

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 04 | verano de 2023

Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas
en colaboración con Collins Center for Abrahamic Heritage

Textos de:

Kris Alan MAUREN

Mons. Bernardito CLEOPAS AUZA

María Jesús VIGUERA

Reuven FIRESTONE

Manuel BARRIOS, Pbro.

Nidhal GUESSOUM

Pablo KLEINMAN

Benedikt KOEHLER

Alejandro CHAFUEN



CEU - CEFAS

*Centro de Estudios, Formación
y Análisis Social*

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 04 | verano de 2023

ISSN: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle Tutor, 35
28008 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: CEU Ediciones
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IZQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Dalmacio NEGRO PAVÓN

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas

Kris Alan MAUREN

9

Construyendo puentes entre los hijos de Abraham

Mons. Bernardito CLEOPAS AUZA

13

Relaciones Abrahámicas en Al-Andalus

María Jesús VIGUERA

21

La historia de las relaciones musulmanas, judías y cristianas

Reuven FIRESTONE

37

Apuntes sobre la relación entre religión y ciencia

Manuel BARRIOS, Prbo.

59

Aprendiendo del pasado: la colaboración de las religiones Abrahámicas en la ciencia medieval

Nidhal GUESSOUM

67

**Algunas palabras personales
sobre la historia de la actividad económica judía en Europa**

Pablo KLEINMAN

91

El Islam y el giro económico en las religiones Abrahámicas

Benedikt KOEHLER

97

Pensamiento económico en el Cristianismo

Alejandro A. CHAFUEN

109

Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas*

Kris Alan MAUREN

Es un placer para mí darles la bienvenida a este importante congreso en nombre del Instituto Acton para el Estudio de la Religión y la Libertad. Doy las gracias a Su Excelencia por estar aquí en representación de la Santa Sede y al Presidente Bullón de Mendoza por acoger con generosidad nuestra propuesta para realizar este congreso patrocinado por varias instituciones. Ha sido un placer colaborar con un equipo tan profesional como el de usted.

9

Gracias al duradero aliento y a la generosidad de Gilbert Collins y de su familia, el Instituto Acton se complace en

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la sesión de apertura de la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Kris Alan Mauren es cofundador y presidente del Acton Institute. Traducción de Gabriel Insausti.

10 anunciar hoy el lanzamiento del Centro Collins para el legado Abrahámico, con la misión de explorar las aportaciones de las tradiciones musulmana, judía y cristiana sobre la base de una sociedad libre y virtuosa. El Centro se propone realizar congresos a lo largo y ancho del mundo, como este evento inaugural, por ejemplo, así como publicar libros y artículos y crear otros recursos que conduzcan a un diálogo global y a un avance en la comprensión de las aportaciones de las tradiciones Abrahámicas sobre asuntos relacionados con la fe, la economía política y el orden social.

Los judíos, los musulmanes y los cristianos suman más de la mitad de la población mundial y contemplan su fe por encima de cualquier otra fuente de orientación. Los creyentes en las religiones Abrahámicas comparten un antiguo legado y muchas creencias teológicas y morales, pero también difieren de muchas maneras. El Centro Collins reconoce tanto lo que hay en común como lo que hay de diferente entre estas religiones Abrahámicas.

Pese a estas numerosas coincidencias, la discordia y la enemistad a menudo han dividido a los judíos, los musulmanes y los cristianos, a veces llegando a causar estallidos de violencia y otras injusticias. Hoy en día, y a lo largo de la

historia, estas religiones se han instrumentalizado a veces para amenazar la dignidad humana y el bien común.

11

Pero eso no lo es todo en la larga Historia de las religiones Abrahámicas. En vez de descartar el papel de la religión en la sociedad, como desearían las fuerzas seculares, el Centro Collins ve una gran oportunidad de hallar soluciones para mejorar el mundo dentro de estas tradiciones religiosas. El Judaísmo, el Cristianismo y el Islam han producido algunas de las mentes más poderosas en la Historia del mundo, y estas ricas tradiciones intelectuales contienen algunas aportaciones que siguen conservando gran relevancia y valor a la hora de hacer frente a los desafíos de la actualidad.

Por medio de una investigación y una programación educativa nuevas a nivel mundial, el Centro Collins pondrá en común un auditorio compuesto por judíos, musulmanes y cristianos sobre cuestiones de economía, política y libertad.

Me complace especialmente que estemos celebrando este acto inaugural en España, donde estas religiones Abrahámicas han compartido una historia tan larga, y en esta distinguida universidad. Y les estoy agradecido a todos ustedes por su presencia hoy aquí.

12 Es para mí un honor dar la bienvenida al nuncio apostólico en España, nombrado por el Papa Francisco en 2019, Su Excelencia Bernardito Cleopas Auza. Su Excelencia lleva a sus espaldas más de treinta años de servicio a la Santa Sede. Fue nombrado arzobispo y nuncio apostólico en Haití en 2008. Excelencia, nos honra su presencia hoy aquí y le agradezco que se nos haya podido unir para compartir algunas reflexiones.

Construyendo puentes entre los hijos de Abraham*

Mons. Bernardito CLEOPAS AUZA

QUISIERA dar las gracias a la Universidad CEU San Pablo y al Instituto Acton por su amable invitación a este acto de apertura del programa académico que han organizado en respuesta a la llamada del Santo Padre a construir puentes de entendimiento entre las religiones Abrahámicas. Como nuncio apostólico en España, les transmito un caluroso saludo y les comunico la bendición apostólica de nuestro Santo Padre Francisco. 13

El magisterio del Papa Francisco sobre diálogo interreligioso es vasto y denso. Sus viajes a El Cairo y Abu Dabi

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la sesión de apertura de la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Mons. Bernardito Cleopas Auza es Nuncio Apostólico en España y Andorra. Traducción de Gabriel Insausti.

14 han producido algunos de los gestos más memorables y de los frutos más duraderos en el diálogo interreligioso. Permítanme mencionar en particular el Documento sobre la Fraternidad para la Paz Mundial y la Convivencia, firmado el 4 de febrero de 2019 por el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar Ahamad al-Tayyib, durante la visita del Papa a Abu Dabi. Este documento ha dado abundantes frutos, entre los cuales quiero mencionar tres.

En primer lugar, la Casa de la Familia Abrahámica en Abu Dabi. El complejo incluye una sinagoga, una iglesia y una mezquita. La Casa católica está dedicada a San Francisco de Asís, en recuerdo de su viaje a El Cairo en 1219 para reunirse y dialogar con Al-Malik Al-Kamil, sultán de Palestina, Siria y Egipto. Inspirada por el Documento de Abu Dabi sobre la Fraternidad Humana, la Casa Abrahámica pretende ser un destello de entendimiento mutuo y de coexistencia pacífica. Se ha programado su apertura para el presente año.

El segundo grande logro del Documento sobre la Fraternidad Humana por la Paz Mundial y la Convivencia Común es la Resolución 75/200, unánimemente adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de diciembre de 2020, con la que se decide proclamar el 4 de febrero,

es decir la fecha de la firma del Documento de Abu Dabi, Día Internacional de la Fraternidad Humana, que se celebra todos los años a partir de 2021.

El tercer y más significativo fruto del Documento de Abu Dabi que quisiera mencionar es la Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre la fraternidad y la amistad, que el Papa Francisco firmó el 3 de octubre de 2020, en la víspera de la festividad de San Francisco. Lo mismo que en la Encíclica *Laudato si'*, en esta ocasión el Papa se ha inspirado en San Francisco de Asís, quien se dirigía a todos como *Fratelli*. En esta Encíclica el Papa se refirió al diálogo de San Francisco con Al-Malik Al-Kamil como una manifestación clara de su grandeza de corazón, que no conocía fronteras y trascendía todas las diferencias de origen, nacionalidad, color o religión. Ese viaje, emprendido durante los tiempos de las Cruzadas, demostró la amplitud y la grandeza de su amor, que intentaba incluir a todos como hermanas y hermanos.

Sin embargo, dado el escaso tiempo del que disponemos, me gustaría centrarme en las palabras que el Santo Padre pronunció en la Llanura de Ur de los caldeos, durante su viaje apostólico a Irak, del 5 al 8 de marzo de 2021. El Santo Padre, con ocasión del referido encuentro interreligioso en la Llanura de

16 Ur, tierra de Abraham, decía a los judíos, cristianos y musulmanes presentes: «Este lugar bendito nos remite a los orígenes, a las fuentes de la obra de Dios, al nacimiento de nuestras religiones. Aquí, donde vivió nuestro padre Abraham, nos parece que volvemos a casa. Él escuchó aquí la llamada de Dios, desde aquí partió para un viaje que iba a cambiar la historia. Nosotros somos el fruto de esa llamada y de ese viaje. Dios le pidió a Abraham que mirara el cielo y contara las estrellas (cf. Gn 15,5). En esas estrellas vio la promesa de su descendencia, nos vio a nosotros. Y hoy nosotros, judíos, cristianos y musulmanes, junto con los hermanos y las hermanas de otras religiones, honramos al padre Abraham del mismo modo que él: miramos al cielo y caminamos en la tierra.»

Este programa académico ofrecido por la Universidad CEU San Pablo y el Instituto Acton para el Estudio de la Religión y la Libertad es sin duda, como establece su declaración de objetivos, una respuesta adecuada a la llamada del Santo Padre a construir puentes entre las religiones; una llamada más insistente y más urgente aún para los creyentes de las tres religiones Abrahámicas; una invitación que el Santo Padre ha lanzado y sigue lanzando, no solo en las llanuras de Ur o en las llanuras de Nínive –que también visitó el Santo Padre en el mismo viaje apostólico que lo llevó a Ur– sino

también en los Estados Unidos, en Jerusalén, en Abu Dabi, o más recientemente en la capital kazaja de Nur-Sultan. 17

El discurso del Papa Francisco en la Llanura de Ur nos ofrece unas líneas fundamentales en la construcción de puentes y en la promoción de todo lo que puede contribuir al diálogo, a la fraternidad, y a la convivencia armoniosa.

La primera línea de orientación que me gustaría subrayar es la **unidad**. El Papa nos invita a mirar al cielo. Las estrellas que vio Abraham en el momento de la promesa divina de descendencias innumerables como las estrellas en el cielo, son también las estrellas que nosotros vemos hoy mirándolo. Estas estrellas, decía el Santo Padre, son «un mensaje de unidad: el Altísimo que está por encima de nosotros nos invita a no separarnos nunca del hermano que está junto a nosotros... Nosotros, descendencia de Abraham y representantes de distintas religiones, sentimos que tenemos sobre todo la función de ayudar a nuestros hermanos y hermanas a elevar la mirada y la oración al Cielo.»

Si somos hermanos, todos hijos de Abraham, nuestro padre común en la fe, no podemos más que ser mutuamente misericordiosos y amantes de la fraternidad. Aquí el Papa ins-

ta reiteradamente, en todos sus discursos sobre la religión, que la ofensa más blasfema es profanar el nombre de Dios odiando al hermano. A todos, sin excepción, el Papa afirma con fuerza y convicción que la hostilidad, el extremismo y la violencia no nacen de un espíritu religioso; son traiciones a la religión, por eso nosotros creyentes no podemos callar cuando el terrorismo abusa de la religión.

La segunda línea de orientación es que tenemos que **caminar juntos como peregrinos en esta tierra**. Estamos de paso en esta casa común, en la peregrinación hasta la vida eterna, caminando en la tierra con los ojos fijos en el cielo. El Señor –decía el Pontífice– «hizo salir [Abraham] de Ur (cf. Gn 15,7). El suyo fue, por tanto, un camino en salida que comportó sacrificios; tuvo que dejar tierra, casa y parientes. Pero, renunciando a su familia, se convirtió en padre de una familia de pueblos. También a nosotros nos sucede algo parecido... Sí, necesitamos salir de nosotros mismos, porque nos necesitamos unos a otros.»

Las guerras y los conflictos en muchas partes del mundo nos recuerdan que el nuestro, hijos de Abraham, es el camino de la paz. No habrá paz sin justicia. No habrá paz si los derechos y las libertades de personas y de naciones son

pisoteados. No habrá paz sin pueblos que tiendan la mano a otros pueblos. No habrá paz si utilizamos la religión para justificar guerras e invasiones, el terrorismo y toda forma de violencia. El Papa Francisco nos recuerda que «el camino de Abraham fue una bendición de paz. Sin embargo, no fue fácil, tuvo que afrontar luchas e imprevistos. También nosotros estamos ante un camino escarpado, pero necesitamos, como el gran patriarca, dar pasos concretos, peregrinar para descubrir el rostro del otro, compartir recuerdos, miradas y silencios, historias y experiencias.»

En su discurso durante la apertura de la Sesión Plenaria del VII Congreso de Líderes del Mundo y de las Religiones Tradicionales, que tuvo lugar en la capital de Kazajstán, Nur-Sultan, hace pocos días, el 14 de septiembre, el Papa Francisco una vez más afirmó que «Dios es paz, nos guía siempre por el camino de la paz, nunca por el de la guerra. Comprometámonos, por tanto», continuaba el Papa, «a insistir aún más en la necesidad de resolver los conflictos no por los medios inconclusivos del poder, los de las armas y las amenazas, sino por los únicos medios bendecidos por el Cielo y que son dignos del hombre: el encuentro, el diálogo y las pacientes negociaciones».

Quiero terminar mi reflexión con la introducción de la Oración de los Hijos de Abraham, que el Santo Padre rezó en la Llanura de Ur: Dios omnipotente, Creador nuestro que amas a la familia humana y a todo lo que han hecho tus manos, nosotros, los hijos e hijas de Abraham pertenecientes al Judaísmo, al Cristianismo y al Islam, junto a los otros creyentes y a todas las personas de buena voluntad, te agradecemos por habernos dado como padre común en la fe a Abraham...

¡Hijos de Abraham, hermanos y hermanas todos, *fratelli tutti*, recibid la bendición de Abraham!

Relaciones entre las tres religiones Abrahámicas en Al-Andalus*

María Jesús VIGUERA MOLINS

AGRADEZCO MUCHO a los distinguidos organizadores haber sido invitada a participar en esta importante Sesión sobre las Relaciones entre las tres religiones Abrahámicas en Al-Andalus. 21

1. Antecedentes de la situación andalusí

Creo que debemos subrayar que los antecedentes de la situación andalusí se encuentran en lo ocurrido en el Islam y difundido desde Oriente a través de su expansión hasta estos confines de la Península Ibérica.

* Comunicación leída el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. María Jesús Viguera Molins es profesora honorífica de estudios árabes e islámicos de la Universidad Complutense de Madrid.

Diversos imperios de Oriente Medio antes del Islam establecieron algunas disposiciones para mantener en sus dominios a minorías religiosas. Desde el siglo VII, la *Shari'a* o jurisprudencia islámica reguló estas pervivencias de comunidades no musulmanas o *dhimmiés*, a través de la *dhimma*, pacto de protección con fieles de otras religiones monoteístas, sobre todo judíos y cristianos, considerados 'Gentes del Libro' (*Ahl al-Kitab*), por referencia al Antiguo y al Nuevo Testamento, mientras que los musulmanes formaban la comunidad de los creyentes o *Umma*, con cohesión sociopolítica y no sólo religiosa. La primera formulación del pacto de protección o *dhimma* se encuentra en el llamado 'Pacto de Medina', entre el Profeta del Islam y las tres tribus judías del Oasis de Yatrib, enclave luego llamado Medina; este Pacto es relatado como: «El Profeta... concluyó un pacto y una tregua con los judíos, les confirmó en su religión y propiedades, les impuso obligaciones y les garantizó ciertos derechos».

En el 'Pacto del califa Umar', del año 637, con los cristianos de Jerusalén, estos declaran a las autoridades musulmanas: «Estas condiciones las establecemos sobre nosotros y nuestros correligionarios a cambio de vuestra protección, y si incumplimos alguna de ellas que sobre nosotros mismos nos fijamos, se romperá nuestra *dimma*

(pacto de protección), y podréis hacernos lo que se hace con quienes combaten y se rebelan».

