

Ijwān al-Ṣafā'
*La disputa
entre los animales
y el hombre*

Edición de Emilio Tornero Poveda

Biblioteca Medieval XXVI Ediciones Siruela

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Título original: *Al-Hayawān wa-l-insān*

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© De la introducción, traducción, notas y bibliografía,

Emilio Tornero Poveda

© Ediciones Siruela, S. A., 2006

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid Tel.: + 34 91 355 57 20

Fax: + 34 91 355 22 01

siruela@siruela.com www.siruela.com

Printed and made in Spain

Índice

Introducción

Emilio Tornero Poveda 11

Nota sobre la traducción 27

La disputa entre los animales y el hombre

Prólogo 31

Capítulo I 37

Primera prueba 37

*Explicación de la excelencia de los sentidos
de los animales* 41

Segunda prueba 42

*Explicación de las quejas del animal e injusticia
del hombre* 42

*Explicación de la superioridad del caballo sobre
los restantes cuadrúpedos* 47

Capítulo II 51

*Explicación de lo provechoso que es consultar
a los consejeros* 51

<i>Explicación del origen de la enemistad que existe entre los hombres y los genios</i>	55
<i>Explicación del modo que tiene el pueblo para descubrir los secretos de los reyes</i>	60
Capítulo III	67
<i>Explicación de cómo se desarrollaron las sucesivas embajadas</i>	67
<i>Explicación de cómo debe ser el mensajero</i>	71
<i>Explicación de la compasión y misericordia del dragón para con los reptiles</i>	92
<i>Explicación de la alocución y sabiduría del grillo</i>	93
Capítulo IV	101
<i>Explicación de las cualidades del león</i>	114
<i>Explicación de las cualidades del Ave Fénix</i>	115
<i>Explicación de las cualidades del dragón y de la serpiente marina</i>	116
<i>Explicación de las abejas, su maravillosa condición, gracias y dones peculiares que no se hallan en los otros insectos</i>	122
<i>Explicación de la buena sumisión de los genios a sus jefes y reyes</i>	126
Tercera prueba	129
Cuarta prueba	135
Quinta prueba	142
Sexta prueba	145

Capítulo V	153
Séptima prueba	153
Octava prueba	180
Novena prueba	183
Décima prueba	187
Epílogo	191
Notas	193
Bibliografía	209

لم يركب الا هو لا لم يسئل الرعايت و من ركب الامر الذي لعل يبلغ فيه طمحه هيمته
 وخافه و لعله ان يتوفاه فليس يتبعه حسيما وقد قيل ان حصيله لانه
 يستطيعها اجد الامم بعبودية من علومه و عظم خطير منها عبد السلطان
 و تجارة البحر و مناجاة العبد و قد قال العبد و الرجل الفاضل الرشيد ان
 لا يركب الا في مكاتبه لا يلقونه غيرهما اما مع الملوك مكرما او مع
 السائل متعبدا كما قيل انما جماله و بها في مكاتبه انما و حسيب او مكرما
 للملوك قال كليله خازن الله لك فيما عرفت عليه ثم ان حمنه انطلق حتى جعل على الايبه



Kalila y Dimna
 (Bibliothèque Nationale, Paris)

Introducción¹

A la memoria de D. Fernando de la Granja

La fuente árabe: *La disputa entre los animales y el hombre*

La disputa entre los animales y el hombre constituye la mayor parte de la epístola veintidós de una ingente «Enciclopedia» del saber, conocida por el nombre de *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, *Las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (o de los Hermanos Sinceros)*².

Las cincuenta y dos epístolas de que consta esta «Enciclopedia» –aunque, a veces se alude en las epístolas, y en concreto

¹ Esta traducción fue publicada primeramente, con el título *La disputa de los animales contra el hombre*, en la Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1984. Habiéndose agotado hace tiempo, se trata ahora de una reedición de dicha traducción con la oportuna corrección de erratas y con una nueva Introducción.

² Sobre esta obra y sus autores puede consultarse el artículo de I. Marquet en la *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leiden-París, 1960 y ss., s. v. *Ikbwān al-Ṣafā'*, v. III, 1098-1103. (En lo sucesivo será citada como EI², mientras que por EI¹ nos referiremos a la 1ª edición, realizada en 4 v. y 1 suplemento en Leiden-París, 1908-1937.)

En castellano puede consultarse M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 148-153.

aquí en el apólogo, en su epílogo, a que son 51³ – constituyen un compendio de conocimientos variadísimos que fueron compilados y redactados desde finales del s. IX hasta mediados del s. X, al parecer por unos autores de tendencia *ismā‘ilī*⁴ que se denominaban a sí mismos y a todos los adeptos a su doctrina *Ijwān al-Ṣafā* = Hermanos de la Pureza o Hermanos Sinceros.

