

Legado griego y cultura europea (sin mediación islámica)

Guillermo Quintás

Extraño texto al que voy a referirme. Solo hablaré del libro de Sylvain Gouguenheim¹

(SG); no de la polémica surgida a raíz de su reseña publicada en *Le Monde*.² En realidad, París siempre mereció una misa porque las polémicas, gestadas por y entre franceses, aunque se proyecten desde o sobre el texto de un medievalista, son capaces de ganar en días todos los espacios de opinión franceses y de favorecer los gestos más extremos de uno y otro lado de los Pirineos, tal como se ha puesto de relieve en los blogs de los profesores universitarios, franceses e hispanos. Juzgando estas polémicas, cabría pensar que este tratado ha logrado su objetivo; no obstante, hemos de indicar que no es el caso, pues estamos ante un tratado pensado por SG para «para poner al alcance del gran público los trabajos de los especialistas» (16). Siempre he sospechado de la sinceridad de este propósito; en este caso también, pues el estudio de SG viene circulando entre historiadores y filósofos de profesión como, por otra parte, era de esperar ya que SG da cuenta de conclusiones de «expertos en los mundos bizantino y musulmán, en los cristianos siríacos o en la historia de la ciencia» (16). SG nos ha de reconocer que «el gran público», aunque sea francés, no suele aproximarse a este tipo de conclusiones. Ahora bien, bajo pretexto de ganar al gran público, bueno es que SG esté interesado en «refutar falsos discursos» (12); el propósito no puede ser más loable, aunque en ocasiones el tratado da la impresión de presentar como enfure-

cidos «gigantes» lo que no pasan de ser aspas de un molino en movimiento; tal ilusión es favorecida en ocasiones sobre la base retórica que supone elegir la contraposición para resaltar las propiedades de la cultura cristiana o islámica.

Debo reconocer inicialmente que este texto es de interés para la formación tanto del historiador, como del historiador de la filosofía; a los primeros, no solo les remite

a problemas que no suelen considerar,³ sino que les recuerda en diversos lugares las peores trampas en las que puede caer el historiador,⁴ los riesgos innecesarios que puede correr⁵ o bien presenta líneas de investigación merecedoras de estudio; este es, por ejemplo, el caso cuando afirma: «existía un fenómeno de circulación de libros directamente desde Bizancio hacia Sicilia e Italia meridional, pero también hacia Francia o el Imperio. Estos flujos mal conocidos, merecerían un estudio sistemático».⁶ A los histo-

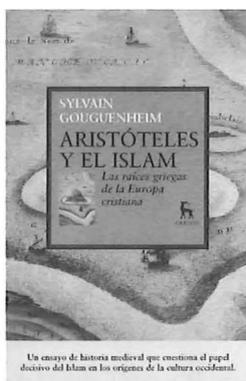
riadores de la filosofía, les aporta múltiples informaciones de gran relieve que vienen, por ejemplo, a dotar de perfil definido al contenido de afirmaciones con las que nos hemos formado y con las que hemos formado, pero que no permitían ganar el detallado relieve que posee lo concreto. Así, Zubiri nos enseñaba que «a través de los árabes y en forma árabe esta especulación llega al mundo europeo por conducto de España».⁷ El texto de SG nos instruye con cierto detalle sobre los cristianos siríacos⁸ que traducen a su lengua y más tarde al árabe la práctica totalidad de la obra de Aristóteles. De este modo, la primera parte de la afirmación de Zubiri ya adquiere un relieve muy definido; la segunda parte, será matizada, como haré ver. Ahora bien, ganar esos detalles dota de especial alcance a preguntas formuladas por SG: «¿Qué texto filosófico (...) puede salir indemne de estas transformaciones

1. Profesor de Historia medieval en la École Normale Supérieure de Lyon.

2. Me refiero a la reseña de Roger-Pol Droit, *Et si l'Europe ne devait pas ses savoirs à l'Islam*, publicada en *Le Monde des livres* (04-04-08). Esta reseña potencia la polémica al pronunciarse en términos como estos: «Au lieu de rêver que le monde islamique du Moyen Age, ouvert et généreux, vint offrir à l'Europe languissante et sombre les moyens de son expansion, il faudrait encore se souvenir que l'Occident n'a pas reçu ces savoirs en cadeau. Il est allé les chercher...».

