

**EL PROYECTO INTELECTUAL DE ASÍN PALACIOS:
NUEVAS VÍAS DENTRO DEL PENSAMIENTO
CONSERVADOR ESPAÑOL DESDE LA PERSPECTIVA
ARABISTA**

**The intellectual project of Asín Palacios: New approaches to Spanish
conservative thought from the perspective of Arabism**

Enas ALY AHMED

enasaaa@gmail.com

Universidad de Ain Shams (El Cairo)

BIBLID [0544-408X]. (2018) 67; 29-51

Resumen: En este artículo se estudia la interacción del arabista español Miguel Asín Palacios (1871-1944) con el pensamiento conservador español a finales del siglo XIX. El objetivo de esta investigación es analizar cómo construía Asín su proyecto intelectual aprovechando el discurso nacionalista de Menéndez Pelayo y ciertos principios de la filosofía neoescolástica. Al juntar estos dos elementos, el resultado de este proyecto, elaborado desde el punto de vista del arabismo, fue algo novedoso dentro del pensamiento conservador español.

Abstract: Spanish Arabist Miguel Asín Palacios (1871-1944) interacted with the Spanish conservative thought in the late XIX century making use of the national discourse of Menéndez Pelayo and certain ideas of Neo-scholastic philosophy, combining them through a new approach to Spanish conservative thought from the perspective of Arabism.

Palabras clave: Arabismo. Asín Palacios. Historia de las ideas entre islam y cristianismo.

Key words: Arabism. Asín Palacios; History of ideas between Islam and Christianity.

Recibido: 14/03/2017 **Aceptado:** 04/07/2017

1. INTRODUCCIÓN

El hecho de que Miguel Asín Palacios (1871-1944), uno de los grandes fundadores del arabismo español¹, fuera sacerdote católico de ideas muy conservado-

1. Miguel Asín Palacios nació en Zaragoza el 5 de julio de 1871 “de una familia de modestos comerciantes de orígenes aragoneses y riojanos”. Empezó sus estudios secundarios en los Escolapios y después los continuó en el Colegio del Salvador de los Jesuitas. Se licenció en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Zaragoza en 1894 y al año siguiente se ordenó sacerdote. Defendió su tesis doctoral titulada *Algazzali y su papel en el islamismo* en la Universidad Central en Madrid en 1896. Para más información sobre su biografía véase: Emilio García Gómez. “Don Miguel Asín Palacios, 1871-1944, Esquema de una biografía, con una bibliografía de don Miguel Asín”. *Al Andalus*, IX, 2 (1944), pp. 266-319; Ángel González Palencia. “Don Miguel Asín Palacios”. *Arbor*, 2, 4/5 (1944), pp. 179- 206; José Valdivia Valor. *Don Miguel Asín Palacios, mística cristiana y mística musulmana*. Madrid: Ediciones de Hiperión, 1992; Manuela Marín Niño; Christina de la Puente; Fernando Rodríguez Mediano y Juan Pérez Alcalde. *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y*

ras constituye una paradoja que hasta el momento no se había explicado bien. James T. Monroe en su libro *Islam and Arabs in Spanish Scholarship* (1970) señalaba que buena parte del arabismo español de los siglos XIX y XX que reivindicaba el islam, fue liberal². En este artículo, analizamos cómo Asín Palacios, estudiando la filosofía, la teología y la mística musulmana, elaboraba unas perspectivas muy importantes dentro del pensamiento conservador español tanto nacionalista como religioso. En una España que hasta entonces había considerado siempre que el legado musulmán apenas tenía importancia para la escritura de su historia, mostramos cómo Asín Palacios, desde una visión conservadora, ponía de manifiesto la relevancia de temas como la filosofía de Ibn Rušd (1126-1198) o la mística de al-Gazālī (1058-1111) o Ibn ‘Arabī (1165-1240) para escribir la historia nacional de España. Y basándose en estos textos escritos por autores musulmanes, determinamos cómo Asín Palacios planteaba nuevas vías para escribir la historia de las relaciones entre el islam y el cristianismo en particular y la historia de las ideas en la Edad Media en general.

Asín Palacios desarrollaba un proyecto intelectual de gran consistencia con dos destinatarios fundamentales: el nacionalismo español y la neoescolástica. Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) dejó una huella impactante en el proyecto de Asín Palacios poniendo de relieve sus finalidades nacionalistas. La neoescolástica y el neotomismo fueron otro elemento fundamental en construir su proyecto como arabista y sacerdote. En este artículo, detallamos la interacción de Asín Palacios con estas ideas originalmente conservadores.

2. MENÉNDEZ PELAYO Y ASÍN PALACIOS: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA HISTORIA NACIONAL DE ESPAÑA SOBRE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Marcelino Menéndez Pelayo fue una figura de gran autoridad para el pensamiento conservador en España a finales del siglo XIX. Gracias a la influencia de sus maestros Francisco Javier Llorens y Barba (1820-1872) y Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890), Menéndez Pelayo se interesaba en el estudio de la ciencia y filosofía española como principio de la “identidad nacional”. El catolicismo, según él, era también uno de los componentes principales de esa identidad. Desde esta perspectiva, Menéndez Pelayo criticaba “la visión liberal-progresista de la

Miguel Asín Palacios: introducción, catálogo e índices. Madrid: CSIC, 2009; y ‘Abd al-Rahmān Badawī. *Mawsū‘at al-mustašriqīn*, Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1993³, pp. 121-126.

2. James T. Monroe. *Islam and the Arabs in Spanish scholarship, (Sixteenth Century to the present)*. Leiden: Brill, 1970, pp. 81 y 82.

historia de España” que sostenía que por la culpa del catolicismo no se cultivaba en España ni filosofía ni ciencia³.

Su libro *La ciencia española* (primera edición 1876) era uno de varios surgidos en el debate llamado “la polémica de la ciencia en España”, empezado desde la segunda mitad del siglo XVIII en Francia. En el prólogo a *La ciencia española*, Gumersindo Laverde criticaba la posición de algunos autores extranjeros que no tenían en consideración los filósofos o los místicos españoles a la hora de escribir una historia de estas disciplinas⁴. Laverde señalaba que Menéndez Pelayo podía enfrentarse a este discurso que despreciaba el papel de España en el desarrollo de las ciencias, afirmando la existencia de una filosofía nacional española manifestada en las tres siguientes escuelas “originales de influencia en el pensamiento europeo” que son: el *lulismo*, el *suarismo* y el *vivismo*. Al mismo tiempo, Laverde ponía de relieve el papel de esta filosofía nacional en refutar tendencias y corrientes modernas como el krausismo, el neokantismo, el positivismo y el tradicionalismo, que por ellas “la ciencia española ha ido, entre tanto, desapareciendo del comercio intelectual”⁵.

En opinión de Gumersindo Laverde, los filósofos modernos en España no llegaban a establecer unos sistemas filosóficos maduros porque creían en una ruptura entre lo viejo y lo nuevo” y no les interesaba estudiar el pensamiento de filósofos y teólogos como Raimundo Lulio (1232-1315), Luis Vives (1492-1540) o Francisco Suárez (1548-1617)⁶. Con estas ideas, Laverde intentaba, según Gerardo Bolado, “devolver a la tradición católica la función socio-histórica de construir al pueblo español”⁷. Estos elementos, del discurso de Laverde, tanto el católico como el nacionalista, volvían a aparecerse en el proyecto de Asín Palacios. Podemos ver ambos elementos en los trabajos de Asín hablando sobre los españoles como “creados de ciencia, si no indígena por sus orígenes, nacionalizada al me-

3. Pedro Carlos González Cuevas. *Historia de las derechas españolas: de la Ilustración a nuestros días*. Prólogo Andrés de Blas. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 172; Antonio Santoveña Setién. *Marcelino Menéndez Pelayo, revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Cantabria: Universidad de Cantabria, 1994, pp. 42 y 44.

4. Laverde criticaba, en concreto, autores franceses como Pablo Rousselot en su libro *Los místicos españoles* y Emilio Saisset en su libro *Précurseurs et disciples de Descartes* (1862) que veían “con poco aprecio la ciencia española”.

5. Marcelino Menéndez Pelayo. *La ciencia española, polémicas, proyectos y bibliografía*. Prólogo Gumersindo Laverde Ruiz. Madrid: Imprenta de Pérez Dubrull, 1887³, t. I, pp. XXXV- XXXVIII y XLIV.

6. *Idem*, t. I, p. XLVI.