Con estas epístolas intentaban los Ijwān, de un modo velado, propagar el movimiento *ismā‘ilī*, movimiento que representó durante los siglos X y XI la más importante oposición al califato abbasí.

El movimiento *ismā‘ilī* fue un movimiento surgido dentro de la *šī‘a*. Ésta tiene su punto de partida en las luchas dinásticas que tuvieron lugar tras la muerte de Mahoma, agravadas sobre todo con el asesinato del tercer califa, ‘Utmān, en el año 656. El califa impuesto entonces, ‘Alī, primo y yerno del Profeta, no fue, sin embargo, reconocido por todos los musulmanes, surgiendo así la primera ruptura, *fitna*, de la comunidad islámica, ruptura que fue definitiva y que ha dado origen a las dos maneras de entender el Islam: la *sunnī* y la *šī‘ī*.

Aquellos que frente a ‘Alī se agruparon en torno a los omeyas son los antepasados de los *sunnīs*, esto es, de aquellos que siguen la *sunna* o costumbre del Profeta, mientras que los seguidores de ‘Alī y de sus descendientes, que fueron casi exclusivamente iraquíes e iraníes, son los *šī‘īes*, término que quiere decir: seguidores. Por tanto, seguidores de ‘Alī y de sus descendientes.

Frente a la tradición más «democrática» árabe, típica de la organización tribal, la *šī‘a* tiene una concepción más autoritaria no sólo respecto del poder, sino respecto de la forma de entender la religión. Así, con relación al texto sagrado musulmán, el Corán, la *šī‘a* distingue en él dos sentidos, uno externo, exotérico, y otro interno, esotérico, que constituye el verdadero sentido del texto. Mientras el sentido exotérico es captable por todos, no

³ La investigación no ha aclarado el porqué de esas alusiones a 51 epístolas.

⁴ La adscripción de los autores al movimiento *ismā‘ilī* es asunto debatido. I. Marquet, tal vez el investigador que más ha trabajado el tema, la admite rotundamente. De todos modos, un cierto clima *šī‘ī-iismā‘ilī* sí se percibe en las *Rasā‘il*. Por ello doy a continuación unas breves referencias sobre estos grupos.

ocurre, sin embargo, lo mismo con el sentido esotérico, que sólo es captado por los Imames, es decir por ‘Alī y sus descendientes, quienes se constituyen, por lo tanto, en mediadores necesarios para la comunidad islámica⁵.

De este modo surge la teoría *šī‘ī* del Imamato, según la cual los Imames forman el «ciclo» siguiente al de los profetas, ciclo que fue cerrado y sellado por Mahoma, el sello de los profetas.

En el año 750, en vida todavía del sexto de estos Imames, ʿĀ‘far al-Šādiq, murió su hijo Ismā‘īl. Los que siguieron entonces al hermano de Ismā‘īl, Mūsà Kāzim, recibieron el nombre de duodecimanos, por llegar a reconocer hasta doce Imames, recibiendo, en cambio, el nombre de *ismā‘īlīs* los que siguieron al hijo de Ismā‘īl, Muḥammad, por seguir su tronco. Para estos últimos, Ismā‘īl es el séptimo y último Imam, por lo que son conocidos también por el nombre de septimanos.

Sin embargo, tras Ismā‘īl viene una nueva sucesión de Imames cuya presencia no es visible, pues permanecen velados a las miradas humanas, en una situación de clandestinidad, para guardarse del poder abbasí. Y es precisamente al segundo de estos Imames después de Ismā‘īl al que la tradición atribuye el patrocinio de la composición de estas epístolas de los Ijwān. Tal vez esta clandestinidad sea la responsable incluso de las escasas alusiones explícitas que hay en las epístolas a este movimiento *ismā‘īlī*, según defienden los partidarios de la adscripción de las epístolas a dicho movimiento.

De todos modos, tenemos aquí una enorme riqueza intelectual que sobrepasa con creces cualquier reducción político-religiosa que podamos considerar y que, desde luego, bien podría haber influido en su motivación. Reflejan estas epístolas un clima intelectual de primera magnitud presidido por un espíritu ecléctico, fruto de una cierta tolerancia y de la convivencia entre miembros de distintas religiones y credos. Respecto a su contenido, encontramos en ellas elementos muy diversos. Hay vesti-

⁵ El término árabe *imām* = imán (DRAE) se aplica más comúnmente al que preside y dirige la oración en la mezquita. El mismo término se aplica, pues, a ‘Alī y sus descendientes con estas connotaciones que aquí explico, y que lo pongo en mayúscula para diferenciarlo de esa otra acepción.

gios de astrología babilónica junto a elementos astrológicos indios e iraníes, fundido todo ello con la astrología griega. Hay también cuentos de origen indio y persa. Tenemos, asimismo, abundantes préstamos de textos rabínicos y de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, siendo la influencia cristiana particularmente grande. Pero la fuente principal del contenido de las epístolas es, sin duda, el pensamiento griego, destacando Hermes Trimegisto, el pitagorismo, Aristóteles y Platón e impregnándolo todo, el neoplatonismo.