3. La razón de ello viene dada, por ejemplo, por J.A. García de Cortázar en *Pasión por la Edad Media* (PUV, Valencia 2008) al responder a una pregunta de J.R. Díaz de Ambrona. En este lugar, García de Cortázar se pregunta «¿cómo es posible que profesores universitarios de Historia hayamos contribuido a expulsar de nuestro plan de estudios [la filosofía]?». Dada esta situación, son de interés las observaciones que SG realiza, por ejemplo, sobre los sistemas lingüísticos y la filosofía. No cabe reducir a esta simple mención las observaciones de SG. Véase, por ejemplo, en pág. 19; págs. 122-123; pág. 151, etc. Recuérdese que, por ejemplo, Aristóteles aporta la definición de substancia indicando que es «aquello que es sujeto y en modo alguno puede ser predicado». Así pues, no es accidental la estructura S es P a la misma concepción de la substancia ni, por supuesto, la presencia de «ser/es», cuyos diversos sentidos son objeto de estudio en *La Metafísica*.

4. Este sería el caso de la denuncia del «esencialismo» o «el anacronismo» (pág. 152) o bien del recurso al «salto/corte» epistemológico en relación con el desarrollo de las ciencias en las civilizaciones medievales (págs. 24-25); de igual suerte no son banales las reflexiones sobre el uso de la categoría «raíces» (pp. 156 ss.) o bien sobre la pertenencia de apelar a la categoría «tolerancia» dentro de la cultura que lleva la huella de la fe islámica (pág. 172).



Sylvain Gouguenheim

Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana
Traducción de Ana Escartín
Madrid, Editorial Gredos, 2009,
268 págs.

5. Tal sería el caso al afirmar «Que el Islam conservó (...) una gran parte del saber griego es un hecho indiscutible. Pero que los musulmanes transmitieran voluntariamente ese saber antiguo a los cristianos es un punto de vista» (pág. 165). Un historiador haciendo cálculo de intenciones no es lo más correcto.

6. Op., cit. pág. 49. No cabe dudar de la pertinencia de esta investigación para este debate.

7. X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, pág. 349, Madrid, Editora Nacional 1963.

8. Entiéndase que no supone una aportación innovadora esta atención. Los lectores, por ejemplo, de J. Vernet también tienen claro que «las traducciones al árabe se basaron inicialmente en las versiones siríacas realizadas a partir del siglo III por muchos eruditos del Próximo Oriente que creían que la filosofía de la antigüedad era compatible con el cristianismo...» (*Lo que Europa debe al Islam de España*, pág. 120, Acanalado, Barcelona 2006)

9. Op. cit., pág. 19.

10. Este es el título del cap. IV.

11. El papel de los comentaristas del Mont Saint Michel es claramente acentuado: del mismo se dice que fue «esencial» (pág. 108), demuestra «el interés de los monjes por la filosofía y la ciencia griegas», «no se limitan a traducir; también lo comentan» (pág. 109).

12. Op. Cit., pág. 48.

13. Op. cit., pág. 103.

14. Op. cit., pág. 95.

reiteradas en las que no solamente el vocabulario sino también el pensamiento, expresado a través de la sintaxis, pasan de un sistema indoeuropeo a un sistema semítico antes de regresar al sistema de origen?»⁹

Invitamos a tomar buena nota de la singularidad del estudio de SG a partir de un dato: *el tratamiento dado al título por parte de la edición castellana*. No entiendo que esté ajustado a los intereses del relato original, pues el título de la edición en castellano ya sitúa en una determinada suerte de lectura al texto de SG y, más aún, reduce a «Aristóteles y el Islam» lo que, en realidad, SG presenta como «Islam y Saber Griego»;¹⁰ reducción, como veremos, interesada y que desfigura la aportación griega a la cultura y ciencia.