7. Gerardo Bolado. “Análisis del contexto argumentativo de la primera edición de *La ciencia española*”. En Ramón E. Mandado Gutiérrez y Gerardo Bolado Ochoa (Dirs.). *La ciencia española. Estudios*. Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2011, p. 115.

nos” y “transmisores de la cultura clásica a la Europa medieval”⁸. Y continuaba que gracias a estos españoles “nuestra patria tendría derecho a reivindicar para algunos de sus pensadores musulmanes una parte no exigua de los timbres de gloria”⁹.

Menéndez Pelayo, en *La ciencia española*, mostraba que el origen de este debate sobre la ciencia en España era el odio del catolicismo. En opinión del historiador santanderino, autores, como el historiador y el político krausista y uno de los fundadores de la Institución Libre de Enseñanza (1876) Gumersindo de Azcárate (1840-1917), rechazaban “los antiguos sabios españoles porque fueron católicos y escribieron bajo un régimen de unidad religiosa y monárquica”¹⁰. El objetivo principal que quería Menéndez Pelayo demostrar era la existencia de una filosofía española con sus varias manifestaciones tanto ortodoxa como heterodoxa, para enfrentar a las nuevas tendencias filosóficas manifestadas con la modernidad como el marxismo y el krausismo¹¹.

Afirmando la idea de la continuidad del movimiento de las ideas a lo largo de la historia, Menéndez Pelayo mostraba la relevancia que tiene el estudio de las influencias del pensamiento musulmán en el cristiano. De hecho, ofrecía muchos ejemplos de estas relaciones de contactos e influencias. A modo de ejemplo señalaba que la filosofía de Raimundo Lulio, “con ser tan profundamente original, presenta innegables vestigios de la lógica de Algazel”. Asimismo, “la forma novelesca” que apareció en algunos de los escritos de Lulio, como el libro de *Gentil* y el libro de *las Bestias*, evidenciaba “un reflejo de la literatura oriental” de *Calila y Dimna*¹².

Estas ideas tenían gran repercusión en los escritos de los arabistas españoles a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Julián Ribera solía que “don Marcelino nos hubiera comprendido, y habría aceptado nuestras teorías”. Efectivamente, Menéndez Pelayo aprobaba, en su prólogo al libro *Algazel, dogmática, moral y ascética* (1901), la tesis de Asín Palacios acerca de la influencia de al-Gazālī en filósofos cristianos como Raimundo Martín. En el mismo sentido, Ángel González Palencia (1889-1949) afirmaba que Menéndez Pelayo recibía “con

8. Miguel Asín Palacios. *Abenmasarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Discurso leído en el acto de su recepción*. Contestación Eduardo Sanz y Escartín. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914. p. 129.

9. Miguel Asín Palacios. *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de la historia y crítica de una polémica*. Madrid: Instituto Hispano árabe de Cultura, 1961³, pp. 1-2.

10. Menéndez Pelayo. *La ciencia española*, vol. 3, p. 128.

11. Vicente Cacho Viu. *La Institución Libre de Enseñanza, I. Orígenes y etapa universitaria*. Prólogo Florentino Pérez-Embid. Madrid: Ediciones Rialp, 1962, pp. 349 y 350.

12. Marcelino Menéndez Pelayo. *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Santander: Aldus CSIC, 1941-1942, vol. 1, p. 211.

alborozo” y daba la bienvenida a las aportaciones de los arabistas españoles, cuyas finalidades coincidían con su objetivo acerca de “nacionalizar la *ciencia española*, fuera cual fuera la lengua en que estaba escrita, con tal que hubiera sido hecha por españoles”¹³.

Asín Palacios construía un discurso sólido que formaba parte muy importante de estos debates. Su proyecto era la continuación de las teorías de Menéndez Pelayo acerca de la ciencia y la filosofía nacional. El impacto de Menéndez Pelayo en Asín empezó muy pronto, dado que fue él quien recomendó a un joven Asín en la defensa de su tesis doctoral que estudiara las influencias de al-Gazālī en los escolásticos españoles, una cuestión, como describía Asín, “interesantísima para la historia de la filosofía española”¹⁴. Menéndez Pelayo y Asín Palacios intercambiaban cartas para que el primero mandase a Asín unas referencias al respecto de este tema¹⁵. En el prólogo a la traducción del libro de *Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Ṭufayl (1900) realizada por Pons Boigues, Menéndez Pelayo anunció que el “brillantísimo joven [Asín Palacios] prepara un largo estudio sobre la influencia de las doctrinas del persa Algazel en la España musulmana y en la España cristiana,” sobre todo en Ramón Martín y Santo Tomás de Aquino (1224-1274)¹⁶. Tiempo más tarde, Menéndez Pelayo escribió la introducción al libro de Asín Palacios *Algazel dogmática, moral y ascética*, mostrando la formación y la preparación espléndida del arabista, así como la relevancia del tema dado que abría nuevas vías para estudiar la filosofía oriental, “especialmente la arábica y hebrea, que de un modo tan directo nos interesa a los españoles”. Estudiar los escritos de estos filósofos orientales, según Menéndez Pelayo, era de gran relevancia porque sin conocerlos “serían ininteligibles los orígenes y el desarrollo de la nuestra”¹⁷.

Para escribir una historia nacionalista de España enfrentando a los planteamientos de los filósofos krausistas y los de la Institución Libre de Enseñanza, Menéndez Pelayo apoyaba y defendía las teorías de una nueva generación de arabistas interesados en escribir la historia de las ideas en la Edad Media. Estos arabistas estudiaban las mutuas influencias entre la filosofía y literatura árabe, la española y la europea en general. Julián Ribera Tarragó (1858-1934) fue uno de los

13. González Palencia. “Don Miguel Asín Palacios”, p. 187.

14. Miguel Asín Palacios. “Mohidín”. *Homenaje a Menéndez Pelayo, en el año vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición española*. Prólogo Juan Valera. Madrid, 1899, t. II, p. 217. Para más detalles sobre los estudios de Asín Palacios sobre al-Gazālī, véase Rafael Ramón Guerrero. “Miguel Asín Palacios y la filosofía musulmana”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2 (1995), pp. 7-17.

15. Ángel González Palencia. “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”. *Al-Andalus*, 12, 2 (1947), pp. 391-414.

16. Marcelino Menéndez Pelayo. *Ensayos de crítica filosófica*. Madrid: Ediciones Victoriano Suárez, 1918, p. 343.

17. *Idem*, p. 347.

primeros de esta generación que estudió estos temas, y Asín vino a desarrollar esta tendencia. En una carta fechada el 25 de julio de 1901, Asín escribía a Menéndez Pelayo que estaba acostumbrado a escuchar que sus teorías acerca de las influencias de la filosofía musulmana en la cristiana “son chifladuras sin utilidad alguna... Y ¡gracias a que la universal autoridad del nombre de V. es capaz de deshacer todos los prejuicios! Si no, cae V. también bajo el terrible anatema de la chifladura”¹⁸.

Mostrar el papel que desempeñaba España a lo largo de la trayectoria de la historia de las ideas era uno de los objetivos principales del proyecto de Asín Palacios. Esta perspectiva se puede entender como reacción a una tendencia que ponían de relieve solo las influencias que recibían los pensadores españoles de los extranjeros, “como si jamás España hubiese comunicado nada al mundo”. Este tipo de opiniones, según Asín, se debía a “la ignorancia del valor de nuestros pensadores musulmanes y hebraicos, de una parte, y el odio secular engendrado por las luchas de la reconquista, de otra”. Dichas razones impidieron a los investigadores estudiar y conocer la historia de al-Andalus. Por ello, no reconocieron que “en aquellas remotas épocas de nuestra historia fuimos los españoles creados de ciencia, si no indígena por sus orígenes, nacionalizada al menos, y sobre todo verdaderos y casi únicos transmisores de la cultura clásica a la Europa medieval”¹⁹.

Asín era fiel a las ideas de Menéndez Pelayo acerca del tema de las influencias del pensamiento musulmán tanto oriental como andalusí en Occidente, y a lo largo de su producción las continuaba y ampliaba, demostrando así unas finalidades nacionalistas muy claras. Siendo miembro del tribunal de la tesis doctoral de Asín Palacios en 1896, Menéndez Pelayo recomendó al joven investigador que estudiase las influencias de al-Gazālī en la filosofía cristiana. En esta tesis, Asín se había fijado “casi exclusivamente” en estudiar al-Gazālī dentro de su contexto musulmán, y decía que “el eximio maestro [Menéndez Pelayo]... tuvo la amabilidad de indicarme la importancia de otra cuestión, con aquella relacionada, é interesantísima para la historia de la filosofía española: la influencia de Algazel en los escolásticos, principalmente españoles”²⁰. Menéndez Pelayo y Asín Palacios intercambiaban cartas para que el primero mandase a Asín unas referencias al respecto de este tema²¹. Tiempo más tarde, Menéndez Pelayo escribió la introducción al libro de Asín Palacios *Algazel dogmática, moral y ascética* (1901), mostrando la formación y la preparación brillante del autor, así como la relevan-

18. González Palencia. “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, pp. 407 y 408.

19. Asín Palacios. *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

20. Asín Palacios. “Mohidín”, p. 217.

21. González Palencia. “Correspondencia entre Menéndez Pelayo y Asín”, pp. 391-414.

cia del tema que “abre una senda nueva en el arduo y poco frecuentado estudio de la filosofía oriental, especialmente la arábigo y hebraica, que de un modo tan directo nos interesa a los españoles”. Estos estudios desempeñan un papel importante en aclarar los orígenes de la filosofía arábigohispana y la persa, “sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra”²².