El origen de toda esta amalgama se halla en los sabeos de Harrān, ya que éstos habían fundido en una síntesis, operada bajo el signo del hermetismo, su religión de origen babilónico con el mitraísmo y la filosofía griega. Los Ijwān, a su vez, han realizado un nuevo sincretismo al fundir con el Islam esta síntesis sabea y al conceder un lugar privilegiado al neoplatonismo.

Las *Rasā'il* fueron introducidas en al-Andalus a mediados del siglo XI por el cordobés al-Kirmānī (m. 1066), aunque es posible también que hubieran sido introducidas antes por el madrileño Maslama b. Aḥmad (m. 1007)⁶. La influencia de las *Rasā'il* no quedó restringida a al-Andalus sino que pasó a la España cristiana, ya que sus huellas pueden rastrearse en la literatura romance, como es el caso de los *Libros del saber de Astronomía*, de la *Poridat*, de *La doncella Teodor* y de las *Partidas*⁷.

En *La disputa*, sin embargo, aparecen pocos de estos aspectos filosóficos, pues su estructura a manera de fábula persigue

⁶ Cfr. Šā'id al-Andalusī, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones (Kitāb Ṭabaqāt al-umam)*, trad., notas e índices de E. Llaveró Ruiz; introd. y notas de A. Martínez Lorca, Madrid, Trotta, 2000, p. 148. M. Asín Palacios, «El filósofo zaragozano Avempace», *Revista de Aragón*, 1, agosto (1900), p. 236. También del mismo autor, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, p. 108, nota 1, y E. García Gómez, «Alusiones a los Ijwān al.Šāfā' en la poesía árabe andaluza», *Al-Andalus*, 4 (1936-1939), pp. 462-463, notas 2 y 3.

⁷ Al menos en el tema del hombre como microcosmos. Véase F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 59-80.

otros fines que los de una exposición doctrinal. Nos encontramos en esta obra con un apólogo en la línea del *Calila y Dimna*, que incluso son citados aquí, y en el que los animales disputan con el hombre respecto a la pretendida superioridad de éste sobre aquéllos, superioridad que justificará el señorío del hombre y el poder utilizarlos a su servicio. Los animales rebaten una y otra vez los argumentos y pruebas aducidos por el hombre en apoyo de su pretensión hasta que éste encuentra la verdadera razón de su superioridad en las promesas de Dios referentes a su resurrección y a su entrada en el paraíso, a diferencia de los animales. Terminan éstos, finalmente, reconociendo esa prueba y dando la razón al hombre respecto a su superioridad sobre ellos.

Éste es el tema principal de la obra, pero la enumeración de toda clase de animales es aprovechada para hacer pintorescas descripciones zoológicas, en ocasiones muy minuciosas y precisas, que denotan una clara influencia griega⁸, y para realizar, en boca de los animales, una crítica social en la que en algún momento se percibe, según I. Marquet, la tendencia *ismā'īlī* de los autores.

También puede encontrarse, siempre según Marquet, toda una simbología de carácter *ismā'īlī* en los mismos animales y que en esencia es la siguiente:

En general, los animales simbolizan a la comunidad de los iniciados en las doctrinas *ismā'īlīes*, y entre los animales destacan sobre todo los animales domésticos, que figuran en la obra como huidos y perseguidos por el hombre para volver a esclavi-

⁸ Sobre esta cuestión pueden verse también los análisis de I. Marquet, *op. cit.*, pp. 179 y ss. En general, sobre la zoología, la psicología de los animales y sus antecedentes griegos puede consultarse H. Eisenstein, *Einführung in die arabische Zoographie*, Berlín, Dietrich Reimer Verlag, 1991 y Bel-Haj Mahmoud, *La psychologie des animaux chez les arabes*, París, 1977.

La preocupación por la situación del hombre en relación con el animal también está presente en el mundo clásico, pero, aunque hay alguna coincidencia de temas, tiene allí otras connotaciones y características. Cfr. R. Sorabji, *Animals Minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate*, Itaca, New York, Cornell University Press, 1993.

zarlos y someterlos a su servicio. Estos animales domésticos simbolizan directamente a los *ismā‘īlīs*.