Para formar una idea de la transformación operada, me basta con facilitar, por una parte, la ficha bibliográfica de la edición francesa: *Aristote au Mont-Saint-Michel*, (Le Seuil, Paris 2008); por otra parte, la edición castellana se presenta bajo el título *Aristóteles y el Islam*, (Ed. Gredos, Madrid 2009). Ambas ediciones respetan un mismo y problemático subtítulo: «Las raíces griegas de la Europa cristiana». Esta coincidencia en el subtítulo y esta diferencia de títulos muestran que SG ha sido tolerante en exceso con la transformación realizada por el editor de Editorial Gredos. SG vincula al título de la edición francesa una tesis fundamental: «en Saint-Michel (...) en la primera mitad del s. XII se tradujeron las obras de Aristóteles directamente del griego al latín (...) Estos traductores, desgraciadamente casi todos anónimos, fueron, varias décadas antes que sus colegas llegados a Toledo, los pioneros de la difusión de la filosofía aristotélica en Europa (...) y fueron también artífices de los primeros comentarios de la obra del Estagirita» (94-5); defender esta tesis¹¹ no le impide reconocer que «La Toledo de la segunda mitad del siglo XII fue una capital cultural a escala europea». ¹² Este dato y este juicio están asociados a páginas y páginas en las

que recorre espacios y actividades, más o menos difundidas, pero reveladoras de una conservación del pensamiento griego en los distintos siglos de la Edad Media. SG se pronuncia reiteradamente contra la consideración de «fenómeno menor» de las traducciones realizadas en Saint Michel y, por otra parte, asume que la simple existencia de Jacobo de Venecia impide afirmar que «Occidente no prestó atención a la filosofía griega». ¹³ Verdad es que se aporta una minuciosa relación de obras traducidas del árabe que no son filosóficas, sino propias de la medicina, las matemáticas, la astronomía. Hay datos que pueden significar aportaciones, pero no varía lo fundamental: no son filosóficas las primeras obras traducidas del árabe. El trabajo de SG tiene en común con otros historiadores de la filosofía el defender que en la alta Edad Media se había preservado parte del corpus de la antigüedad; ahora bien, le distingue la insistencia puesta en defender que «Antioquía, Trípoli, Jerusalén fueron centros de cultura griega en contacto directo con el mundo latino desde comienzos del siglo XII. Desempeñaron un papel tan importante como Toledo o Palermo y vienen a sumarse a la lista de centros del renacimiento cultural de Europa de comienzos del s. XII». ¹⁴

El lector descubre sin dificultad alguna que SG asocia al título un significativo dato: la actividad desplegada en la abadía del Mont Saint-Michel es fundamental para dar cuenta del interés por Aristóteles y de la presencia de Aristóteles en la Europa medieval antes de que se conocieran las traducciones de la escuela de Toledo. Es más, el dato por el mero hecho de ser llevado al título ya apunta que su significado estará en función del relato que se defiende en la obra y, además, que SG entiende que el dato que presenta no ha sido valorado en sus justas dimensiones por otros medievalistas. Para corregir esta situación, SG lo lleva al título, pues reitera que una de las razones de estas páginas es la de llevar a término «una revi-

