

## CORRENTS ISLÀMICS APARENTS I AMAGATS A LA CULTURA CATALANA MEDIEVAL

MIKEL DE EPALZA  
Universitat d'Alacant

Vull agrair, abans de res, als professors de la Universitat Autònoma de Barcelona i de l'Estudi General de Girona, que m'hagin ofert aquesta ocasió de parlar-vos i també de tornar a trobar les meves arrels filosòfiques catalanes. Efectivament, va ser a Catalunya on vaig iniciar els meus estudis de filosofia i on vaig treure les meues dues llicenciatures en Filosofia, ja fa més de 25 anys. La primera, de Filosofia Eclesiàstica, a la facultat que tenien els jesuïtes, amb una magnífica biblioteca, a Sant Cugat del Vallès, molt prop de la vostra Bellaterra, geogràficament, si no ideològicament. La segona, a la Universitat de Barcelona, on vaig presentar una tesina, el 1963, sota la direcció del Dr. José María Valverde —gran professor, gran escriptor, gran home— sobre el simbolisme, especialment en Jung. Després vaig passar a Filologia Semítica amb els estudis d'arameu, d'hebreu i sobretot, d'àrab, i amb la meua tesina i tesi, l'any 1967, sobre l'obra del mallorquí, islamitzat a Tunis, Anselm Turmeda / Abdàllah At-Tarjuman.

La filosofia, que ja no vaig cultivar professionalment, m'ha resultat molt útil per als estudis àrabs i islàmics. I ara em trobo amb vosaltres, després de vint-i-cinc anys, amb el mateix problema de filosofia de la tesina: un problema d'hermenèutica, d'interpretació. Els problemes del símbol, amb la seua polisèmia o polivalència simultània de sentits, tan ben analitzats per Paul Ricoeur, són els problemes que es proposen en aquesta exposició. Cercar uns sentits amagats islàmics en la cultura i el pensament catalans medievals.

Efectivament, us proposaré uns quants temes que m'agradaria molt analitzar detingudament amb vosaltres, però que no hi ha temps ni tinc ja jo instruments conceptuals filosòfics per estudiar. Potser així inspiraré nous estudis als filòsofs catalans que m'escolten o que em llegiran.

La qüestió hermenèutica que proposo —els corrents islàmics amagats en el pensament cristià català medieval—, poden anar des d'Anselm de Canterbury a Anselm Turmeda, de Jesús a Mahoma, però és un tema comú a tota la cultura i el pensament europeu occidental de l'edat mitjana. Per això poso aquesta qüestió en una reunió de filosofia catalana: en quin sentit el pensament català es pot diferenciar —si no és per la terra de naixement del pensa-

dor i la llengua en què s'expressa— del pensament general europeu de la seua època? Pel que toca a les influències islàmiques, es poden estudiar textos concrets d'autors catalans relacionats directament amb l'Islam (Llull, Ramon Martí, Eiximenis, Joan Andrés de Xàtiva, etc.), però potser convingui també veure altres relacions amagades en el pensament català, com a part de les relacions islamo-cristianes en el pensament occidental europeu.

Amb uns pocs exemples, us invito a la recerca en aquest camp, encara molt nou, dels estudis filosòfics sobre el pensament català medieval.

### *UNA HIPÒTESI GENERAL: L'ISLAM I EL CRISTIANISME LLATÍ*

Per estudiar certes influències amagades de l'islam sobre el pensament europeu, i per tant també en el pensament català, caldria mirar el centre nuclear d'aquest pensament europeu, la religió. Però és precisament ací on els préstecs s'amaguen més. És precisament en qüestions religioses on hi ha un rebuig més explícit de la religió cristiana envers la religió musulmana, callant els punts d'acord comuns i insistint en les diferències. És més fàcil trobar citacions i reconeixement de préstecs en les ciències —inclosa la filosofia— com més siguin llunyanes del pensament religiós cristià. Però crec que és precisament en el pensament religiós on més forta va ser la influència islàmica, d'una manera amagada i amb un procés general que defineix el cristianisme europeu occidental o cristianisme llatí —en línies generals, el que depèn de l'Església de Roma— del Cristianisme oriental o patristic.

