Aristóteles, el autor nos habla del redescubrimiento del Estagirita, sobre todo a partir del siglo XII, por una doble vía: la siríaco-árabe que desemboca en las traducciones latinas sobre todo en Toledo, y la que viene directamente del griego gracias a la labor traductora de clérigos latinos. «Europa descubre sólo en el siglo XIII las obras que el mundo musulmán había ignorado o dejado de lado, es decir, los tratados políticos y morales de Aristóteles, la *Política*, la *Ética a Nicómaco*, incompatibles con el contenido del Corán. Fueron traducidos del griego con la *Retórica* y la *Poética* por Guillermo de Moerbeke [...], que también revisó el conjunto de traducciones hechas en España» (p. 104). Además, Antioquía y Mont-Saint-Michel se adelantaron en algunas decenas de años a la labor de Toledo.

Gouguenheim acentúa el papel del monasterio francés traduciendo directamente del griego al latín, pero no nos aclara el origen de los manuscritos griegos utilizados. E igualmente subraya la tarea de Jacobo de Venecia, que da por sentado que trabajó allí (aunque otros autores lo duden) con buena parte de Aristóteles, incluyendo la *Física* y la *Metafísica*. Juan de Salisbury, Grosseteste, Alberto Magno o santo Tomás habrían utilizado sus traducciones, enormemente difundidas, sobre todo en el siglo XIII. Según el historiador francés, esto sería una prueba más del interés del Occidente cristiano por la filosofía griega, a la que debe añadirse la existencia de otros traductores de Aristóteles del griego al latín que han permanecido anónimos. Ese interés es palpable por los comentarios al Estagirita: su exégesis latina más antigua sería la de Mont-Saint-Michel, en la que también participó Jacobo de Venecia.

La segunda parte de la obra, más valorativa y quizá por ello más polémica, consta de dos capítulos. El *cuarto, Islam y saber griego*, a partir de los datos ofrecidos hasta ahora y frente a una ambigua «helenización del mundo islámico» que llevaría a hablar de un «Islam ilustrado», comienza distinguiendo la actitud ante el saber griego de musulmanes y no musulmanes. Según Gouguenheim, pocos se dedicaban a ciencias, matemáticas o filosofía en el mundo musulmán, pues el Corán y los saberes en torno a él acaparaban los espíritus; desde luego, sigue diciendo, el número no era mayor que en Bizancio (aunque quizá

aquí, como en otros momentos, nos interesaría una comparación más fina en lo temático y en lo cronológico, con el Occidente cristiano).

Este párrafo puede resumir bien todo el capítulo: «Ante el saber antiguo [...] la respuesta [del mundo musulmán] fue a menudo la indiferencia, aunque también hubo numerosos rechazos radicales. En general, se retuvo de la herencia griega lo que no contradecía a la enseñanza coránica. La recepción positiva fue ultra-minoritaria, aunque fue propia de hombres excepcionales como Al-Farabi, Avicena, Abu Mas-har o Averroes. Sin embargo, esta adhesión fue con adaptaciones» (p. 127). ¿El motivo de fondo? El mundo clásico era, al contrario que para los cristianos, radicalmente extraño al Islam tanto por razones religiosas como políticas.

En definitiva, el autor, que no puede negar la presencia del saber griego en el mundo musulmán, afirma que ese saber fue sobre todo *filtrado*, que realizaciones «ilustradas» como la *Casa de la Sabiduría* son en realidad mitos (no sería sino una escuela coránica que desapareció en el siglo X), y que incluso la lengua árabe suponía una dificultad para acoger la sabiduría clásica. Pero si la tesis fundamental de Gouguenheim es el filtrado (al servicio del Corán y conforme a la doctrina de éste), ¿no nos ayudaría aquí una comparación con el filtrado que obviamente también se produjo en el mundo cristiano? Quizá amparándose en su carácter divulgativo, el libro no nos ofrece algo semejante. Con todo, el autor insiste en que, incluso cuando se usan las mismas palabras, no se está hablando de lo mismo en ambas culturas. Si para el musulmán su religión es perfectamente racional, no se trata de la razón demostrativa ni la de la filosofía griega; la razón es externa al Islam y el papel de la revelación en él absorbente.