sión del conocimiento histórico comúnmente aceptado» (pág. 96). En paralelo a esta valoración de la actividad de la abadía de Saint-Michel existen otras preguntas que son las que ponen de relieve el verdadero significado de esta investigación: ¿Por qué no aceptar que «*el interés por la cultura griega nunca desapareció; en realidad, no hizo más que crecer*» (pág. 27)? ¿Por qué no acentuar que Oriente y Occidente, que Atenas y Roma siempre mantuvieron contactos aunque fueran obligados, ocasionales y dispersos? Estas preguntas son ampliamente consideradas y en función de ellas se aportan datos. El capítulo primero, presentado bajo el título «Pervivencias dispersas y búsqueda del saber antiguo: la rama griega»,¹⁵ aporta toda una serie de referencias, de nombres, de títulos, de lugares; al conjunto de datos, referencias de títulos y observaciones les caracteriza, tal y como el título del capítulo reconoce, la dispersión. Pero la virtualidad del capítulo reside en la conjunción («pervivencias dispersas y búsqueda»), pues esas pervivencias, organizadas sobre la lectura de textos de los Padres de la Iglesia, de Boecio, Casiodoro, Calcidio, Amonio por dispersas e incidentales que fueran, estuvieron asociadas a una búsqueda del saber antiguo y siempre fueron símbolo de «sed de saber» (pág. 20). ¿Por qué no aceptar, dados los datos expuestos, que «Occidente fue a buscar la ciencia»? ¿Por qué oponerse a estos juicios? No sólo no cabe oponerse, sino que el profesional de la filosofía echará en falta que no se destaque y analice que la pervivencia de Grecia en *La consolación de la filosofía* se hace aportando a la vez una imagen de la filosofía¹⁶ que nada tiene que ver con aquella imagen que Tomás de Aquino recupera de San Pedro Damiano, singular representante del *contemptus saeculi*: una imagen que reconoce a la filosofía respecto de la teología la misma función que la sierva mantiene respecto del señor. Una vez más y en un estudio más es mentada esta Grecia que pervive en Boecio, verdadero profesor

de lógica a lo largo de la Edad Media y cuyo proyecto estuvo vinculado al deseo de traducir a Platón como a Aristóteles, aunque no llegó a realizar ese deseo que habría de ser objeto de generaciones.

Verdad es que no son novedosas las aportaciones de datos vinculadas a las correspondientes fuentes documentales; SG tampoco lo pretende. Ahora bien, sí que son de destacar las matizadas y reiteradas valoraciones que SG hace, por ejemplo, de ese «núcleo griego» y del «gusto por lo griego», que SG entiende «más como una supervivencia que un redescubrimiento» (pág. 31). En mi opinión, este es el juicio fundamental; en modo alguno debemos centrar la atención en la novedad de los datos aportados, pues cuando, por ejemplo, califica a Jacobo de Venecia como «el eslabón perdido» para dar cuenta del paso del mundo griego al latino, lo que varía no es el dato histórico, sino la historia articulada con ese dato. Si la información relativa a la Edad Media se circunscribe a E. Gilson en texto de los años 1960, sí cabe hablar de un eslabón perdido porque el Índice de Nombres de *La filosofía en la Edad Media*¹⁷ ni siquiera registra la existencia de este traductor; pero basta con desplazarse a otras obras de consulta como A. Libera, *La filosofía medieval*¹⁸ para comprobar que su nombre y trabajos de traducción son recogidos, aunque no se organiza con este y otros datos el relato que SG construye y que viene a modificar algún aspecto de los que aportaba la bibliografía mediante la cual hemos entrado en contacto con temas diversos, incorporándose valoraciones explícitas y, por lo general, reiteradas.¹⁹ Pero lo singular de estas y otras múltiples referencias es que las presencias y actividades de las que esas referencias dan cuenta, por singulares y accidentales que sean en el devenir de aquellos pueblos medievales, son enjuiciadas como «*supervivencia*» porque «pone[n] de manifiesto la estima y el prestigio que rodean a la civilización antigua,

15. *Op. cit.*, págs. 25-67.

16. Recuérdese la figura de la filosofía cuya semejanza con una gran mujer nada tiene que ver con los gestos y aspecto de la sierva: «...sobre mi cabeza se erguía la figura de una mujer de sereno y majestuoso rostro, de ojos de fuego, penetrantes como jamás los viera en ser humano, de color sonrosado, llena de vida, de inagotadas energías, a pesar de que sus muchos años podían hacer creer que no pertenecía a nuestra generación» (Prosa Primera, *Consolación de la Filosofía*).

17. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1965 / París 1952.

18. *Op. cit.*, PUJ, Valencia 2006 / París 1993.

