

Arabismo y “Ciencia Católica”: La relación entre el misticismo islámico y la escolástica cristiana en Julián Ribera y Miguel Asín (Pablo Bornstein)

A lo largo del siglo XIX se produjo en España un desarrollo sin precedentes en la investigación sobre el legado dejado en el país por musulmanes y judíos. Se rompía así de forma abrupta la renuencia, si no supresión, que había existido durante siglos a la hora valorar el impacto que estos pobladores medievales de la Península Ibérica habían dejado sobre la cultura y sociedad españolas. Una serie de circunstancias iban a facilitar ese desarrollo de los estudios arabistas y hebraístas en España, tales como la recepción en España del orientalismo académico moderno europeo, así como una cada vez mayor preocupación sobre el mundo islámico, y más concretamente sobre el Magreb, en el contexto de un creciente imperialismo europeo. Pero, sin duda, el factor más importante detrás de ese renovado interés por el pasado semítico ibérico iba a ser la fulgurante trayectoria de la que fue quizá la más exitosa ideología del siglo, el nacionalismo. El nacionalismo propugnaba una nueva sensibilidad en la consideración de los fenómenos culturales y las producciones artísticas realizadas por el sujeto que se revelaba como el nuevo protagonista del relato histórico, el “pueblo”. Dentro de ese marco ideológico, se abriría una inesperada oportunidad para repensar las influencias que judíos y musulmanes habían legado al pueblo español. Si el nacionalismo iba a favorecer la difusión de nuevos relatos y nuevas perspectivas historiográficas sobre los elementos que habían marcado el “carácter nacional”, también fomentaría una serie de nuevas visiones más inclusivas, que permitirían pensar que la producción cultural de musulmanes y judíos pertenecía de alguna forma, no siempre bien definida, al común acervo de los españoles. El efecto principal de todo ello resultaría en una “nacionalización” o “hispanización” de ese pasado semítico, que ante un panorama de claro declive nacional dentro del contexto europeo, buscaría instrumentalizar ese pasado como forma de reivindicar la grandeza cultural y literaria de España. Sin embargo, la condición religiosa de judíos y musulmanes seguía presentado un incómodo obstáculo para la completa absorción de ese legado cultural por parte de unas élites intelectuales que consideraban, incluso en el campo liberal, que el catolicismo era un elemento consubstancial al citado “carácter nacional” español.

Varias generaciones de académicos, en las que destacaron figuras como José Antonio Conde, Pascual de Gayangos, José Amador de los Ríos, o Francisco Fernández y González, habían conseguido generar un debate de amplio alcance sobre el grado de pertenencia de las letras arábigas y judías dentro del patrimonio cultural de la nación. Esa visión inclusiva adolecía en cualquier caso de una gran ambigüedad, ya que si bien es cierto que expresiones como “islam español” o “judíos españoles” comenzaban a hacerse frecuentes en obras del período, el sentido de otredad que acompañaba a estos epítetos en ningún caso era desterrado por completo. Hacia las décadas finales del siglo, Francisco Codera se había erigido, primero en la Universidad de Zaragoza, y luego en Madrid, como la figura más destacada del arabismo español. Codera dotaría a estos estudios de un aparato metodológico positivista, dando una prioridad absoluta al estudio de las fuentes árabes que pudieran revelar información sobre la historia “externa” o política del periodo andalusí. Guiado por una gran cautela a la hora de evitar juicios infundados sobre ese pasado, Codera relegaría el estudio de la historia “interna” de al-Ándalus para un periodo de investigación posterior, en el que esta pudiera asentarse sobre un mejor conocimiento de la historia general de la presencia islámica en la Península Ibérica.