La *falsafa* o filosofía desarrollada desde la primera mitad del siglo IX apela ciertamente a los pensadores griegos en busca de una verdad autónoma, pero casi todos los *falásifa* ponen por encima su fe. Además, estos filósofos fueron una minoría (Al Hindi, Al Farabi, Avicena o Averroes), mientras que para la mayoría del mundo musulmán desde el mismo siglo IX, la *falsafa* era sospechosa frente a la práctica y la enseñanza oficial de las «ciencias coránicas». Aunque tampoco aquí encontremos un desarrollo, siquiera sumario, de la idea, Gouguenheim afirma que incluso los filósofos mencionados quedan superados desde el punto de vista racional por el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo. El *mutazilismo*, como pretendido movimiento racionalista inspirado en Grecia, sería otro mito, pues en realidad buscaba la ortodoxia religiosa más radical y desde luego no fue un movimiento mayoritario; con todo, si otorgó un papel importante a la razón, fue siempre al servicio de verdades religiosas como el creacionismo o el libre arbitrio; la razón debe coincidir con la revelación, pues el Corán es racionalidad pura.

Como si estuviera escuchando nuestra objeción («¿y no ocurría más o menos otro tanto en el orbe cristiano?»), Gouguenheim afirma que la simplicidad del dogma islámico lo hace menos propenso que el cristianismo a los debates y a las herejías, pero también menos tolerante hacia la heterodoxia. El problema es que, una vez más, el historiador salta con demasiada facilidad de siglo en siglo y, cuando habla de «pensadores heterodoxos» en el ámbito cristiano, parece hablar del siglo XVIII (pp. 159-160). Pero también es cierto que el libro nos presenta un ejemplo especialmente esclarecedor de distancia entre lo político y lo religioso con la polémica entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, algo impensable en *Dar al-Islam*. «El nacimiento en el mundo cristiano de lo que los historiadores llaman el “estado moderno” es fruto de la herencia política y jurídica de los mundos romano y germánico y del pensamiento griego. Las raíces de ese estado moderno se hunden en las Escrituras y en el derecho canónico, por ejemplo con la práctica de la elección. Es significativo que en tierra del Islam nunca nadie recurrió al sistema jurídico greco-romano, ni siquiera Averroes» (p. 162), ignorándose incluso un concepto tan fundamental para el derecho occidental como es «persona».

En cualquier caso, concluye Gouguenheim, los «pensadores originales [del mundo musulmán] no son más de una docena durante cinco siglos. A pesar de su interés, el fenómeno es marginal debido al peso de la ortodoxia, de la ortopraxis y de la firme asociación entre política y religión que funda la sociedad abasida» (p. 160-161). Más aún: «En resumen, el Islam no se ha helenizado en la Edad Media, no más de lo que el Occidente se ha islamizado» (p. 164). Y remacha: en vísperas del gran redescubrimiento de Aristóteles por el Occidente cristiano, ningún pensador musulmán acude a Aristóteles después de Avicena a excepción de Averroes.

Por si acaso no quedara aún clara la postura del autor, el *Capítulo 5* se titula con toda intención *Problemas de civilización*. Estos problemas son tres: identidad, permeabilidad y antagonismos. Cabe hablar de una *identidad* cultural porque es indiscutible la originalidad griega y también que, aun seleccionando elementos, Europa hereda voluntariamente esa cultura. «Raíz» es una metáfora, pero nos sirve para hablar de realidades, de espacios culturales. Negar las raíces supone negar la historia, un pasado y quizá un

futuro común; incluso si algunas de esas raíces son mitos, funcionan como tal en la medida en que son aceptadas. Negar ciertas raíces, normalmente *para sustituirlas por otras*, puede ser producto de una voluntad ideológica e incluso política con vistas a fabricar un futuro (p. 178).

El segundo problema, la *permeabilidad*, puede resumirse según Gouguenheim respecto al Islam con dos calificativos: «expansionista» y «centrípeto». El saber antiguo ha pasado por un tamiz tanto en la cultura musulmana como en la cristiana, pero hay una doble diferencia: en el primer caso la criba fue mayor y, además, aumentó con el tiempo. Más todavía, y esta es una de las frases seguramente desacertadas del libro y en que los críticos más se han fijado, «el mundo europeo ha sabido encontrar en sí mismo los recursos necesarios y suficientes para la traducción de las obras griegas y luego para su comentario y su empleo» (p. 184).

Por último, los *antagonismos* limitan el intercambio cultural entre las dos culturas (en realidad, dos cosmovisiones y dos religiones casi incompatibles: «cada una de las dos civilizaciones estaba como vacunada contra la otra» p. 189), cuestionan la voluntad musulmana a la hora de comunicar los saberes de que disponía, y subrayan en fin la casi imposibilidad de un verdadero diálogo, a consecuencia de lo cual el foso no cesó de crecer. El «mestizaje cultural» sería por tanto otro mito.