19. Así, un texto canónico en nuestra formación y en la de nuestros alumnos ha sido Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios* (Editorial Nacional, Madrid 1963). Se refiere «a las dos rutas ... que desembocan en la Edad Media europea». Se refiere a los Padres latinos y a los iraníes islamizados y musulmanes. A los primeros les reconoce la «constitución de una tradición, bastante pobre intelectualmente». A los segundos les atribuye «el gran empuje creador de la filosofía islámica». Los juicios de valor («tradición bastante pobre intelectualmente» y «el gran empuje creador») son los que se venían atenuados desde la óptica y valoración de SG.

20. *Op. cit.*, pág. 32. El capítulo II analiza en detalle la «Supervivencia y difusión del saber griego alrededor del Mediterráneo: Bizancio y las cristiandades de Oriente» (págs. 69-93).

21. Zeinab Abdel Aziz, «Las verdaderas raíces de Europa» citada en SG, *Op. cit.*, pág. 15.

22. SG parece preocupado en insistir sobre esta negación del vacío cultural entre los siglos V-VIII. Por ello, nos dice que «este período no fue tan catastrófico... Los pueblos llamados bárbaros (...) no eran totalmente ajenos a la cultura romana. El cristianismo (...) retoma, aunque modifica la idea de la *paideia* greco-romana... La cultura de la Edad Media no fue del todo inexistente» (pág. 26). Hemos marcado con cursivas estos matices que, en definitiva, de no ser aceptados nos llevaría casi a una etapa en la que los habitantes de este continente se habrían reducido a las funciones vegetativas y que, por otra parte, nos obligaría a expulsar la producción de Boecio como de otros.

23. *Op. cit.*, pág. 43. Por supuesto, se reitera en diversos momentos que «el conocimiento de la lengua griega quedó por supuesto restringido a una minoría» (35).

24. El capítulo IV se titula «Islam y el saber griego» (págs. 113-151).

sobre la que quedaba mucho por descubrir». ²⁰ A mí también me parece fuera de lugar que alguien haya podido defender, haciendo trizas la terminología filosófica, que «todo Occidente en su conjunto fue edificado sobre la innegable aportación del Islam [...] Fueron los pensadores árabes los que permitieron que Europa conociera el racionalismo». ²¹ La aportación es innegable, pero no única; la formulación del racionalismo o la recuperación del racionalismo griego requirió de otras mimbres.

Es más, no existe razón alguna para no aceptar una doble conclusión articulada sobre ese rosario de datos que se aporta en diversos capítulos de la obra: 1) «No se puede hablar de un desierto cultural absoluto, ²² ni de un desconocimiento total de la filosofía griega»; 2) «el uso del griego se mantuvo en Sicilia desde la Antigüedad hasta la Edad Media, sin ruptura alguna». ²³ Estamos, pues, ante la construcción teórica de SG que se alza frente a otra construcción teórica, la de M. Zimmermann, estudioso de obligada referencia: «Vacío inmenso iluminado de cuando en cuando por efímeros focos (Sicilia, Irlanda), cuyo alcance, sin duda, se ha exagerado enormemente» (pág. 37). En realidad, ambas construcciones son muy próximas, prácticamente equivalentes, si trazamos esta igualdad categorial: [«no (...) desierto cultural absoluto» = «no (...) un desconocimiento total de la filosofía griega»] = [«Vacío inmenso iluminado de cuando en cuando por efímeros focos (Sicilia, Irlanda)»]. Nadie niega la existencia de textos y personas («iluminado») que traducen y tratan de textos griegos; por parte de ambos historiadores se reconoce el fenómeno de la dispersión, bien en mismo título del capítulo, bien en la metáfora temporal («de cuando en cuando»). La diferencia radica en el relato que se construye sobre tales momentos de luz, sobre tales manuscritos. El riesgo está asociado a la valoración que ha de otorgarse a ese «destello que se produce de cuando en cuando»; a su vez, la valora-

ción es inevitable por el simple hecho de construir el relato concreto en el que se ha de dar cuenta de la investigación: cada relato, por serlo y para serlo, construye una jerarquía de significaciones. Alcanzado este punto, los gigantes («desierto cultural absoluto», «desconocimiento total de la filosofía», «total dependencia del pensamiento europeo de los intermediarios árabes», etc.) no pasan de ser simples molinos de viento.