A inicios del siglo XX, para quienes dentro del mundo académico y universitario estaban familiarizados con los avances del arabismo, era ya moneda común hablar de la “escuela arabista de Codera” para referirse al grupo de investigadores que se habían formado bajo la tutela del arabista aragonés, y que compartían una serie de objetivos de investigación y una metodología que les daba una cohesión interna sin precedentes dentro de los estudios orientales modernos en España. Así lo haría constar en 1902 el principal discípulo de Codera, Julián Ribera.¹ Ribera precisamente había abierto en la última década del XIX, y con la aprobación de su mentor, el camino hacia el estudio de la “historia interna” andalusí con un estudio sobre sus instituciones educativas, en el que había llegado a la sorprendente conclusión de que una serie de cambios en el mundo islámico medieval habían tenido un peso fundamental en el desarrollo de las primeras universidades europeas, que según Ribera emulaban modelos orientales.² En su alusión

¹ Julián RIBERA: “El Ministro de Instrucción Pública en la Cuestión de Marruecos”, *Revista de Aragón*, Año III (1902), pp. 265-280.

² *Discurso leído en la Universidad de Zaragoza en la solemne apertura del Curso Académico de 1893 a 1894 por Julián Ribera*, Zaragoza, Imprenta de Calixto Ariño, 1893.

de 1902 al papel de su maestro en el desarrollo del arabismo español, Ribera enfatizaba la importancia que había tenido en su día para la formación de la “Escuela arabista” la publicación de la *Bibliotheca Arabico-hispana*, una colección creada por Codera para dar a conocer la historia andalusí a través de la traducción y edición de textos árabes medievales. Codera había contado con algunos de sus alumnos en la edición de los volúmenes de la colección, algo que habría ayudado a consolidar ese sentido de “Escuela” o grupo cohesionado. El propio Codera también haría alusión a la vocación grupal que compartía con sus discípulos, aunque lo haría para quejarse de la falta de atención que existía por parte del público general “a la llamada *Escuela de Arabistas*, que sin tener ni mucho menos existencia oficial, existe por la unión íntima y mutua ayuda de la mayor parte de los que nos dedicamos con verdadero interés a estos estudios”.³

Precisamente esa desatención forzaría el fin de la publicación de la *Bibliotheca*, por lo que los miembros de la “Escuela arabista” se lanzarían a una nueva iniciativa editorial, la *Colección de Estudios Árabes*, con un carácter más divulgativo y que, según el propio Ribera, buscaba precisamente crear a través de la popularización de la historia andalusí un público que pudiera llegar a mostrar una nueva sensibilidad hacia las investigaciones de los arabistas. La *Colección de estudios árabes*, junto con *Revista de Aragón* y, posteriormente, *Cultura Española*, se convertirían en los principales órganos de difusión de la “Escuela arabista” durante la primera década del siglo XX. Ribera apuntaba igualmente en su artículo de 1902 que los miembros más destacados de la “Escuela”, como Antonio Vives, Mariano Gaspar Remiro, Francisco Pons y Miguel Asín, estaban destinados a ocupar un lugar destacado en la modernización de los estudios históricos en España.

Y es que la aportación académica de la “Escuela arabista” durante esta etapa de cambio de siglo tiene que entenderse necesariamente en el contexto de la profunda crisis de conciencia a la que los famosos sucesos de 1898 arrastró a la sociedad española. La debacle colonial en Cuba y Puerto Rico profundizó el sentido de inseguridad que desde hacía décadas se hacía patente en los debates sobre la decadencia nacional. Ante el paroxismo reinante, el movimiento “regeneracionista” buscaría sacar a España de la

³ Francisco CODERA: “El público y los arabistas”, *Revista de Aragón*, Año V (1904), pp. 422-426.

postración, aunque en ocasiones algunos de sus representantes daban muestras de un gran pesimismo al respecto de las capacidades intelectuales de los españoles. Dentro del ámbito universitario se produjo a su vez una reacción, que algunos autores han dado en llamar “regeneracionismo de cátedra”, y que según Ignacio Peiró dio a la universidad un renovado papel al frente de la producción intelectual en España. El reformismo universitario buscaba hacer de la modernización científica y la divulgación del conocimiento uno de los pilares para salir de la crisis nacional. El historiador Rafael de Altamira, desde posiciones liberales próximas al krausismo, fue quizá el mejor representante de este regeneracionismo de cátedra. Su defensa de la tradición intelectual nacional y su vindicación de las capacidades de los españoles para el trabajo científico favorecían además la posibilidad de colaborar con otros intelectuales como Marcelino Menéndez Pelayo que, desde posiciones más conservadoras, se habían acercado también al ámbito del regeneracionismo. El deseo de cambio estimulado por la debacle nacional de 1898 iba a facilitar por tanto la convergencia de intereses y actitudes de diversos intelectuales y profesores universitarios de orientaciones ideológicas contrastadas. Es en ese espacio en el que los discípulos de Codera de la “Escuela arabista” desarrollarían una destacada tarea cultural, colaborando tanto con Altamira como con Menéndez Pelayo. Y es ese el sentido que darán a *Revista de Aragón*, primero, y a *Cultura Española*, después, publicaciones para cuya creación fueron vitales los esfuerzos de Julián Ribera y Miguel Asín, y que aspiraban a crear un espacio regeneracionista, ciertamente conservador, con el que contribuir a la modernización de la producción científica y cultural española desde posiciones abiertamente católicas.