La *Conclusión* es más bien un sumario del libro, que también explica por qué el autor se detiene en el siglo XII, cuando empieza propiamente la ciencia moderna, «de la que los europeos son los únicos autores» (p. 199). Así, la verdadera conclusión puede ser un texto *sin desperdicio* que encontramos al principio del capítulo 5: «A partir de una fe en un Dios único, cristianismo e Islam han desarrollado sistemas de pensamiento y prácticas sociales extraordinariamente alejadas. [...] Sus Dioses no tienen el mismo discurso, no presentan los mismos valores, no proponen al hombre el mismo destino ni se preocupan de la misma manera de la organización política y jurídica de las sociedades humanas. Sólo con la lectura comparada de los Evangelios y del Corán se ve ya la disparidad de los dos universos. Frente a Cristo, que rehusa castigar y hacer lapidar a la mujer adúltera, Mahoma ordena en parecidas circunstancias la ejecución de la mujer infiel. No puede seguirse a la vez a Jesús y a Mahoma» (pp. 167-168).

El libro se cierra con tres *Anexos*. Dos de ellos (los sabios árabes cristianos de los siglos VIII-XI y el *corpus* latino de Aristóteles) son especialmente oportunos e ilustrativos, mientras que el tercero hace sospechar de la declaración inicial de Gouguenheim sobre su voluntad no polémica: Sigrud Hunde, la «amiga de Hitler», defendería el «sol de Alá» con una voluntad política inaceptable.

¿Qué decir de todo ello? En primer lugar, no puede extrañarnos que el libro haya suscitado una gran polémica en el país vecino (veremos qué ocurre en el nuestro). Hay párrafos y expresiones innecesariamente poco matizados, lo que no debiera justificarse sin más en su voluntad explícita de ser un libro de divulgación. Pero, sobre todo, la obra es polémica porque se enfrenta a la *vulgata* actual sobre la cuestión y eso se paga siempre (veremos qué hay del futuro académico del autor). Badawi, al que citábamos como ejemplo de ese estado de la cuestión largamente gestado, era ¿ingenuo? al afirmar que el Islam no tenía una autoridad como la del papa en el cristianismo: no hace falta ser sociólogo para afirmar el poder de las corrientes de opinión, hoy como ayer, en el mundo cultural como en el religioso.

Más aún, para defender su opinión, Gouguenheim ofrece muchos datos. Es cierto que, como algunos críticos han hecho notar, no son nuevos ni «rompedores», pero él no lo pretende. Lo que sí quiere, y creo que tiene razón en muchos casos, es que caigamos en la cuenta de la historia da para mucho y, al menos, siempre tiene dos puntos de vista. La simplificación, de uno u otro signo, es peligrosa. Los siríacos y los nestorianos, Mont-Saint-Michel y Jacobo de Venecia, Bizancio y los monasterios griegos en Italia «están ahí». Como también, en lo que conozco sin ser especialista en el mundo musulmán, la ausencia, por ejemplo, de una reflexión política semejante a la occidental en ese mundo, o la criba mayor de la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles (compárese el elenco de traducciones ofrecido por Badawi y por Gouguenheim).

Naturalmente, los dos últimos capítulos pueden ser más discutibles. Simplificando (¡perdón!), podríamos decir que enfrentan el *credo deconstruccionista* que impera en muchos ámbitos, y parece desde luego que en el cultural francés: identidad o raíz serían conceptos inaceptables al servicio de una ideología conservadora (aventada además, ¡ah!, por una editorial católica como Seuil). Creo que el autor justifica suficientemente por qué no es así y, además, en una frase afortunada aclara que «no se insulta a los japoneses al afirmar que el francés no deriva de la lengua nipona, y al revés» (p. 177). Las identidades no insultan: aunque sea de Perogrullo, nos ayudan a saber quiénes somos y, también es obvio, no todos somos iguales, ¿o sí?

Por lo demás, ayudaría que el texto estuviera mejor construido *formalmente*. Si el esquema del libro es claro y coherente, el texto mismo parece en ocasiones repetitivo y falto de orden (ver por ejemplo, las páginas 39, 42 o 78 en relación al resto de la obra). Esa falta de orden se hace especialmente notable en

lo cronológico, cuando creemos que la *evolución* es importante en este asunto, y a veces sorprendente cuando, por ejemplo, compara la ausencia de librepensadores en el mundo islámico... con los del siglo XVIII en Europa. La ¿redacción apresurada? (¿o la voluntad polémica contradiciendo su declaración inicial?) se hace también palpable en las afirmaciones poco matizadas de las que ya hemos hablado. Introducen «ruido» en un conjunto valioso y no exento de afinación en otros muchos lugares (ver como muestra la p. 53 sobre el año mil). En este sentido, también desconcierta un poco que el capítulo 3, absolutamente central si atendemos al título de la obra, no esté más y mejor desarrollado. Y dos súplicas que ¡ojalá! se escuchen en la edición española: notas a pie de página (¡y no al final!) y distinción entre fuentes primarias y secundarias en la bibliografía.

