

JULAR, Christina, *Isidoro, Alfonso X, Llull. Sabios cristianos medievales. Nombrar, ordenar, predicar*, prólogo de Julio Valdeón, Madrid, Nivola («Novatores» 15), 2003, 157 páginas.

El presente volumen, según su prologuista, se pretende como una «aportación de primera fila al conocimiento de lo que fue el mundo intelectual del Medioevo hispánico» (p. 9); y, también, como una herramienta «para comprender de dónde venimos y la manera en que la memoria nos ha hecho como somos» (p. 10). Su autora, en la introducción (pp. 11-13), desvela premisas que se erigen como irrefutables para la comprensión de estos tres grandes 'sabios cristianos medievales' que van a centrar las páginas siguientes. Entre ellas debemos destacar las que siguen: 1) «la sociedad medieval es una sociedad desigual, está fuertemente jerarquizada, el individuo sólo existe en función al grupo que pertenece, pero sobre todo, religión y política no están separadas, y esta relación vertebra toda la edificación» (p. 11); 2) la importancia de la lengua, según la autora, el latín para Isidoro de Sevilla y la lengua romance para Alfonso X y Ramon Llull; y 3) una supuesta «ambición ecuménica», se entiende que de unión de la iglesia, en el caso del hispalense con la lucha contra el arrianismo, y en el del rey sabio y Llull contra judíos y musulmanes. La introducción se completa con la siguiente afirmación lapidaria: «Cada uno se desenvuelve en un teatro de autoridad: Isidoro es obispo, Alfonso X es rey, Llull... [sic] Todos fueron amantes de los libros. Les gustaba leer y escribían» (p. 13). Parece ser que el elemento que fundamenta la analogía entre estos tres personajes es el amor a la lectura y a los libros...

Estas tres premisas que nosotros hemos intuido en la introducción, a saber, importancia del contexto social en el hombre medieval; importancia de la lengua como elemento de transmisión de la cultura o, si se quiere, de las particulares ideas de cada uno; y unidad de la iglesia en claves ecumenistas, no acabamos de verlas plenamente planteadas en los apartados dedicados a cada uno de los 'sabios' que aparecen en el epígrafe que da nombre al libro.

En cuanto a Isidoro de Sevilla (560?-636), se menciona la contemporaneidad del hispalense con Mahoma y la relación del obispo sevillano con las comunidades que pueblan la Hispania visigoda y el deseo de convertir a los judíos. Con relación a esto último, se afirma que se aboga más por recursos de convencimiento que por la imposición de las medidas de fuerza (p. 20), afirmación que debería perfilarse con un acercamiento exhaustivo a las disposiciones del IV Concilio de Toledo, a saber, cánones LIX, LXIII y LXVI y con la obra *De fide catholica contra Iudaeos* del mismo Isidoro de Sevilla (que es mencionada en la p. 19, aunque olvidada inmediatamente). Por otro lado, se incide en el afán pedagógico que el mencionado concilio toledano muestra con relación a los clérigos, uniéndose ello a las ideas sobre los militares, que deben ayudar, aunque sea por la fuerza, a cumplir aquello que los sacerdotes no han podido mediante la palabra; y el rey, quien realiza una misión apostólica. La biografía de Isidoro de Sevilla y sus relaciones familiares se fundamenta, principalmente, en la obra de Jacques Fontaine y el trabajo de Manuel Díaz y Díaz sobre Isidoro y las *Etimologías*, que contiene la edición bilingüe de José Oroz. La autora aporta cuadros explicativos sobre personajes de la época y textos de las obras de Isidoro, aunque en ningún caso ofrece una interpretación que vaya más allá de la bibliografía citada.