Es importante recalcar en este punto el profundo catolicismo de los principales referentes del arabismo español del periodo, compartido por el propio Codera y por sus discípulos Ribera y Asín — este último de hecho se había ordenado como sacerdote. Esa sensibilidad religiosa les había hecho gravitar sobre un movimiento transnacional en defensa de una denominada “ciencia católica”, que tenía un creciente apoyo en España desde las décadas finales del siglo XIX. El objetivo principal de este movimiento era defender la validez de los dogmas católicos frente al supuesto ataque que estos “científicos católicos” percibían venía desde el mundo académico. Para ello, buscaban formas de enfatizar la presunta compatibilidad de los dogmas religiosos con los resultados de las más recientes investigaciones científicas. Las bestias negras de estos intelectuales católicos eran, a sus ojos, los valedores de las teorías positivistas y

evolucionistas. Sin embargo, en su deseo de armonizar razón y fe, hacia finales de siglo no faltaba en España quienes, como el sociólogo Eduardo Sanz y Escartín, mantenían que no existía una contradicción real entre el evolucionismo darwiniano y las creencias católicas. Marcelino Menéndez Pelayo era el intelectual que mayor esfuerzos había hecho por aunar la reivindicación de la ciencia católica con la defensa de la tradición intelectual hispana. El apoyo que prestaría a la carrera de los discípulos de Codera, y en especial a Miguel Asín, impulsaría enormemente la reputación intelectual de la “Escuela arabista”. También reforzaría su posicionamiento, dentro del panorama cultural español, en el campo católico.

No fue casualidad que en 1899, un año después del “Desastre” en Cuba, y en pleno momento de crisis nacional, un grupo de académicos decidiera organizar un volumen en homenaje a Menéndez Pelayo.⁴ El volumen sería prologado por el renombrado escritor Juan Valera, quien, de forma similar a lo que haría poco después Rafael de Altamira en su *Psicología del pueblo español*, denunciaba que los españoles se habían dejado llevar demasiado fácilmente por aquellas voces que sostenían que sus capacidades intelectuales habían quedado atrofiadas como resultado del fanatismo religioso y de la acción de la Iglesia católica. Sin negar que una obra de regeneración nacional se hacía necesaria, Valera mantenía que esta pasaba primero por poner fin a tanto desprecio de lo propio, “para marcar, sin vaguedad y sin exageraciones, nuestra importancia en la historia del pensamiento humano, y para señalar el puesto que nos toca ocupar en el concierto de los pueblos civilizadores”. Y nadie mejor para esa tarea, según Valera, que Menéndez Pelayo. Dentro de los esquemas de Menéndez Pelayo de reivindicación de una “ciencia nacional”, los arabistas españoles podían ocupar un destacado papel. No sorprende por tanto encontrar la participación de nada menos que cuatro arabistas en el volumen homenaje: Julián Ribera, Miguel Asín, Francisco Pons y Leopoldo Eguílaz. Todos ellos compartían los principios que aglutinaban al mencionado movimiento por la ciencia católica. El papel de Ribera a la hora de vincular la investigación arabista con este movimiento sería crucial.