En este Pacto, se fijaba también el pago de un impuesto de capitación denominado *yizya*. Se fijó también el mantenimiento del estatuto personal y familiar y la atribución de competencias jurisdiccionales, y también penales, a las propias autoridades religiosas y civiles de las comunidades judías y cristianas.

Dhimma es el término utilizado para designar el contrato por el cual el Poder musulmán concede residencia y protección a los miembros de otras religiones reveladas (Gentes del Libro: *Ahl al-Kitab*), con la condición de reconocer ese Poder. La subordinación de los *dhimmies* –cristianos, principalmente llamados en árabe *nasara*, y judíos *yahud*– es pues básicamente política. Pero nos permite trazar una relación pactada, es decir, básicamente una convivencia jurídica, con todos los cambios que las circunstancias concretas pueden interferir en la ordenación teórica o ideal de los valores.

La existencia en Al-Andalus de las 3 religiones, o de las 3 culturas, permite plantear unas relaciones o una convivencia cultural.

Los autóctonos de *Spania* pudieron, en *al-Ándalus*, mantener su religión, cristiana o judía, y entraban entonces en la categoría de ‘protegido’ (*dimmi*) o ‘tributario’, conservando sus propiedades y organización social, quedando regidos directamente por sus propias jerarquías, aunque supeditados a la autoridad política musulmana, y obligados a pagar una ‘capitación’, según fija la jurisprudencia islámica. Los cristianos mantuvieron sus propias autoridades directas, como eran: un ‘defensor’ o *comes* (en árabe: *qūmis*), que los representaba y es posible que controlara la leva de impuestos, secundado por un *exceptor*. Podían tener clero y obispos; aunque no poseemos datos sobre una completa continuidad episcopal, algunos obispos andalusíes sobresalieron en los siglos ix y x, bien relacionados con el Poder omeya: así, el cordobés Rabí ibn Zaid –en latín: Recemundo–, nombrado obispo de la sede granadina hacia el 954, al que se le atribuye un famoso Calendario latino-árabe; fue embajador del califa Abd al-Rahman III en Constantinopla, Siria y Germania.

Conservaban iglesias, algunas hasta la conquista cristiana: por ejemplo, en Huesca, conquistada por el rey Pedro I de Aragón, en 1096, subsistían, según pruebas documentales, la de San Pedro el Viejo, la de Santa María Magdalena, y acaso también la de San Cipriano, extramuros. Sobre este mantenimiento, en

disminución de la población cristiana en *al-Ándalus*, entre los siglos XI y XV, tenemos algunos testimonios: en el XI, el emir Abd Allāh de Granada, en sus 'Memorias', documenta aún la importancia del poblamiento cristiano en territorios de las taifas de Granada y Málaga, al señalar cómo dos localidades, Riana y Jotrón, cuyos habitantes eran cristianos, situados entre ambos territorios (la taifa de Granada y la de Málaga), no podían rebelarse contra ninguna de las dos.

La crisis del Cristianismo andalusí comenzó poco después, desde los Almorávides, y por ejemplo el polígrafo y visir granadino Ibn al-Jaṭīb recogió noticia en su historia de *al-Ándalus*, escrita en el siglo XIV, acerca de cómo el sultán almorávide Yūsuf b. Tāšfīn ordenó destruir una iglesia cerca de Granada, tras el dictamen de los alfaquíes o jurisconsultos. En 1106, cristianos malagueños fueron deportados al Magreb, y en 1117, los Almorávides encarcelaron al obispo de Málaga, siendo consagrado en su lugar un archidiácono, lo cual motivó una bula del Papa Pascual II. En el reino nazarí de Granada ya no quedaban cristianos autóctonos.

Los judíos de *al-Ándalus* pudieron mantener su fe tras la conquista musulmana, pasando también a la situación de 'protegidos' o 'tributarios'. Residían en casi todos los nú-

26 cleos urbanos de *al-Ándalus*, generalmente en enclaves agrupados. Tenían sus autoridades propias, en paralelo a los mozárabes, como el juez y un rector de la comunidad, llamado *naguid*, en general poco documentadas, aunque sí consta tal título de *naguid* llevado por el gran visir judío de la taifa de Granada Samuel b. Nagrela; practicaban su religión en las sinagogas (*sunūga*), núcleo de cada comunidad. No sabemos si habitaban zonas rurales.

El rigor de Almorávides y sobre todo de Almohades redujo el número de judíos en *al-Ándalus*. Tras la orden de conversión o expulsión de judíos y cristianos, decretada por el primer califa almohade, en la segunda mitad del siglo XII, muchos se convirtieron, como Maimónides, al menos exteriormente, y en número que debió ser significativo acabaron marchándose de *al-Ándalus*, incluso hacia más potentes comunidades judías en otras tierras islámicas, del Magreb o de Egipto, donde podían instalarse sin que los respectivos poderes tuvieran ni la presión reconquistadora cristiana ni el rigorismo doctrinal de almorávides y almohades.

En ambas épocas, de los almorávides y sobre todo con los almohades, fueron obligados a llevar signos distintivos,

como justifica un cronista oficial del siglo XIII, al-Marrākuṣī: «El califa Abū Yūsuf les hizo llevar esas prendas distintivas, porque dudaba de la sinceridad de su fe islámica, pues solía decir: “si estuviera convencido de ello, les dejaría mezclarse con los musulmanes”.»

Sin embargo, en el reino de Granada hubo judíos hasta su final: concentrados, en la capital, pero no sólo, pues algunos se documentan en Almería y en Málaga, en Baza, en Guadix, en Ronda... Se ha calculado su número, en el último reino nazarí de *al-Ándalus*, a finales del siglo XV, en unas 1.500 personas, cuyas razones para permanecer desconocemos. Exigua minoría, respecto a la población total del reino granadino, calculada en unas 300.000 personas, hacia 1480. En la capital granadina destaca el rabino Ibn Dannon, que escribió un diccionario hebraico-árabe, antes de emigrar a Fez, cuando la ciudad fue conquistada en 1492.

Los judíos de *al-Ándalus* estaban culturalmente arabizados, y muchos de sus grandes literatos escribieron en árabe, siguiendo las pautas de la literatura árabe, y eran políglotas. Su cultura, sus relaciones extra-locales, y la fragilidad política de algunas taifas, puso a la cabeza de la Administración en varias de ellas –como Albarracín, Almería, Gra-

28 nada, Sevilla y Zaragoza– a notables judíos, que ejercieron como visires y secretarios, cuya alta cultura árabe elogian las fuentes árabes, aun criticando a veces el elevado papel que príncipes musulmanes les habían confiado. Entre ellos destacan Samuel b. Nagrella y su hijo José, que llegaron a ser visires todopoderosos en la taifa de Granada (el primero de 1037-1038 hasta su muerte en 1056; escribió en hebreo y en árabe).

También los cristianos de *al-Ándalus* se arabizaron, y existe un testimonio fundamental del siglo ix, cuando el cristiano cordobés Paulo Álvaro, en su *Indiculus Luminosus*, critica que los jóvenes cristianos de aquel tiempo tenían gran destreza al hablar árabe, y conocían bien la literatura arábica pero ignoraban la propia. El primer texto ‘árabe cristiano’ conocido es la traducción versificada del *Libro de los Salmos* hecha por Hafs B. Albar al-Qutí (el Godo) con la ayuda del obispo cordobés Valencio, en 889. En cuanto a la traducción de otro material bíblico, el polígrafo Ibn Hazm (994-1064) afirma que había bastantes textos en árabe circulando en pleno siglo x: traducciones de los Evangelios y de las epístolas de San Pablo, sobre todo. Además de ser textos, estos y otros, que se traducían al árabe por la propia arabización cultural de los cristianos, servían como base para las polémicas

cas religiosas, también presentes en *al-Ándalus*, entre todas las comunidades religiosas. Existe, por ejemplo, una titulada «Carta del monje cristiano al rey de la taifa de Zaragoza», al-Musta in, a finales del siglo XI, proponiéndole su conversión al Cristianismo, argumentándole la superioridad de la religión cristiana sobre la musulmana, sobre la cual, ese monje, seguramente de Cluny, evidencia un buen conocimiento y las líneas polémicas.

Los cristianos arabizados que desde *al-Ándalus* emigraban al Norte cristiano fueron llamados ‘mozárabes’, de *mus-ta’rib*, que precisamente significa ‘arabizado’.

El aspecto de protección se sitúa en el derecho que se reconoce a los *ḍimmi*/es a practicar su culto, a poseer sus bienes, y a mantener sus lugares religiosos, a cambio del pago de una capitación (*ʿîzya*), además de algún otro impuesto, y otras condiciones, como no construir nuevos lugares de culto. Según algunos autores, que señalan el ejemplo de los judíos en tierras islámicas hasta casi nuestros días, la *ḍimma* es una forma de tolerancia, y sin exagerar las interpretaciones, hay que reconocer que ese sistema del Islam resulta más tolerante que otros medievales de otros ámbitos.

30 La *ḍimma* se aplicó en *al-Ándalus*, según los tiempos, entre flexibilidad y rigor, incluso dificultando el mantenimiento de cristianos andalusíes, mientras en el exterior se intensificaba el avance cristiano, sobre todo desde la toma de Coímbra en 1064 y la de Toledo en 1085. Los almorávides destronaron a los reyes de taifas e impusieron una aplicación más estricta de la Ley islámica, especialmente en lo referente a la *ḍimma*, sin suprimirla oficialmente, pues es una prescripción del ordenamiento musulmán.

En la Península Ibérica medieval, como también ocurrió en otros espacios de Europa, del Magreb y de Oriente, coexistieron / convivieron judíos, cristianos y musulmanes en una dinámica continua de sus estatutos jurídico sociales y culturales y de sus inter-relaciones. No siempre, en *al-Ándalus*, la convivencia fue pacífica, pero hubo una evidente situación jurídica que permitió la aplicación simultánea de códigos legales para cada grupo de población: la *Xaríá* para los musulmanes, el *Fuero Juzgo* para los cristianos y la *Torah* para los judíos: se trata de tres ordenaciones jurídicas de bases religiosas, cada una la suya.

2. Sobre la convivencia de cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus: algunos ejemplos de convivencias interreligiosas 31

Las fuentes textuales andalusíes, sobre todo las crónicas, relataron algunos casos de solidaridad entre cristianos, judíos y musulmanes de dos cordobeses, uno judío, otro musulmán: año 818, revuelta de habitantes del arrabal de Córdoba contra el emir al-Hakam en contra de los rebeldes, uno de los cuales, el notable alfaquí Talut fue amparado en su casa por un vecino judío, pero otro vecino musulmán le delató; el emir ensalza la lealtad del vecino judío.

Las fuentes jurídicas andalusíes contienen referencias a la existencia de barrios mixtos en la Córdoba omeya, es decir entre los siglos VIII y X. Así lo prueba la recopilación de dictámenes del jurista al-'Utbî, muerto en 869: aparecen barrios mixtos a través de grupos domésticos mixtos, de musulmanes y cristianos, que no sólo comparten el mismo techo sino que mantienen entre ellos lazos de amistad. En una *fetua* de Yahya b. Yahya, jurista fallecido en 849, vemos cómo algunos musulmanes celebran los domingos y los sábados y también la natividad de Jesús, el día 1 de enero, costumbre denunciada por el jurista. Lo que el jurista se esfuerza en prohibir es lo que se da en la Córdoba de su época, es decir comunida-

des religiosas que viven mezcladas. El tratado de censura de costumbres del jurista Ibn ʿAbd al-Raʿûf, nombrado visir en 931: en éste, los párrafos dedicados a los *dimmíes* dan la sensación de que, en esa época, las distintas comunidades siguen viviendo mezcladas, siguen teniendo muchos contactos, por ejemplo los musulmanes compran carne en las carnicerías de los *dimmíes*. Los juristas se esfuerzan en separar dos comunidades religiosas que en realidad tienen mucha proximidad.

Todavía en el siglo XI hay testimonios de que siguen existiendo barrios mixtos: por ejemplo, entre 1034 y 1039, consta la denuncia contra un almuédano que llamando temprano a la oración despierta a su vecindario, incluidos musulmanes y *dimmíes*.¹ En 1072, el musulmán Hassân denuncia a Isaac, que representa los bienes *habices* de la sinagoga, por una casa arruinada, entre las casas de ambos, que Isaac no le deja reconstruir. Y hay indicios para pensar que se mantiene este tejido urbano mixto: a principios del siglo XII, un musulmán compra una casa cuyo pozo es común con la casa vecina; se da cuenta después de que la casa pertenece a unos *dimmíes* y

¹ C. Mazzoli-Guintard, *Vivre à Cordoue au Moyen Âge, Solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*, Rennes, 2003, 90-91.

quiere anular la venta.² El muftí consultado, Ibn al-Hadjadj (m.1135), contesta que el pertenecer una casa a un judío o a un cristiano no constituye un motivo para anular una venta.

33

3. *Para concluire*

Trasvases, comunicación, convivencias culturales ocurridas en la historia de la Península Ibérica, con el eje considerable de *al-Ándalus*, que nos confirman la urgencia que tenemos los seres humanos en establecer y fortalecer el entendimiento entre nosotros mismos y por lo tanto entre nuestras creencias y culturas, tiene una dimensión utilitaria y una dimensión moral. Tanto es útil como idealista. La dimensión utilitaria conecta establecer una concordia para salvar nuestra supervivencia en el mundo con la dimensión ética de reconocer a los seres humanos en su unidad esencial y en sus diversidades. La ciudad de Córdoba es un reconocido símbolo universal de convivencia, enraizado en el período de *al-Ándalus*, cuando musulmanes, cristianos y judíos intercambiaron saberes, y construyeron una cultura compartida.

² Lagardère, *Histoire et société...*, op. cit., 181. Ibn al-Hadjadj argumenta su respuesta con el hecho de que los musulmanes están autorizados a consumir la comida de los tributarios.

Durante el siglo xx, al fin, la historia de los *dimmíes* ha adquirido su perspectiva histórica, en procesos: progresiva disminución de los cristianos, que desaparecen en las primeras decenas del siglo xii.³ Los judíos, que florecieron en los primeros siglos andalusíes, fueron presionados por los almohades, durante el siglo xii.⁴

En tiempos del emirato y del califato omeya de Córdoba (siglos viii a x), y algo aún durante los reinos de taifas (siglo xi), las fuentes textuales muestran a cristianos y judíos colaborando con el Estado musulmán, encargados, a veces, de sobresalientes funciones políticas, económicas y culturales. Que en *al-Ándalus* se estableciera, por teórica que en oca-

³ P. Guichard, «La trajectoire historique des mozarabes d’Espagne», *Mutations d’identité en Méditerranée* (H. Bresc y C. Veavy dir.), París, 2000, 111-121; C. Picard, «Les chrétiens mozarabes: encadrement religieux et déclin. L’exemple du Gharb *al-Ándalus*», *Ibid.*, 97-110; y «Les mozarabes de Lisbonne: le problème de l’assimilation et de la conversion des chrétiens sous domination musulmane à la lumière de l’exemple de Lisbonne», *Arqueologia Medieval*, 7 (2001), 15-22; «¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de *al-Ándalus* (siglos ix-xii)» (Madrid, 16-17 de junio 2003): coloquio presentado por A. Echevarría en *Collectanea Christiana Orientalia*, 1 (2003), 317-320.

⁴ A. Sáenz-Badillos, «Hacia una valoración global de la presencia judía en España», *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*, ed. A. Sáenz Badillos, Córdoba, 169-186.

siones fuera, la existencia de *dhimmíes* y la triple aplicación de sus códigos jurídico-religiosos, es ya una referencia fundamental de coexistencia / convivencia: es cierto que en todas las sociedades humanas, por un lado va la ordenación teórica de los valores y por otro lado las prácticas cotidianas y reales, que tantas veces incumplen las previsiones legales, pero esa misma existencia en el Estado islámico de *al-Ándalus* de la previsión de reconocimiento de gentes de otras religiones, dentro del Estado islámico, posibilita las coexistencias.