Los animales aparecen agrupados en siete especies simbolizando con ello las siete comunidades humanas correspondientes a cada milenio de nuestro ciclo, según la concepción de la historia de los Ijwān, de manera que cada representante de estas siete especies simboliza al gran profeta que inaugura cada uno de estos milenios de acuerdo con la siguiente correspondencia: animales acuáticos = ciclo de Adán; reptiles = ciclo de Noé; aves de rapiña = ciclo de Abraham; fieras = ciclo de Moisés; aves = ciclo de Jesús; insectos = ciclo de Mahoma; animales domésticos (caballerías, ganados) = ciclo del Qā’im, o ciclo de la resurrección o del Mahoma resucitado.

La abeja, reina y a la vez representante de los insectos, en la que, según nuestro apólogo, se han reunido la realeza y la profecía, simboliza no sólo al Imam⁹, sino al mismo profeta Mahoma, en quien se han reunido también la realeza y la profecía, tema éste muy típico dentro de la filosofía musulmana en el que confluyen por un lado la tradición platónica de filósofo-rey y por otro la peculiar noción musulmana del profetismo en donde se considera al profeta como el instaurador de una nueva legislación, de origen divino, para la sociedad de la que forma parte¹⁰.

⁹ Para los *šī‘īes*, las abejas simbolizan a la familia del Profeta, pues en el *Corán* XVI, 70/68-71/69 (versículo que aparecerá citado en la obra) se dice que sale de las abejas un licor = miel, en el que hay salvación para los hombres. Esta miel es el *Corán*. La reina de las abejas es para los *šī‘īes* una alusión directa a ‘Alī. Cfr. I. Goldziher, «Der Fürst der Bienen», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 64 (1910), pp. 532-533. Téngase presente que para los conocimientos de la época no se trata de reina de las abejas, sino de rey de las abejas, en masculino. Cfr. M. Ullmann, «Beiträge zum Verständnis der “Dichterischen Vergleiche der Andalus-Araber”», *Die Welt des Orients*, 9 (1977), pp. 104-124.

¹⁰ Es el filósofo al-Fārābī (m. 950), sobre todo, quien desarrolla esta teoría. Véase Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, presentación de M. Cruz Hernández, traducción de M. Alonso, Madrid, Tecnos, 1985 y Al-Fārābī, *Obras filosófico-políticas*, edición de R. Ramón Guerrero, Madrid, C.S.I.C., 1992. Para una visión más general, véase E. I. J. Rosenthal, *El pensamiento político en el Islam Medieval*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

En lo referente a los orígenes de este apólogo, podría tener, en última instancia, un origen iranio, pues así lo sugieren las múltiples alusiones a ese mundo que encontramos aquí, como también diversos apelativos, por ejemplo, el nombre del Rey de los Genios, Šāh Mardān, o el del rey de las aves, Sīmurg, y cabe considerar asimismo que la disputa entre varias clases de seres es un género típico de la literatura pahleví¹¹.

Ahora bien, podemos preguntarnos con qué intención han recogido y reelaborado los Ijwān este apólogo. ¿Qué quieren decirnos con él? La pregunta viene motivada por el mismo epílogo que cierra el apólogo y que es también el final de la epístola que lo contiene, ya que comentan ahí que han explicado mediante la lengua de los animales, a modo de indicaciones y comparaciones, el objetivo buscado.

¿Cuál es ese objetivo al que se refieren, al parecer, de una manera críptica?

En las páginas primeras de esta epístola, que anteceden al apólogo, se habla de la gradación que hay entre minerales, plantas, animales, hombres y ángeles, destacando que lo que está por debajo, lo inferior, es menos perfecto que lo que está por encima, lo superior, y que lo inferior está por y para lo superior, y más en concreto se especifica que los animales están por y para el hombre. También se comenta que los grados superiores de un orden están conectados con el grado más ínfimo del siguiente orden.

Al comienzo de la epístola siguiente, la veintitrés, se habla del objeto de la epístola anterior, la del apólogo, y se explica que dicho objeto ha sido doble. Por un lado, explicar las especies y diferentes figuras y clases de animales, y por otro, mostrar sus verdaderas naturalezas mediante indicaciones, según se ha explicado al hablar de los ángeles en otros pasajes.

De nuevo nos encontramos con esto de «indicaciones», con lo cual no acabamos de ver claramente qué es lo que pretenden.

A propósito de esta remisión a pasajes donde han tratado de los ángeles, señala S. Pinès¹² algunos de éstos en los que se expli-

¹¹ Cfr. S. Pinès, «Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2 (1980), p. 189, n. 168 b.

¹² *Ibid.*, p. 183 y ss.