Ribera compartía los deseos del regeneracionismo de cátedra de modernizar la producción científica española, y había sido un colaborador de primera hora de Altamira

⁴ *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1899.

en su famosa *Revista crítica de historia y literatura españolas*. En una conferencia dada en el Ateneo de Zaragoza, que sería posteriormente publicada precisamente en la *Revista crítica*, Ribera había hecho una defensa de la actitud tradicional del cristianismo hacia el pensamiento científico — al que supuestamente siempre había favorecido — frente al Islam, que no había sido capaz de desterrar las antiguas supersticiones de entre los pueblos que llegó a dominar, ya que estas “casaban bien con sus doctrinas fatalistas y con su horror tradicional a los estudios filosóficos”.⁵ La España musulmana no iba a ser una excepción, según Ribera, ya que los conquistadores islámicos habían traído consigo sus propias supersticiones a la Península Ibérica. Y sin embargo, los sectores más cultos de la sociedad andalusí llegaron a desarrollar un gusto por el saber científico que no tendría parangón en el mundo islámico. En cualquier caso, la presencia de los musulmanes en España, a pesar de su eventual expulsión, habría dejado entre el vulgo un acervo de supersticiones ante el cual el intelectual católico debía responder con la enseñanza de los dogmas cristianos y la popularización de verdades científicas asequibles para el público vulgar. Los ideales de Ribera respondían a la perfección a los objetivos del movimiento por la ciencia católica.

Esa misma fuerte vinculación de arabistas como Ribera y Asín con los esquemas programáticos de la ciencia católica nos lleva a la paradójica observación de que fueron precisamente intelectuales católicos los que durante este periodo hicieron un mayor esfuerzo por estudiar, exponer y llamar la atención sobre el impacto dejado por filósofos musulmanes y judíos en el pensamiento científico y filosófico católico medieval. Mientras que su mentor Codera se había centrado en el estudio de la historia política de los distintos poderes andalusíes, justificándose en lo limitado y superficial que era todavía el conocimiento de la historia cultura del islam peninsular, sus discípulos abrirían una nueva línea de investigación al preguntarse sobre las influencias filosóficas y religiosas que habían existido de manera recíproca entre autores musulmanes y cristianos durante la edad media. Su primera gran aportación al respecto la iban a hacer precisamente en el mencionado volumen homenaje a Menéndez Pelayo de 1899, en el que dedicarían sus respectivos artículos a ilustrar las posibles fuentes islámicas de las que habría bebido el místico mallorquín del siglo XIII Raimundo Lulio.

⁵ Julián RIBERA: “Supersticiones moriscas”, *Revista crítica de historia y literatura españolas, portuguesas e hispano-americanas*, Año IV, Sep-Oct (1899), pp. 436-463.

El interés de Ribera por elucidar las influencias culturales entre el islam y la cristiandad medieval venía sin embargo de más atrás, y había quedado claro ya en su texto de 1893 sobre las instituciones de enseñanza en el islam. En 1904, y también en un volumen homenaje a un académico, en este caso dedicado a su maestro Codera con motivo de su jubilación, Ribera explicaba como al hilo de ese anterior trabajo de 1893 había podido constatar la existencia de un cambio profundo en el mundo islámico hacia finales del siglo X e inicios del XI, momento en el que se había producido un aumento significativo de la intervención estatal en materias de educación de forma simultánea en distintas áreas del mundo islámico oriental.⁶ Ribera aseguraba que la aparición de nuevos centros de enseñanza en zonas como Egipto y en Mesopotamia emulaban un nuevo modelo de madrasa que seguía las líneas establecidas por los monarcas persas en la ciudad de Nishapur. Lo que más destacaba Ribera de estos nuevos centros era sin embargo el hecho de que, según el arabista aragonés, habían incorporado las enseñanzas de diversas sectas monásticas orientales que, a su vez, reflejaban las doctrinas de escuelas cristianas orientales como la nestoriana, que amalgamaban dogmas cristianos con la tradición filosófica clásica. Lo que revelaban las investigaciones de Ribera era la existencia de una serie de contactos filosóficos sin solución de continuidad entre el mundo cristiano oriental, la civilización islámica y, como iban a querer demostrar él y su discípulo Asín, la tradición escolástica occidental. Ante los ojos de Ribera aparecía con toda claridad el hecho de que “la vida monástica de los musulmanes y las reglas de sus órdenes religiosas se derivan de las cristianas de los ritos orientales, [y por tanto] se puede enlazar eslabón tras eslabón la cadena que une todas las tradiciones”.