Sobre la situación –bastante excepcional en la Europa medieval– de la presencia, situación y relaciones de las tres religiones Abrahámicas en la Península Ibérica documentan diversas fuentes (textuales y documentales en árabe, en latín y en romance, además de fuentes arqueológicas). Todo esto ha sido objeto de gran cantidad de estudios e interpretaciones, en ocasiones ideologizadas y polémicas.

Relaciones entre musulmanes, judíos y cristianos: sobre la formación de la percepción*

Reuven FIRESTONE

Es un placer estar aquí y dirigirme a todos ustedes. Me honra haber sido invitado por el Instituto Acton a estar en la Universidad CEU San Pablo para el lanzamiento del Centro Collins para el Legado Abrahámico. Un centro así habría sido imposible hace solo unos pocos años, pero hoy en día la gente ha terminado por darse cuenta de que la fricción histórica, la competición y la rivalidad entre las grandes tradiciones monoteístas no ha conducido a la victoria de una sobre las otras sino más bien al miedo, al odio, a la violencia y a la destrucción de todas ellas. Con la creación de instituciones

37

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Reuven Firestone es profesor de Judaísmo e Islam medieval en el Hebrew Union College Jewish Institute of Religion, en Los Ángeles. Traducción de Gabriel Insausti.

38 como el Centro Collins podemos trabajar para revertir esta tendencia por medio de un estudio más hondo de las cosas y una comprensión más compasiva. Es especialmente adecuado que nos hayamos reunido aquí, en España, que ofreció en un tiempo los mejores y los peores ejemplos de convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes.

Pasemos ahora a la historia de las relaciones entre musulmanes, judíos y cristianos. No cabe pensar en las relaciones entre comunidades religiosas (esto es, entre musulmanes, judíos y cristianos) sin tener en cuenta las relaciones entre sus religiones. Esto es así porque las religiones son profundamente importantes a la hora de formar las actitudes, las perspectivas y las cosmovisiones de aquellos que creen en ellas. De modo que consideremos por un momento las relaciones entre las religiones de musulmanes, judíos y cristianos.

Si tuviera que resumir la historia de las relaciones institucionales entre estas religiones, la respuesta sería muy sencilla: fueron malísimas. Pero si tuviera que abordar las relaciones intelectuales, o las relaciones espirituales entre estas tres religiones, la respuesta sería mucho más compleja e interesante. De modo que cuando me pidieron que impartiese una breve conferencia sobre las relaciones entre

musulmanes, judíos y cristianos tuve que meditar si debía abordar esas relaciones en términos de teología –o de política, economía y comercio– o bien en términos de ritual, misticismo y espiritualidad –o las relaciones intertextuales entre las tres grandes Escrituras– y así sucesivamente.

A mi juicio, el tema más acuciante relativo a las relaciones entre musulmanes, judíos y cristianos es uno que rara vez se tiene en cuenta. Es el tema de la percepción. ¿Cómo percibimos al otro y por qué? La respuesta a la pregunta sobre cómo se perciben unas a otras las religiones Abrahámicas es también bastante simple. Históricamente, tanto individual como institucionalmente, la percepción ha sido negativa, incluso de odio. Pero la cuestión de por qué tenemos esta común antipatía hacia el otro es mucho más compleja e interesante. Es este tema de la percepción –y de por qué históricamente ha sido tan negativa– lo que voy a tratar hoy.

Para estudiar este tema tenemos que estudiar cómo se forman las percepciones. Y para hacer eso necesitamos pensar en los primeros momentos de la formación de las religiones, cuando las creencias y las percepciones se desarrollan y se institucionalizan en primer lugar. Me refiero al nacimiento de las religiones, a los procesos sociales que intervienen en

40 la aparición de una nueva fe. Las religiones Abrahámicas experimentaron todas ellas inicios parecidos y todos ellos fueron traumáticos.

El nacimiento de un ser humano es difícil y peligroso, y también lo es el de una nueva religión. Y los traumas de los orígenes de nuestras religiones nos han poseído hasta nuestros días. A menudo se habla del Judaísmo, el Islam y el Cristianismo como religiones hermanas, como ‘los hijos de Abraham’, las tres descendientes del gran patriarca. Somos todos hermanos y, como sabe cualquiera que tenga hermanos, existe un fenómeno común conocido como ‘rivalidad entre hermanos’.

¿Alguna vez habéis pensado en el origen de una nueva religión, en cómo empieza una religión? ¿Por qué abriría Dios de pronto los Cielos y cambiaría la Historia al ofrecer una nueva dispensa a la humanidad, un nuevo profeta, una nueva revelación, una nueva Escritura? ¿Por qué en ese momento en particular de la Historia y no en otro? ¿Por qué por medio de ese profeta en particular y no de otra persona? ¿Por qué con esa revelación en particular y no con otra revelación, por qué esa Escritura en particular?

Son preguntas para las que en realidad hay respuestas muy claras.

41

¡Sucedee, sin embargo, que las respuestas solo son claras para aquellos que creen en las religiones que las ofrecen! Musulmanes, judíos y cristianos tienen todos historias sobre su origen que explican el nacimiento de su fe, pero esos relatos sobre el origen no los aceptan como verdaderos o válidos los creyentes de otras religiones. Por eso no nos ayudará aquí estudiar las explicaciones religiosas del nacimiento de una religión. Abordaré el problema mediante el estudio de otro conjunto de factores.

Para empezar, pensemos por un instante: ¿cómo podemos averiguar algo sobre el origen de una religión? ¿Cuáles son las fuentes más antiguas que podemos consultar? Facebook nació hace solo dieciocho años, de modo que Facebook no habrá registrado nada sobre los orígenes remotos de las religiones. Internet solo nació catorce años antes. Los periódicos no existían antes de la invención de la imprenta en el siglo xv mil años después de que naciese la tercera de las religiones Abrahámicas. De modo que no hay informes publicados sobre Moisés y la revelación de la Torá, como no los hay de la vida de Jesús o de las profecías de Mahoma.

Por supuesto, hubo quien escribió sobre todo esto. Pero todos sus informes empezaron como relatos (leyendas, cuentos, relatos orales). Solo se pusieron por escrito años más tarde, incluso varias generaciones después de que todo sucediese. ¡Y fueron escritos por creyentes de las religiones sobre las cuales estaban escribiendo! De modo que no podemos confiar en que sus informes sean siempre históricamente precisos.

¿Cuál es la primera fuente en absoluto con la que contamos sobre el origen de una religión? En el caso de las religiones Abrahámicas se trata de la Escritura. No hay nada anterior a la Biblia hebrea para el monoteísmo israelita, nada anterior al Nuevo Testamento para el Cristianismo, nada anterior al Corán para el Islam. Estas tres religiones muestran todas ellas algunas pautas comunes en cuanto a su nacimiento. Por ejemplo, todas ellas nacieron en un mundo en el que ya existían religiones populares. Pero nuestras Escrituras no tratan con mucha benevolencia a esas religiones primitivas.

¿Por qué sucede esto? Según todas nuestras Escrituras, las religiones preexistentes eran erradas o incluso falsas: las religiones previas y establecidas no lograron cumplir con los auténticos designios de Dios. Pero no es solo eso. Nuestras Escrituras se

quejan también de que las comunidades de las religiones establecidas eran hostiles hacia ellos y de que incluso intentaban destruirlos. Detengámonos aquí por un momento.

El primer monoteísmo que alcanzó el éxito en la Historia es el monoteísmo bíblico. La religión de la Biblia hebrea no es el Judaísmo, dicho sea de paso. En la Biblia hebrea las comunidades religiosas establecidas eran los edomitas, madianitas, moabitas, amalequitas, egipcios, filisteos, todas las comunidades que vivían en la región antes del nacimiento de la religión de Israel. Cada una de estas comunidades rendía culto a su propio Dios. Eran muy distintas de la religión de los israelitas.

Según la Biblia hebrea, todas estas comunidades religiosas primitivas intentaron debilitar a los israelitas y destruirlos. Los egipcios los oprimieron durante cuatrocientos años de esclavitud (véase el libro del Éxodo). Los edomitas armaron ejércitos para impedirles migrar a través de sus territorios después de que huyeron de Egipto (véase Números 20). Los moabitas enviaron a un poderoso profeta para maldecir a Israel y así destruirlo (Números 22). Los madianitas (junto con los moabitas) intentaron tentar a los israelitas para alejarlos de su Dios mediante orgías y seducción sexual (Nú-

44 meros 25). Los amalequitas simplemente los atacaron sin descanso (Éxodo 7), como hicieron los filisteos (1Samuel 7). Todos ellos eran enemigos y todos intentaron evitar que los israelitas adorasen al único Dios.

Ahora bien, la historia real es más compleja, según los historiadores académicos que han estudiado esta época. Las comunidades religiosas establecidas intentaron evitar que el mensaje del Único Dios verdadero llegase a ser conocido. La religión verdadera estaba siendo atacada. Pero Dios introdujo la confusión en sus planes perversos, con el resultado de que la religión verdadera sobrevivió, la religión del antiguo Israel. Todos los enemigos fracasaron en su intento de desbaratar los planes de Dios.

Podemos encontrar un mensaje similar en el Nuevo Testamento. Solo que en este caso no fueron las tribus paganas las que intentaron impedir el éxito del nuevo mensaje divino. Fueron los escribas judíos y los fariseos. Según los Evangelios, los escribas judíos y los fariseos atacaron a Jesús, arremetieron contra él (Mt 9 y 15, Mc 2, 3 y 7). El Evangelio de Mateo informa de que «los fariseos salieron y conspiraron para matarlo» (12:14, también en Mc 3:6). Según Mt 26, Mc 14 y Lc 22, Jesús compareció ante un tribunal formado por

ancianos, sacerdotes y escribas que lo injuriaron. Se le llevó a un tribunal romano, ante Poncio Pilatos, y fue crucificado por los romanos. Esta tragedia horrible, sin embargo, pese a los esfuerzos tanto de los judíos como de los paganos romanos, era parte del plan de Dios, pues Jesús resucitó para demostrar que los muertos también pueden alzarse (1 Cor 15). Los enemigos judíos de Jesús fueron dispersados y Dios se aseguró de que triunfase la religión verdadera. Esa religión verdadera es la representada por Jesucristo: el Cristianismo.

Como la Biblia hebrea y el Nuevo Testamento, el Corán describe cómo los seguidores de las religiones anteriores intentaron socavar la autoridad del Profeta Mahoma y destruir la verdadera religión de Dios. Pero en el Corán no son solo los idólatras árabes y los judíos sino también los cristianos los que intentan llevar la contraria a la voluntad de Dios. El Corán prohíbe aceptar a judíos o cristianos como aliados, pues solo son aliados los unos de los otros (C 5:51). Ellos, cristianos y judíos, fueron contra el Profeta y discutieron su enseñanza (C 2:120). Todos sus intentos fracasaron, sin embargo, pues Dios se aseguró de que la verdadera religión superase todas las adversidades. En este caso, la religión triunfante es el Islam.

46 Los historiadores académicos se niegan a aceptar las Escrituras como historia exacta salvo que haya pruebas que la corroboren adecuadamente. Pero en el caso del origen de la religión encontramos algo muy interesante: podemos detectar un modelo general histórico en las tres Escrituras que, sorprendentemente, se ve corroborado por los acontecimientos incluso en nuestros días. ¿A qué me refiero con los acontecimientos en nuestros días? Me refiero al nacimiento de nuevas religiones.

El Judaísmo, el Cristianismo y el Islam no son las únicas religiones nuevas que han surgido en la Historia. Los historiadores de la religión señalan que en cada generación nacen nuevas religiones. Cientos de nuevas religiones han surgido solo en la última década. ¿Por qué no las conocemos? Bueno, de hecho sí conocemos algunas cosas sobre ellas.

Tal vez hayan oído ustedes hablar de la ‘Iglesia de la Unificación’ (que ha aparecido en las noticias recientemente debido al asesinato del antiguo presidente del gobierno japonés, Sinzo Abe, hace solo dos meses). Esta comunidad religiosa sigue a un mesías llamado Sun Myung Moon.

También está la ‘Puerta del Cielo’, que se caracteriza por ser una religión relacionada con la creencia en los ovnis. Sus miembros creían que serían transformados en seres extra-terrestres en el cosmos. Los líderes de la Puerta del Cielo se suicidaron en 1997 el día en que el cometa Hale-Bopp se acercó a la atmósfera de la Tierra.

Está también el ‘Templo del Pueblo’ de Jim Jones, que se destruyó a sí mismo en la jungla de Guyana en 1978. Y hay más, muchas más. Miles más. Pero rara vez son de tan triste recuerdo como estas dos. La mayoría constituyen simples esfuerzos para comprender la religión y la espiritualidad de un modo nuevo, aunque en la mayor parte de los casos fracasan y desaparecen de la Historia. Esa es la razón de que sepamos tan poco sobre ellas. A menudo se las menciona hoy como ‘cultos’, pero los estudiosos de la materia se refieren a ellas como ‘NMR’, ‘Nuevos Movimientos Religiosos’.

Todas las religiones existentes hoy empezaron como nuevos movimientos religiosos. ¿Qué diferencia hay entre un culto y una religión? ¡Unos cien años!

Algunos NMR recientes han alcanzado un éxito notable, lo mismo que las religiones Abrahámicas que estudiamos

aquí. Un ejemplo de un reciente NMR con éxito es la ‘Iglesia Mormona’, también conocida como ‘Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días’. También están los ‘Testigos de Jehová’, la ‘Iglesia de la Ciencia de Cristo’, los ‘Adventistas del Séptimo Día’ y muchos más. Si uno busca en Wikipedia encontrará una larga lista, basta con escribir ‘Lista de nuevos movimientos religiosos’.

¿Por qué se forman las nuevas religiones? Hay muchas razones, pero una es sencillamente que algunas personas buscan una forma de espiritualidad a la que no siempre tienen acceso en las religiones en las que se educaron. Quieren algo distinto, quieren algo más.

En cada generación surgen personas que afirman que son profetas enviados por Dios, líderes espirituales o místicos sagrados. ¿Cómo sabemos si son verdaderos profetas, por oposición a los falsos profetas? ¿Cómo podemos distinguir los líderes espirituales legítimos de los fraudes? Bueno, la respuesta definitiva a esta pregunta es que se trata simplemente de una cuestión de fe o de creencia. Nadie puede demostrar que son legítimos. Y a menudo es difícil probar que no son legítimos; porque, por definición, una demostración es algo que, cuando alguien realiza el mismo ex-

perimento, llega al mismo resultado. Eso no sucede con la religión. Por eso nos referimos a una religión como una ‘fe’, no como un ‘hecho’. Las nuevas religiones ganan adeptos porque la gente cree en ellas, no porque pueda demostrarse que sean exactas o verdaderas.

Nunca sucede que un nuevo profeta o líder religioso convenza a todo el mundo de que son ‘la última verdad’. Los nuevos líderes religiosos siempre despiertan la oposición y esa oposición procede de muchos flancos distintos. Los padres, por ejemplo. Cuando los jóvenes se sienten atraídos por lo que sus padres consideran rituales y prácticas extraños, los padres temen que sus hijos estén siendo seducidos con grave peligro, por abandonar su religión de origen. Pero la mayor oposición a las nuevas religiones procede de las religiones establecidas. ¿Recuerdan a los canaanitas, los filisteos y los egipcios, que se opusieron al monoteísmo bíblico? ¿Y los judíos y los romanos que se opusieron al movimiento de Jesús? ¿Y a los paganos árabes, a los judíos y a los cristianos que se opusieron a Mahoma y sus seguidores?

Los adeptos de las religiones establecidas siempre se oponen a las nuevas religiones que logran el éxito porque las nuevas religiones son una amenaza para las establecidas. El

50 nacimiento de una nueva religión representa una crítica pública de las religiones existentes. ¿Por qué iba a enviar Dios a un nuevo profeta si la religión existente representase realmente la voluntad de Dios? Recuérdese que siempre hay mucha gente que no está del todo satisfecha con su experiencia religiosa. Estarán siempre dispuestos a aceptar algo distinto, algo nuevo.