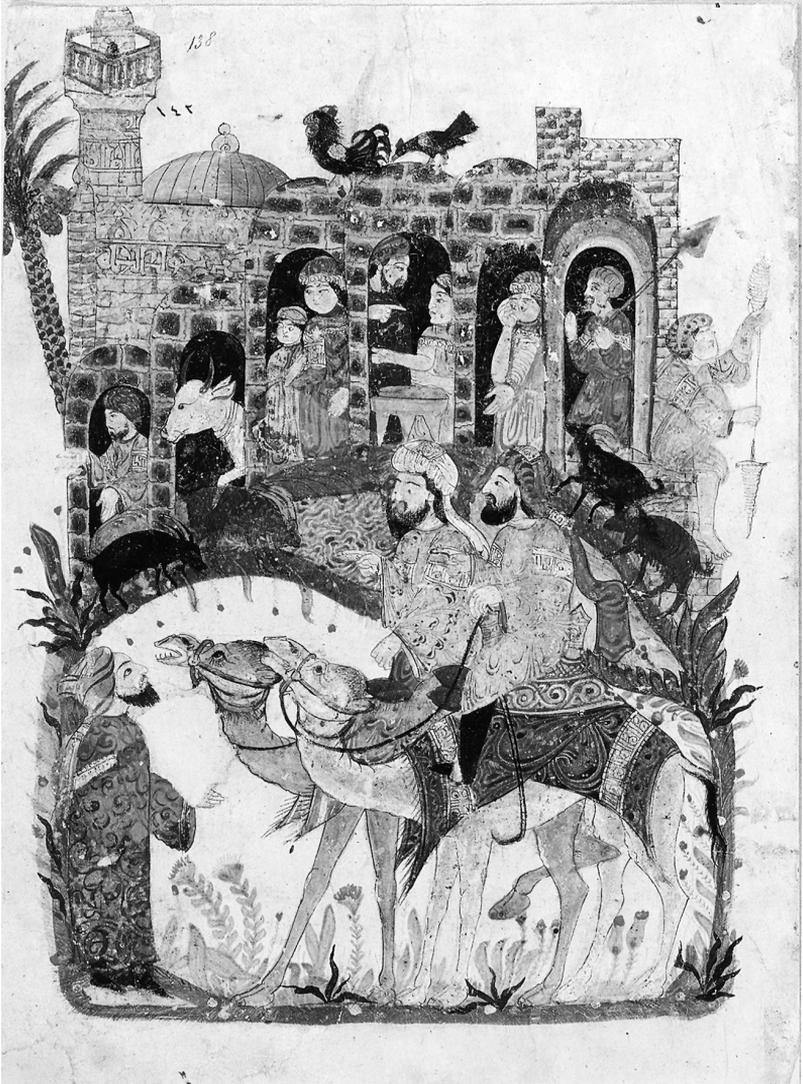
cita que, de la misma manera que las almas de los animales sometidos al servicio del hombre y que le obedecen merecen alcanzar el rango humano, así las almas humanas que realizan los actos de adoración y obedecen y acatan todas las prescripciones de las leyes traídas por los profetas, merecen pasar al rango de ángeles. Al decir profetas, según se deduce de otros pasajes de las Epístolas analizados también por S. Pinès, se incluye, o se refieren primordialmente, a los Imames *šī'ies*.

De todo esto parece desprenderse que el objetivo buscado por los Ijwān, la moraleja que tratan de extraer del apólogo, es el sometimiento y la obediencia que los hombres, los musulmanes, deben al profeta, es decir, en este contexto, al Imam, en razón de su superioridad, del mismo modo que ocurre con los animales en relación al hombre, debido a la superioridad de éste.

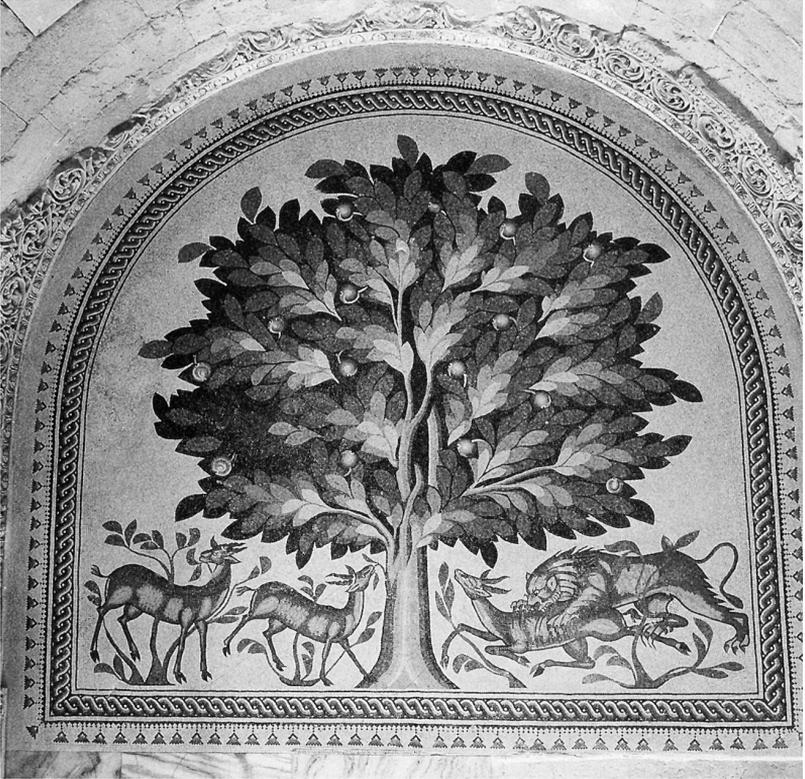
Posteriormente, esta comparación explícita de la sumisión de los animales al hombre con la sumisión de los hombres al profeta será un tema repetido por otros autores musulmanes, algunos de ellos estudiados en el mencionado trabajo de S. Pinès¹³.