Hi ha dues o tres coordenades que poden emmarcar aquest procés d'influència.

En primer lloc, una coordenada temporal. El pensament religiós o teològic llatí comença a tenir originalitat i força des de la darrer part del segle XI, i especialment durant els XII i XIII, època que coincideix amb la màxima influència del pensament àrab i musulmà —o àrab islamitzat— en gairebé totes les branques del saber occidental. El fet que es rebutgin les creences musulmanes amaga de fet una influència molt forta, d'acceptació o de rebuig, d'aqueixes creences, que impregnen tots els escrits islàmics.

Però, curiosament, és també l'època en què el cristianisme llatí, amb la seua escolàstica, s'allunya més del cristianisme oriental i de la patristica oriental (fins i tot, —com s'ha notat tantes vegades— de Sant Joan de Damasc, el més escolàstic dels pares grecs, del segle VIII-IX, tan ben inserit en la societat musulmana de l'estat Omeia de Damasc).

Per això es pot sospitar, en moltes ocasions, que les novetats teològiques del cristianisme llatí, que es separen del cristianisme oriental, poden tenir un origen islàmic quan coincideixen amb problemàtiques musulmanes, encara que sigui sota la forma d'un rebuig explícit, d'una acceptació positiva o d'una acceptació amagada. Ja en veurem alguns exemples més endavant. No s'ha de pensar necessàriament que el pensament religiós del cristianisme llatí siga tan original o aïllat. Té, evidentment, una tradicionalitat que li ve de la Bíblia, de la patristica grega i dels pocs pares llatins (de pensament generalment molt fluix, llevat de Sant Agustí). Però la nova força i, sobretot, la nova problemàtica religiosa dels segles medievals ve també —com tantes co-

ses del pensament d'aquells segles— de la presència constant i torbadora, encara que rebutjada, del pensament islàmic.

Aquest gran marc de referències, amb tres punts cardinals (cristianisme oriental, cristianisme llatí, islam), té una dialèctica d'amagatall explícit molt clar: l'agustinisme. El més important dels parcs llatins —escriptor retòric i brillant, en una llengua llatina perfectament a l'abast dels clergues europeus o occidentals de l'edat mitjana— tenia moltes afinitats estructurals de pensament amb el pensament islàmic, especialment per aqueix gran corrent que es diu genèricament neoplatonisme. Així, tota nova idea religiosa compatible amb el cristianisme i d'origen musulmà podia ser acceptada i amagar-se sota la protecció d'un text o d'una idea de sant Agustí. El pare per excel·lència del cristianisme llatí ha cobert sovint, amb la seua autoritat, la introducció o cristianització de molts conceptes religiosos islàmics en el cristianisme llatí. En aquest sentit, s'hauria d'estudiar tema per tema allò de l'escola de Louvain, de «l'agustinisme averroïsant» i de «l'agustinisme avicennitzant», que en realitat es podria dir «islamisme agustinitzat», segons la meua hipòtesi, és a dir, un pensament islàmic, que té, evidentment pels seus orígens, molta afinitat amb el cristianisme, que penetra fàcilment en el pensament llatí cristià, sota la forma d'agustinisme.

Són molts els temes concrets on es pot, almenys hipotèticament, veure aquesta influència. Però cada tema demanaria un treball investigador de molts anys. Pot anar des de la concepció dels llibres revelats i la noció de fe com a potència noètica, fins al poder religiós del papa (vicari-califa de Crist, en el terreny espiritual i temporal) i l'argumentació per provar l'existència del Purgatori. A la Setmana Espanyola de Filosofia Medieval de 1971, a Madrid, vaig presentar vint-i-tres temes que es podrien estudiar amb aquesta hipòtesi, amb els diferents mecanismes d'assimilació, a partir de les tres posicions ja mencionades, que són tres posicions diferents però aptes per l'assimilació d'idees islàmiques: el rebuig, l'acceptació palesa i l'acceptació amagada. Veurem aspectes d'aquest mecanisme en els punts següents, però vull esmentar almenys una idea que orienta moltes recerques històriques meues d'ara: es tracta de l'origen de l'anomenat «nacionalcatolicisme» espanyol.