Con este tipo de ideas acerca de las influencias del islam en el cristianismo, Asín Palacios se enfrentaba a los historiadores españoles que ignoraban o rechazaban el papel de autores “hispanomusulmanes” como Ibn Ḥazm (994-1064) y Šā‘id de Toledo (1029-1070) en crear el conocimiento en la patria española²³. En su libro *Abenmasarra y su escuela* (1903), Asín Palacios mostraba que su objetivo era “reparar en parte esa injusticia secular, que Menéndez y Pelayo condenó tan valientemente en las inmortales páginas de *La ciencia española*”²⁴.

En su célebre obra *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919), Asín ponía de manifiesto que las influencias de Ibn ‘Arabī en Dante permitían entender, por un lado, que España “tendría derecho a reivindicar para algunos de sus pensadores musulmanes una parte no exigua de los timbres de gloria con que la crítica universal ha decorado la obra inmortal de Dante Alighieri”. Y, por otro lado, estos vínculos entre Ibn ‘Arabī y Dante nos hacen comprender cómo se difundían las ideas referentes a la escatología desde el poeta murciano, el florentino y otros influidos por el último como Francisco Imperial (1350-1409), Enrique de Villena (1384-1434), Marqués de Santillana (1398-1458) y Juan de Mena (1411-1456)²⁵.

Gran parte de los escritos de Asín trataba de temas filosóficos y teológicos, pero encontramos también artículos que defendían la existencia de una ciencia española como su artículo “Un botánico arábigo andaluz desconocido”. Asín quería demostrar que el manuscrito encontrado en la colección de Gayangos en la Biblioteca de la RAH titulado “El sostén del médico para el conocimiento de las plantas” atribuido a Ibn Buṭlān de Bagdad (m. 1063), no era de este autor, sino que su autor era “un botánico y farmacólogo hispanomusulmán que vivió entre los siglos XI y XII”. En el texto del naturalista andalusí, según Asín, se podía encontrar “un evidente preuncio del moderno sistema de clasificación científica de los vegetales”. En este sentido, este autor andalusí era precursor al botánico ita-

22. Menéndez Pelayo. *Ensayos de crítica filosófica*, p. 347.

23. Asín Palacios. *Abenmasarra y su escuela*, p. 129.

24. *Ibidem*.

25. Asín Palacios. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, pp. 1-2.

liano Cesalpino (1519-1603) y al médico marroquí al-Gassānī (m. 1707)²⁶. Según Asín, este tipo de investigación que intentaba reconstruir una historia de las ideas tanto en literatura como en ciencias “reverdecerá” los trabajos que “hicieron de España en otros siglos la patria del saber. Así nos haremos dignos de nuestras gloriosas tradiciones científicas, a cuya resurrección ha dedicado sus iniciativas todas, sus incesantes esfuerzos, su portentoso talento, el maestro insigne a quien en esta ocasión ofrecemos el entusiasta homenaje de nuestro cariño y nuestra admiración”²⁷.

A lo largo de su producción, Asín Palacios elaboraba estas ideas acerca de la importancia de los filósofos y los científicos andalusíes, la necesidad de incorporar su aportación al pensamiento español y su influencia en la filosofía cristiana y la ciencia en toda Europa en la Edad Media. Con esto quería demostrar la existencia de una filosofía y ciencia nacional cuyos componentes musulmanes eran de igual importancia que los cristianos. Asín Palacios retomaba las teorías de Gumerindo Laverde y Menéndez Pelayo acerca del carácter nacional de la ciencia y el concepto de la continuidad en la historia de las ideas para construir su proyecto que encuadraba perfectamente en el discurso de la polémica de la ciencia en España. Asín reanudaba el concepto del “rechazo de la solución de continuidad en la historia de las ideas” y reivindicaba el estudio de la influencia de la filosofía y teología musulmana en la escolástica. Sus teorías respondían a unas preguntas urgentes sobre la ciencia nacional, el ser nacional de España y su papel en transmitir el conocimiento a Europa en la Edad Media.

Sin embargo, este hilo que empezaba con Laverde pasando por Menéndez Pelayo y seguía hasta Asín Palacios muestra claramente el núcleo de los fundamentos del pensamiento de Asín. Menéndez Pelayo encontraba en Asín Palacios el *discípulo* que enfrentaba a los krausistas y los marxistas demostrando la existencia de una filosofía cristiana sólida, científica e interrumpida durante toda la historia. Por su parte, Asín ponía de manifiesto que su proyecto era la continuación de las ideas de Menéndez Pelayo. Asín reivindicaba el hecho de que Menéndez Pelayo, sin ser arabista, era “quizá el único erudito español” que reconocía el mérito de los filósofos tanto musulmanes como judíos, y sus “influencias en la historia general del pensamiento”²⁸.

De esta manera podemos observar que el pensamiento conservador y tradicionalista de Menéndez Pelayo influía mucho en orientar la obra de Asín Palacios.

26. Miguel Asín Palacios. *Un botánico arabigoandaluz desconocido, discurso pronunciado en la III reunión plenaria del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, por su vicepresidente 1 Excmo. Sr. Miguel Asín Palacios*. Madrid: CSIC, 1942, pp. 8-13.

27. Asín Palacios. “Mohidín”, p. 256.

28. Asín Palacios. *Abenmasarra y su escuela*, p. 2.

Aunque Asín consultaba varias fuentes de ciencias humanas en Europa para armar su tesis, sino que tenía influencia directa de Menéndez Pelayo, una de las más importantes figuras del pensamiento conservador en España en el siglo XIX. Ambos coincidieron en reivindicar fines nacionalistas a través del estudio de la literatura, la ciencia y la filosofía. A la luz de estos vínculos, no cabe la menor duda de que el nacionalismo fue una de las fuentes y a la vez uno de los objetivos más relevantes del proyecto de Asín Palacios. Tanto Menéndez Pelayo como Asín Palacios mostraban que la filosofía cristiana disfrutaba de un carácter *perenne* que marcaba el ser nacional del pueblo español a lo largo de su historia.

3. ASÍN PALACIOS Y LA NEOESCOLÁSTICA: LA BÚSQUEDA DE LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA TOMISTA EN EL ISLAM

Pienso que es importante estudiar los vínculos entre el proyecto de Asín Palacios y la neoescolástica por varias razones. Desde los inicios de su carrera profesional, se juntaba la formación católica de Asín con su interés en los estudios árabes²⁹. También, él vivía un momento de auge de la neoescolástica, teniendo en cuenta las consecuencias del concilio Vaticano I (1869) y luego el papado de León XIII (1878-1903). Estos elementos que conformaban el ambiente religioso en donde vivía Asín representaban una de las fuentes directas y más relevantes de su proyecto intelectual. Las huellas de la neoescolástica, también, eran evidentes en su correspondencia, como pone de manifiesto Manuela Marín dado que “sitúa su condición sacerdotal fundamental para entender buena parte de su obra”³⁰. Analizar las relaciones entre Asín y su entorno neoescolástico nos permite ver si él logró levantar una teoría cristiana en los estudios árabes y cuáles fueron las características de dicha teoría. Asimismo, nos ayuda a interpretar unos aspectos metodológicos que son difíciles de explicar aislados del contexto religioso de este momento, tales como las comparaciones y los paralelismos que realizaba Asín Palacios entre teólogos musulmanes y otros escolásticos cristianos, una idea considerada como excesivamente peculiar en las obras de Asín. De igual forma, explica una noción fundamental en su obra que era la continuidad en el pensamiento humano y la interpretación de lo nuevo por lo antiguo.

29. Asín Palacios empezó sus estudios secundarios en los Escolapios y después los continuó en el Colegio del Salvador de los Jesuitas. Se licenció en Filosofía y Letras en la universidad de Zaragoza y acudía a las clases de árabe que las impartía Julián Ribera. Se ingresó como “alumno externo en el Seminario Conciliar de Zaragoza”, y cantó su primera misa en 1895.