Así pues, he de concluir en este primer punto que la presencia de Aristóteles en la abadía del Mont Saint-Michel viene a representar un estadio singular, pero no único de la presencia de Aristóteles, de lo griego. Boecio y otros traductores anónimos habían generado y mantenido esa presencia. Esta reivindicación es central para SG y, por tanto, se opone a considerar «las traducciones del griego al latín (de Jacobo de Venecia) desde el siglo XII (como) un fenómeno menor» (pág. 103); todo lo contrario, pues «circularon por toda Europa». No reprocharía a SG la defensa de esta reivindicación. Pero sí el olvido, muy común, en el que se mantiene el modelo propuesto por Boecio para quien la filosofía, lejos de adoptar las formas y presencia de la sierva, se presenta como «una mujer de sereno y majestuoso rostro», capaz de generar «alivio» para [los] males del condenado a muerte. El contenido de las reflexiones de esta dama los proporciona la filosofía griega y no, por cierto, los mensajes propios de la doctrina cristiana, tal como había circulado en el entorno neotestamentario o de la Patrística.

Recojamos otra amplia zona del tratado. Me refiero a aquella por la que el editor castellano apuesta al transformar el título y presentar la obra bajo *Aristóteles y el Islam*. Al proceder de este modo no sólo desplaza al título los intereses de la polémica asociada a la aparición y difusión de este estudio; además, se registra una reducción de «la cultura griega» a Aristóteles ²⁴ y, finalmente, se vincula mediante la conjunción copulativa «y» dos símbolos, Aristóteles/Is-

lam. Como puede conjeturar el lector de esta recensión, considero que esta conjunción, por ser *conjunción*, es especialmente problemática e imposible en virtud de los elementos que se dicen unir: un nombre propio, Aristóteles, símbolo de la propuesta racionalista que dominó durante siglos tanto la cultura, como la acción y la educación, y un nombre propio, Islam, asociado a una religión monoteísta que supone texto revelado, profeta y, por supuesto, en quien practica esa religión, una fe.²⁵ Si llamo la atención sobre esta circunstancia es por cuanto considero que lo que está en cuestión es la posibilidad misma de la conjunción; esto es, la articulación de un sistema con elementos tan heterogéneos, pues un texto que se dice revelado o salido de los labios del profeta reorganiza el significado de todos y cada uno de los elementos del sistema. La misma pregunta cabría abrirla en relación con otros trabajos que muestran las aportaciones que se trasladan, por ejemplo, desde España a Europa y que surgen dentro del Islam, como es el de J. Vernet;²⁶ las aportaciones son innegables, pero la coherencia del sistema que las integre, es algo que está puesto en cuestión en razón de la misma naturaleza de lo que se pretende unir. Las aportaciones en el campo de la medicina o la matemática no plantean el mismo problema que las aportaciones propias de la filosofía. Entre el texto revelado o del profeta y Aristóteles no cabe unión, no cabe síntesis; cuando un texto establece la jerarquía, sólo cabe reorganizar los significados de los términos²⁷ para que trasladen esa realidad que se muestra a través del texto revelado, que se desprende del mismo. Este tema es recogido por SG en el apartado «Antagonismo de las estructuras y discontinuidad de las civilizaciones».²⁸ El final al que se accede dada esa dualidad de textos (texto revelado y texto asociado a la actividad de la razón) siempre equivale a una teoría de las dos verdades que, en realidad, asigna siem-

pre la primacía a lo revelado al proyectar la luz de la revelación sobre la realidad, la historia o la acción.