Como ya he dicho, la mayoría de los NMR fracasan, y por un buen conjunto de razones que me gustaría compartir con ustedes en el turno de preguntas. Pero si no fracasan en sus inicios y se extienden y ganan adeptos, su nivel de amenaza puede ser lo bastante elevado como para que sean atacados por las religiones establecidas.

Cuando nacen, las nuevas religiones son débiles, mientras que las religiones establecidas cuentan con poder y recursos. A menudo basta simplemente con predicar contra las ideas y el liderazgo de la nueva religión para socavarla y destruirla. Pero cuando eso no funciona se pueden emplear métodos más enérgicos. Un ejemplo clásico es el de los cátaros, que fue un exitosísimo movimiento religioso practicado en el sur de Francia durante los siglos XII y XIII. Decenas de miles de personas creían en él y el catarismo fue perseguido durante muchos años por la Iglesia católica. Los cátaros, sin embargo,

seguían proliferando. Casi toda la comunidad fue destruida en una Cruzada iniciada con este propósito específico, conocida hoy como la Cruzada albigense. Los supervivientes fueron ejecutados por la Inquisición.

El protestantismo empezó en el siglo XVI como un nuevo movimiento religioso. El conflicto entre los movimientos protestantes y la Iglesia católica fue un factor decisivo para el estallido de la Guerra de los Treinta Años en la que aproximadamente once millones de cristianos fueron asesinados en ambos bandos por cristianos de otra confesión. No debe sorprender que exista todavía hoy cierto nivel de tensión entre católicos y protestantes.

Pero volvamos a las relaciones entre judíos, musulmanes y cristianos. Cada una de estas religiones empezó como un NMR, como un ‘culto’, de acuerdo con los que practicaban las religiones establecidas en la época. Y cada una de ellas alcanzó el éxito, contra todo pronóstico. Recuérdese que los NMR nacen en cada generación, incluyendo en el mundo antiguo. El apóstol Pablo escribió cartas a las comunidades tanto judías como gentiles que se veían atraídas a ciertas ideas religiosas que él no aprobaba. ¡Los exhortaba a seguir su versión de un NMR!

52 Cada una de las versiones exitosas del monoteísmo produjo su propia Escritura. ¿Qué es la Escritura? Es un registro, un informe escrito o inscrito de lo que se afirma que constituye el mensaje más exacto y perfecto de Dios. La Escritura es sagrada e inviolable. Es la palabra de Dios, de modo que lo que dice es innegablemente verdad. Cada Escritura de las grandes religiones monoteístas contiene afirmaciones muy negativas sobre las religiones que la preceden.

Consideremos esto con la mayor objetividad posible. Por un lado, la razón exacta para que exista una nueva Escritura es que, según ella, las religiones establecidas de la época se equivocaban. Dios reveló una nueva religión para corregir los abrumadores errores que estaban ahí, y esa religión nueva incluía una crítica de la vieja. Sin embargo, los miembros de las religiones establecidas se ofenden ante estas críticas. Como es lógico, se sienten amenazados por las afirmaciones de que hay un nuevo mensaje divino, especialmente uno que condene lo que ellos creen que es el mensaje divino. Recuérdese que la propia existencia de una religión nueva supone una poderosa crítica de la antigua.

En parte como respuesta a la amenaza, los representantes de las religiones establecidas arguyen que las nuevas afirmaciones son falsas ¡y que el profeta o mesías es un fraude

que no representa a Dios en absoluto! La reacción es ofensiva para aquellos que creen realmente en el mensaje –y en el mensajero– del NMR.

¿Veis el ciclo de abuso, perjuicio y resentimiento en ambas partes?

Las Escrituras de las tres comunidades religiosas –judíos, cristianos y musulmanes– critican las religiones que llegaron antes. Sostienen que las religiones anteriores no representan la auténtica voluntad de Dios. La Biblia hebrea critica las religiones de las comunidades de Canaán. El Nuevo Testamento critica las prácticas de los judíos y los romanos. Y el Corán critica las ideas y las prácticas de los indígenas árabes junto con las de los judíos y los cristianos.

Los judíos son muy sensibles a los ataques del Nuevo Testamento a los judíos, a los que se identifica allí a menudo como ‘escribas y fariseos’. Los cristianos a menudo ni siquiera se dan cuenta de cuánto puede ofender su Escritura a los judíos.

Judíos y cristianos son muy sensibles sobre las referencias negativas a ambos en el Corán y critican al Corán por ser ‘antijudío’ o ‘anticristiano’.

54 De modo que el Nuevo Testamento puede considerarse antijudío y el Corán puede considerarse antijudío y anticristiano. ¿Y qué hay de la Biblia hebrea? Esquiva esta acusación por la única razón de que ya no hay canaanitas ni moabitas ni filisteos que puedan ofenderse y por tanto le reprochen ser ‘anti-ellos’. ¡Pero sin duda lo es!

Y si bien el Corán es la última de las tres Escrituras de las que hablo hoy, han aparecido algunas Escrituras mono-teístas después del Corán, como las Escrituras Bahá’i y los escritos sagrados de la Iglesia Mormona. El Islam es una religión establecida respecto a ellas, y los musulmanes se niegan a aceptar que haya aparecido ningún profeta o ninguna Escritura después de Mahoma y el Corán, del mismo modo que judíos y cristianos se niegan a aceptar ningún profeta o Escritura que haya surgido después de sus religiones.

Se ve, así, cómo esta pauta de hostilidad nace del trauma del origen de las religiones. La ira, la decepción y la hostilidad van siempre en ambas direcciones, de la religión establecida hacia la emergente y de la religión emergente hacia la establecida. La ira y el odio resultantes no se limitan al periodo en el que nace una nueva religión. Quedan institucionalizados en la religión y se convierten en una herida eterna y que se encona.

La Escritura no solo ataca a las religiones establecidas. También recuerda el resentimiento y los ataques de las religiones establecidas que la atacaron. Consideremos esto desde la óptica de ambas partes.

Desde el punto de vista de las religiones establecidas, el NMR es un culto (léase ‘cristianismo a los ojos de los judíos’ e ‘islam a los ojos de los judíos y los cristianos’). Para los miembros de las religiones establecidas, un NMR no representa la voluntad de Dios sino que es falso y supone una perniciosa tentación de alejarse de la verdadera religión. Pero ¡para los miembros de un NMR la religión establecida intenta evitar que la auténtica palabra de Dios se disemine por todo el mundo!

¿Quién tiene la razón y quién se equivoca?

Recuérdese que las palabras de la Escritura no se pueden borrar ni cambiar porque la Escritura representa la palabra eterna de Dios. De modo que los mensajes negativos recogidos en la Escritura respecto a incidentes específicos sucedidos hace mil o incluso dos mil años se convierten en algo sagrado, inalterable y eterno.

56 La Escritura recoge sucesos que tuvieron lugar durante un momento único y breve de la Historia, pero estos antiguos sucesos se convierten en representaciones eternas porque se basan en la palabra eterna de Dios. La negatividad queda así universalizada y generalizada. Para muchos lectores del Nuevo Testamento, los judíos específicos que se opusieron a Jesús se convierten en todos los judíos, entonces y ahora. Y para muchos lectores del Corán esos judíos y cristianos específicos que se opusieron a Mahoma se convierten en todos los judíos y cristianos, entonces y ahora.

Por medio de un estudio y un análisis cuidadosos, en centros como el Centro Collins para el Legado Abrahámico podemos ahondar en nuestra comprensión de la complejidad de la religión mediante el uso de sofisticadas metodologías de investigación. En el proceso podemos aprender a trascender muchos de los prejuicios inherentes y naturales que llegan a formar parte de la vida de una comunidad, incluyendo las comunidades religiosas.

Lo que he resumido hoy ante ustedes supone una aproximación al estudio de la religión que nunca habría sido posible hace cien años, y quizá ni siquiera hace cincuenta años. Hoy vivimos en un mundo en el que la fe y la razón pueden

vivir en armonía, aunque no lo hayamos logrado aún. No es necesario que abandonemos nuestra fe simplemente porque incluye aspectos difíciles o problemáticos. Y sin duda este mundo difícil y a menudo cruel necesita aún de la religión. La solución para la hostilidad interreligiosa es aprender de las tradiciones religiosas y de su Historia más allá de la estrecha perspectiva de nuestras tradiciones de fe individuales, y esto es posible por medio de programas como el del Centro Collins.

Gracias por venir hoy y por considerar la complejidad de los temas que contribuyen a mejorar nuestras percepciones –y tergiversaciones– de los demás.

Apuntes sobre la relación entre religión y ciencia*

Manuel BARRIOS, Pbro.

ME ALEGRA mucho participar en este encuentro sobre las ‘Relaciones Abrahámicas’, organizado por el Acton Institute y CEU-CEFAS. ¡Muchas gracias por invitarme! Yo ya no me ocupo directamente de diálogo interreligioso –desde hace algunos años soy el secretario general de la COMECE, la Comisión de Conferencias Episcopales de la Unión Europea, que cuida las relaciones entre la Iglesia y las instituciones de la Unión Europea–, pero el diálogo interreligioso ha sido mi ámbito de trabajo durante varios años como responsable de ello en la Conferencia Episcopal Española y en la archidiócesis

59

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. El presbítero Manuel Barrios es secretario general de la Comisión de Conferencias Episcopales de la Unión Europea (COMECE).

60 de Madrid. Considero el diálogo interreligioso no solo un asunto de interés personal, sino una cuestión esencial para el futuro de la humanidad. En este sentido creo que son verdaderamente proféticos para nuestro mundo de hoy el documento sobre la fraternidad humana firmado en Abu Dabi en febrero 2019 por el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, la Encíclica *Fratelli tutti*, y también el viaje del Papa a Iraq y su encuentro con el Ayaatolá Ali Al-Sistani.

Esta sesión que yo moderó hoy tiene como tema «pensamiento científico y colaboración de las religiones Abrahámicas», sobre todo en referencia a la ciencia medieval. Es un tema del que yo no soy experto por lo que voy a ceder casi de inmediato la palabra al profesor Nidhal Guessoum.

Como sabemos, la relación entre religión y ciencia ha sido y es objeto de un continuo debate. Son frecuentes las preguntas del tipo: ¿Hasta qué punto la religión y la ciencia son compatibles? ¿Las creencias religiosas fomentan la ciencia o plantean obstáculos a la investigación científica? ¿Estamos obligados a elegir entre uno de los bandos, como ciencia o fe, creación o evolución, azar o providencia, o podemos afirmar ambos?

La relación entre ciencia y religión se ha visto a veces como una de perpetuo conflicto. Otras veces, como de independencia, ya que exploran dominios separados de la realidad y hacen preguntas distintas y no se sobreponen nunca. Otras veces, se cree que esta relación es o debería ser de diálogo, o incluso de integración. Para mí es muy clarificador el concepto de ‘correlación’, del conocido filósofo y teólogo Paul Tillich, que indica una relación de iluminación recíproca, aunque ambos campos del conocimiento mantengan su autonomía. Sobre este concepto hice yo mi tesis doctoral hace ya varios años en la Pontificia Universidad Gregoriana, ya que creo que puede ayudar mucho a entender la relación entre revelación y razón, entre lo que podemos saber con el uso de la razón, y lo que nos ha revelado Dios y está contenido en las Escrituras.

Debemos tener en cuenta en este debate que los términos ‘ciencia’ y ‘religión’ son términos que se acuñaron recientemente. Antes del siglo XIX, el término ‘religión’ rara vez se usaba. Para un autor medieval como Tomás de Aquino, el término *religio* significaba piedad o culto, y no se aplicaba a sistemas religiosos en cuanto tales. El término ‘religión’ obtuvo su significado actual a través de los trabajos de los antropólogos que utilizaron el término para las distintas religiones de todo el mundo, dándole así un valor compa-

62 rativo. También el término ‘ciencia’, tal como se usa actualmente, se volvió común solo en el siglo XIX. Antes de esto, en Occidente lo que llamamos ‘ciencia’ caía bajo lo que se denominaba ‘filosofía natural’ o ‘filosofía experimental’.

También, creo que puede ser útil para nosotros al empezar este debate conocer esa afirmación que a veces se hace de que la ciencia se ocupa del mundo natural, mientras que la religión se ocuparía del mundo sobrenatural y su relación con lo natural. Esto está ligado a lo que se ha venido a llamar ‘naturalismo metodológico’, que es un principio epistemológico que limita la investigación científica y la explicación de los fenómenos a las entidades y leyes naturales. Es importante que lo distingamos del naturalismo ontológico o filosófico, que es un principio metafísico que rechaza lo sobrenatural. El naturalismo metodológico no hace ninguna declaración sobre si existen o no entidades sobrenaturales. Pueden existir, pero se encuentran fuera del alcance de la investigación científica. En cambio, el naturalismo filosófico da un paso más negando su existencia.

Respecto a la **relación de la ciencia con el Cristianismo**, ayuda conocer la metáfora de los dos Libros utilizada por varios autores, como San Agustín. Según esta interpre-

tación, Dios se reveló a sí mismo a través del ‘Libro de la Naturaleza’, con sus leyes ordenadas, y en el ‘Libro de la Escritura’, con sus narraciones históricas y enseñanzas. San Agustín (354-430) argumentó que el libro de la naturaleza era el más accesible de los dos, ya que las Escrituras requieren alfabetización, mientras que tanto los analfabetos como los alfabetizados podían leer el libro de la naturaleza. Sin embargo, muchos autores también añaden que el pecado original ha nublado la razón humana y el libro de la naturaleza se ha vuelto difícil de leer y, por tanto, se necesita la ayuda de las Escrituras para llegar a la verdad de Dios.

En la esfera pública actual, prevalece la visión del conflicto entre el Cristianismo y la ciencia, en marcado contraste con la literatura académica. Hay varios autores que afirman que el Cristianismo fue instrumental para el surgimiento de la ciencia moderna, ya que la noción de un Dios creador, bueno y racional, que crea libremente un mundo contingente distinto de Él y al hombre a su imagen y semejanza, proporcionan una base teológica sólida para la investigación científica.

En el **mundo islámico** la ciencia tuvo un desarrollo muy importante en los siglos IX-XV, superando en esto la cultura europea en áreas como las matemáticas (álgebra y geome-

64 tría, trigonometría), la astronomía, la óptica y la medicina. Muchos científicos del mundo islámico eran eruditos, por ejemplo, Ibn Sīnā (Avicena, 980-1037), comúnmente considerado como uno de los innovadores más importantes, no solo en filosofía, sino también en medicina y astronomía. O el andaluz Ibn Rušd (Averroes, 1126-1198) que escribió sobre medicina, física, astronomía, psicología, jurisprudencia, música y geografía. Un gran impulso para la ciencia en el mundo islámico fue el patrocinio del califato abasí (758-1258), centrado en Bagdad. Los primeros gobernantes abasíes fueron mecenas importantes de la ciencia y fundaron la Bayt al-Hikma (Casa de la Sabiduría), que encargó la traducción al árabe de importantes obras de Aristóteles, Galeno y muchos escritores persas e indios. El declive y la caída del califato abasí asestaron un duro golpe a la ciencia en el mundo islámico, que llevó a un cierto estancamiento. Este estancamiento, según muchos autores, dura hasta hoy (aunque, con notables excepciones, como tenemos hoy aquí en la figura del Prof. Nidhal Guessoum). Es probable que el surgimiento de teologías islámicas más conservadoras y menos abiertas a ideas de otras culturas haya influido, como también la asociación que suele hacerse entre cultura occidental, colonialismo y ciencia.

En el **Judaísmo** tenemos figuras muy importantes, como el teólogo Maimónides (Rabí Moshe ben-Maimon) que tuvo una influencia duradera en el pensamiento judío hasta el día de hoy, también en la literatura científica y religiosa. La mayoría de las corrientes contemporáneas del Judaísmo son rabínicas, más que estrictamente bíblicas, y esto tiene profundas implicaciones para la relación entre religión y ciencia. Si bien los judíos enfatizan la importancia de la lectura de los textos sagrados, las tradiciones rabínicas sostienen que leer e interpretar estos textos está lejos de ser sencillo. Las Escrituras no deben leerse de una manera literal simple. Esto abre más espacio para aceptar teorías científicas (por ejemplo, la cosmología del *Big Bang*) que parecen estar en desacuerdo con una lectura literal de la Torá (por ejemplo, la creación en seis días del libro del Génesis). Los estudiosos religiosos judíos de principios del siglo xx aceptaban la evolución biológica según la teoría evolutiva darwiniana, aunque cuestionaban la falta de direccionalidad del mecanismo propuesto de la selección natural.