Volviendo a 1899 y al volumen en homenaje a Menéndez Pelayo, tanto Ribera como Asín intentarían demostrar el enlace de la filosofía de Lulio con esa cadena de tradiciones a la que posteriormente se referiría Ribera en 1904. Y no es descabellado sugerir que posiblemente fuera el propio Menéndez Pelayo quien les pusiera sobre las huellas del místico mallorquín, ya que tan solo unos meses antes había este dado una conferencia en el Ateneo madrileño, argumentando que Lulio no podía ser considerado como un pensador escolástico canónico, sino que debía vérselo como “un pensador solitario que debió mucho al Oriente, poquísimo a los clásicos y algo de realismo a la

⁶ Julián RIBERA. “Origen del colegio Nidamí de Bagdad”, en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, Zaragoza, Mariano Escar Tipógrafo, 1904, pp. 3-17.

Escolástica”.⁷ Ribera y Asín iban por tanto a profundizar sobre esa “deuda oriental” de Lulio. Partiendo de esa disonancia de la obra de Lulio frente a otros autores escolásticos apuntada por Menéndez Pelayo, y tras demostrar que el autor mallorquín había estado familiarizado con distintas fuentes árabes y, en especial, con las obras de pensadores sufíes musulmanes, Ribera llegaba a la sorprendente conclusión “de que el célebre filósofo mallorquín es un *sufí cristiano*”.⁸ Tanto en su vida personal como en sus opiniones religiosas, Ribera encontraba que Lulio había recibido una enorme influencia del místico murciano de los siglos XII y XIII Ibn Arabi. Ambos habían ocupado posiciones similares dentro de sus respectivas religiones, declarándose como enemigos de los librepensadores racionalistas, pero a su vez distanciados de la ortodoxia. Pero la prueba irrefutable de esa relación entre “los dos místicos españoles” era la propia alusión de Lulio en su obra *El Amigo y el Amado* al hecho de haber encontrado inspiración en un libro con el que había entrado en contacto en la costa de Berbería y que describía las actividades de los piadosos sufíes locales. Esa confesión de Lulio era para Ribera ni más ni menos que el “punto de arranque de la mística cristiana española”.

Por su parte, Asín, abundando en la tesis de Ribera, iba a usar el caso de Lulio para poner de relieve algo a lo que Ribera ya había hecho alusión, el hecho de que el corpus del pensamiento islámico usado por autores cristianos medievales contenía numerosos elementos filosóficos y teológicos que procedían originalmente de las tradiciones de pensamiento del mundo cristiano oriental. Asín se mostraba convencido de que, si bien Lulio había hecho gran uso de la obra de Ibn Arabi, la filosofía del sufí murciano era, a su vez, un sistema sincrético de filosofías orientales en el que predominaban las ideas de la escuela neoplatónica alejandrina. Bajo el influjo de Ibn Arabi, el gran mérito de Lulio había sido realmente “el de hacer entrar en la corriente de las ideas cristianas medioevales [sic], purificado de su levadura musulmana, un producto que quizá no era otra cosa más que transformación musulímica de antigua filosofía cristiana”.⁹ A pesar de la perplejidad que los argumentos de Ribera y Asín podían despertar entre el público católico, el análisis hecho por ambos de la filosofía de Lulio concurría con los objetivos

⁷ La conferencia de Menéndez Pelayo sería reseñada en *Revista Crítica de Historia y Literatura Españolas, Portuguesas e Hispano-Americanas*, Año IV, Nums. I-II, Ene-Feb (1899), pp. 79-81.

⁸ Julián RIBERA: “Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio” en *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1899, pp. 191-216.