Podríamos liberar estas reflexiones de la polémica suscitada en prensa y blogs si anotamos que algo equivalente cabe decir respecto de Aristóteles /Cristianismo; lo que se revela, por ejemplo, como substancia en Aristóteles y, por tanto, como algo concreto y con existencia separada, se manifiesta como «indigente» a la luz del texto revelado;²⁹ de este modo, también respecto del cristianismo, la creencia constituye la atmósfera propia del pensar y del decir. En esa misma medida y considerando las diferencias propias de cada ámbito de creencias se puede ser más o menos optimista en las invocaciones al diálogo y en la consideración de los diálogos llevados a término durante la Edad Media. El signo de nuestros tiempos nos muestra las escasas posibilidades que se abren. Cabe, como indica SG, «la posibilidad de hacer coexistir en el seno de un mismo territorio a representantes de esas culturas. Pero las civilizaciones no se fusionan» (pág.176). ¿Cómo «cruzar» creencias opuestas o sistemas jurídicos contradictorios? ¿Qué posibilidades hay de diálogo?³⁰ SG no es optimista al respecto y no serlo no equivale a realizar apología del choque de civilizaciones, tal como se le ha atribuido. Cuando desde un texto se acusa a la razón de situar en el trono de la verdad al error, ¿qué posibilidades cabe de articular un verdadero diálogo e integrar dos textos, como el revelado y Aristóteles? Comprendo las dudas de SG y ello no me escandaliza. En uno como en otro caso, ante el Corán como ante el Antiguo y el Nuevo Testamento, solo hay, como señaló E. Renan, una forma de hallar espacios de libertad: «en la interpretación [del] texto».³¹ La tradición de tolerancia ganada sobre las vidas y países destrozados ha venido a realizar el resto entre nosotros.

Esta línea de reflexión no es la comúnmente aceptada, pues fácil es apostar por la categoría «síntesis» para, por ejemplo, en-

25. Téngase en cuenta que Islam en la «Edad Media, es la religión dominante, situada en la cima de una estricta jerarquía e imponiendo sus valores, ya fuera en el sistema político, en el arte figurativo o a la hora de determinar el lugar de la mujer o el estatuto de las "gentes del Libro (...) Los califas de Bagdad desarrollaban su política con respecto a Bizancio o los cruzados en tanto que musulmanes» (Op.cit., pág. 153).

26. J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Acantilado, Barcelona 2006.

27. Ello no anula el valor de otras consideraciones como la realizada respecto de concepto «tolerancia» para traducir el régimen jurídico de la *dhimma*, aplicado a judíos y cristianos. Ver en págs. 172/173. Las consideraciones de SG sobre el uso de «piedad» (pág. 175) son válidas.

28. Op., cit., pág. 173 ss.

29. Lo cual es absolutamente coherente con los principios expuestos en la cuestión primera de la Suma Teológica. Ver en S. Theo., I, q. 104, art. 1.

30. Me basta con destacar que al dar cuenta de su concepción del viaje, Descartes rompe totalmente con otros discursos y formas narrativas asociadas a los descubrimientos y colonizaciones, pues en ellas el «otro» en modo alguno es equiparado al «nosotros», tal y como se razona en *El Discurso del método*: «todos aquellos cuyos sentimientos son muy contrarios a los nuestros, no por ello deben ser juzgados como bárbaros o salvajes, sino que muchos de entre ellos usan la razón tan adecuadamente o mejor que nosotros».

31. E. Renan, *Averroes y el averroísmo latino*, pág. 76, Hiperión, Madrid 1992.

juiciar desarrollos y conjunciones doctrinales. Y, sin embargo, el estudio, de J. García Bacca sobre Tomás de Aquino permite dar cuenta no solo del modo en el que el pensador que tiene «el texto» y practica una fe, retoma la reflexión sobre una u otra cuestión a la luz de la revelación. Es una tarea que se acepta desde sentirse sabedor de pertenecer a una tradición que es diversa y heterogénea; diversa, tal y como lo es el Antiguo y el Nuevo Testamento, y heterogénea tal y como lo es lo apreciado usando como criterio la razón y sus recursos demostrativos y, por otra parte, la revelación. A lo que nos conduce este saberse en tales condiciones es a una nueva jerarquización del conocimiento. Por ello, es de lamentar que una vez más importantes estudios del pensamiento medieval sean ignorados en obras que, como la de SG, acreditan una exuberancia documental que linda en el exceso. No entiendo cómo puede prescindirse, por ejemplo, de la forma de enjuiciar las relaciones entre «el texto» y Aristóteles en lo que García Bacca denomina «Filosofía de reinterpretación supernaturalista del Universo». ³² Trato de evitar las polémicas ya surgidas en relación con el trabajo de SG. Mucho se ha escrito sobre el «aristotelismo cristiano», pero debería hablarse de «reinterpretación supernaturalista del Universo». Haga el lector la correspondiente analogía con lo que se llama filosofía árabe.