Sempre s'ha dit que ve dels edictes de Constantí o d'un esperit «constantinià». És evident que n'és un precedent, d'aquests que permeten amagar influències islàmiques, com s'ha vist amb l'agustinisme. Però la identificació de ciutadania i grup ètnic-religiós és una realitat musulmana tan important i de tant de pes en la realitat política de la península ibèrica, especialment pel que fa al tracte de les autoritats musulmanes de Còrdova amb els petits sobirans de cristians, durant més de tres segles, que crec que puc demostrar que el «nacionalcatolicisme» espanyol té unes característiques islàmiques específiques conseqüència de la identificació político-religiosa del projecte col·lectiu de la «Reconquesta», en tots els estats peninsulars. Però aquest tema demana també una exposició particular i més analítica.

*Un exemple: l'argumentació sobre la necessitat de la revelació*

Asín Palacios ja havia demostrat la novetat que van suposar en el cristia-

nisme del segle XIII (amb Guillem d'Auvergne) les relacions entre el coneixement per raons i el coneixement per la fe i la revelació divina («La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la escolástica», *Al-Andalus*, Madrid-Granada, III/2, 1935, 345-389). N'havia fet el plantejament. José María Casciaro va estudiar el mecanisme dels préstecs gràcies a la riquesa de textos àrabs i jueus citat expressament o implícita en Tomàs d'Aquino (*El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid 1969). El tema de l'Aquinate ja havia estat preparat per un treball precedent de Miguel Asín Palacios («El averroismo teológico de santo Tomás de Aquino», *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, 277-299). No puc ni vull entrar en els detalls complexos i potser polèmics del tema. Només vull aplicar a la qüestió l'esmentada hipòtesi de les influències religioses i teològiques de l'islam en el cristianisme llatí.

Asín Palacios, sortint d'un text de disputa valenciana del segle XI, fa un esquema històric ràpid del tema, des dels filòsofs grecs i la patristica cristiana (és molt superficial en aquesta part) fins als pensadors musulmans, amb traducció de molts textos significatius, que resumeix de la manera següent:

a) Existeixen veritats sobrenaturals que sols per revelació divina es poden conèixer. La raó natural dóna assentiment a aqueixes veritats, després que ha adquirit la certesa de la missió divina dels profetes, provada per llurs miracles.

b) Fins i tot pel coneixement de certes veritats naturals ha estat també moralment necessària la revelació divina, perquè, d'una banda, no tots els homes són per llur naturalesa capaços d'apreciar la força de les raons ni tan sols la dels arguments polèmics i molt menys la de les demostracions apodíctiques, i, d'altra banda, el fet d'ensenyar aquestes demostracions, fins i tot a aquells que són capaços de capir-les, és tasca molt difícil i que exigeix molt de temps; va ser doncs necessari, perquè tots els homes, tant els del *vulgus* com els intel·ligents, puguin obtenir la salvació, que Déu posés aquestes veritats a l'abast del *vulgus*, que són els més nombrosos, sota el vel de metàfores i símbols, assequibles a la mentalitat imaginativa del *vulgus* i suggestives per als doctes.

c) D'això s'ha de deduir que els textos revelats admeten interpretació literal i al·legòrica, però no tots poden indistintament ser lícitament explicats en sentit metafòric, ni tampoc es permet als doctes i capaços, comunicar aqueix sentit a les gents vulgars. Les normes per a aquesta interpretació són gairebé les mateixes que va establir Algazel en el seu *Fayçal*.

d) La raó filosòfica no pot conduir a cap conclusió que siga contrària als textos de la revelació divina, perquè la veritat no pot contradir la veritat, ans al contrari, ha d'harmonitzar amb aquella i confirmar-la. Quan la lletra del text revelat contradiga la raó apodíctica, aquell ha de ser interpretat en un sentit al·legòric però pels doctes, i només per a ells sols.

e) La filosofia és, més que amiga, germana de pit de la religió. S'equivoca qui creu que no pot haver-hi cap contradicció o antinòmia entre ambdues. I el seu error naix, o bé del fet que prenen per coses revelades allò que no són més que interpretacions errònies del text revelat, o perquè consideren

com a veritats apodíctiques aquelles que només són simples opinions, desproveïdes de fonament filosòfic. (M. ASÍN PALACIOS, «La tesis...», pp. 375-376).