Sin embargo, no son precisamente los simbolismos ni los objetivos perseguidos por los Ijwān los que hacen valiosa esta obra. Es la misma ficción que han urdido la que nos atrae y cautiva. Pese a las advertencias que nos hacen en el epílogo de que no nos quedemos con la mera habla de los animales sino que pasemos a través de ella al verdadero sentido, al sentido oculto y esotérico, les ha salido tan perfecta esa «apariencia externa» que con el paso de los siglos, caduco el posible interés de un mensaje esotérico, es el apólogo en sí lo único que nos interesa y el problema antropológico básico que nos plantea: la posición del hombre dentro de la escala de los seres vivos. Precisamente será esta cuestión la que suscitará el interés posterior en la cultura europea por este apólogo, según comentaré al final de esta introducción.

¹³ Anteriormente a los Ijwān, la cuestión de la superioridad del hombre sobre el animal es señalada, sin ninguna otra connotación y muy brevemente, por Al-Ŷāhiz (m. 868) en su *Kitāb al-ḥayawān* (*El libro de los animales*), Beirut, ed. Hārūn, 1969, v. V, 544. Cfr. I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, Londres, 1982, p. 92.



Maqāmāt de Ḥarīrī
(Bibliothèque Nationale, Paris)



Mosaico de Jirbat al Mafyār
(Jericó, Palestina)

La disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda

En la introducción a sus *Orígenes de la novela*, Menéndez Pelayo¹⁴ daba cuenta, brevemente, del contenido de la traducción francesa de *La disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda*¹⁵, obra originalmente redactada en catalán por A. Turmeda y publicada, según reza la traducción francesa, en la ciudad de Túnez en 1417, pero cuya redacción catalana se encuentra perdida, a lo que, sin duda, debe de haber contribuido el hecho de que fuese prohibida por la Inquisición.

El sobrio análisis del contenido de la obra de Turmeda que hacía Menéndez Pelayo bastó para llamar la atención de Asín Palacios, quien, tras leer la versión francesa, comprobó que la obra de Turmeda era en gran parte una «adaptación», y a veces hasta traducción literal, de un texto árabe anterior: *La disputa entre los animales y el hombre*. Resultado de esta investigación de Asín fue un concienzudo artículo en el que analizó y cotejó ambas disputas¹⁶.

La figura del fraile mallorquín nacido a mediados del siglo XIV, Anselmo Turmeda, tan conocido dentro de las letras catalanas no necesita de presentación alguna¹⁷. Bástenos recordar, en lo que aquí nos concierne, su conversión al Islam y su paso a Túnez, en cuya aduana desempeñó un alto cargo durante el gobierno del sultán Abū l-‘Abbās Aḥmad (m. 1394) y luego durante el gobierno del hijo de éste, Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz.

Una vez en Túnez, tras dominar la lengua árabe, Turmeda tendría ocasión de conocer la obra árabe que traduzco aquí, y con ella a la vista compondría su *Disputa del asno*.

La comparación entre ambas obras es, pues, un trabajo que ya realizó Asín y, por tanto, a él me remito. Quiero señalar, sin embargo, un punto al que Asín no hizo referencia y que llama la

¹⁴ Madrid, 1905, t. I, pp. CV-CX.

¹⁵ Cfr. sobre esta traducción en el apartado de Bibliografía.

¹⁶ Cfr. «El original árabe de *La disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda*» en la Bibliografía.

¹⁷ Cfr. sobre su vida y obra en la Bibliografía.

atención. Se trata de la razón tajante y definitiva por la que el hombre es superior al animal, razón que es distinta en una y otra *Disputa*, ya que en la obra de Turmeda la razón de la superioridad del hombre estriba, no en la resurrección y entrada en el paraíso, como se dice en la obra árabe, sino en que Cristo se encarnó en el hombre y no en el animal.