Alfonso X (1252-1284) se presenta como «¿un sabio indiscutible pero irregular político?» (p. 65), debido a los pocos triunfos que obtuvo en el frente de la reconquista durante su reinado, y por los conflictos que padeció con la nobleza (hecho que provocó que su propio hijo lo destronara). Para la autora, Alfonso X es un «escudriñador de ciencias e requeridor de doctrinas». Ello la conduce a dedicar cierto espacio a su tarea como legislador —tratando las obras jurídicas promovidas en su reinado, a saber, el *Fuero real*, el *Espéculo* y las *Siete Partidas*—, además de su labor en lo que se ha denominado por la crítica como escuela alfonsí. Se indice en estas páginas en la consabida idea del intercambio cultural, idea que Millás Vallicrosa planteaba ya en sus trabajos [cfr., por ejemplo, «El literalismo de los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio», en *Estudios sobre historia de la ciencia española, Al-Andalus* 1 (1933), pp. 155-187; más tarde compilado en su *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Madrid, csc, 1987], donde este gran maestro apuntaba que los representantes de las traducciones del 'período alfonsí' son un grupo de judíos que, educados en la Hispania musulmana, recuperan la solera de unos conocimientos que empezaban a eclipsarse. Este importante momento de nuestra historia y, en definitiva, importantísimo en el reinado de Alfonso X es despachado rápidamente, no sin mencionar algunas obras, los 'studium linguarum' de Sevilla y Murcia, y la considerada primera universidad castellana: el 'studium' de Palencia. La autora define con estas palabras el punto álgido de la cultura castellana del siglo XIII: «[...] la escuela de traductores de Toledo de Alfonso X el *sabio* ha quedado en el imaginario colectivo como el hito más acabado de esa mítica convivencia entre las tres culturas que habría dado forma a una cierta identidad española» (p. 90). Ciertamente, fue un período de fructífera colaboración, pero vayamos con pies de plomo al utilizar un término como 'convivencia' [que, por cierto, fue acuñado por Américo Castro, *The*

Structure of Spanish History, Princeton, 1954], pues no se entiende en la época dicho vocablo como lo entendemos hoy por hoy. No hay duda de que había relación entre las culturas (y sus 'oficantes') de las tres religiones monoteístas que poblaban la Hispania medieval, pero *ad meo arbitrio* me reservo el pensar que colaborar significa 'convivir', es decir, vivir todos en compañía y en total armonía. Me inclino más a creer que hay un aprovechamiento intelectual, pero que se sigue interpretando y valorando al infiel en los mismos términos que durante la época del obispo hispalense y los Concilios Toledanos [cfr., por ejemplo, las *Siete Partidas*, donde se legisla que los judíos debían vivir en confinamiento para que no se olvidara que fueron los asesinos de Cristo; o bien *Primera Crónica General*, caps. 478, 493 y 494, que trata a Mahoma y al Islam siguiendo los tópicos deformantes del occidente latino, a saber, falso profeta, lujurioso, etc...]. Un caso palpable de ello sería el de al-Ricotí, quien según la autora dirigió el 'studium' de Murcia: poco duró con los 'convivientes' cristianos este docto hombre. Mencionadas las escuelas traductoras, se extraña que no se mencione con mayor detenimiento la Escuela de Traductores de Toledo, que en el reinado de Alfonso X prosiguió su curso con la labor de personajes como Hermannus Teutonicus o Germanicus. Tampoco se menciona, pese a dedicarse un breve capítulo al «Alfonso infante» (pp. 65-68), su prematuro interés por las traducciones de obras orientales como el *Calila e Dimna*, hecho que, posteriormente, influiría en su inclinación por obras científicas: de astronomía y astrología, de historia, de alquimia o lapidarios, etc. La autora dedicándose a la educación del siglo, en concreto a las universidades, menciona la primera universidad hispánica, la ya mencionada Universidad de Palencia, fundada por el rey Alfonso VIII a instancia del obispo Tello Téllez y que, citando a la autora fue fundada «por un noble y asociado a la catedral» (p. 88). No mucho más se menciona del *studium* palentino, cuando para académicos como F. Rico éste simbolizó la institucionalización de la cultura del siglo XIII en Europa [cfr., «Letteratura latina e poesía romanica nel primo Duocento spagnolo», en *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, Perugia-Firenze, 1983, pp. 106-123]. Con todo, «La *General estoria* [y, quizá también, la *Estoria de España*] es el texto que mejor refleja el proyecto político y cultural promovido por Alfonso a lo largo de todo el reinado: prodigiosa estructura del saber y conocimiento que conforma la historia» (p. 100). Aún así, tan sólo se dedican a una y a otra dos páginas escasas (pp. 99-100). Como en el apartado ofrecido al santo hispalense, la autora recoge cuadros sinópticos y mapas, además de textos alfonsíes de los que no cita su procedencia.