⁹ Miguel ASÍN. “Mohidín,” en *Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1899, pp. 217-256.

del movimiento para la ciencia católica. Asín de hecho argumentaba que cualquier estudio que tuviera por objeto el poner de relieve las relaciones entre la filosofía árabe y la escolástica cristiana habría “de servir de saludable ejemplo en nuestros días”, y aludía a la encíclica *Aeternis Patris*, publicada por el Papa León XIII en 1879, que llamaba a la recuperación de la escolástica tomista. De la misma forma que Lulio y otros escolásticos medievales no habían dudado en adoptar de la filosofía árabe, “lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo a la dogmática cristiana”, igualmente “debemos en nuestros días —argüía Asín— aprovechar todo aquello que de legítimo progreso aparezca en la literatura filosófica contemporánea, seguros de que así haremos avanzar a la filosofía cristiana más y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron”. Esa línea de investigación daría entonces nueva vida a los trabajos filosóficos y teológicos que “hicieron de España en otros siglos la patria del saber”. No podía estar esa visión más cercana en ojos de Asín al proyecto de Menéndez Pelayo de hacer honor a “nuestras gloriosas tradiciones científicas, a cuya resurrección [Menéndez Pelayo] ha dedicado sus iniciativas todas”.

Menéndez Pelayo iba a tener de hecho un destacado papel a la hora de promover la carrera académica del joven Asín. Había figurado en el tribunal que evaluó en 1896 la tesis doctoral de Asín sobre el teólogo persa del siglo XI Algazel. En el archivo personal de Asín se conservan unas notas manuscritas tomadas por el propio Asín durante el acto de su defensa, que dan fe de los elogios dispensados por el profesor de la Universidad Central al joven arabista. A su vez, Menéndez Pelayo expresaba su deseo de ver la tesis de Asín publicada como libro, y le animaba a expandir su investigación para explorar las formas en que las obras de Algazel podían haber tenido influencia sobre la filosofía española, tanto islámica como cristiana. Había sido de hecho ese impulso dado por Menéndez Pelayo a Asín, según confesión posterior del propio Asín, lo que había llevado al arabista zaragozano a interesarse por la figura de Ibn Arabi, quien se declaraba discípulo de Algazel. En 1901, Asín publicaba como parte de la *Colección de Estudios Árabes* el primero de una serie de volúmenes que proyectaba escribir sobre el filósofo y teólogo persa, y el prólogo corría a cargo nada menos que de quien le había instado a proseguir sus investigaciones sobre Algazel.¹⁰ De hecho, Menéndez Pelayo ya había prologado el año anterior otro volumen de la *Colección*, la

¹⁰ Miguel ASÍN: *Algazel. Dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, Comas Hermanos, 1901.

traducción hecha por Francisco Pons de *El filósofo autodidacta*, obra del escritor andalusí del siglo XII Ibn Tufail.¹¹ El príncipe de las letras conservadoras españolas, a pesar de dedicar palabras poco elogiosas al corpus general de la literatura árabe, ensalzaba en su prólogo a Ibn Tufail, y aducía que su libro “bien merecía volver a la patria de su autor en traje castellano”. Asimismo instaba Menéndez Pelayo a los lectores a gloriarse de que Ibn Tufail hubiera nacido en España, “sin que sea obstáculo para que le contemos entre los nuestros su religión ni su lengua”. Creía además percibir en su novela un sabor genuinamente “español”, caracterizado por un idealismo realista” y un “arraigado sentimiento del propio yo”, que le llevaba a concluir que la obra solo podía haber sido escrita por un musulmán andalusí, un representante de “la civilización arábica tal como floreció en nuestro suelo”. Había en esta afirmación de Menéndez Pelayo un claro enlace con uno de los rasgos más característicos del arabismo español decimonónico: la “hispanización” retórica de la sociedad andalusí, que desde una clave nacionalista, y bajo distintas interpretaciones, era vista como la expresión de una particular realidad histórica que, por influencia del medio hispano, quedaba hasta cierto punto desligada del resto del mundo islámico. Lo que más asombraba a Menéndez Pelayo era descubrir una serie de paralelismos psicológicos entre la novela de Ibn Tufail y otras obras castellanas de los siglos XV al XVII, y en especial en *El Criticón* de Baltasar Gracián. Estas inusitadas similitudes le llevaban a “sospechar que leyes no descubiertas aun, pero que han de serlo algún día, rigen a través de los siglos y de las escuelas menos afines la complicadísima trama histórica de nuestra olvidada filosofía”.