30. García Gómez. “Don Miguel Asín (1871-1944)”, p. 273; Marín Niño; de la Puente; Rodríguez Mediano y Pérez Alcalde. *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios*, p. 143.

3.1. *La neoescolástica y la encíclica Aeternis Patris*

La neoescolástica como una tendencia filosófica se manifestó en la segunda mitad del siglo XIX con el objetivo de renovar y restaurar la filosofía medieval. La Encíclica *Aeternis Patris* (1879) del papa León XIII marcó un momento decisivo en el desarrollo de la neoescolástica, cual la definía como “ampliación y perfeccionamiento de lo antiguo por lo nuevo (*vetera novis augere et perficere*)”. Con lo antiguo se refería a la sabiduría de Santo Tomás de Aquino (*ad Sancti Thomae sapientiam*)³¹.

Este proceso de renovación se consideraba urgente en este momento de la historia de la Iglesia, dado que la filosofía escolástica en el siglo XVIII había carecido de todo movimiento renovador, y había mantenido “más espíritu de conservación, repetición e imitación”³². Por otro lado, la manifestación de los movimientos del modernismo, el positivismo, el marxismo, y el liberalismo aumentó las preocupaciones de la Iglesia católica, debido a que estas tendencias modernas alejaban a la gente de la religión y la llevaban a la pérdida de su fe en opinión de muchos autores eclesiásticos. De hecho, la Iglesia se veía obligada a enfrentarse a estos movimientos filosóficos mediante la restauración escolástica que representaba la única verdad en ese momento contra todas las herejías y las ciencias modernas³³.

La encíclica, titulada *Aeternis Patris* subtitulada “*Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino*”, presentó los principios de esta restauración de la filosofía tomista, y la proclamó como la “filosofía de la Iglesia católica”³⁴. El neotomismo, así, fue considerado como uno de los movimientos más vigorosos dentro de la neoescolástica, cuyo objetivo era volver a la filosofía de Santo Tomás de Aquino siendo la más pura y perfecta en la Edad Media. En este sentido, esta Encíclica representaba “una nueva era en la

31. Giovanni F. Rossi. “Importancia del colegio Alberoni de Piacenza para el origen del neotomismo”. En Emerich Coreth y Walter M. Neidl (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, t. II, p. 79.

32. José Francisco Aguirre Ossa. *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 1986, p. 51.

33. José Luis Abellán García. *Historia crítica del pensamiento español, Las crisis contemporánea I, la restauración canovista 1875-1897*. Barcelona: Círculo de lectores, 1992, vol. 6, p. 492; Emerich Coreth. “Visión de conjunto y perspectivas”. En Emerich Coreth y Walter M. Neidl (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, t. III, p. 813.

34. Abellán García. *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, p. 492.

filosofía cristiana del siglo XIX”, y servía para orientar a los teólogos católicos hacia una dirección bastante uniforme³⁵.

“*Vetera novis augere et perficere*” era la base fundamental de la neoescolástica, insistiendo en que “nada se crea nuevo sin raíces en el pasado... Lo viejo y lo nuevo se funden en el camino de los humanos. Tomás de Aquino el de ayer, tiene que hacerse de hoy, y preparar el mañana mejor”. El acento estaba en restaurar la filosofía cristiana, y la referencia a Tomás de Aquino hacía que esta filosofía incluyera la teología, y fuera la expresión de la unidad entre la razón y la fe³⁶. El papa León XIII ponía de relieve el papel de “la investigación histórica de la filosofía y la teología de la Edad Media” en desarrollar la filosofía cristiana del siglo XIX. En consecuencia, uno de los intereses de los teólogos neotomistas era preparar ediciones críticas de los textos y las fuentes medievales tanto por su valor histórico como por su interés teológico, aprovechando los métodos históricos y críticos desarrollados en su época para estudiar estas fuentes³⁷. A nivel de la sociedad católica, El papa León XIII consideraba esta filosofía como “una faceta de defensa social, una vacuna contra las doctrinas subversivas de los valores tradicionales desde el punto de vista familiar, social y político”³⁸.

3.2. La neoescolástica en España

En el ámbito eclesiástico en España, la filosofía neoescolástica tenía cálida acogida por varios motivos tanto teológicos como ideológicos y nacionalistas³⁹. Los neoescolásticos españoles formaban un bando potente para enfrentarse a la Institución Libre de Enseñanza, un fruto del krausismo cuya orientación era claramente liberal y gozaba de mucha importancia con Julián Sanz del Río (1814-1869) y sus discípulos. En esta polémica entre ambos bandos, destacaban nombres como el diputado y el periodista Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) y

35. Eudaldo Forment. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 21; Aguirre Ossa. *El poder político en la neoescolástica española del siglo XIX*, p. 49. Alberto Gómez Izquierdo. *Historia de la filosofía del siglo XIX*. Zaragoza: Editorial Cecilio Gasca, 1903, pp. 421-422.

36. Abelardo Lobato Casado, Op. “León XIII y el neotomismo”. En Ángel Galindo García y José Barrado Barquilla (eds.). *León XIII y su tiempo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2004, pp. 399 y 405.

37. Coreth. “Visión de conjunto y perspectivas”, p. 814.

38. Roger Aubert. “La Encíclica *Aeterni Patris* y las otras posiciones pontificias sobre la filosofía cristiana”. En Emerich Coreth y Walter M. Neidl (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Vuelta a la herencia escolástica*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid: Ediciones Encuentro, 1994, t. II, p. 291.

39. Aquí nos centramos en las características ideológicas y nacionalistas de la neoescolástica en España porque éstas tienen ciertas relaciones con el proyecto de Asín Palacios. En cuanto al enfrentamiento de la neoescolástica a escuelas como espiritualismo o el tradicionalismo, véase: Abellán García. *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 6, pp. 487-491.

el profesor de filosofía en la universidad central de Granada Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904). En su discurso *Impugnaciones del discurso pronunciado en la inauguración del año académico 1857-8 en la Universidad Central por don Julián Sanz del Río*, Ortí y Lara señalaba que la filosofía de Sanz del Río “resultaba un peligro para la juventud”⁴⁰.

Asimismo, los neotomistas estaban en contra a todo movimiento laico y reaccionaban a “la industrialización, el crecimiento de los núcleos urbanos y los cambios sociales, producidos por la desamortización de Mendizábal”⁴¹. A finales del siglo XIX, se manifestaban dos tendencias opuestas en lo que atañe al camino que España debía elegir para salir de la crisis producida por la pérdida de las últimas colonias. Una de estas tendencias reclamaba la europeización, en el sentido de que “España deberá incorporarse al mundo de su entorno donde la ciencia, la riqueza y la fuerza lo dominan todo, pero a cambio perderá su intimidad y deberá aceptar unos ideales que no son los suyos”. La otra tendencia, en cambio, reclamó un repliegue interior, definiendo “el casticismo, la interioridad, la España del genio y la imaginación, la que defiende la castellanización”⁴². Los neotomistas españoles estuvieron siempre a favor del segundo bando que definía a España como nación católica.

Junto a estos fines ideológicos, la neoescolástica se manifestó en España como un aspecto importante en el discurso nacionalista. Para mostrar esta perspectiva, conviene detenerse en el discurso de Menéndez Pelayo “La iglesia y las escuelas teológicas en España” (1889). La raza española, según él, desempeñó un “papel gloriosísimo” en el nacimiento y el desarrollo de la filosofía y la teología escolástica que era una “cadena nunca rota de nuestro genio nacional”⁴³. Por lo tanto, mostraba que el desarrollo de la teología escolástica española además de ser armónico, “ha sido dogmática, aun dentro de las escuelas críticas”. España, en este sentido según él, es “una nación de teólogos armados” que en ningún momento perdió su fe católica escolástica. Menéndez Pelayo afirmaba el papel que desempeñó la Iglesia en España que “nos había educado a sus pechos con sus mártires y confesores, con sus padres [y] con el régimen admirable de sus Concilios”. Junto al diácono Lorenzo (225-258), San Martín Dumense (510-579) y de San Isidro, Menéndez Pelayo contaba con Ibn Gabīrūl (1021-1058), Ibn Ṭufayl

40. Antonio Jiménez-Landi Martínez. *La institución Libre de Enseñanza y su ambiente*. Madrid: Ediciones de Taurus, 1973, vol. 1, pp. 134 y 144.

41. Forment. *Historia de la filosofía tomista*, p. 25.

42. *Idem*, p. 27.