Así, distanciado de la polémica y sabedor del desplazamiento operado por el título de la edición de Gredos, he llevado a término con verdadero agrado la lectura de las páginas de esta obra, pues es *una verdadera monografía*, ya que todo juicio y dato se pone en función de un tema: *la presencia en la Edad Media del pensamiento griego por la vía de «la reapropiación»*. Su estructura, en consecuencia, rompe con el formato tan generalizado que están adoptando múltiples publicaciones, surgidas de prensas universitarias, dedicadas al pensamiento o ciencia en la Edad Media. Así pues, re-

conozcamos que el formato de *Aristote au Mont Saint-Michel* es singular en el panorama de los libros que atienden temas asociados al pensamiento medieval.

No obstante, autor y editor en castellano mantienen el subtítulo («las raíces griegas de la Europa cristiana») porque entienden que es incuestionable la existencia de «las raíces griegas» en el surgir y conformarse de la cultura medieval, cuyo tiempo en este trabajo «se detiene deliberadamente a finales del siglo XII». ³³ Tesis que defiende en calidad de historiador y que, en realidad, viene a seguir la senda abierta en el siglo XVIII por la literatura teológica erudita sobre cuyo magisterio se fundó, por ejemplo, el estudio de W. Jaeger. ³⁴ No creo que exista especial problema en considerar que las formas finales adoptadas por la tradición cristiana, en sus *problemas* y en su *desarrollo*, se vieron bajo la influencia de la civilización y lengua griegas. El magisterio de W. Jaeger se desplaza en esa misma dirección. Si abandonamos el espacio neotestamentario y de la patrística y avanzamos en los tiempos de la Edad Media que escribe latín, veríamos cómo la presencia del pensamiento griego también es y se hace claramente patente en *La consolación de la filosofía* de Boecio; es más, asociada a esta obra se ofrece, como ya hemos expuesto, una imagen de la filosofía muy distinta de la defendida por Pedro Damián: ³⁵ la de la esclava que sirve al señor. En este sentido, la presencia de Boecio en el estudio de SG, en el momento de apreciar la vitalidad de «las raíces griegas», no se ve analizada ni destacada en lo que significa de aporte distinto al que ha pasado a definir el canon de la filosofía en la Edad Media: la figura de la «ancilla». Ello entendemos que constituye un déficit de este tratado. Boecio siempre es mentado, pero nunca atendido; extraño sino el verse reducido a la incidentalidad.

32. J.D. García Bacca, *Lecciones de historia de la filosofía* (I-II). Univ. Central de Venezuela, Caracas 1972. La referencia en I, pág. 375-501. No creo, pues, que sea una línea a continuar desarrollando la de A. de Libera: «Síntesis extraordinaria de fe y razón, de teología y filosofía (...) desarrollada en dos sumas, una filosófica – la *Summa contra Gentiles* (...), otra teológica, la *Summa Theologiae* que, cada una en su género, constituyen la cima de lo que se ha llamado el “aristotelismo cristiano”» (Op. cit., pág. 328).

33. Op.cit., pág. 178. En realidad, esta delimitación temporal tiene para S.G. una razón: «a partir del siglo XIII los hechos están demasiado bien delimitados como para que merezca la pena volver sobre ellos».

34. Ver *Cristianismo primitivo y paida griega*, FCE, México 1961.

35. «Velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio sbservire» (*Lettre sur la tout-puissance divine*, Paris, Cerf 1972, pág. 250 ss.). Sabido es que en *S.Theo.* I, q. I, art. 5 ad 2 se recoge por T. de Aquino literalmente esta figura y relación.