Menéndez Pelayo buscaba asegurarse que Asín se dedicara a ahondar sobre esas telúricas corrientes de la literatura española. Así, aseguraba escribir con “verdadera satisfacción patriótica” el prólogo a la obra de Asín sobre Algazel. Haciendo referencia al camino abierto por Ribera y por el propio Asín al respecto de la influencia de Ibn Arabi sobre Lulio, Menéndez Pelayo añadía que ahora Asín había acometido una tarea aún más difícil, al emprender el estudio de la filosofía oriental, y especialmente la que floreció en Persia, “sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra”. Tras una breve recensión de algunos de los principales argumentos de Asín sobre Algazel, que era presentado como un pensador místico atrapado en una encrucijada entre las tesis racionalistas de los filósofos peripatéticos islámicos y su

¹¹ Francisco PONS: *Traducción de la novela de Abentofail El Filósofo Autodidacto*, Zaragoza, Comas hermanos, 1900.

propio escepticismo sobre las posibilidades del pensamiento racional y científico, convirtiéndose finalmente en un apologeta de la superioridad de la revelación sobre la razón, Menéndez Pelayo afirmaba que Algazel había sido el único “pensador de su raza que ha llegado a ejercer entre los suyos una acción moral”, y por ende un “hombre en suma que merecería haber sido cristiano”. El pensamiento de Algazel habría tenido entonces una gran repercusión entre pensadores de las tres religiones. Su importancia para la obra de Lulio a través de la mediación de Ibn Arabi había quedado ya según Menéndez Pelayo fuera de toda duda gracias a las aportaciones de Ribera y Asín, y este asumía la imagen proyectada por Ribera de Lulio como un “sufí cristiano”, abriendo para el cristianismo un mundo de especulaciones místicas “inaccesibles hasta entonces para los cristianos”. En este sentido, la aceptación por parte de Menéndez Pelayo de las tesis arabistas sobre la influencia del misticismo islámico sobre la tradición mística española cristiana no podía contrastar más con las afirmaciones hechas por el propio Menéndez Pelayo dos décadas atrás, cuando en su discurso de ingreso en la Real Academia Española había refutado esa misma influencia, preguntándose: “¿cuándo de las tinieblas salió la luz?”.¹² Ahora, en 1901, aseguraba sin embargo que a pesar de que el Renacimiento hubiera hecho caer en el olvido la ciencia de los musulmanes, su filosofía se prolongaba en la escolástica cristiana. Afirmando que los argumentos de Algazel se reflejaban en las fundamentaciones teológicas de autores modernos como Pascal o Leibniz, Menéndez Pelayo, y coincidiendo con Asín en su alusión a la encíclica de León XIII, alegaba que “para nadie debe ser motivo de escándalo la singular historia de un místico musulmán que viene a través de los siglos suministrando armas a los más sabios defensores del dogma cristiano”. Al contrario, “debemos admirar e imitar la tolerancia insigne, el amplio criterio ecléctico” de los escolásticos.

Como afirmaba Menendez Pelayo, sería Asín quien lideraría en los primeros años del siglo XX las investigaciones en España sobre los intercambios filosóficos entre pensadores islámicos y cristianos. Los principales foros para divulgar sus indagaciones serían la *Revista de Aragón*, primero, y una vez que se trasladó a Madrid para dar clases en la Universidad Central, *Cultura Española*, revistas en cuya fundación jugaron un destacado papel tanto él como Ribera, como ya vimos, y que habían sido creadas, entre otras razones, para asegurar un espacio para los intelectuales católicos dentro del marco

¹² *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la pública recepción del Doctor Don Marcelino Menéndez Pelayo el día 6 de marzo de 1881*, Madrid, Imprenta de F. Maroto e Hijos, 1881.