La citació llarga del resum del text és necessària per comprendre la importància del tema. Asín mostra que el cristianisme patristic i oriental a penes havia tractat de l'harmonització de la raó i de la fe, i que no havia establert un sistema articulat per aquesta harmonització. I veu que els escolàstics llatins sí que tenen aquesta harmonització, amb la mateixa argumentació que els musulmans. En un tema tan palès com el tractat de la veritat i de la revelació, Casciaro va trobar molt fàcilment els textos de musulmans i jueus que eren l'antecedent de les doctrines que va elaborar Tomàs d'Aquino.

Això és un exemple clar d'influència positiva i reconeguda del pensament religiós islàmic en el pensament del cristianisme llatí.

El que és una influència amagada és el plantejament mateix del problema. Suposa considerar la fe essencialment com a instrument de coneixement, un mitjà noètic, noció típicament musulmana, germana dels plantejaments filosòfics neoplatònics, molt diferents dels conceptes bíblics i patristics del cristianisme primitiu i oriental. És, doncs, molt lògic que aquest problema no es posés als autors de la Patristica. Un cop posat al Cristianisme llatí pels musulmans, els cristians ho resoldran com els musulmans, però tindran uns nous problemes, típics del cristianisme occidental: fe i coneixement, gràcia i llibertat, etc., conseqüència de la noció eminentment noètica de la fe, influïda pels musulmans.

Amb aquest exemple es pot veure la influència palesa i amagada que té l'islam en el cristianisme llatí, diferenciant-se del cristianisme oriental, en temes essencialment religiosos.

#### *Influències no explícites o negatives: Anselm de Canterbury*

Un altre exemple d'influència amagada, no explícita o negativa de l'islam en el pensament cristià llatí es pot trobar en l'obra de sant Anselm, abat de Bec i arquebisbe de Canterbury, que és considerat com a pare o precedent de la teologia cristiana occidental, original i diferenciada de la patristica grega i llatina. Hom ha pogut dir que va crear una «teoria llatina de la redempció» diferent de la patristica (Michel CORBIN; *L'oeuvre de S. Anselm de Canterbury*, vol. 3, Paris 1988, p. 98), o que va ser ell qui va pervertir la teologia llatina, creant nous problemes al pensament occidental (Louis BOUYER; *Le Fils éternel*, Paris 1974, pp. 41 ss.).

Anselm de Canterbury titula el seu llibre *Cur Deus homo* («Per què Déu és home?»), però l'adreça —significativament— contra els jueus i pagans («infidels»). Aquests pagans no són pas els de l'antiguitat de l'imperi romà, ni els bàrbars d'Europa septentrional i central de l'edat mitjana; són els musulmans monoteistes com els jueus i els cristians, segons ho ha provat clarament René Roques (*Pourquoi Dieu s'est fait homme. Introduction, traduction et notes*, Paris 1974, pp. 414 ss.). La influència de l'interlocutor musulmà és tan important que l'autor renuncia a disputar amb el jueu partint d'una creença comuna en els textos bíblics, malgrat una interpretació divergent

d'aquests, en relació amb Jesús. Surt d'allò que jueus i musulmans tenen en comú: la creença monoteïsta en Déu, la seua naturalesa i la seua capacitat de manifestar-se davant els homes per una Revelació. D'aquestes creences comunes vol demostrar per raons necessàries o de lògica apodíctica (*ratione*) — hi trobem plantejaments lul·lians — l'encarnació de Déu fent-se home i la redempció de la humanitat pel Déu-home (reimpressió, traducció i estudi recents de Michel Corbin, *op. cit.*).