Ramón Llull (1232?-1316) sufre una suerte bastante similar. Ya en la página 10 se le califica como «franciscano mallorquín», cuando es harto conocido que Ramón Llull en ningún momento abrazó el hábito franciscano (ni el dominicano, tampoco), pese a las simpatías que albergaba por los frailes menores. Luego, mientras que Isidoro es 'obispo', Alfonso 'rey', Ramón Llull toma como calificativo tres puntos suspensivos que quedan en la conciencia del lector de forma suspendida y peligrosa [...?]. Las primeras páginas se dedican a la importancia de la conquista de Mallorca por parte de Jaume I, y a la llegada de la familia Llull a la isla. Sigue la autora con los primeros años de la vida de Ramon Llull, señalando que el hecho de que éste fuera hijo único le otorgó rasgos de individualidad (p. 104). Afirma que Ramon Llull fue paje, preceptor y, cayendo de nuevo en el error, senescal del rey de Mallorca. Es de extrañar que la autora cometa esta falta, cuando en la escasa bibliografía recogida cita la obra de A. Santamaría (*Ramon Llull y la Corona de Mallorca. Sobre la estructura y elaboración de la Vita Raymundi Lulli*, Mallorca, 1989), quien somete a reflexión la afirmación *senescalus mense regis Maioricarum*, cualificándola de «histórica e institucionalmente impensable» (p. 97), ya que tal cargo lo ocupaban los nobles más importantes —en el caso de Cataluña los Montcada, y en el Reino de Mallorca en 1324 el vizconde de Canet (p. 101)— y los Llull eran propietarios importantes, pero no pertenecían a la alta nobleza, ni eran caballeros de la ciudad [Cfr., también, Ricard Soto, «Alguns casos de gestió «colonial» feudal a Mallorca», en *La formació i expansió del feudalisme català*, Actes del col·loqui organitzat pel Col·legi Universitari de Girona (8-11 de gener de 1985), *Estudi General* 5-6 (1985-6), pp. 345-369]. A continuación se mencionan hechos de la vida de Ramon Llull como la aparición de Jesucristo crucificado, la conversión, las peregrinaciones, el encuentro con Ramon de Penyafort y la *illuminatio* en el Puig de Randa. En cuanto al *Ars luliana* y, en general, todo el sistema artístico que Ramón Llull propone, la autora pasa como gato entre ascuas, sin profundizar en temas tan importantes como las *dignitates dei*, los correlativos lulianos —no se menciona la obra de Jordi Gayà (*La teoria luliana de los correlativos*, Palma de Mallorca, 1979)—, la visión luliana del hombre como microcosmos —tampoco hay mención alguna de *El microcosmos lul·lià* de Pring Mill—, o la contemplación de Dios. Así pues, el *Ars luliana* se define como «un complicado sistema lógico» (p. 116) y como un «complicado método universal» (p. 117). Las figuras lulianas son tratadas no con mucho más detenimiento que otros elementos ya mencionados, informando de las diferentes etapas del *Ars*, aunque no reportando mucha información en la trascendencia que estos cambios comportaron en el sistema científico luliano. Siguiendo el hilo vital de Ramón Llull como finia discursi-