Aprendiendo del pasado: cómo las religiones Abrahámicas colaboraron en la ciencia medieval*

Nidhal GUESSOUM

1. Introducción: por qué floreció la ciencia en la civilización islámica

Permítaseme empezar por expresar mi profundo agradecimiento al Instituto Acton y a la Universidad CEU San Pablo por este magnífico evento en Madrid, este congreso para lanzar un centro importante, y por invitarme a impartir esta conferencia.

67

Doy también las gracias al padre Manuel Barrios Prieto por esta introducción, no solo sobre mí sino sobre el campo de la ciencia y la religión en general, que ha sido una de mis preocupaciones principales durante algún tiempo y sobre la

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Nidhal Guessoum es profesor de Física en la Universidad Americana de Sharjah, Emiratos Árabes Unidos. Traducción de Gabriel Insausti.

68 que he escrito bastante. Habitualmente no trato mucho los temas históricos, aunque me ha interesado durante muchos años la Historia de la ciencia, pero esta invitación ha sido demasiado atractiva como para rechazarla; de modo que he decidido entrar más a fondo en el tema, para estudiar las cuestiones interculturales e interreligiosas.

Lo que me gustaría hacer hoy es en primer lugar proporcionarles información básica sobre la ciencia y el Islam, sobre la cuestión de por qué el Islam trajo consigo tanta ciencia, casi en todos los lugares donde se estableció, durante siglos y siglos, y sobre cómo colaboró con otras comunidades. En este sentido me ceñiré a *al-Ándalus*, a la España medieval, debido al tema del congreso, pero cuanto diga hoy puede aplicarse a muchos otros lugares, empezando por Damasco y Bagdad a principios del siglo IX, hasta Estambul y el Imperio Otomano por el Oeste e India y los mogoles por el Este. Después intentaré centrarme en los modos en que tuvieron lugar estas colaboraciones entre distintas comunidades locales en el ámbito de las ciencias.

De modo que ¿por qué conoció la ciencia una ‘Edad de Oro’ en la Historia del Islam? Hay dos posibles explicaciones, aunque más que excluirse mutuamente son complementarias.

En primer lugar, hay en el Islam una glorificación del conocimiento en general y de la exploración y la reflexión sobre los fenómenos naturales, que es lo que nos interesa aquí. A menudo se dice, se repite y se subraya que el Corán contiene unos setecientos cincuenta versos (lo que supone al menos una octava parte de su contenido) relativos a los fenómenos naturales, tanto sobre la Tierra como en los cielos, que exhortan al creyente a explorar el mundo y a estudiar cómo se hizo la Creación. Además hay muchos *hadiths*, esto es, afirmaciones proféticas en las que leemos aseveraciones tan sorprendentes como: «La virtud del conocimiento es más elevada que la virtud del culto» o «La preeminencia del erudito sobre el adorador es como la superioridad de la luna llena sobre las estrellas de la noche». En el legado islámico leemos también algunas afirmaciones asombrosas, como «Una hora de reflexión vale lo mismo que mil años de adoración» o «La tinta del erudito es más sagrada que la sangre del mártir». Estas afirmaciones se atribuyen a menudo al Profeta, pero sin una referencia fiable. Sin embargo, las frases que he citado, procedentes del Profeta y del amplio legado islámico, nos proporcionan una idea de la medida en que el conocimiento es glorificado en el Islam.

En segundo lugar, hay en el Islam varias exigencias religiosas especiales que requieren cierto conocimiento científico y que desarrollan algunos conocimientos y herramientas científicas en particular. Puedo enumerar los siguientes, entre los más relevantes: las horas de la oración, la dirección a La Meca (la dirección en la que rezan los musulmanes y en la que están orientadas las mezquitas), las fechas y los calendarios basados en el crecimiento o decrecimiento de la luna, el cálculo de las superficies de los terrenos en las herencias y otros asuntos similares. Algunos de estos aún han de resolverse del todo, incluso científicamente. Por ejemplo, la dirección a La Meca exigió el desarrollo de la trigonometría esférica, que hubo de desarrollarse a partir de la trigonometría plana, una empresa que no se puede despreciar. Otro elemento religioso en el Islam que exigió un desarrollo científico particular es el *Zakat*, las limosnas anuales o ‘caridad obligatoria’ que deben realizar los musulmanes si sus posesiones y ahorros exceden cierto mínimo. Esto, junto con las leyes sobre la herencia y las complejas actividades comerciales, exigió el desarrollo del álgebra. De hecho, esto es lo que hizo Al-Khwarizmi (c.780-846 AD), quien creó y desarrolló la ‘nueva’ ciencia del álgebra (cuya denominación procede de la palabra *jabr*, que aparece en el título de su libro pionero sobre el tema, y que significa ‘finalización’ en uno u otro lado de la ecuación). En las primeras

páginas de su libro, Al-Khwarizmi explica por qué está desarrollando este ‘nuevo’ método matemático: porque ayudará a los musulmanes a resolver muchos de los problemas que encontrarán en sus vidas, desde las limosnas y las herencias a las actividades comerciales. Asimismo, la arquitectura requiere no solo el conocimiento de la geometría sino algún conocimiento de la física de los objetos y los materiales.

Se creó cierto número de instituciones para el desarrollo del conocimiento y de la ciencia. Por ejemplo, existe la famosa casa de la sabiduría, *Bayt al Hikma*, en Bagdad, y otras casas similares en El Cairo, en Córdoba y en varios lugares más. Eran básicamente centros de ‘investigación’ y colaboración, bibliotecas y centros de traducción; veremos lo importante que fue la traducción a lo largo de toda esta época, incluyendo muy especialmente *al-Ándalus*. Hubo también escuelas de estudios superiores, lo que se ha llamado durante mucho tiempo y se conoce hoy como *madrastas*. Hoy en día esta palabra se traduce a menudo como ‘escuelas religiosas’, pero incluso cuando estas escuelas se ocupaban fundamentalmente del estudio de la religión debían enseñar algunas de las ciencias (álgebra, algo de astronomía, etc.). Más tarde, las ‘universidades’ (instituciones de enseñanza superiores) se crearon, algunas entre ellas hace más de mil

72 años: la de El Cairo (Al-Azhar) y quizá un poco antes la de Fez, en Marruecos. Muchos de estos lugares de enseñanza y aprendizaje estaban asociados a grandes mezquitas, a saber, los de Damasco, Córdoba y muchos otros.

Hubo otros factores que contribuyeron al desarrollo del conocimiento y de la ciencia, como la adopción del papel. Este fue un acontecimiento realmente transformador, porque al ser el papel mucho más barato y más duradero que el pergamino o el papiro, que se utilizaron durante siglos, los libros se volvieron más baratos y más fáciles de distribuir, y por consiguiente los podían leer más personas, tanto en el mundo islámico como fuera de él. Por supuesto, el papel fue una invención china; vino del lejano Oriente y poco a poco se fue introduciendo en Asia Menor y después en Europa, a través del mundo islámico.

Después está el movimiento de traducción intercultural, que es a mi juicio el desarrollo central, y me ocuparé de esto en breve. Pero hubo también, y casi en todas partes, en el mundo islámico, y desde luego en *al-Ándalus*, una cultura abiertamente interreligiosa sobre la que ya han hablado algunos de los participantes en este congreso. Paso a ofrecer algunos ejemplos de cómo esto se puso de manifiesto en el ámbito de las ciencias en la España medieval.

Quisiera centrarme brevemente en el movimiento de traducción intercultural, en cómo se convirtió en el medio a través del cual las diferentes culturas y comunidades contribuyeron y al mismo tiempo se beneficiaron unas de otras en lo que respecta a las ciencias. Quiero mencionar algunos libros que tratan con detalle estos temas y de los que he aprendido mucho a la hora de investigar y repasar este tema. Uno es de Frances y Joseph Gies, publicado en 1994 y titulado *Cathedral, Forge, and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages*. Un pasaje de este libro les dará una idea de lo que fue la traducción intercultural: «Sin duda la realización de una traducción doble, a veces triple (del griego al árabe, del árabe al latín, a veces con la intermediación del castellano) es una de las empresas de la erudición más fructíferas que se han acometido jamás. Dos centros principales de traducción fueron España y Sicilia, regiones en las que los estudiosos árabes, europeos y judíos se mezclaban con libertad. En España el centro principal era Toledo» (p. 160).

Otro libro importante sobre el tema es el de Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, publicado en 1979; es especialmente importante porque se centra

en esa colaboración intercultural, aunque limita su campo de estudio casi por entero a las comunidades cristiana e islámica; aunque menciona, por supuesto, las aportaciones judías en muchos momentos, no estudia a fondo ni la comunidad ni la cultura judías. Sobre la importancia de la traducción dice Glick: «Hay que subrayar que en el ámbito medieval la traducción no era en absoluto una función mecánica o carente de creatividad. Era una de las cosas que hacía un científico, una de las funciones más importantes y creativas» (p. 256). «Las ‘escuelas de traductores’ de la España de los siglos XII y XIII formaron asimismo grupos con líneas de intercomunicación claramente identificables» (p. 257).

Se ofrecen varios ejemplos. La idea clave aquí es que la traducción era el verdadero vehículo a través del cual la ciencia y la investigación se realizaban y se intercambiaban, y de ese modo tenía lugar la colaboración. La traducción formaba parte del trabajo y de la actividad del científico, era sin duda una de las funciones más importantes y creativas del científico. Así, a partir de los siglos XII y XIII, empezaron a aparecer las escuelas de traducción en *al-Ándalus*; empezaban en algún lugar donde hubiese un científico y luego se extendían y se convertían en una red descentralizada o difusa, conectada por medio de los libros que se

estuviesen traduciendo, que se pasaban de mano en mano y se comentaban, lo que conducía al desarrollo y la difusión del conocimiento contenido en el libro en cuestión.

Permítanme citar de nuevo a Glick: «El procedimiento básico era que uno de los estudiosos tradujese en voz alta del texto arábigo a la lengua vernácula y el segundo de la lengua vernácula, para producir una primera versión en latín» (p. 257, y a continuación se ofrecen algunos ejemplos). De nuevo, ofrece algunos casos de quién hacía esto. Y añade: «El lugar de los judíos en este procedimiento es obvio: muchos eran trilingües, pues conocían el hebreo, el árabe y la lengua romance» (p. 258).

Los judíos servían a menudo como intermediarios y como colaboradores. Muchos de ellos eran médicos. Un ilustre jurista, filósofo y médico judío fue Maimónides (Moshes ben Maimón, nacido en 1138 en Córdoba y fallecido en El Cairo en 1204), a quien se ha mencionado varias veces en este congreso y sobre el que volveré más tarde. En la última fase de su vida llegó a ser el médico de Saladino, el famoso sultán, y de su hijo, el Gran Visir, en Oriente, tras mudarse de Córdoba a Marruecos y de ahí a Tierra Santa y a Egipto. De este modo la medicina, la astronomía, la geometría, las matemáticas, todas ellas se beneficiaban de estas labores de traducción intercultural.

76 Citemos de nuevo a Glick: «El aumento del número de científicos trajo consigo una relación cada vez más estrecha entre sus escuelas y la formación de redes de comunicación científica. Con frecuencia estas redes disfrutaban de la protección de un rey o un señor, los círculos científicos más importantes gozaban siempre de ese patrocinio» (p. 260). Esta es otra idea que merece la pena subrayar: el patrocinio jugaba un papel decisivo en estos intercambios interculturales: los círculos científicos más importantes gozaban de esa protección.

Por ejemplo, «en *al-Ándalus* cabe mencionar el apoyo de Abderramán III a los botánicos y farmacólogos, el patrocinio de los astrónomos por Al-Hakam II (y por otros)» (Glick, p. 260). Abderramán III fue el fundador y el primero gobernante de Córdoba, conocido por haber establecido un clima de floreciente tolerancia cultural. Pero tampoco él fue el más importante ni el más productivo en este campo. Su hijo Al Hakam II, que le sucedió, fue un gran promotor de las artes y de las ciencias, como lo fue más tarde Hisham (el hijo de Al Hakam y nieto de Abderramán), quien también apoyó la producción de conocimiento en un clima de tolerancia intercultural, la característica distintiva de la cultura andalusí medieval.

Un factor importante que ayuda a explicar esta armonía y esta colaboración entre las comunidades en la España medieval son los puntos en común que cabe reconocer en sus cosmovisiones (religiosas). Dice Glick: «Lo característico de la ciencia medieval en España es una identidad básica en los objetivos y las técnicas entre los naturalistas musulmanes y cristianos [...]. Un aristotelismo ubicuo, imbuido de algunos conceptos neoplatónicos como la cadena jerárquica de los seres que entrelazaba los distintos hilos disciplinares de la investigación científica en una cosmología unificada, presentando una concepción estructurada de la Naturaleza compatible en la mayoría de los respectos tanto con la teología islámica como con la cristiana» (p. 261).

Creo que la cosmovisión y la teología judías se pueden incluir también en esta consideración, y esto es importante hoy a la hora de entrar en el debate sobre la religión (contra el humanismo o el materialismo) y en relación con el conocimiento, la filosofía, la ciencia, la ética, la moral, etc. De hecho, incluso en las ciencias se ponía de manifiesto esta base común: «En una perspectiva comparada, está bien advertir que ambas religiones tendían a hallar dificultades con los mismos problemas, por ejemplo, la eternidad del universo...» (Glick, p. 261). Este tema en particular (la

eternidad del mundo) es muy bien conocido: los filósofos musulmanes, tras digerir la filosofía griega, se convencieron de que el mundo debía de ser eterno, mientras que los teólogos musulmanes sostenían que solo Dios es eterno y que Él había dicho en la escritura que Él había creado el mundo, lo cual supone haberlo hecho «en un momento concreto»... Así que ahí tenemos un ejemplo célebre de estos debates filo-teo-científicos que atravesaban las diversas culturas. Cabe añadir otros temas, que se hallan en esas obras: la acción de Dios en el mundo, la causalidad y los milagros, así como otros numerosos y espinosos temas.

Quisiera mencionar un caso en particular para ilustrar esta influencia intercultural en varios campos, y es el caso de Averroes (Mohammad Ibn Rush, nacido en 1126 en Córdoba y fallecido en 1198 en Marrakech, Marruecos) y Maimónides (1138-1204). Averroes es mi héroe, debido a su profundo conocimiento en varios campos, desde la filosofía a la astronomía, que incluyen la teología, la jurisprudencia y la medicina, todos ellos relacionados del modo más armónico posible. Sin duda, de todos sus libros el favorito para mí es el opúsculo *Discurso definitivo sobre la armonía entre religión y filosofía*. Si quieren ustedes entender a Averroes de una sola sentada, en veinte páginas, este es el libro adecuado.

En él dice Averroes: «la Verdad (la Revelación) no puede contradecir a la sabiduría (la filosofía), al contrario, deben estar de acuerdo la una con la otra y sostenerse mutuamente». Es más, se refiere Averroes a religión y filosofía como «hermanas afectuosas». Muchos pensadores han expresado esta idea de armonía y complementariedad, y Averroes ha dicho muchas más cosas importantes además de esta. La razón por la que lo menciono aquí es que me permite pasar a Maimónides y su *Guía para perplejos*, que es una exposición de la teología y la filosofía fundamentales del Judaísmo, y en la que el autor realiza una afirmación casi idéntica a la de Averroes. Dice John Freeman: «El propósito [de Maimónides] es mostrar que la filosofía racional no contradice las creencias del Judaísmo sino que más bien ayuda a alcanzar el estado último de felicidad, que es la perfección de su intelecto, para que pueda contemplar lo divino» (Freely 2011, pp. 94-95).