No es pot analitzar ací tota l'argumentació anselmiana, ni els seus matisos. El seu esquema és molt clar i ha arribat fins als nostres dies. És una argumentació refutada en els seus propis termes per Anselm Turmeda, partint de l'islam, com a resposta del plantejament d'Anselm de Canterbury, tan directament antiislàmic (Miguel de EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāhal-Tarjūmān (fray Anselmo Turmeda)*, Roma 1971, pp. 334 ss.). Resumint: l'home pecador s'ha de salvar per arribar a la felicitat (*beatitudo*); per això ha de reparar justament l'ofensa que ha fet contra Déu; sols Déu pot donar plena i justa satisfacció pels pecats de l'home i sols un home pot justament oferir aqueixa satisfacció; per tant, excloses altres formes de satisfacció per l'argumentant (els àngels, un altre home, etc.), necessàriament ha de ser un Déu-home qui ha d'oferir a Déu la justa satisfacció pel pecat i qui salve així l'home i li obtenga la felicitat perfecta (Michel CORBIN, *op. cit.*, introducció, pp. 34, 57, 84, 93, 231, 243 pàssim).

El que s'ha de notar és la doble novetat d'una argumentació que té evidentment, antecedents de la patristica i fins i tot de les epístoles paulines i altres textos neotestamentaris: l'argumentació és purament racional i es dirigeix als musulmans. Com a conseqüència, plantejarà dos temes secundaris però nous de la teologia llatina: les relacions entre el coneixement per la fe i el coneixement per la raó, tema també fonamental per al pensament musulmà, i les relacions de necessitat entre la llibertat i la gràcia, en el tema fonamental de la salvació de l'home. Aquestes novetats — seria millor dir-ne reinterpretacions o re-equilibris teològics —, amb tantes repercussions en la teologia llatina posterior, naixen precisament d'un plantejament islàmic, al qual s'adapta Anselm de Canterbury.

No s'ha d'oblidar que l'arquebisbe i monjo benedictí escriu aquest text per oferir-lo al papa Urbà II, l'any 1098, després de l'anomenada primera croada oriental antimusulmana, i que els benedictins de la darrereria del segle XI comencen a conèixer, cada vegada millor, la realitat religiosa musulmana, sobretot després de les expedicions musulmanes a la península ibèrica (pre-croada de Barbastro, de 1063; presa de Toledo, 1085; etc.) i les fundacions de monestirs i expansió del ritus romà als territoris cristians de l'antiga Hispània visigòtica.

L'exemple del *Cur Deus homo* d'Anselm de Canterbury, considerat com a proemi de la teologia o pensament teològic cristià occidental o llatí, és una manifestació de les molt nombroses influències negatives amagades, del pensament musulmà en tot el conjunt del cristianisme europeu occidental, del qual forma part el pensament cultural català medieval.

Per això, al costat d'influències directes puntuals, en alguns textos o en al-

guns autors, hi ha un ampli camp de recerca en la influència sorneguera, indirecta, general, de l'islam en el cristianisme occidental i, per tant, en el català. En aquestes investigacions que s'han de fer, l'anàlisi rigorosa i científicament exigent cal que s'orienti cap a plantejaments o replantejaments generals, tenint en compte les coincidències i les divergències entre els pols (patristica i teologia oriental, islam i la seua expansió en textos llatins, cristianisme occidental i els seus corrents agustinians).

*Els arguments i les posicions polèmiques: Anselm Turmeda / Abdàllah At-Tarjuman*

Anselm de Canterbury va ser un polemista o un apologeta, que va haver de modificar el seu pensament tradicional cristià per adaptar-se al pensament musulmà. Anselm Turmeda, ex-sacerdot cristià, va haver també d'adaptar-se a un ambient polèmic, per dialogar contra el cristianisme partint de les creences musulmanes, en el llibre de la *Tuhfa*.

Els arguments de l'obra àrab d'en Turmeda mostren palesament la dinàmica i la dialèctica de la polèmica, i com obliguen a estudiar la lògica interna de cada argument dins el sistema religiós del Cristianisme —atacat— i de l'Islam —atacant. Turmeda coneixia ambdós sistemes: per això hom nota perfectament les distorsions ideològiques del sistema polèmic. A la meua tesi doctoral (op. cit.), vaig analitzar un per un els seus arguments, amb notes a la traducció on posava la interpretació cristiana tradicional i la islàmica del tema, i en uns capítols d'introducció on explicava la lògica general del sistema musulmà davant de les creences cristianes. Crec que és la part de la meua tesi que menys s'ha estudiat, encara que és, segurament, l'exercici mental i religiós d'equilibri més important del llibre per a l'autor i per als lectors. Ho recomano. L'oposició de dos móns ideològics, d'altra banda amb tants elements comuns, mostra ben bé la dialèctica de les influències negatives o amagades que varen modificar el cristianisme llatí per influències islàmiques.