va, asistiremos a sus estancias en la Universidad de París, a sus viajes de predicación por el norte de África y a la muerte real y legendaria de este «procurator infidelium». Por otro lado, en dos ocasiones (p. 113, p. 143) utiliza nuestra autora términos como ‘ecumenismo’ o ‘diálogo interreligioso’ para hablar de Ramón Llull. A mi parecer, es peligroso utilizar una terminología como la que propone el Concilio Vaticano II refiriéndose a las relaciones de la iglesia con las comunidades no-cristianas para tratar temas referentes a la Edad Media. Aun así, la afirmación siguiente desbarata cualquier entendimiento o comprensión por parte de la autora de los términos propuestos: «fuerza con el diálogo a aceptar el mecanismo de su sistema para llegar a la trinidad [...] y a la encarnación de hijo de dios [...]» (p. 143). Desde mi punto de vista, resulta contradictorio afirmar que Ramón Llull es ecumenista, cuando líneas más abajo se afirma que «fuerza a la conversión». Me inclino mucho más por la segunda idea, aunque debe notarse la paradoja o confusión que presenta la autora. En contraposición, es acertada, en mi opinión, la propuesta de «diálogo razonado» (p. 114) para tratar la obra de Ramón Llull y el calificarle como «mediador cultural» (p. 153). Del mismo modo, sobre este aspecto determinado (mediador entre las culturas judía cristiana y musulmana), no se recoge en ningún momento reflexiones de M. Cruz Hernández —también citado en la bibliografía— sobre la similitud entre los *sefirot* hebraicos y las *hadras* musulmanas y las dignidades lulianas, hecho que ratifica la influencia de los sistemas filosóficos y teológicos musulmán y judío en el *Ars luliana*. No cabe duda, que lo que Ramón Llull se proponía era crear un sistema artístico que ayudara a superar las diferencias entre los miembros de las tres religiones reveladas, partiendo de aquello que los unía, y no de lo que los separaba. De esta suerte, los principios lulianos no eran ciertos sólo porque «podrían alcanzarse todas las verdades asequibles al ser humano» (p. 122), sino porque eran principios que ni judíos, ni cristianos, ni musulmanes podían negar. Como en los dos apartados anteriores dedicados a Isidoro de Sevilla y al rey sabio, se aportan textos de Ramón Llull aunque no se entra en valoración de cualquier tipo. Los textos lulianos son citados por la antología de A. Vega (*Ramon Llull y el secreto de la vida*, Barcelona, 2002). Sin embargo, la autora atribuye la traducción a Vega de los textos del *Llibre del gentil e dels tres sabis* (p. 113), y *Llibre de amic e Amat* (p. 116) cuando en la obra citada del profesor Vega se recoge en páginas 165 y 189 que estamos ante traducciones de A. M.^a de Saavedra y F. de P. Samaranch (*Antología de Ramón Llull*, ed. de M. Batllori, vol. II, Madrid, 1961), y M. de Riquer (*Llibre de amic e amat*, Barcelona, 1985), respectivamente.

En resumen, el presente trabajo adolece principalmente de no haber recogido para su previa composición un mayor número de fuentes, ya no sólo de *Sekundärlitteratur*, sino de *Quellentexte*. No obstante, puede cumplir la labor de presentar a un público, necesariamente no especializado, figuras medievales tan importantes como las de Isidoro de Sevilla, Alfonso X y Ramón Llull.

JORDI PARDO PASTOR

BRESC, H., GUILLARD, P. y MANTRAN, R., *Europa y el Islam en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2001, 341 pp.

El Islam representa, actualmente, una de las potencias religiosas más importantes en todo el mundo, con más de cuarenta estados de los ciento setenta pertenecientes a la O.N.U.; aunque no sólo eso; el Islam es un referente y un elemento a tener en cuenta ya no sólo en las políticas internacionales, sino, también, en la convivencia diaria de todos y cadauno de los ciudadanos que poblamos este mundo, seamos o no musulmanes. El presente volumen nos recuerda esto y más, adentrándose en los primeros años de existencia del movimiento islámico y su progresivo desarrollo durante la Edad Media. Más de un historiador ha afirmado que el medioevo es el momento en el cual se aposentan y asientan, valga la redundancia, los elementos de lo que más tarde hemos denominado modernidad (y, últimamente, ‘posmodernidad’). El Islam no es un movimiento, entiéndase ‘religioso’, que sea excepción que confirme la regla: aquello que nace durante el seiscientos de la era cristiana con el advenimiento de Mahoma seguirá, con sus lógicos progresos, hasta hoy día. Claro está, *mutatis mutandis* lo mismo podríamos afirmar del cristianismo desde sus orígenes hasta hoy.

El primer capítulo («Del modelo hegirio al reino árabe [...], pp. 9-46) relata el caldo de cultivo que se está cocinando durante el 610 con la subdivisión del Oriente Próximo y el comienzo de la profecía islámica. Así pues, el Islam se presenta como una revolución en todos los sentidos y, sobre todo, por la ruptura con la sociedad tribal. Sin embargo, el mayor ímpetu del Islam se produce en su expansión territorial por las armas, hecho que conlleva la conquista de la mayor parte de los territorios circundantes y una