Lo curioso del asunto es que el tema de la resurrección es mencionado también en la obra cristiana, en la de Turmeda, pero el asno la rebate diciendo que la mayoría de los hombres irá al infierno y muy pocos al cielo. Aunque esto mismo, o parecido, es aducido también en la obra árabe, no constituye en ésta obstáculo alguno para ser la prueba definitiva y concluyente.

¿Cómo, pues, en una obra esa prueba es válida y no lo es en la otra?

La aclaración de este punto hay que buscarla, a mi entender, en las distintas concepciones religiosas del infierno que subyacen en el trasfondo de las dos *Disputas*.

En la *Disputa* de Turmeda la resurrección y la entrada al paraíso no podía ser la prueba definitiva de la superioridad del hombre porque muchos irán al infierno, por tanto se hacía imposible extender esta prueba al hombre genérico, a todo hombre. Además, ni siquiera los cristianos, por el mero hecho de serlo, de creer en Cristo, tienen garantizada su salvación, su entrada en el paraíso, hacen falta las buenas obras. Se trata del tan discutido punto en la Reforma, entre luteranos y católicos, de si la justificación viene por la sola fe o por la fe y las obras conjuntamente... Sin duda, este trasfondo es el motivo subyacente de que esta prueba no sea válida para Turmeda y pase adelante a otras pruebas hasta llegar al tema de la encarnación de Cristo, tema también específicamente cristiano.

En la obra árabe, islámica, en cambio, frente a las objeciones presentadas por los animales de que también hay un infierno al que irán los pecadores, la respuesta del hombre es que la intercesión de los profetas, especialmente la intercesión del profeta Mahoma, salvará finalmente a los hombres, esto es, a los musulmanes, y les conseguirá el paraíso.

La concepción del infierno, por tanto, que dejan traslucir estos asertos de la obra árabe es distinta a la concepción cristiana,

pues, a diferencia de ésta, donde se trata de un infierno eterno, se trata aquí de un infierno temporal. Así es, en efecto, ya que existe en la tradición islámica un optimismo a ultranza respecto del destino último del creyente musulmán. Aquí sí salva la sola fe, es decir, la pertenencia formal al grupo. Es unánime en el Islam que se tiene por más ortodoxo la creencia de que aun los grandes pecadores musulmanes, después de un tiempo de purificación en el infierno, serán sacados de éste gracias a la intercesión de Mahoma con tal de que hayan sido sinceros creyentes musulmanes¹⁸.

Ahí reside, creo, la verdadera explicación de que la prueba de la que estamos hablando sea concluyente y definitiva en la obra árabe-islámica de los Ijwān y no lo pueda ser en la cristiana de Turmeda.

Huellas de la *Disputa* en la cultura europea¹⁹

La obra de Turmeda parece haberse conocido en Europa y haber tenido una cierta trascendencia como respuesta a la cues-

¹⁸ No existe un estudio sobre la cohesión social que implican para la comunidad musulmana estas concepciones religiosas que destaco. La intercesión, *šafā'a*, de Mahoma es doctrina común en la Teología islámica afirmada por los sectores ortodoxos frente a otros sectores, los llamados *mu'tazilíes*, que la negaban, acentuando la libertad y la responsabilidad del hombre así como la justicia divina que exigía ese castigo eterno. Pero esos otros sectores pronto fueron arrinconados y olvidados en la cultura islámica. Véase sobre este asunto, aunque dirigidos al aspecto estrictamente religioso, los siguientes trabajos: I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920, pp. 157-160. R. Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam*, Uppsala, 1941, pp. 87 y ss. Y. G. Vajda, «A propos de la perpétuité de la rétribution d'autre-tombe en théologie musulmane» *Studia Islamica*, 11 (1959), pp. 29-38, y de un modo más general R. Caspar, *Traité de Théologie Musulmane. T. I. Histoire de la Pensée Religieuse Musulmane*, Roma, 1987, p. 181.

¹⁹ Cfr. E. Tornero, «Huellas de la *Disputa* en la cultura europea», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, 19 (2002), 53-65. Resumo ahora lo que dije ahí.

ción de cuál es el lugar del hombre en la escala de los seres vivos, o formulado de otra manera, siguiendo el título del libro de Max Scheler, cuál es «el puesto del hombre en el cosmos».

Es esta pregunta antropológica la que suscitó el interés por la obra de Turmeda, y por tanto por nuestro apólogo, base de la obra de aquél.

Hay tres autores europeos que, si mi suposición es acertada, han leído a Turmeda y lo han tenido en cuenta a la hora de dar su opinión sobre la situación del hombre en comparación con el animal. No hay evidencia absoluta de esto, pero sí ciertos indicios, fundados, que lo hacen probable. Son estos autores: Pico de la Mirándola, Erasmo y Montaigne.