del reformismo característico de los años posteriores al “Desastre”. De este modo, Asín dedicó una serie de artículos a analizar la figura del filósofo zaragozano del siglo XII Avempace, en los que continuaría ahondando sobre la idea de la importancia del cristianismo oriental como mediador entre la filosofía griega clásica y el pensamiento islámico medieval.¹³ Mientras que en Oriente las sectas cristianas, a través de la transmisión de los conocimientos griegos, habían hecho posible el desarrollo de un pensamiento filosófico islámico, en la Europa occidental “la escolástica cristiana fue heredera del saber judío y musulmán”. En su texto para el anteriormente mencionado homenaje a Codera de 1904, que precisamente rendía tributo al insigne maestro aragonés en el momento en que se jubilaba prematuramente para que Asín pudiera ocupar su cátedra en la Central, Asín llegaba a afirmar que Averroes, tradicionalmente tenido hasta entonces como un pensador irreligioso, había en realidad ejercido una influencia directa sobre Santo Tomás de Aquino y su vía de conciliación entre razón y revelación.¹⁴ Entre el escepticismo típico de los místicos hacia la ciencia, expresado por Algazel, y el racionalismo irreligioso de algunos pensadores medievales, entre los que solía situarse erróneamente a Averroes, tanto este como el “Angélico doctor” habrían favorecido según Asín un camino intermedio conciliador, atrayéndose la ira de sus respectivos correligionarios. El cotejo de las obras de Averroes y Tomás de Aquino ilustraba en opinión de Asín el hecho de que a través de este último “entró a la síntesis escolástica, depurado de sus errores contra la fe cristiana, el copioso caudal de la filosofía y hasta de la teología de Averroes, como a su vez esta teología no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al islam tras gestación laboriosa y difícil por los esfuerzos de Algazel, en el oriente, y de Abentofáil y Averroes en nuestra España”.

En 1901, Juan Moneva y Pujol, catedrático de derecho canónico y colega de Asín en la Universidad de Zaragoza, justificaba en la *Revista de Aragón* la conveniencia de los trabajos de Asín desde un punto de vista católico.¹⁵ Aunque para algunos parecía una

¹³ Miguel ASÍN: “El filósofo zaragozano Avempace”, *Revista de Aragón*, Año I, Julio (1900), pp. 193-197; Septiembre (1900), pp. 278-281; Octubre (1900), pp. 300-302; Noviembre (1900), pp. 338-340; Año II, Agosto (1901), pp. 241-246; Octubre (1901), pp. 301-303; Noviembre (1901), pp. 348-350.

¹⁴ Miguel ASÍN. “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino”, en: *Homenaje a D. Francisco Codera*, pp. 271-331.

¹⁵ Juan MONEVA Y PUYOL: “Algazel, por Mosén Asín”, *Revista de Aragón*, Año II, Noviembre (1901), pp. 340-342.

“rara mezcla”, decía Moneva, “juntar el sacerdocio con los estudios arábigos”, y a pesar de que la memoria de la Reconquista había generado que entre el vulgo el arabismo fuera visto como una afrenta a la religión católica, lo cierto es que “el Oriente estaba lleno del espíritu de nuestra Biblia”, y como había demostrado Asín, había habido “filósofos musulmanes cuya doctrina es, por su mayor parte, cristiana, idéntica a la nuestra”. Moneva razonaba que en un momento en el que “tanta gente se dedica, con fruición, a poner insidias entre la Ciencia y la Fe y por todas partes herir a los dogmas cristianos”, llamaba especialmente la atención leer de mano de los pensadores musulmanes estudiados por Asín que no existía una esencial contradicción entre fe y racionalidad. De esta forma, Moneva invocaba al público cristiano de la revista a no dejarse llevar por un “nominalismo vacío” que impidiera ver que “pueden los que no son cristianos decir verdades de fe”.

Aludíamos al principio del texto a lo paradójico que resulta el constatar que los principales valedores de la importancia del pensamiento islámico ibérico, y del reconocimiento de su influencia sobre la filosofía y teología cristiana, habían sido precisamente intelectuales católicos conservadores. Sin embargo, para dar sentido a esa aparente paradoja, se hace necesario tener presente que la “nacionalización” del legado cultural de los autores andalusíes encajaba bien con el deseo manifestado por Menéndez Pelayo —entre otros— de poner de manifiesto la importancia de la tradición intelectual española. Los argumentos de Ribera y de Asín sosteniendo que la filosofía islámica medieval era en el fondo poco más que una mezcla de doctrinas del cristianismo oriental, servían para neutralizar en gran manera el sentido de amenaza que las investigaciones del arabismo podían despertar entre las sensibilidades religiosas de la intelectualidad católica en España.