De hecho, también Averroes dijo sobre este punto casi lo mismo que se dice en esta última cita de Maimónides. Dijo que si leemos bien el Corán encontraremos que manda a los que posean una capacidad intelectual superior que vayan a indagar en los misterios de la Naturaleza, pues estos señalarán hacia el gran Autor, *Assana*, la palabra árabe que emplea para referirse a Dios; en otras palabras, la filosofía natural (la ciencia) nos proporciona un conocimiento del Creador mejor que la simple creencia.

La última parte de mi intervención la voy a dedicar a hablar sobre la astronomía en *al-Ándalus*. Por dos razones: la primera, porque es tema de mi predilección; y la segunda, porque me proporcionará una oportunidad de ofrecerles interesante información y, cuando me centre en los calendarios, mostrar los intereses comunes, los intercambios y los beneficios mutuos entre diferentes comunidades, particularmente musulmanes y judíos.

Es bien sabido que la astronomía gozó de varios siglos de gloria en la Historia del Islam. Podría citar muchos ejemplos, pero mencionaré solo dos o tres. Uno es el de los varios cientos de estrellas que aún hoy en día llevan nombres árabigos, incluyendo las del Triángulo de Verano, tres de los astros más brillantes en el cielo veraniego: Vega, Deneb y Altair, todos ellos nombres de origen árabe.¹ Esto refleja sencillamente los hechos de que la astronomía era apreciada y practicada muy extensamente tanto por doctos como por profanos en todo el mundo árabe y musulmán, y a lo largo de la Historia de su civilización.

¹ Vega es *al-nisr al-waki*, 'el águila descendiente'; Deneb es la brillante estrella en la constelación Cygnus, el Cisne, conocida en el mundo árabe como *dhenab al-dajajah*, 'la cola de la gallina'; y Altair es *al-nisr al-ta'ir*, 'el águila voladora'.

El segundo ejemplo es el importante hecho de que los primeros y mayores observatorios que se construyeron jamás en la Historia de la humanidad, en algunos casos más grandes que los que tenemos hoy en día, se edificaron en la civilización islámica. Los mayores telescopios con los que contamos en la actualidad tienen unos treinta metros de diámetro, mientras que el observatorio de Samarkanda (en lo que hoy es Uzbekistán), construido en la década de 1420, tenía un sextante que se hundía en la tierra, ¡con un diámetro de unos ochenta metros! Algunos de los primeros lugares de investigación científica en la civilización islámica fueron observatorios: es lo que sucedió, por ejemplo, en Al-Shammasiyya, cerca de Bagdad, alrededor del año 828, y en el monte Qasioun, cerca de Damasco, alrededor del año 829, ambos construidos por el califa Al-Ma'mun (786-833 AD); después hubo otros importantes (Maragheh, en el siglo XIII, Samarkanda en el siglo XV, etc.), hasta el siglo XVI, con el observatorio de Estambul, que por desgracia no duró más que tres años.

El tercer ejemplo que quiero ofrecer es el de la Luna, donde veinticuatro cráteres llevan los nombres de otros tantos célebres científicos y estudiosos de la civilización islámica, todos ellos adjudicados por la Asociación Astronómica Internacional. Seis de esos nombres proceden de *al-Ándalus*:

82 Ibn Firnas (c.810-887), Al-Bakri (1010-1094), Al-Zarqali (1028-1087), Jabir Ibn Aflah (1100-1150), Al-Bitruji / Al-petrageus (c.1100) e Ibn Rushd / Averroes (1126-1198).

Sorprendentemente, un importante astrónomo y matemático de *al-Ándalus* cuyo nombre no se ha empleado para bautizar ningún cráter lunar es Maslama Al-Majriti (950-1007). Hay tres razones por las que lo menciono aquí: fue el primer astrónomo importante en *al-Ándalus* y realizó aportaciones muy sustanciales en este campo; es el padre de Fátima Al-Majritiya, quien a su vez realizó también importantes aportaciones a la astronomía; y era de Madrid. Maslama estudió y explicó la traducción árabe del *Almagesto* de Ptolomeo (el libro de astronomía más importante desde el siglo II al siglo VI), corrigió y aumentó las tablas astronómicas de Al-Khwarizmi y compiló las tablas de conversión entre los calendarios persa e islámico.

Fátima Al-Majritiya (cuyas fechas de nacimiento y defunción no se conocen), hija de Maslama, fue seleccionada y recordada en un calendario que la Asociación Astronómica Internacional elaboró en 2009 para celebrar el cuarto centenario de la invención del telescopio. El calendario seleccionó a doce mujeres de todas las épocas de la Historia; de la

era islámica, la seleccionada por la asociación fue Fátima, de Madrid. En esa página el calendario dice: «Escribió varias obras, que se conocen como ‘Correcciones de Fátima’, [...] con su padre [...] editó y corrigió las tablas astronómicas de Al-Khwarizmi [...]. También trabajaron en calendarios, cálculos de las auténticas posiciones del Sol, de la Luna y de los planetas, en tablas de senos y tangentes, en astronomía esférica, en tablas astrológicas, en cálculos de paralaje, en eclipses y en la visibilidad de la Luna» (AAI, 2009).

4. Los calendarios astronómicos y la ‘colaboración’ intercultural

Quiero centrarme ahora en la construcción de los calendarios astronómicos como ejemplo de ‘colaboración’ interreligiosa. Empleo aquí las comillas porque se trata de distintos tipos de colaboración. Hoy en día los estudiosos y los científicos colaboran a base de trabajar juntos en un problema determinado y aportar una solución que los representa colectivamente. En aquellos días, en cambio, las colaboraciones, especialmente las que tenían lugar entre personas de distinta religión, adoptaban una forma diferente: un estudioso leía la obra de otro, la encontraba útil, incluía algunas partes de esa obra en la suya propia y producía una aportación más aplicable a su cultura.

84 Esto era especialmente posible en el caso de los calendarios islámico y judío, que eran ambos lunares. El calendario cristiano era originalmente lunar y luego pasó a ser solar. Un interesante descubrimiento que he realizado mientras preparaba esta conferencia es que, al igual que sucede aún hoy en la mayoría de los casos, en los tiempos medievales los musulmanes en realidad utilizaban dos calendarios distintos: uno lunar para todos los asuntos religiosos y otro solar, adoptado de los cristianos, para todos los asuntos profanos (los pagos y los préstamos) y para sus actividades cotidianas.

Los calendarios islámico y judío fueron en esencia idénticos hasta el último año del Profeta Mahoma, cuando se prohibió la ‘intercalación’ en el Corán. La intercalación es la práctica consistente en añadir un décimo tercer mes, siete veces cada diecinueve años, para ajustarlo y acomodarlo al calendario solar y de las estaciones. Los judíos han seguido utilizando esta intercalación, pero el calendario lunar islámico ha continuado existiendo sin intercalación, lo que significa que cambia cada año en unos once días (ver Zein y El-Wakil 2021, para una explicación más detallada de la práctica de la intercalación y la Historia de los calendarios islámico y judío).

Con esta excepción, los calendarios islámico y judío presentan cierto número de semejanzas aún hoy en día. Por ejemplo, la semana empieza en domingo en ambos calendarios: *yom echad* o *rishom*, domingo en las culturas hebrea y judía, y *yawm al-ahad*, una palabra procedente de *sabbath* (Abrahamson 2020), aunque no hay *sabbath* en la tradición islámica. En el calendario judío el comienzo del año es *Rosh Hashanah*; en el arábigo, el día de Año Nuevo es *Ras as-Sanah*, casi exactamente las mismas palabras. En el calendario judío, el décimo día del primer mes del año es *Yom Kippur*, el día de expiación o de arrepentimiento, el día más sagrado del Judaísmo. En el calendario islámico, el décimo día del primer mes del año es *Ashura*, el día en que Alá partió en dos las aguas del Mar Rojo para que Moisés (Musa) y cuantos iban con él pudiesen escapar del faraón. *Yom Kippur* y *Ashura* son días de ayuno en ambas tradiciones. Estas semejanzas explican por qué había siempre un interés mutuo a la hora de elaborar calendarios lunares, siendo una cuestión jurídica –y no técnica o astronómica– el añadir o no un mes de intercalación.

El calendario lunar, como se ve, es por consiguiente bastante engañoso. Dando por supuesto que uno lo basa sobre la luna nueva, o el primer creciente, o la luna llena,

86 momentos todos ellos difíciles de establecer con la mera observación (depende del lugar, de las condiciones atmosféricas, etc.), la duración del mes varía entre 29,27 y 29,83 días. Estos aspectos daban pie a importantes complicaciones y empujaban a los astrónomos, tanto judíos como musulmanes, al deseo de aprender más de cualquier avance o de cualquier solución inteligente que aportase cualquier autor. Por ejemplo, John Freely (p. 39) explica que una obra que ha sobrevivido de Al-Khwazirmi es un breve tratado sobre el calendario judío (Al-Khwazirmi, a quien ya se ha mencionado, es el famoso pionero del álgebra y un consumado astrónomo y geógrafo).

Al estudiar los ‘trucos’ del otro para elaborar calendarios lunares precisos, los astrónomos judíos y musulmanes aprendían unos de otros avanzados métodos para calcular los movimientos de la Luna y de los planetas, en beneficio de la cosmología, la astronomía general y la astrología. Como dice Thomas Glick, «para asegurar la precisión de los cálculos astrológicos y del calendario [...] hay un largo debate [entre los astrónomos de *al-Ándalus*], en muchos casos polémico, sobre el movimiento de prógrado y de retrógrado de los planetas» (p. 264). Es más, «partes de las tablas de Maslama sobre el movimiento de la Luna se incorporaron a

un tratado de Pedro Alfonso (al parecer, escrito en árabe), que fue traducido al latín alrededor de 1110 por Walcher de Malvern; la obra en su totalidad fue vertida al latín en 1126 por Abelardo de Bath» (p. 265).

87

5. Resumen y conclusión

Como escenario preliminar para este breve y general repaso de la ciencia en el multirreligioso *al-Ándalus* (en la España medieval), he empezado por mencionar los diversos factores que contribuyeron al desarrollo del conocimiento y de las ciencias en la Edad de Oro del Islam. Los principales factores que condujeron a ese florecimiento son la creación de ‘casas de sabiduría’ multiculturales, centros de enseñanza y de traducción y de producción intelectual, *madrasas* y observatorios, desde Bagdad a principios del siglo IX hasta España y Sicilia en los siglos XII y XIII, y Estambul e India en fechas tan tardías como el siglo XVIII, con culturas abiertamente interreligiosas donde se trataban ideas de interés común (desde la cosmología a la medicina), y donde el patrocinio ayudó a que se mantuviesen redes de estudiosos, con lo que se impulsaron la fecundidad y las exploraciones intelectuales.

88 Quisiera terminar con esta cita del recientemente coronado rey Carlos de Inglaterra, cuando era Príncipe de Gales. En 1993 dio un discurso en Oxford titulado «El Islam en Occidente», que desde entonces se ha hecho muy famoso. Creo que algunas de sus afirmaciones se conjugan muy bien con los objetivos de este constructivo congreso y este centro de colaboración. Dijo así:

«Lo que el Islam puede enseñarnos es una visión integral del universo. El Islam [...] se niega a separar el hombre y la naturaleza, la religión y la ciencia, la mente y la materia, y ha conservado una visión metafísica y unificante de nosotros mismos y del mundo que os rodea...

Este decisivo sentido de unidad y esta confianza [sobre la Tierra y la creación] en el carácter sacramental y espiritual del mundo que nos rodea sin duda es algo importante que podemos volver a aprender del Islam.»

Creo que incluso los musulmanes de hoy en día pueden volver a aprender esto del Islam y aprender a su vez de otras culturas, como hicieron durante muchos siglos.

ABRAHAMSON, Ben, 2020. «Reconstructing the Islamic Jewish Calendar», *Studies in History and Jurisprudence*, 1-41.

CHARLES III (Rey), 1993. Discurso de S.A.R. El Príncipe de Gales, titulado «Islam and the West», en el Oxford Centre for Islamic Studies, The Sheldonian Theatre, Oxford, 27 October 1993. [<https://www.princeofwales.gov.uk/speech/speech-hrh-prince-wales-titled-islam-and-west-oxford-centre-islamic-studies-sheldonian>, consultado el 20 de enero de 2023.]

FREELY, John, 2011. *Light From the East: How the Science of Medieval Islam Helped to Shape the Western World*. Londres: IB Tauris.

GIES, Frances & Joseph, 1994. *Cathedral, Forge and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages*. New York: HarperCollins.

GLICK, Thomas, 1979. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

IAU 2009. Fátima de Madrid. [<https://www.sheisanastronomer.org/history/fatima-de-madrid>, consultado el 20 de enero de 2023.]

90 MAIMONIDES: Jewish philosopher and Saladin's physician (2021). [<https://historiaislamica.com/en/maimonides-jewish-philosopher-and-saladins-physician/>, consultado el 20 de enero de 2023.]

ZEIN, Ibrahim, and EL-WAKIL, Ahmed, 2021. «On the Origins of the Hijri Calendar: A Multi-Faceted Perspective Based on the Covenants of the Prophet and Specific Date Verification». *Religions*, 12: 42.

Algunas palabras personales sobre la historia de la actividad económica judía en Europa*

Pablo KLEINMAN

BUENOS DÍAS y bienvenidos a este panel sobre Pensamiento Económico desde el punto de vista de las Religiones Abrahámicas. Me llamo Pablo Kleinman y soy empresario y analista político. Soy también vicepresidente de la Fundación Hispanojudía aquí en Madrid, donde tenemos intención de construir un Museo Hispanojudío, en un país donde hubo un tiempo en que los hebreos eran casi un diez por ciento de la población y donde hoy en día casi nadie puede afirmar que carezca de antepasados judíos.

91

Quisiera presentar a los dos ponentes de esta sesión: el profesor Benedikt Koehler, del Instituto de Asuntos Eco-

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Traducción de Gabriel Insausti.

92 nómicos de Londres, que nos hablará sobre «El Islam y el giro económico en las religiones de Abraham»; y el profesor Alejandro Chafuen, Director Ejecutivo de Asuntos Internacionales del Instituto Acton, quien hablará de «El pensamiento económico en el Cristianismo».

Aunque yo personalmente no soy académico, y por eso solo presento la sesión, soy la única persona judía en este panel y quisiera hacer una breve mención de cómo la historia de mi familia ilustra en muchos sentidos el modo en que las condiciones económicas influyeron en nuestro desarrollo, el de los judíos, especialmente en Europa pero también en general por todo el mundo. Debido a que una de mis abuelas pertenecía al linaje davídico y sus ancestros masculinos estaban muy limitados en cuanto a las posibilidades para el matrimonio, he tenido la suerte de poder rastrear mi linaje a través de varios siglos, hasta su origen en Tierra Santa. Y una de las cosas que más me llamaron la atención, al contemplar esa larga línea, es que a través de la dispersión de esta familia podía contemplar un ejemplo de lo que suponían en la práctica para las personas reales estos veinte siglos de Diáspora, en principio desde la destrucción del Gran Templo de Jerusalén por los romanos en el año 70.

Al realizar mi pequeña investigación comprobé que la mayoría de los antepasados de mi abuela primero fueron a Grecia y las islas del Mediterráneo y luego a la Península Itálica; desde allí algunos se trasladaron al Imperio Carolingio y otros fueron más al oeste, a la Hispania. Uno de ellos, Josef Ferrizuel, se estableció en Toledo y fue médico de Alfonso VI de Castilla y León, *el Bravo*. Ferrizuel, o Ferruziel, también conocido como Cidello –diminutivo de cid, ‘señor’, del árabe *sidi*, el conocido apelativo del héroe castellano Rodrigo Díaz de Vivar– porque era un asistente importante del rey Alfonso, se sabe que jugó un papel relevante en la reconquista cristiana de Toledo. Pero durante los años turbulentos que siguieron a la muerte del rey Alfonso perdieron sus posesiones.