Pero antes de pasar a hablar de estos autores, tengamos en cuenta que, como el lector tendrá ocasión de ver, la obra árabe no es, propiamente, favorable a la tesis de la superioridad del hombre, ni tampoco lo es la de Turmeda, al menos consideradas desde la siguiente perspectiva:

Todas las pruebas que el hombre presenta para demostrar su superioridad son rebatidas por los animales. No hay ninguna cualidad intrínseca a la constitución y a la naturaleza del hombre por la que éste se pueda considerar superior. Tiene el hombre que recurrir finalmente a razones de fuera de su propia constitución, como la de la resurrección, en la obra árabe, o la encarnación de Cristo en el hombre, en la obra de Turmeda. Es decir, que, aunque la conclusión de ambas disputas sea favorable al hombre, no lo ha sido en su desarrollo.

En su discurso *De la dignidad del hombre*, comienza Pico de esta manera:

Tengo leído, Padres honorabilísimos, en los escritos de los árabes, que Abdalah sarraceno, interrogado qué cosa se ofrecía a la vista más digna de admiración en este a modo de teatro del mundo, respondió que ninguna cosa más admirable de ver que el hombre.

Y casi inmediatamente se manifiesta en contra de lo que se dice normalmente acerca de la pretendida superioridad del hombre sobre los animales:

Revolviendo yo estos dichos y buscando su razón, no llegaba a convencerme todo eso que se aduce por muchos sobre la excelencia de la naturaleza humana, a saber, que el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentado con las superiores, rey de las inferiores por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia...²⁰

El nombre de Abdalah coincide con el que Turmeda tomó al convertirse al Islam, ‘Abd Allāh, y los temas de comparación entre el hombre y el animal brevemente aludidos son los de la *Disputa*. Pico de la Mirándola sigue luego por otros derroteros a la hora de ver en qué consiste la superioridad del hombre, que nada tienen que ver con lo nuestro, pero este arranque de su discurso bien podría haber sido motivado por la *Disputa* de Turmeda.

Erasmus compara brevemente al hombre con los animales en su célebre *Elogio de la locura*. Frente a las ciencias del hombre que más bien son poca cosa y que, además, no sirven para alcanzar la felicidad, destaca Erasmo el instinto de los animales, que es igual o superior a la inteligencia humana y que les da a éstos felicidad y contento. Son demasiado breves las alusiones de Erasmo²¹ a este tema como para que podamos deducir que haya leído la *Disputa* de Turmeda, pero en su intención sí coincide y tengamos en cuenta que la obra de Erasmo es posterior a la de Pico, y la de éste sin duda la conocía.

Montaigne, en el capítulo 12 del libro segundo de sus *Ensayos*, titulado «Apología de Raimundo Sabunde»²², dedica largas páginas a comparar al hombre con los animales, tratando de mostrar con profusión de ejemplos que los animales no están

²⁰ Cfr. Pico de la Mirándola, *De la dignidad del hombre*, trad. de L. Martínez Gómez, Madrid, Ed. Nacional, 1984, p. 103.

²¹ Cfr. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza, 1966, pp. 71-74, correspondiente a párrafos 32-34.

²² Cfr. Montaigne, *Ensayos*, ed. de D. Picazo y A. Montojo, 3 v., Madrid, Cátedra, 1985-1987. La «Apología» ocupa las pp. 132-343 del v. II.

por debajo del hombre ni en inteligencia ni en bondad ni en nada... El hombre es un ser muy engreído que se cree estar muy alto cuando en realidad sólo es un miembro más en el concierto del universo. Dentro de su crisis de escepticismo, realiza Montaigne su particular crítica de la razón y de la pretendida superioridad del hombre. Los ejemplos de los animales que aduce están en su mayoría sacados del acervo clásico, pero algunos coinciden con los de la *Disputa* y en concreto hay algún caso en el que tenemos bastante evidencia de que ha seguido textualmente la *Disputa* de Turmeda²³.

Aunque no podamos probar con total rotundidad que Montaigne haya leído y haya sido influido por la *Disputa*, llama la atención que se extienda tan profusamente en estas comparaciones hombre-animal, redactando un verdadero tratado que nos hace recordar la existencia de este tema, monográfico, en ambas *Disputas*. Tengamos en cuenta finalmente que la traducción francesa conservada de la *Disputa* de Turmeda se publica pocos años después de nacer Montaigne y que, por consiguiente, pudo haberla leído.

En cualquier caso, las reflexiones antropológicas de estos grandes pensadores sobre el puesto del hombre entre los animales han estado precedidas por las de los autores del s. X, que en el seno de la civilización árabe-islámica supieron plantear tan exquisitamente dicha problemática.

²³ Cfr. mi citado trabajo «Huellas de la *Disputa*», pp. 63-64.