43. Marcelino Menéndez Pelayo. “La iglesia y las escuelas teológicas en España (1889)”. *La España de Menéndez Pelayo*. Antología de sus obras. Selección y notas Miguel Artigas. Zaragoza: Editorial Heroldo, 1938, pp. 203 y 204.

(1105-1185), Ibn Rušd y Maimonides (1138-1204) dentro de la “cadena ininterrumpida” de los escolásticos en la historia de España⁴⁴. Los escritos de estos filósofos árabes o hebreos disfrutaban de una “levadura panteística”⁴⁵. Menéndez Pelayo procuraba establecer una relación inevitable entre la raza española y la teología y la filosofía en el sentido dogmático y escolástico, y mostraba que la raza española, a pesar de las varias religiones que a veces adaptaba, buscaba siempre la armonización. La neoescolástica, de esta manera, tuvo un papel más allá de lo religioso en España en la época de la Restauración. De hecho, desempeñó un papel importante en la vida política enfrentando el bando liberal, la Institución Libre de Enseñanza y el Krausismo. De igual modo, fue aprovechada por los historiadores, los teólogos y los políticos conservadores para desarrollar un discurso nacionalista que mostraba los aspectos religiosos que unían España a lo largo de su historia.

Debido a estas circunstancias, los teólogos españoles dieron una excelente bienvenida a la Encíclica *Aeternis Patris* publicada en plena época de la Restauración (1875). La encíclica permitía que la Iglesia “iniciara un proceso de renovación”, después de haber sufrido muchas penalidades durante el período de la primera República⁴⁶. Desde la Restauración hasta la segunda República en 1931, surgió un intenso movimiento de “re-catolización de las clases medias españolas, con éxitos indudables”. De hecho, la Iglesia realizó “una amplia operación de evangelización”, que no solamente se caracterizaba por su papel defensivo o apologético, sino que procuraba también “hacer cristianos íntegros con todas las consecuencias”. Por lo tanto, concedía mucha importancia a “la enseñanza media, y en menos escala, la universitaria”. Hacia finales de siglo, casi dos terceras partes de los alumnos de enseñanza media estaban en manos de las órdenes religiosas y Asín Palacios fue uno de estos alumnos.

3.3. *La interacción de Asín Palacios con la neoescolástica*

En un mundo católico de semejantes características, Asín Palacios, quien formaba parte del clero secular⁴⁷, hacía una nueva lectura de la filosofía de Santo Tomás de Aquino buscando sus orígenes en la filosofía musulmana. Esta tarea encajaba perfectamente en la neoescolástica, la filosofía católica proclamada por la Iglesia en este momento como acabamos de ver.

44. *Idem*, pp. 205- 209.

45. *Idem*, pp. 204 y 205.

46. Forment. *Historia de la filosofía*, p. 25.

47. Dolores Oliver Pérez escribía más detalles sobre su vida como sacerdote. Según ella, Asín “decía todos los días su misa a las ocho en la Parroquia de San Marcos situada al final de la Calle Novi-

La referencia a la encíclica *Aeterni Patris* en “Mohidín” (1899), el primer ensayo que publicó Asín Palacios, goza de gran importancia dado que podía explicarnos muchas características principales de la adhesión de su proyecto intelectual con la neoescolástica. Asín afirmaba que su trabajo prosigue las ideas que planteaba el papa con el objetivo de “poner en claro las relaciones de la escolástica con la filosofía arábica”. Asín mostraba que sus planteamientos eran el fruto de las preguntas y las preocupaciones manifestadas en su entorno católico en general y en la filosofía proclamada por la Iglesia en este momento en particular. Por consiguiente, exponía que para “cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Aeterni Patris* en que su santidad abogaba, años hace, por la restauración de la escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes Doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar la filosofía arábica todo lo que encontraban de utilizable para adaptarlo a la dogmática cristiana”. Esta perspectiva, según Asín, era el mejor camino de “avanzar a la filosofía cristiana más y mejor”⁴⁸.

Voy a presentar aquí dos ejemplos muy breves, que muestran ciertos aspectos de las finalidades nacionalistas-católicas del proyecto de Asín y de su teoría acerca de la influencia del pensamiento musulmán en la escolástica. El primer ejemplo trata de la influencia de Ibn Rušd en Santo Tomás de Aquino que lo estudiaba Asín en su artículo “El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino” (1904). En este artículo, Asín discutía las mutuas relaciones entre Ibn Rušd, el averroísmo latino, y Santo Tomás. Su objetivo era, por un lado, negar la relación entre Santo Tomás y el averroísmo latino, y por otro lado demostrar la influencia de Ibn Rušd en el Doctor Angélico⁴⁹. En este contexto, planteaba un nuevo enfoque de los orígenes del averroísmo latino que, en su opinión, no se engendraban de Ibn Rušd, sino que procedían de la tradición *Sufí*, sobre todo de Ibn ‘Arabī, (esta última parte, las influencias de Ibn ‘Arabī en el averroísmo latino no está en la primera edición del artículo en el *Homenaje D. Francisco Codera* 1904, sino que Asín Palacios la añadió en la edición de este artículo en su libro *Huellas del islam* 1941)⁵⁰.

ciado”, y en sus vacaciones de verano en la parroquia de San Vicente en San Sebastián. , Dolores Oliver Pérez. “Recuerdos de Miguel Asín”. *Éndoxa, Series filosóficas*, 6 (1995), p. 18.

48. Asín Palacios. “Mohidín”, pp. 255 y 256.

49. Miguel Asín Palacios. “Averroísmo teológico de Santo Tomás”. En Eduardo Saavedra (ed.). *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado, estudios de erudición oriental*. Zaragoza, Mariano Escar, 1904, p. 272.

50. “El Averroísmo teológico de Santo Tomás” fue publicado por la primera vez en *Homenaje a D. Francisco Codera*. Asín Palacios volvió a publicarlo en *Huellas del islam*, 1941, donde añadió un apéndice titulado “La teoría de dos verdades, según Ibn Arabi de Murcia”, después de haber estudiado los caracteres generales del sistema teosófico de Ibn ‘Arabī publicado en *Boletín de la Academia de la Historia* 1926.

Asín Palacios ofreció una “atenta lectura comparada” entre, por un lado, el libro de *Faṣl al-maqāl, al-kašf ‘an manāhiy al-adilla fī ‘aqā’id al-milla* y *Tahāfut al-Tahāfut* de Ibn Rušd y por otro lado textos de la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino con respecto al tema de armonizar la razón con la fe. A la luz de este cotejo, Asín Palacios ponía de manifiesto la existencia de “una perfecta analogía y paralelismo en la actitud de ambos pensadores”⁵¹. Huelga decir que Asín Palacios no era el primer investigador que demostraba la influencia de Ibn Rušd en Santo Tomás. Sin embargo, la novedad que aportaba era mostrar la influencia de las ideas mostradas por Ibn Rušd en los libros citados arriba en Santo Tomás, y no solamente la influencia de los comentarios de Ibn Rušd sobre la obra de Aristóteles en Santo Tomás. Para esbozar las vías de contacto entre ambos autores, Asín Palacios sugería dos canales posibles, a través de los cuales, Santo Tomás podría tener acceso a las ideas y los argumentos de Ibn Rušd. El primer canal era el de las obras de Maimónides y el segundo pasaba por Raimundo Martín.

Planteando así los contactos entre los autores de las tres religiones, Asín Palacios llegó a la conclusión de que Santo Tomás tuvo el mérito de introducir en “la síntesis escolástica, depurado de sus errores contra la fe cristiana, el copioso caudal de la filosofía y hasta de la teología de Averroes,..., [que] no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al islam tras gestión laboriosa y difícil por los esfuerzos de Algazel, en el oriente, y de Abentofail y Averroes en nuestra España”⁵². Asín Palacios aprovechaba colocar estos dos eslabones, que representan los contactos entre dos autores de los siglos XII y XIII (Ibn Rušd y Santo Tomás), para reconstruir toda la cadena de contactos que empezaba desde la iglesia oriental, pasada por el islam oriental y andalusí, hasta la escolástica cristiana del S. XIII. En este contexto, Asín Palacios no hablaba sobre cualquier aspecto negativo, sea plagio o falta de originalidad en los autores que conforman esta cadena. Asín, en este ensayo, cumplía con el objetivo que proclamó en su primer artículo, desarrollando su teoría sobre los orígenes musulmanes de la filosofía de Santo Tomás.