De estos descendientes, algunos permanecieron en Toledo y otros se dispersaron por la Península Ibérica y lograron sobrevivir y ganarse la vida, a veces de forma bastante acomodada. Sin embargo, de nuevo se vieron forzados a marcharse, algunos tras las masacres de 1391, durante el reinado de Pedro I, y otros tras el edicto de expulsión de 1492.

Otros miembros de la familia, que habían migrado hacia el norte, a lugares del Imperio Carolingio como Aquisgrán, Tréveris o París, al final terminaron por establecerse en

Praga y se dispersaron por la Europa central bajo el dominio del Imperio Habsbúrgico. Todas estas migraciones, todas estas desposesiones y estas mudanzas, todas estas limitaciones al acceso a la propiedad de la tierra, que estaba prohibida a los judíos, significan que los judíos de Europa se convirtieron de hecho en los primeros habitantes de las ciudades del Continente, los primeros urbanitas. Lo cual significa que, ante todo, necesitaban ocuparse en oficios que les permitieran tener bienes muebles, de ahí que se especializaran en los negocios, en las profesiones liberales y en las tareas científicas, como Ferruziel, que era médico, o como muchos otros que fueron juristas, economistas, zapateros, peleteros, venteros, comerciantes, banqueros, etc.

Esto, por supuesto, se demostraría una gran ventaja tras la Revolución Industrial, pero sucedió fundamentalmente debido a la necesidad de sobrevivir, sucedió como un modo de adaptarse a las numerosas restricciones que se vieron obligados a arrostrar como minoría útil y tolerada (aunque a menudo esto último no sucedía).

La creación del Estado de Israel vino a demostrar que los judíos podían ser también buenos y eficaces granjeros. Pero

este fenómeno solo ha sido posible una vez que los judíos 95
fueron políticamente autónomos, en el siglo xx.

Tengo la ilusión de explorar este tema con mucho más detalle cuando se inaugure el Museo Hispanojudío. Muchas gracias, ahora escuchemos a los ponentes de esta sesión sobre Pensamiento Económico en las Religiones Abrahámicas.

El giro económico de las religiones Abrahámicas en el Islam*

Benedikt KOEHLER

EL TRABAJO de un autor español, Pedro Chalmeta, fue una inspiración para mi propio trabajo sobre la economía en el Islam. Chalmeta describió el impacto que causaron los musulmanes en la Península Ibérica en *El 'señor del zoco' en España* (1973) y en *Historia socioeconómica de al-Ándalus* (2021). *El 'señor del zoco'* incluía un prólogo de Maxime Rodinson, un eminente estudioso francés de la economía islámica, autor de *Islam et capitalismo* (1966). Estoy en deuda con Pedro Chalmeta y Maxime Rodinson por mostrarme el camino y sigo sus huellas.

97

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Benedikt Koehler es miembro del Instituto de Estudios Económicos / Institute of Economic Affairs (Londres). Traducción de Gabriel Insausti.

Mi intervención se divide en dos partes. La primera trata sobre el giro económico en las religiones Abrahámicas que tuvo lugar con el Islam; la segunda, sobre la transmisión del giro económico a la Europa cristiana.

Las prácticas económicas musulmanas guiaron a la economía cristiana en su camino hacia el capitalismo. Antes de acudir al lugar donde empieza mi discurso, La Meca, permítaseme ofrecer un ejemplo de adónde se dirige mi argumento.

Cristóbal Colón, el navegante español, nació en uno de los centros comerciales más importantes de la Edad Media, Génova, una ciudad que se había enriquecido mediante el comercio de larga distancia con las ciudades musulmanas. Los comerciantes de Génova se hicieron ricos mediante el comercio con el Mediterráneo oriental. Importaban no solo productos sino también planteamientos sobre la administración de sus empresas.

Las navegaciones genovesas eran patrocinadas por grupos de inversores. Los contratos de inversión incluían cláusulas para compartir pérdidas y ganancias. El término para estas

cláusulas era *ad risicum et fortunam*. *Risicum*, o, como decimos hoy, ‘riesgo’, es un término arábigo, *rizq*. El término *rizq* aparece en el Corán en muchos pasajes.

2. El comercio islámico

Viajemos ahora a la ciudad que goza de muchos siglos de experiencia en la inversión en expediciones comerciales y en la redacción de contratos que tomaban en cuenta el riesgo, a saber, La Meca.

La Meca era un santuario al que acudían los peregrinos en determinados momentos del año para rendir culto a la Kaaba y aprovechaban la oportunidad de encontrar a otros peregrinos para comerciar. Antes de que naciese Mahoma, los árabes combinaban religión y comercio.

Esta tradición arranca de mediados del siglo v, cuando un hombre llamado Kossai decidió construir una valla para proteger a la Kaaba y asegurar la seguridad de los peregrinos. Kossai estableció que los guardianes de la Kaaba procediesen de su tribu, los *quraysh*.

100 Kossai tuvo un descendiente, Hashim, que fue un diplomático y comerciante sobresaliente. Hashim alcanzó algunos acuerdos comerciales con las tribus de beduinos. Estos acuerdos comerciales se llamaron *ilaf*. Bajo estas nuevas disposiciones, las caravanas de La Meca viajarían a través del territorio beduino sin temor a las emboscadas y, a cambio, a su regreso de la peregrinación compartirían los beneficios con ellos. La guerra era un guión en el que todos perdían, el comercio era uno en el que todos ganaban.

Hashim tenía un hijo, Abd Al-Mutallib, que protegía a La Meca de cualquier ataque militar. El Corán menciona explícitamente los acuerdos comerciales, los *ilaf*, y los ataques a La Meca.

El Profeta del Islam, Mahoma, descendía de gentes que habían contribuido a erigir La Meca como centro religioso, comercial y militar. Mahoma siguió la carrera prevista por su familia y se convirtió en un rico comerciante de caravanas. Uno de los inversores era una rica dama, Khadija, que impulsó a Mahoma en sus negocios y después se casó con él. Mahoma y Khadija estuvieron casados durante veinticinco años. Durante ese tiempo, Mahoma estuvo personalmente expuesto a todas las mudanzas, los altibajos, las pérdidas y

las ganancias habituales de quien invierte en las caravanas. En otras palabras, Mahoma sabía por experiencia personal que el negocio implica el riesgo. 101

Cuando Mahoma, a la edad de cuarenta años más o menos, halló su vocación como Profeta, Khadija fue la primera persona en convertirse al Islam. El primer converso musulmán fue una mujer de negocios, una capitalista.

Mahoma se vio obligado abandonar La Meca y refugiarse en Medina. Allí inauguró los dos pilares de la sociedad islámica: una mezquita y un mercado.

Sus medidas sobre la economía de Medina fueron más allá. Sumadas, dieron lugar a un modelo económico que era absolutamente nuevo. La economía de Medina promovía el comercio a larga distancia, los impuestos bajos y la desregulación de los precios.

Mahoma inauguró su mercado con la consigna: «Que no haya impuestos sobre él.» Durante una hambruna, se le pidió que regulase los precios de los alimentos. Pero él se negó a hacerlo, diciendo: «Los precios están en manos de Dios.»

102 A medida que se extendía el Islam, lo hacían también las prácticas económicas islámicas. Paso ahora a describir cómo las prácticas económicas islámicas migraron hacia Occidente.

El Islam se difundió a partir de Arabia, a Egipto, Siria y Palestina. Estas provincias habían pertenecido al Imperio Bizantino. La capital del reino islámico pasó de Medina a Damasco, desde el *heartland* original de Arabia hacia el *heartland* de Bizancio.

3. Se transmite el saber cristiano

Esto me lleva a la segunda parte de mi intervención, la que trata el impacto en la economía causado por el Islam y su fundador, Mahoma, en el desarrollo económico de la Europa cristiana. Las principales ciudades de las antiguas colonias bizantinas, ciudades como Alejandría, Aleppo y Antioquía, eran lugares donde los comerciantes italianos de ciudades como Venecia, Génova y Pisa tenían las sedes de sus empresas.

El término griego para estas sedes era *pandocheion*. Los comerciantes que hacían negocios fuera de esas *pandocheia* no tenían interés alguno en abandonar el lugar, como no

lo tenían sus nuevos señores musulmanes en verlos partir. Tuvo lugar, pues, una simbiosis: la *pandocheion* se tradujo al árabe *funduq*. Los comerciantes cristianos tenían ahora una ventana al mundo de las prácticas empresariales islámicas. Los negocios continuaron como antes. De hecho, el comercio entre cristianos y musulmanes continuó sin alterarse incluso durante las Cruzadas.

Los italianos observaban el funcionamiento de la sociedad mercantil islámica y los aplicaban en su país.

He mencionado ya que las caravanas eran empresas fundadas por grupos de inversores. Permítaseme ahora explicar cómo la financiación de las caravanas fue un modelo para la financiación de las expediciones comerciales.

El comercio de caravanas era el modelo de negocio de la economía de La Meca. El comercio de caravanas consistía en un gran número de comerciantes individuales que se unían en expediciones comerciales a través del desierto, desde La Meca a Gaza y vuelta. Dos veces al año, hasta dos mil quinientos camellos cargados con productos se ponían en marcha hacia Gaza. Estas caravanas venían financiadas por un amplio abanico de inversores.

Este tipo de negocio era muy peligroso. De hecho, el padre de Mahoma había muerto en la expedición de una caravana y Mahoma creció como huérfano. Pero, aunque peligroso, el comercio de las caravanas era lucrativo. Se obtenían extraordinarios beneficios de los productos de lujo, como la seda, las especias y los perfumes. El comercio de las caravanas exponía a los inversores a altibajos extremos, en ambas direcciones. Los árabes se referían a estos altibajos con la palabra *rizq*. Los inversores y los guías de las caravanas acordaban compartir los beneficios en contratos que se llamaban *qirad*.

Pasemos ahora a Italia. Si las caravanas eran la columna vertebral de la economía de La Meca, las expediciones navales eran la columna vertebral de las economías de Venecia y Génova. Los barcos de ambas ciudades cubrían grandes distancias para obtener ganancias por medio del comercio. En ambos casos la empresa era arriesgada, y ambas necesitaban inversores que pusieran el capital para que los comerciantes pudieran arrostrar sus viajes. Inversores y comerciantes de Génova tenían que ajustar pérdidas y ganancias, lo mismo que los inversores y los comerciantes de La Meca. Sus acuerdos legales adoptaron la forma de una *commenda*, una réplica de los *qirad*.

Surgieron otras adopciones y traslaciones de las prácticas comerciales islámicas. 105

Mahoma había establecido diversos modos de asegurar el bienestar. A los musulmanes se les animaba a suministrar financiación a una entidad legal, llamaba *waqf*. Una *waqf* reunía tres partes concurrentes: un donante, un administrador y un beneficiario. Los fondos los entregaba un donante para que los gestionase el administrador para el uso de los beneficiarios. Había muchos usos para la *waqf*. Uno de los más importantes era el de la educación. La sabiduría islámica floreció en las escuelas construidas en torno a una mezquita, llamadas *madrasas*.

Los franciscanos y los cruzados que observaron el funcionamiento de la *waqf* y la *madrasa* aplicaron estas innovaciones en Inglaterra. La *Common Law* imitó las instituciones caritativas al crear *trusts*. Como en la *waqf*, un *trust* reúne a un donante, un administrador y un beneficiario.

Al igual que en las sociedades islámicas, los primeros *trusts* promovieron también el conocimiento. Los primeros *colleges* de Oxford y Cambridge se idearon a imitación de las *madrasas*. La diferencia entre un *college* de Oxbridge y una

106 *madrasa* es que la *madrasa* se construye en torno a una mezquita y un *college* de Oxford en torno a una capilla.

Hay muchas otras innovaciones de la Europa medieval que se importaron del Islam. El empresario Fibonacci, por ejemplo, fue educado por matemáticos árabes. La escasez de tiempo no me permite añadir más ejemplos.

4. Conclusión

Vayamos a mi conclusión. El Islam difería del Cristianismo y del Judaísmo en muchos aspectos. Mi tema hoy es la dimensión económica del Islam.

El pasado profesional de Mahoma como comerciante hace que el Islam tenga una característica peculiar entre las religiones Abrahámicas. Compárese el origen de Mahoma con el de Moisés y el de Jesús.

Moisés creció como príncipe y basó la economía de los israelitas en la agricultura. Jesús creció en el taller de un carpintero y no tomó parte en ninguna actividad comercial. Mahoma, en

cambio, creció en La Meca, donde la religión y el comercio se apoyaban mutuamente. El Islam desarrolló esta tradición. 107

El Judaísmo y el Cristianismo no promovían la acumulación de riqueza ni los viajes de larga distancia. A diferencia de Moisés y de Jesús, Mahoma se interesó por los asuntos comerciales y la regulación de la economía. El Islam aprobaba la generación de riqueza y alentaba la filantropía.

En sus primeros siglos, el mundo islámico fue pionero en las prácticas económicas avanzadas. Esto fue así dentro del ámbito del Islam y también en España, donde los *ummayyads*, una dinastía procedente de La Meca descendiente de Kossai y Mahoma, se estableció durante siglos. La tradición de buscar oportunidades de negocio en tierras lejanas que impulsaron los árabes entre los mercaderes italianos dio fruto en el hijo más clarividente de Génova, Cristóbal Colón, que plantó la bandera española en suelo americano.

Gracias por escucharme.

El pensamiento católico como fuente de la economía libre*

Alejandro A. CHAFUEN

DURANTE estas últimas décadas, en forma lenta pero consistente, estudiosos de distintas disciplinas están reconociendo la contribución de autores católicos al desarrollo del pensamiento que llevó a crear las instituciones de la sociedad libre. Guillermo Furlong, Carlos Stoezter, Quentin Skinner y Bernice Hamilton reconocieron la influencia que han tenido en las instituciones políticas. Harold Berman describió como el pensamiento católico en temas legales llevó al desarrollo del Estado de derecho de las sociedades libres. En *La victoria de la razón*, su *best-seller*, Rodney Stark describe muchas de estas con-

109

* Comunicación realizada el 19 de septiembre de 2022 en el Salón de Actos del Colegio Mayor Universitario de San Pablo, en Madrid, en la jornada sobre «Abrahamic Relations: History, Challenges, and Prospects / Relaciones Abrahámicas: Historia, retos y perspectivas», coorganizada por Acton Institute y CEU-CEFAS. Alejandro A. Chafuen es director general internacional del Acton Institute.

110 tribuciones a la sociedad libre. En mi trabajo académico me he concentrado en las raíces católicas de la economía basada en la propiedad privada y la libertad de mercado. Continué la labor de Raymond De Roover, Marjorie Grice-Hutchinson, Murray Rothbard y Joseph Schumpeter. Desde temas de ley y economía, a la importancia de la razón y la filosofía política, el pensamiento católico está comenzando a recibir el crédito apropiado por su contribución a las ideas que defienden la libertad de la persona humana.

Muchos de estos escritos fueron elaborados durante el período escolástico medieval, durante aproximadamente siete siglos, desde el año 800 hasta el año 1500. A las contribuciones del período que va desde el año 1350 hasta 1500, se suele llamarlas del período escolástico tardío. Aunque algunos autores consideran que a partir del siglo xv comienza la decadencia del período escolástico, pero en el campo de las ciencias sociales, la importancia del movimiento no se debilitó hasta las últimas décadas del siglo xvii. En Latinoamérica, la influencia de estas ideas llega hasta el período de emancipación de España.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) fue el escritor escolástico por excelencia. Su influencia fue tan vasta que casi todos los escolásticos que lo siguieron, estudiaron, citaron

o comentaron sus escritos. Estos comentaristas de Santo Tomás se enfocaron en temas de gran importancia para los amantes de las libertades políticas y económicas. 111

Los debates y los escritos que provenían de las Américas tuvieron fuerte influencia en Francisco de Vitoria (c.1486-1546), que está considerado el padre de la escolástica hispana. Miembro de la orden de los dominicos, estudió y enseñó en la Sorbona, donde ayudó a editar una de las ediciones de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y la *Suma* de San Antonino de Florencia (1389-1459). De 1522 a 1546, enseñó en la Universidad de Salamanca. Dada la gran cantidad de académicos que pasaron por esa universidad y sus muchos tratados, la escuela de Salamanca ha recibido más reconocimiento que otros centros académicos. Este también es el caso de autores liberales de renombre, como el premio Nobel F.A. Hayek, quien frecuentemente alababa la contribución académica de la Salamanca del siglo XVI.