*Polèmiques i influències: Jesús de jueus, cristians i musulmans*

Si fa vint anys, amb la tesi doctoral sobre l'obra àrab d'Anselm Turmeda, havia fet, amb rigorositat però amb una mica d'ingenuïtat, el plantejament de les polèmiques com a enfrontament de dues lògiques religioses, sense analitzar generalment les conseqüències d'aquest enfrontament, és a dir, les modificacions que les polèmiques produeixen en el pensament del polemista, fa poc he analitzat amb una certa profunditat les conseqüències de les polèmiques en un tema particular, encara que ben ample: la visió de Jesús, creença fonamental en el cristianisme, segons els jueus i els musulmans medievals en la península (*Jésus otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VII-XVIIe siècle)*, Paris 1987). La polèmica obliga jueus, cristians i musulmans a canviar llurs creences originals, insistint en aspectes que no eren originals i que es tornen fonamentals per influència negativa o amagada.

Un punt concret que examinò en aquest llibre és el de Maria, la mare de Jesús.

Resumint, Maria no té cap importància per al judaisme, com tampoc Jesús, un estrany més dins la història del poble d'Israel sota el poder romà, si no fos perquè va iniciar el moviment cristià que tindria tant d'èxit, segles després, amb conseqüències molt negatives per al judaisme. Per això, el judaisme primitiu no dóna cap importància a Jesús i a la seua mare Maria. Però quan el cristianisme medieval presenta Jesús com l'autèntic jueu que ha de salvar el poble d'Israel i tots els homes, els jueus comencen a donar cada vegada més importància a aqueix personatge i polemitzen contra els cristians, negant-li qualitats, la primera de les quals, la seua judeïtat. Com en el judaisme la condició de jueu ve donada per la mare, hi ha un desenvolupament del tema de la paternitat i maternitat de Jesús, que mai s'hauria donat en el judaisme tradicional. Els autors jueus medievals, també els catalans, tractaren —especialment per via oral, per por als cristians— sobre l'origen incestuós del seu naixement, sobre la professió de dona pública de la seua mare Maria i sobre el seu pare real, un soldat romà (Luis Díez Merino, «La madre de Jesús en los escritos cristológicos y neotestamentarios de algunos judíos modernos», *Estudios marianos* XLVI, Salamanca 1982, pp. 237-265; Mikel de Epalza, *op. cit.*, pp. 74-77, 92, 94-96). L'articulació d'aquest tema en el conjunt de les creences jueves mostra d'una manera palesa les influències amagades d'una polèmica en el conjunt doctrinal, introduint-hi nous elements.

El mateix passa, amb el tema de Maria a l'islam. He pogut observar (*Jésus otage...*, pp. 170-216) que els textos corànics donen més importància a la biografia de Maria que a la de Jesús. Ambdós són «miracles de Déu», però Déu ha fet més meravelles en Maria que no pas en Jesús. Aquest és el sentit corànic sobre Maria, reflex també de la polèmica jueva. Però les polèmiques islamo-cristianes, oposant Jesús a Mahoma, han donat cada vegada més importància a Jesús sobre la seua mare, en els escrits i la fe musulmanes. Ací també, unes polèmiques i unes necessitats sociològiques han produït novetats i, per tant, influències en el pensament de jueus, cristians i musulmans medievals.

Per a més detalls d'aquesta articulació d'influències paleses i amagades entre jueus, cristians i musulmans al voltant de la figura de Jesús, es pot veure el llibre esmentat, que espero que sigui traduït aviat al català, perquè és un exponent clar de les influències interculturals entre les tres religions a la Catalunya medieval.

### Conclusió

Amb aquesta breu presentació d'alguns punts de relacions, accions i interaccions, entre l'islam i el cristianisme llatí, en el camp estrictament religiós, només es pretén obrir nous horitzons a la recerca.