El segundo ejemplo es su artículo “El lulismo exagerado” (1906) donde hacía Asín una lectura escolástica-nacionalista de la obra de Raimundo Lulio. El nacionalismo que proclamaba Asín aquí es el castellano frente al catalán. Asín criticaba las aportaciones del grupo de los escritores eclesiásticos que redactaron los artículos de la *Revista Luliana*. El grupo incluyó a dos autores: el primero fue Sal-

51. Asín Palacios. “Averroísmo de Santo Tomás”, pp. 299 y 300.

52. *Idem*, p.324. En la edición de este estudio en *Huellas del islam* añadió Asín Palacios Avempace a los filósofos de “nuestra España”.

vador Bové Salvador (1869-1915), director de la *Revista luliana* y canónigo en la Seo de Urgell⁵³. El segundo de este grupo fue Diego Ruiz (1881-1959) el autor del libro *Lull, maestro de definiciones, nueva disertación sobre los principales del método en la historia de los sistemas* (1906). Ambos autores, según Asín, pretendían demostrar que las doctrinas del “filósofo de Cataluña Ramón Lull, pueden servir para una restauración del escolasticismo medieval, adaptándolo a las modernas tendencias de la filosofía”. Así también, uno de ellos mantenía una postura aún “más radical”, que creía que Lulio representa tanto “la cumbre de los sistemas filosóficos como el maestro indiscutible de la Europa moderna”⁵⁴.

Asín Palacios consideraba los estudios de estos autores catalanes sobre Raimundo Lulio como parte del movimiento catalanista. Su objetivo, según Asín, fue subrayar “la conciencia personal del pueblo catalán” y demostrar que el resto de España “está poblado por otras razas inferiores”⁵⁵. Asín decía sinceramente que él prestaba atención a comentar los estudios de los autores catalanes Salvador Bové y Diego Ruiz, no por su tesis en sí, sino que por “la mentalidad que revela como predominante en ciertos elementos del catalanismo, atacados de megalomanía”⁵⁶.

Asín Palacios refutaba esta perspectiva nacionalista catalana a través de la figura de Raimundo Lulio. Asín mostrando que la aportación filosófica de Lulio no fue original y que la polémica religiosa de Raimundo Lulio era mucho más grande que su tesis filosófica. Incluso, las polémicas que exponía en su libro *Arte* “en vez de forjarlo con elementos propios o exclusivamente cristianos, procuró Lull, como hábil polemista, ir a buscarlos en el fondo de la teología musulmana, cuyos dogmas quería combatir”. Asín mostraba que han pasado ya “siete largos siglos” de críticas y estudios sobre Raimundo Lulio, sin darse cuenta de su “tamaño plagio”, debido a la falta de “conocer las fuentes arábigas en que bebió Lull su originalísimo sistema”⁵⁷.

Hay algunos aspectos que debemos subrayar al respecto. En primer lugar, el artículo “El lulismo exagerado” no tenía como objetivo estudiar la obra de Lulio

53. Salvador Bové fue un clérigo católico catalán, que reivindicaba todo tipo de estudio sobre la filosofía nacional de Cataluña. En su libro *La filosofía nacional de Catalunya*, publicado en 1902 mostraba que la filosofía catalana tenía sus orígenes en Raimundo Lulio. Para más información sobre esta figura véase <http://www.filosofia.org/ave/001/a310.htm>, última visita 07/09/2016.

54 Miguel Asín Palacios. “El Lulismo exagerado”. *Cultura española*. 1906, vol. II, pp. 535- 537. Diego Ruiz mostraba que la filosofía de Raimundo Lulio se puede relacionar con “los idealistas (Spinoza, Descartes, Berkeley, Mallebranche) porque todos buscan un *primum principium* demonstrativis; todos los sensualistas (Condillac, Locke) aspiran como Lull á la experiencia: Leibniz, porque concibió el plan de una enciclopedia, es un luliano incondicional; Kant a pesar de todo su cristianismo, engendró sistemas en que la tendencia a unificar las categorías es una remembranza luliana”.

55. Asín Palacios, “El Lulismo exagerado”, pp. 533 y 534.

56. *Idem*, pp. 536.

57. *Idem*, pp. 538 y 539.

en sí, sino que pretendía refutar la perspectiva “nacionalista” de los escritores catalanes⁵⁸. Así pensaba que estos autores catalanes quisieron hacer de Lulio la figura del filósofo catalán incomparable y a base de su filosofía desarrollaban una restauración de la filosofía contemporánea. Pero su labor resulta “desorientada”, y representa una de “las violentas deformaciones” debido a su “ansia de identificarse con el pensamiento europeo,” antes de buscar los orígenes del pensamiento de este filósofo. En segundo lugar, para refutar la tesis de dichos autores catalanes, Asín Palacios empleó términos como “*plagio*” e “*imitación*” en sentido negativo para quitar el mérito de la obra de Raimundo Lulio. Así sugirió dos enfoques para el estudio de Raimundo Lulio; uno hacia el pasado que pretendía recuperar “el hilo conductor de los sistemas sufíes” que destacan en Raimundo Lulio en vez entrar en el “intrincado laberinto del arte luliano”; otro hacia el futuro que pretendía aprovechar “esos entusiasmos [para] remozar la gloriosa tradición del pensamiento balmesiano”⁵⁹. Según esa visión, Asín Palacios intentaba reconstruir un hilo entre la tradición *Sufí*, Raymundo Lulio y Jaime Balmes⁶⁰, reconociendo la relevancia del último en la filosofía escolástica, que sin pertenecer directamente a esta tradición “mereció el nombre de discípulo del Doctor Angélico” y fue el filósofo moderno que podía “acomodar la doctrina escolástica *de legibus y de iustitia et iure* a las condiciones didácticas del tiempo presente”⁶¹.

58. Sobre la polémica entre Asín Palacios y Salvador Bové acerca del tema de los orígenes musulmanes de la filosofía de Raimundo Lulio veáse: Lluís Rourera I Farré. *Escrits i polèmiques del Lullista, Salvador Bové (1869-1915)*. Barcelona: Instituto de Estudios Catalanes, 1986, pp. 109 y 110.

59. Asín Palacios. “El Lulismo exagerado”, pp. 539 y 540.

60. Jaime Luciano Balmes (1810-1848), filósofo y sacerdote catalán, nació en Vich. Estudió teología en el seminario de Vich y luego en la Universidad de Cervera con un grupo de profesores jesuitas fieles al tomismo. Se ordenó sacerdote en 1834, y al siguiente año se doctoró en teología. Desde 1836-1841, ocupaba una cátedra de matemáticas en la Universidad de Vich, y mientras tanto estudiaba a fondo las obras de Santo Tomás y otros escolásticos. En 1841, se trasladó a Barcelona para poder conectarse mejor con los entornos culturales. Y desde esta fecha hasta su muerte, se dedicaba a la escritura. Concedía mucha importancia a exponer su pensamiento en las revistas que tenían gran difusión entre el público. Fundó la revista *Civilización* en 1841, y dos años más tarde fundó la revista *La sociedad*. Tuvo varios viajes a Francia, Inglaterra y Bélgica para poder conocer de cerca la cultura, los movimientos sociales y varias tendencias de la filosofía moderna. Balmes nunca pertenecía a la neoescolástica. Entre sus libros destaca *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones en la civilización europea* (4 vols. 1842-1844), donde ponía de relieve la influencia del catolicismo en la sociedad. Aunque apreciaba mucho las ideas de Santo Tomás de Aquino, él no pertenece a ninguna escuela filosófica. G. Fraile. “Balmes, Jaime Luciano”. *New Catholic Encyclopedia*. Detroit: Gale, 2003², vol. 2, pp. 32-33; *Gale Virtual Reference Library*. Web. 6 May 2015; Carlos Valverde. “Jaime Balmes (1810-1848)”. En Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfligersdorffer (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Nuevos enfoques en el siglo XIX*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1993, t. I, pp. 643-645.

61. Marcelino Menéndez Pelayo. *Dos palabras sobre el Centenario de Balmes, discurso leído en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Apologética, el día 11 de septiembre de 1910*. Vich: Imprenta G. Portavella, 1910, pp. 10 y 16.

Menéndez Pelayo advertía que Balmes “pudiera ser el restaurador de la filosofía española”. Insistiendo en el papel de esta filosofía para enfrentarse al krausismo, Menéndez Pelayo señalaba que “¡Qué distinta hubiera sido nuestra suerte si el primer explorador intelectual de Alemania, el primer viajero filósofo que nos trajo noticias directas de las Universidades del Rhin, hubiese sido don Jaime Balmes y no don Julián Sanz del Río!”. Pues Jaime Balmes pudiera haber desarrollado una escuela de filosofía española basada en “el genio nacional” dialogando y criticando las corrientes de la filosofía moderna⁶². En este contexto, podemos entender la reclamación que hacía Asín Palacios para “remozar la gloriosa tradición del pensamiento balmesiano” como continuación y resonancia de la reivindicación de la filosofía balmesiana en las obras de Menéndez Pelayo, adaptando su metodología de la crítica histórica para revelar los orígenes musulmanes de la filosofía Raimundo Lulio y su continuación en la de Balmes.