Por fin, una recomendación final: si a usted le interesa siquiera un poco el tema, lea este libro para pensar.

ESTEBAN PEÑA  
Instituto Teológico de Corbán (Santander)

RAMON LLULL: *Raimundi Lulli opera latina* (ROL) XXXI (Continuatio Mediaevalis 185): 12-15 *Quattuor libri principiorum*, quos edidit María Asunción Sánchez Manzano. Brepols, Turnhout, 2006. 580 pp. ISBN 978-2-503-04851-2. XLVIII.

Dentro de la vastísima obra latina de Raimundo Lulio los libros que se editan aquí por vez primera de acuerdo con los principios de las ediciones críticas ocupan un lugar especial, porque constituyen el desarrollo doctrinal del *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars magna* de 1274<sup>1</sup> en las distintas ciencias fundamentales del saber medieval: la teología, la filosofía, el derecho y la medicina.

Se editan según el orden temático preceptuado por el *Ars compendiosa: Liber principiorum theologiae* (n. 12 Domínguez) *Liber principiorum philosophiae* (n. 13 Domínguez), *Liber principiorum iuris* (n. 14 Domínguez) y *Liber principiorum medicinae* (n. 15 Domínguez), aunque ha habido algún autor que adelantase un orden cronológico, como Joan Santanach<sup>2</sup>: *Liber principiorum medicinae*, *Liber principiorum philosophiae*, *Liber principiorum theologiae* y *Liber principiorum iuris*. Las razones de la editora son de carácter sistemático (pág. XIX). Se trata de un conjunto de obras con una unidad compositiva y doctrinal, escritas en Mallorca entre 1274 y 1283<sup>3</sup>. Sólo del *Liber principiorum medicinae* existe una versión en lengua vernacular, transmitida tan sólo por tres manuscritos y que fue por vez primera editada en 1989<sup>4</sup>.

En el *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274) se presentan las figuras:

A: las dignidades y la esencia de Dios, que son 16 con una letra respectiva del alfabeto (B: bondad; C: grandeza; D: eternidad; E: poder; F: sabiduría; G: voluntad; H: virtud; I: misericordia; K: gloria;

1 *Ars compendiosa*, en MOG (= *Opera Raimundi Lulli, Moguntiae, 1721-1744*) I, Int. VIII, p. 5= p. 487 (pág. XIX). Fue escrita en Mallorca y editada por vez primera en Maguncia en 1721 dentro las *Opera Raymundi Lulli*, edición llevada a cabo por Ivo Salzinger y a su muerte continuada por Philipp Wolff en ocho volúmenes en vez de los diez previstos. No existe versión romance de este texto. Consúltese con provecho la nueva cronología establecida por Fernando Domínguez, en «Works», en AA. VV: *Raimundus Lullus: An Introduction of his Life, Works and Thought* (Supplementum Lullianum II: Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214), edited by Alexander Fidora and Josep E. Rubio, translated by R.D. Hughes, A.A. Akasoy and M. Ryan, Brepols, Turnhout, 2008, 125-244, aquí n. 3 (págs. 138-139). Esta nueva cronología substituye definitivamente a la propuesta entre otros por los hermanos Tomás y Joaquín Carerras Artau: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XIV* (2 tomos), Real Academia de Ciencias Exactas, Madrid 1939-1943, aquí I 288-289.

2 «Notes per la cronologia del cicle de l'Ars compendiosa inveniendi veritatem», en *Studia Lulliana (olim Estudios Lulianos)* 40 (2000), 23-46, aquí: pág. 36.

3 Fernando Domínguez: «Works» (nt. 1.), nn. 12-15, págs. 143-145.

4 Ahora disponemos de una edición crítica del texto catalán medieval a cargo de Lola Badía: *Ramon Llull: Començaments de medicina. Tractat d'astronomia* (Nova edició de les obres de Ramon Llull: NEORL 5), a cura de Lola Badía, Patronato Ramón Llull, Palma, 2002, 35-114.