Hi ha evidentment molts més temes. Almenys voldria esmentar les afinitats i les divergències d'una antropologia islàmica i d'una antropologia cristiana llatina, paleses al voltant de la polèmica medieval sobre Mahoma, el



profeta de l'islam (ampla bibliografia, però, especialment Mikel de EPALZA, «Los nombres del Profeta en la teología musulmana», *Miscelánea Comillas*, XXXIII/63, Madrid, 1975, pp. 149-203; Norman DANIEL, *Islam and the West. The making of an Image*, primera edició, Edimburgh 1960). En aquest tema estic ara treballant, perquè mostra les grans afinitats de l'antropologia i visió de l'home en el cristianisme i en l'islam, al mateix temps que permet jutjar i valorar en la seua equilibrada mesura les petites diferències entre ambdues visions del món. Els textos catalans sobre el tema són prou nombrosos i no han estat estudiats fins ara, ni conjuntament ni sota l'aspecte filosòfic, antropològic, que assenyalo ací (vegeu Enrico CERULLI, *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arao-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949, i *Nuove ricerche sul Libro della Scala e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, ibídem, 1972, amb textos d'Eiximenis, Joan Andrés de Xàtiva, Ramon Llull, Ramon Martí, etc.).

Voldria acabar amb una petita observació que s'ha de fer sempre que es parla d'*influències* (Mikel de EPALZA, «Influences de la famille musulmane sur des comportements familiaux en Espagne ainsi que dans les autres pays non-musulmans du bassin de la Méditerranée», *Familles musulmanes et Modernité, le défi des traditions*, Paris 1986, pp. 195-213). Potser devia haver-ho tractat al començament. La paraula influència, imatge presa del pas d'un fluid de damunt a un altre de davall per la llei de la gravetat, suposa implícitament una «superioritat» de l'influent sobre l'influit, considerat com a influenciable i per tant inferior. Això fa que sovint es neguen les influències com si fossen febleses, simplement com una conseqüència d'esperit i orgull de cos. Així els italianistes neguen la influència islàmica sobre la Divina Comedia de Dante, els musulmans la influència cristiana sobre la mística musulmana, els cristians la influència musulmana sobre sant Joan de la Creu o santa Teresa de Jesús, etc., per insistir sobre l'originalitat del pensament, diguem-ne autòcton.

Aquesta actitud de defensa de l'originalitat és perfectament vàlida, perquè és veritat que tots els elements de la nova síntesi tenen un caràcter d'originalitat, encara que hagen estat provocats o bé originats per un element al·logen. Però tampoc es pot negar sovint la importància d'aquest element al·logen, la seua «influència». Per això, o bé es comprèn la paraula influència en el sentit de «relacions», «brassatge», «integració de nous elements», o bé seria millor emprar eufemismes com «coincidències», «paral·lelismes», etc. Però, en realitat, aquest problema és el problema central d'aquest simposi: influències sí, influències no.

Siga com siga, queden ací presentades unes poques perspectives d'influències religioses de l'islam, paleses o amagades, en el cristianisme llatí o occidental europeu medieval, i per tant, sobre el pensament religiós català.

MIKEL DE EPALZA, *Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval*.

Les influències islàmiques en els pensadors cristians catalans de l'Edat Mitjana es poden estudiar a través de les referències explícites que es troben en els textos dels autors directament o indirectament relacionats amb l'Islam. Però aquestes influències també poden ser investigades per mitjà de la interpretació de les acceptacions vergonyants o dels rebuigs no explícits d'idees islàmiques, acceptacions i rebuigs que configuren el més substancial del pensament escolàstic del cristianisme llatí.

MIKEL DE EPALZA, *Apparent and hidden Islamic trends in medieval Catalan culture*.

Islamic influences on Catalan Christian philosophers of the Middle Ages can be studied through the explicit references that are found in the texts of authors who are directly or indirectly related to Islam. But these influences can also be investigated by means of the interpretation of the reluctant acceptances or inexplicit rejection of Islamic ideas, that formed the most substantial scholastic thought of Latin Christianity.