Buscando los orígenes de la filosofía escolástica, Asín declaraba la importancia del concepto de la continuidad en la historia de las ideas. De esta forma, mostraba que las ideas del cristianismo siguen manifestándose durante los siglos, e incluso en el islam no desaparecieron, sino que por el contrario florecieron con varias manifestaciones. En este sentido, ponía énfasis en el concepto de la continuidad de las ideas filosóficas o teológicas. Creando unos lazos inevitables entre su visión *científica* de la historia y el catolicismo, Asín aprovechaba los conceptos fundamentales de la neoescolástica para demostrar su principal teoría acerca de “la eterna ley de la continuidad” que organiza el movimiento de las ideas en la historia⁶³. Asín creía que “en la historia de la cultura jamás hay solución de continuidad que sea definitiva e irremediable: el hilo que se rompe en un momento del tiempo y en un lugar del espacio vuelve a encontrar su punto de sutura, tarde o temprano, cerca o lejos del siglo o del pueblo en que se rompió, para que otras razas o las mismas lo reanuden bajo idénticos o diferentes climas”⁶⁴.

Para demostrar esta perspectiva de la continuidad en la historia, Asín citó la siguiente frase de la Encíclica *Aeternis Patris*: “*vetera novis augere et perficere*” como evidencia de dicha ley. Esta frase era el núcleo de la filosofía neoescolástica que intentaba “el perfeccionamiento de lo antiguo por lo nuevo” realizando “una apertura a todo pensamiento que está al servicio de la verdad y se ajuste a la fe cristiana”⁶⁵. Partiendo del citado “*vetera novis augere et perficere*”, Asín Pala-

62. *Idem*, pp. 8 y 9.

63. Asín Palacios. *Abenmasarra y su escuela*, p. 4.

64. Asín Palacios. “El Averroísmo teológico de Santo Tomás”, pp. 7 y 9.

65. Heinrich M. Schmidinger. “Escolástica y neo escolástica, historia de dos conceptos”. En Emeric Coreh y Walter M. Neidl (eds.). *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos*

cios insistía en la continuidad de la marcha de las ideas y las estrechas relaciones entre lo viejo y lo nuevo. Su objetivo era reconstruir relaciones entre el presente y el pasado, e interpretar ciertos aspectos de la escolástica cristiana del siglo XIII por la teología musulmana de los siglos X y XI. Asimismo, para entender unas ideas en el islam por tradiciones anteriores como la griega y la persa. Éste era el mismo principio en el que insistía Gumersindo Laverde en su prólogo al libro *La ciencia española* como hemos visto. Según Asín, la “eterna ley de la continuidad” interpreta, a la luz de los hechos del pasado, la existencia de los fenómenos del presente⁶⁶.

Para demostrar este concepto de “la continuidad de la marcha de las ideas” a través de las mutuas influencias entre la tradición cristiana y la musulmana, Asín Palacios utilizaba unos términos muy característicos de la primera para describir autores de la segunda tradición. Así para mostrar la influencia de la filosofía griega en Ibn ‘Arabī, expuso que el místico musulmán merece apellidarse “el Plotino musulmán”⁶⁷, o como llamaba a al-Gazālī “un verdadero escolástico que se adelantó en varios siglos a los de la Europa cristiana”⁶⁸. Podemos llamar este proceso, si se nos permite el término, latinizar los autores árabes y sus escritos. Asín utilizaba unos términos principalmente cristianos para describir el legado de los autores musulmanes como si no fuera ninguna diferencia entre ambas tradiciones la cristiana y la musulmana. Es más, Asín usaba términos latinos muy particulares de la escolástica cristiana para describir el sistema teológico de Ibn Ḥazm en su libro *al-Faṣl fī l-mīlāl wa-l-ahwā’ wa-l-nihl*. Los títulos originales de Ibn Ḥazm eran *al-tawḥīd*, *al-qadar*, *al-imān*, *al-wa’īd*, *al-imāma wa-l-mufāḍala*. Asín traducía estos títulos usando esta terminología totalmente latina: “*De Deo, De praedestinatione, gratia et libero arbitrio, De fide, De futura hominis vita, De pontífice*”⁶⁹. Este léxico ayuda a presentar Ibn Ḥazm como “teólogo escolástico” y *al-Fiṣal* como “verdadera suma de sutilezas escolásticas”⁷⁰. Miquel Epalza mostraba este aspecto en su estudio sobre los juicios teológicos de Asín Palacios,

XIX y XX. *Vuelta a la herencia escolástica*. Trad. Eloy Rodríguez Navarro. Madrid, Ediciones Encuentro, 1994, vol. 2, pp. 48-49.

66. Miguel Asín Palacios. *Huellas del islam*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941, pp. 7 y 9.

67. Miguel Asín Palacios. “La psicología según Mohidín Abenarabī”. *Actes du XIV Congrès International des Orientalistes, Alger 1905*. Paris: Leroux, 1906, vol.3, pp. 79-191 y. 147-148.

68. Miguel Asín Palacios. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid: CSIC, 1935, t. II, p. 101.

69. Miguel Asín Palacios. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1984, vol. 3, p. 169.

70. *Idem*, vol. 2, pp. 56 y 70.

explicando que Asín usaba “las definiciones dogmáticas de la Iglesia” para describir varios conceptos en el dogma y la teología musulmanas⁷¹.

Con ello, Asín proponía escribir una forma de *Philosophia perennis*, una filosofía que se manifiesta a lo largo de la historia con varias apariciones en distintas religiones sin ruptura⁷². El término fue utilizado por primera vez en un ensayo del obispo italiano Agostino Steuco (1497-1548) titulado *Philosophia perennis* (1540) con el que reivindicaba la continuidad histórica de la “verdadera filosofía”; con esto se refiere a la “filosofía que existe desde el comienzo del ser humano”⁷³. El término volvía a aparecer otra vez a finales del siglo XIX, con la neoescolástica, para describir la índole de esa tendencia filosófica. Maurice de Wulf (1867-1947), el filósofo tomista, reclamaba que la *philosophia perennis* fue un sistema de pensamiento que surgió con los filósofos griegos sobre todo, en las obras de Aristóteles, se desarrolló por los escolásticos medievales, y en el siglo XX los neoescolásticos la renovaron⁷⁴.

Para describir este proceso de transmisión de las ideas entre el islam y el cristianismo, Asín utilizó el concepto de “la hebra de oro de la *philosophia perennis*” para referirse a un sistema filosófico que nunca se rompe a lo largo de la historia desde “los genios de la Grecia... los artífices del pensamiento cristiano oriental y... los musulmanes... a los pensadores cristianos de Occidente en la empresa de síntesis y de sistema que la escolástica del siglo XIII significa”⁷⁵. El concepto de la *philosophia perennis* aparecía en el discurso de Asín como una demostración de la idea de que desde siempre ha habido valores y verdades que no se borran ni se cambian con el paso del tiempo, sino que, se transmiten a lo largo de la historia. Tal concepto nos lleva al relevante principio de la continuidad que siempre estaba presente en el trabajo de Asín Palacios y formaba parte esencial de él. Efectivamente, para Asín Palacios, los valores y las verdades que nunca se desaparecieron en la historia del pensamiento humano eran las ideas escolásticas que aparecían en Raymundo Lulio y Santo Tomás de Aquino de la misma manera que en al-Gazālī, Ibn Rušd, Ibn Ṭufayl, etc.,... Estas ideas eternas de la escolástica, según Asín, disfrutaban de manifestación continua, de manera que aparecen en la filosofía griega y en el islam. Estas verdaderas ideas se enfrentaban al modernis-

71 Mikel de Epalza Ferrer. “Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam”. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 25 (1969), p. 221.

72. Miguel Asín Palacios. “Psicología de la creencia según Algazel”. *Revista de Aragón*, (enero 1902), p. 392.

73. Charles B. Schmitt. “Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz”. *Journal of the History of Ideas*, 27, 4 (October 1966), Vol. 27, p. 522.