Algunos comentaristas modernos llegaron incluso a darle crédito por estas ideas de libertad a una orden religiosa en particular. Lord Acton, por ejemplo, escribió que «la gran parte de las ideas políticas de Milton, Locke y Rousseau, pueden encontrarse en el Latín profuso de jesuitas como Lessio,

112 Molina, Mariana y Suárez, sujetos de la Corona Española» (Acton [1907] 1993, p. 82). Pero el crédito tiene que dársele a individuos de muy diversos orígenes y tradiciones católicas.

Varios escritos de importancia incluso vinieron de Hispanoamérica. Quizás el más importante fue el dominico Tomás de Mercado (c.1525-1575). Mercado siguió y contribuyó a la tradición de otros compañeros de orden dignos de destacar como Domingo de Soto (1494-1560), Domingo Báñez (1528-1604) que fue confesor de Santa Teresa, Francisco García (1525-1585)¹ y Pedro de Ledesma (1544-1616).² Otro español de la misma orden que pasó una importante parte de su vida misionera en América, en las provincias de Chiapas y Guatemala, fue Luis López (c.1530-1595, Ludovicus López). El Cardenal Joseph Höffner, gran estudioso de la escolástica, escribió que López luego volvió a enseñar en Salamanca (Popescu, p. 69). Todas estas menciones a autores dominicos nos demuestran que es totalmente infundado adscribir a una orden religiosa en particular los méritos o errores del período escolástico tardío.

¹ Francisco García, *Tratado utilísimo de todos los contratos, quantos en los negocios humanos se pueden ofrecer* (Valencia, 1583).

² Pedro de Ledesma, *Summa* (Salamanca, 1614).

Otros hispanoamericanos de renombre que contribuyeron al pensamiento económico son el jesuita Pedro de Oñate (1567-1646), y Juan de Matienzo (1520-1579), laico católico. La obra de este último es tan importante, que el historiador que más estudió estos temas, el Dr. Oreste Popescu (1913-2003), profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina, remarcó: «Si Mercado fundó la escuela de Economía de la Escolástica Tardía en México, a Matienzo le corresponde el mérito de haber cristalizado la escuela de Chuquisaca en la América Hispana» (Popescu, p. 75). Digno de destacar también es Diego de Avendaño (1594-1668) quien fue profesor de teología moral en las universidades de Lima y Chuquisaca (hoy Sucre).

Aunque prefiero hablar de la escolástica hispana, o simplemente «la escolástica tardía», vale la pena mencionar la importancia de Salamanca. La universidad tuvo una influencia en toda Europa, incluso en los países de habla inglesa. La jerarquía de Inglaterra tenía desde 1510 en Salamanca su propio centro académico para preparar sacerdotes, el Colegio Menor de Santo Tomás de Cantuaria (Minor College of St. Thomas of Canterbury). Los irlandeses establecieron en 1592 el Colegio de Nobles Irlandeses (Royal College of Irish Nobles). Este se convirtió en el campo de entrenamiento de muchos clérigos y miembros de la jerarquía de gran renom-

114 bre. Pese a que era administrado por jesuitas españoles, el colegio siempre tuvo a un jesuita irlandés como vice rector. En 1584, fecha en que tenemos datos, la Universidad de Salamanca contaba entre 6 mil y 7 mil alumnos. La influencia de la misma era inmensa.

Son muchas las contribuciones de estos autores a la perspectiva de la economía moderna de libre mercado, entendida como un capitalismo basado en «un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía» (*Centesimus Annus*, n. 42). Pero mejor llamado «economía de empresa», «economía de mercado» o simplemente «economía libre» (*Centesimus Annus*, n. 42).

Las más importantes de destacar son: el usar como punto de partida y foco de la economía a la persona humana como ser individual, social, libre y espiritual; su énfasis en la importancia de la propiedad privada para una convivencia más pacífica, productiva, y un orden social más justo y ordenado; sus conclusiones acerca de la importancia del derecho a comerciar libremente, tanto a nivel nacional como internacio-

nal; la relevancia de la moneda sana, tanto en la importancia de preservar su valor como un aspecto más de la propiedad privada, como su estabilidad para facilitar más que entorpecer el comercio; sus conclusiones de que el precio justo es el precio de mercado sin fraude, monopolio o coerción; su análisis de los salarios, las ganancias y las rentas o alquileres como pertenecientes a la justicia conmutativa (contratos) y no a la justicia distributiva (que sólo abarcaba la justicia en la provisión y distribución de los bienes poseídos en común por una familia o una asociación política o económica); y finalmente, por su clara distinción entre las diferencias de las obligaciones y castigos entre el campo moral (más estricto) y el campo legal (menos estricto).

Pese a enfocarme en contribuciones Hispanoamericanas al pensamiento escolástico tardío, no quiero dejar de mencionar algunos autores de otros reinos que les sirvieron de fuente. El franciscano San Bernardino de Siena (1380-1444), el dominico San Antonino de Florencia (1389-1459), Joannis Gerson (1362-1428), Conradus Summenhart (1465-1511) y Sylvestre de Priero (+1523) son quizá los más conocidos, ya que son asimismo los más citados por sus sucesores. Los escritos del cardenal Tomás de Vio o Cayetano (1468-1534) representan la transición entre estos escolásticos y sus seguidores hispanos.

La mayoría de estos autores presentaron argumentos que sirvieron para fundar un orden de mercado basado en la propiedad privada y en la libertad. Bede Jarret (1881-1934), sacerdote dominicano e historiador del pensamiento, escribió que para estos autores «el derecho de propiedad era un derecho absoluto que no podía invalidarse bajo ninguna circunstancia. Incluso en el caso de necesidad, cuando la propiedad individual puede ser retenida o cercenada –en nombre del bien común o del hambre extremo del prójimo–, el derecho del dueño a esa propiedad permanecía y se mantenía. El derecho era inviolable aun cuando el ejercicio del derecho puede ser acotado» (Jarret 1942, p. 123).

2. Epistemología

San Antonino, así como la mayoría de los escolásticos que lo sucedieron, ayudó a aumentar la respetabilidad académica de los estudios de filosofía y la teología moral. Esto fue resultado de tratar estos tópicos como ciencias fundadas en el análisis de la naturaleza de la persona humana. Un estudio a fondo de la acción humana era el punto de parti-

da de la teología moral de la escolástica tardía. Esta actitud debería continuar, y al menos continúa en las tradiciones de algunas escuelas. Después de una introducción sobre la naturaleza de las enseñanzas de la Iglesia, la ‘Agenda Social’ del Magisterio del Vaticano comienza con un análisis de la persona humana. En la tradición de la economía austriaca, o economía personalista, Ludwig von Mises, el gran teórico y adalid de la economía de libre mercado del siglo xx, puso *La Acción Humana* como título a su gran obra. Así como los escolásticos tardíos, Mises y los miembros de su escuela (Carl Menger, F.A. Hayek, y demás) basan su análisis económico en un estudio exhaustivo de la acción humana. La ciencia económica de los escolásticos tardíos es muy similar a esta, y yo ubico a este tipo de análisis económico como rama o aspecto de la filosofía de la libertad.

3. Antropología

Los escolásticos tardíos compartían una antropología muy similar a la de los autores liberales que tanto contribuyeron al salto en la civilización que se dio durante el siglo xix. En su visión, todo análisis de los derechos de un ser creado, desconectado de su creador, tenía poco sentido. Pese a las dife-

118 rencia religiosas, desde John Locke en el mundo anglo-sajón, a Juan Bautista Alberdi (1810-1884), en Sud América, tenían una visión similar de lo que era el ser humano. Estos autores reconocían los diferentes aspectos teológicos, políticos y económicos en el campo de los derechos humanos. No siempre, claro está, llegaban a la misma conclusión. John Locke, por ejemplo, el gran campeón de la tolerancia, reclamaba intolancia hacia los ateos y los católicos.

4. Teoría del Valor y Precio y demás temas económicos

Basándose en una teoría del valor fundamentada en elementos subjetivos (la estimación común), los escolásticos tardíos equipararon el precio justo al precio de mercado y elaboraron argumentos en contra de la conveniencia de la intervención gubernamental en los precios. Le reconocían al Estado, eso sí, el derecho de intervenir. Los impuestos son por lo general una restricción más fuerte a la propiedad que las regulaciones, y sus enseñanzas recomendaban bajos impuestos. Los salarios, las ganancias y las rentas eran analizados en manera similar a los precios, y nunca fueron analizados como temas de justicia distributiva.

Sus análisis diferenciaban entre las violaciones a principios morales –como la prostitución, traiciones personales (como la de Judas)– de las violaciones a los principios de la ley positiva. Pese a la bajeza de sus actos, las prostitutas, e incluso Judas, tenían el derecho a reclamar lo que se les había ofrecido a cambio de sus servicios o vilezas. Aunque le daban latitud al precio que uno podía cobrar sin violar principios morales (sin pecar), le daban mucho más latitud (50 por ciento, o el ‘medio’ más o menos del precio de mercado) al precio que uno podía cobrar antes de poder ser acusado por abusar de un consumidor o engañar a un vendedor.

5. Su relevancia actual: ecología

El pensamiento escolástico medieval, tanto el temprano como el tardío, basado en la primacía de la persona humana, es muy relevante para tópicos de discusión modernos. Pese a que los conflictos entre los seres humanos y la naturaleza rara vez eran analizados en sus escritos, cada vez que fueron tratados, sus análisis fueron muy similares a los de los autores defensores del libre mercado del siglo XXI. Utilizaban el ejemplo de las dehesas, tierras de pastoreo comunes, para dar prueba que cuando la propiedad se

120 tiene en común, tiende a ser abusada. Argumentaban que la propiedad privada se usa en forma más responsable que la propiedad común y que la persona humana, más que la ‘naturaleza’, debía ser la guía de sus recomendaciones. Todo fue creado por Dios, y todo en ese sentido es ‘bueno’ (Gn 1,15). Pero hay un orden en la creación, y en ese orden se le confía al ser humano el dominio sobre la tierra, los océanos y también las estrellas (Gn 2,15).

6. Derechos Humanos

En el tema del derecho a comerciar libremente, se le asigna a los escolásticos tardíos –y en especial a Francisco de Vitoria– un rol de gran importancia. Pese a que Vitoria realizó contribuciones relevantes en el campo económico, es más conocido por su rol en el desarrollo de los derechos humanos. Vitoria y toda su ‘escuela’ establecieron en forma muy clara que todos los derechos eran naturales y que eran consecuencia de la Ley divina, y no de la Gracia. En tradiciones cristianas distintas del catolicismo romano (incluyendo Wycliffe, Huss y Lutero), los derechos son vistos como consecuencia de la gracia de Dios. Vitoria describe cuatro aspectos distintos de ley: eterna, natural, positiva,

e internacional o *Ius Gentium*. Vitoria desarrolló aún más algunos de los puntos esbozados por Santo Tomás de Aquino. Enfatizó que la autoridad para ejercer el poder en forma legítima proviene de la comunidad, usualmente a través de los procesos de los poderes legislativos. Las ideas de Vitoria sobre el origen de los derechos llevaron a la conclusión de que el pecado no disminuye el derecho de una persona a la propiedad privada.

7. Moneda

Pese a que desde Aquino a Oresme y Copérnico (que además de ser astrónomo fue también doctor en derecho canónico) varios escolásticos analizaron temas monetarios, nadie escribió en forma tan extensa y brillante como Juan de Mariana (1536-1624). Su tratado, publicado originalmente en 1609, anticipó la mayoría, sino todas las contribuciones de los análisis monetarios de campeones de la libre empresa tales como Milton Friedman.

Fue solamente en el campo del cobro de intereses donde, a mi juicio, los escolásticos tardíos llegaron a conclusiones que van en contra del sistema de libre empresa. Joseph

122 Schumpeter, quien se preocupaba más por el rigor analítico que por las prescripciones normativas, alababa a los escolásticos incluso en este punto. Yo estoy más cerca de la opinión de Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), que pese a ser educado como seminarista (en Saint-Sulpice) y con ideas muy similares a las de los escolásticos, los criticaba fuertemente por condenar el cobro y pago de intereses.

8. El Colegio de Roma

Mencioné la importancia que la Universidad de Salamanca tuvo en el mundo de habla inglesa. También influyó fuertemente en Italia y a uno de sus grandes santos: Roberto Belarmino (1542-1621). Aparte de su santidad, Belarmino sobresalía por su gran nivel académico. Admirado a edad temprana, pero canonizado mucho más ‘tarde’, era uno de los autores más leídos por los protestantes. Como académico y líder espiritual, fue un actor relevante durante un período crítico en el desarrollo de los principios de poder limitado. Sus opiniones, especialmente en Astronomía, no fueron perfectas, pero estaban basadas en ignorancia científica más que en el deseo de torcer la verdad para satisfacer a la autoridad de turno.

Nacido en Montepulciano en 1542, en las cercanías de Florencia y Siena, y a poco más que 60 kilómetros de Asís, Belarmino influyó de gran manera en las ideas católicas sobre el origen del poder político. Fue uno de los grandes continuadores de las enseñanzas que estaban siendo desarrolladas en Salamanca. Belarmino influyó a través de sus escritos y por medio de sus clases en el Colegio de Roma. El Colegio de Roma, fundado en 1551, fue fuertemente influenciado por los académicos de Salamanca. Cuando fue creado, su nombre completo señalaba que era «una escuela libre de gramática, humanidades y doctrina cristiana». ‘Libre’ en este caso significaba *gratis*, la palabra de origen latino usada por ellos en ese entonces (*dumping* educativo...).

El colegio tenía varias estrellas académicas españolas en sus claustros. Pero fue Belarmino quien escribió algunas de las obras más influyentes de ese entonces. El padre John C. Rager analizó la filosofía política de Belarmino en un ensayo titulado «Fuentes Católicas y la Declaración de la Independencia» (Pager, 1930). Su obra compara oraciones y párrafos claves de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos con citas de Aquino y Belarmino. Los paralelos son llamativos.

Pese a que durante un período considerable del siglo xx el pensamiento de los campeones de la libertad (especialmente en el campo conservador y liberal) pareció ser capturado por los economistas, se ha llegado a un consenso de que el mercado económico no puede rendir sus frutos a menos que esté enmarcado dentro de un Estado de derecho basado en el respeto por la dignidad de la persona humana. Es dentro de este consenso que los autores católicos y muchas de las doctrinas que comenzaron a elaborar los escolásticos tardíos tienen mucho que contribuir a la sociedad libre.

Los escolásticos tardíos no eran liberales o libertarios en el sentido moderno de la palabra. Sabían que la libertad, para ser disfrutada por todos, necesitaba un orden, y que ese orden tenía que estar basado en el respeto por la persona humana. Su profundo análisis racional, escrito para complementar lo que aprendieron por la Gracia y la Revelación, puede ser usado para justificar también restricciones a la libertad. Pero, como estrellas libertarias (como Rothbard) o liberales (como Hayek) han notado, sus ideas pueden servir como base para una verdadera libertad.

ACTON, John Dalberg [Lord] [1907] 1993, *The History of Freedom and Other Essays*, New York: Classics of Liberty Library.

CHAFUEN, Alejandro Antonio, 2003, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics*, Lanham: Lexington Books.

JARRET, Fr. Bede, [1926] 1942, *The Social Theories of the Middle Ages*, Westminster, MD: The Newman Bookshop.

MARIANA, Juan de, [1609] 2002, «A Treatise on the Alteration of Money», in *Markets & Morality*, Volume 5, Number 2, Fall 2002.

ROTHBARD, Murray N., 1995, *Economic Thought before Adam Smith*, Edward Elgar.

SKINNER, Quentin, 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

STARK, Rodney, 2005, *The Victory of Reason*, New York: Random House.

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle Tutor, 35 | 28008 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