74 Sean Doyle. *Synthesizing the Vedanta, the theology of Pierre Johans S. J.* Bern: Peter Lang, 2006, p. 52.

75 Asín Palacios. *Abenházam de Córdoba y su historia*, vol. 2, pp. 75-76.

mo, al marxismo y al positivísimo dado que gozan de una eterna continuidad a lo largo de la historia. Así siendo sacerdote y viviendo en pleno florecimiento y auge de la filosofía neoescolástica, intentaba presentar nuevas perspectivas para escribir la historia de la neoescolástica, insistiendo en los principios que aparecían en la Encíclica *Aeternis Patris* y la *Philosophia Perennis*.

Así, consideramos que una parte importante del proyecto intelectual de Asín consistía precisamente en ofrecer una nueva lectura de la filosofía escolástica que fuera coherente con la orientación de la Iglesia en su época, sobre todo con la neoescolástica y el neotomismo. Esto no quiere decir que todo el ambiente eclesiástico español diera la bienvenida a la tesis de Asín Palacios. Había una cierta resistencia contra su tesis por parte de algunos teólogos y eclesiásticos que rechazaban la influencia musulmana en la escolástica cristiana y creían que la escolástica cristiana tenía sus orígenes solo en el cristianismo. En este contexto, podemos señalar el artículo del padre agustino Pedro Martínez Vélez⁷⁶ titulado “«El islam cristianizado» y otros libros del Dr. Asín Palacios relacionados con aquél”⁷⁷.

En dicho artículo, el padre Martínez Vélez criticaba la tesis de Asín Palacios referente a las *influencias* de Ibn ‘Arabī en Raimundo Lulio y Dante, así como las *influencias* de Ibn Rušd en Santo Tomás de Aquino. Con respecto a las influencias musulmanas en Raimundo Lulio, Pedro Vélez afirmó que dicha influencia en Lulio era “en todo caso más externa que interna, de métodos (y éstos mismo con antecedentes pitagórico-platónicos) que, de doctrinas, fuera del iluminismo neoplatónico de éstas, que en Lulio es más bien agustiniano, o, si se quiere, agustino-anselmiano, y no, como en Mohidín, panteístico”⁷⁸. Martínez Vélez mantuvo la misma opinión en cuanto a las *influencias* de Ibn Rušd en Santo Tomás, afirmando que “Santo Tomas pudo conocer a Averroes y tomar su método y hasta algu-

76. Pedro Martínez Vélez (1869-1936), ingresó en la Orden de San Agustín en el Colegio de Valladolid. En 1892 se fue a Filipinas, “donde recibió el orden sacerdotal”. En 1902, “regresaba a España para dedicarse de lleno a los estudios y colaborar en la revista *España y América*”. Después de varios viajes en América Latina y Roma, regresó a España en 1925 y se dedicó a colaborar en diversas publicaciones como *Archivo agustiniano y Religión y Cultura y España y América*. Fue fusilado el 1 de octubre de 1936 en la Guerra Civil. Gonzalo Díaz Díaz. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Madrid: CSIC, 1995, t. V, p. 322; Alfonso Botti. *España y la crisis modernista. Cultura sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*. Ediciones de Castilla-La Mancha, 2012, pp. 132- 135.

77. Encontramos este artículo en el archivo personal de Miguel Asín Palacios conservado en la Biblioteca de la UNED, caja número 280. En dicha caja, Asín Palacios guardaba muchas separatas de revistas y periódicos que se publicaron en España y también fuera de España como en Francia, Italia, Alemania, etc., que tienen comentarios de sus obras. El artículo fue publicado en *Archivo Agustiniano, Revista Bimestral Histórica de los Agustinos Españoles*, año XIX, nº 5 (septiembre- octubre 1932), pp. 275-288. En una nota pie de página en este artículo, el autor mostró que “Esta crítica se publicó por la primera vez en la revista *Erudición Ibero-Ultramarina* (abril-junio) 1932”.

78. Pedro M. Vélez. “*El islam cristianizado*” y otros libros del Dr. Asín Palacios relacionados con aquél. Madrid, p. 281.

nas ideas, pero el fondo principal de su teología apologética, como de toda su teología, está en S. Agustín”. En este contexto, a Martínez Vélez le pareció más importante la conclusión conseguida por Asín Palacios que afirma que la teología de Ibn Rušd no es otra cosa, sino la “acomodación de la dogmática cristiano-oriental”⁷⁹. Con respecto al tema de las *influencias* musulmanas en la *Divina Comedia*, el padre Martínez Vélez mostró que muchos temas en la *Divina Comedia* de Dante, tienen su origen en la literatura cristiana, en los Evangélicos o en tratados de autores cristianos como San Agustín, y que estos matices no aparecen solamente en las leyendas musulmanas de la Escatología o en Ibn ‘Arabi⁸⁰.

La cuestión que discutía el padre Pedro M. Vélez no solamente trataba de las influencias musulmanas en poetas y teólogos cristianos, sino también de las analogías que exponía Asín Palacios entre los carismas en los *Sufíes* y los carismas en el cristianismo. Esta hipótesis, referente a las analogías, fue totalmente rechazada por M. Vélez, ya que en los *sufíes* “no se dan los verdaderos milagros y profecías, aunque lo parezcan, o que los milagros o profecías no son criterios de la verdadera religión revelada”. M. Vélez afirmó que la conclusión de Asín Palacios sobre las semejanzas entre los carismas del islam y el cristianismo “sería muy grave, pues echaría por tierra toda la apologética tradicional cristiana, cuyos más altos representantes son S. Agustín y Santo Tomás”⁸¹. A continuación, mostró que “si los *sufíes* fueron como Job, a quien se le supone viviendo en la divina ley natural más pura e incontaminada, y si podían darse en ellos los verdaderos carismas del milagro y la profecía en favor de unos métodos ascéticos como los de Abenarabí, que, en buena cuenta, partían del panteísmo y conducían al nirvana búdico. Esto parece demasiado”. Por consiguiente, concluyó que “la analogía que podría haber entre las profecías y los milagros de la religión verdadera y los de las religiones falsas, sería quizá tan remota y diferente como la que pueda existir o imaginarse entre la verdad y su parodia”⁸².

La crítica del padre M. Vélez representa un ejemplo de las críticas que recibían las teorías de Asín Palacios dentro del ámbito eclesiástico. Dicha crítica estriba principalmente en principios teológicos, que rechazaba todas las influencias musulmanas en la tradición cristiana, o incluso negaba la posibilidad de que hubiera analogías entre ambas tradiciones. Y, por lo tanto, refutan la hipótesis de Asín Palacios sobre la búsqueda de los orígenes de la escolástica cristiana fuera del cristianismo. Asín Palacios fue consciente del rechazo de su tesis por parte de

79. *Idem*, p. 282.

80. *Idem*, p. 284.

81. *Idem*, p. 279.

82. *Idem*, p. 280.

algunos eclesiásticos como indicamos ante que solía escuchar que sus teorías son “chifladuras sin utilidad alguna”.

El pensamiento de Asín estribaba en el principio teórico de la “eterna ley de la continuidad” que organiza la marcha de las ideas y que podía rastrearse en el tiempo si se seguía la metodología adecuada. Las ideas, según él, gozan de una característica “perenne” que les permite aparecer en varias religiones y diferentes culturas sin ninguna interrupción. Con lo cual, Asín mostraba que lo viejo y lo nuevo no deben contrastarse, sino que se complementarían, se perfeccionan y se aumentan. Es decir, lo clásico, lo griego, lo cristiano oriental, lo musulmán tanto oriental como occidental y lo cristiano medieval y moderno se aúnan para encarnar la “*Philosophia Perennis*”, una cadena de transmisión de verdaderas ideas ininterrumpida a lo largo la historia. Asín Palacios pretendió demostrar “la unidad del sentido de la historia universal”, donde no hay diferencias entre el islam y el cristianismo. Ambas religiones representan una continuación del pensamiento humano. Según Cruz Hernández, muchos “defectos” de la tesis de Asín Palacios se deben al hecho de ser el primer arabista que emplea esta metodología⁸³.

Asín abría nuevas vías dentro del pensamiento conservador español para incorporar la historia y la civilización andalusí en la historia nacional de España, siempre y cuando la primera fuera el puente que aunaba el cristianismo oriental con la escolástica medieval. Asín Palacios aprovechaba este planteamiento para demostrar la existencia de una filosofía española con orígenes históricos muy potentes que era capaz de enfrentar a las filosofías modernas. Por otro lado, elaboraba, con este estudio, una nueva tendencia dentro de la neoescolástica buscando sus orígenes en filósofos musulmanes.

83. Miguel Cruz Hernández. “Sentido y límites del pensamiento islámico según Asín Palacios”. *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, 54 (1992), número especial II: *III congreso de cultura andalusí. Homenaje a Miguel Asín Palacios, 11-14 de enero de 1992*, en colaboración con el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos y el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, pp. 18-21.