

# AL-ANDALUS, VÍNCULO DE UNIÓN ENTRE DOS TIEMPOS Y DOS ESPACIOS

Por RAFAEL RAMÓN GUERRERO  
*Catedrático de Filosofía Medieval y Árabe*  
*Universidad Complutense. Madrid*

## INTRODUCCIÓN

### *Posibilidad de un diálogo intercultural en la Edad Media*

Las ciencias que estudian el comportamiento humano, al investigar el encuentro intercultural, sostienen que el contacto directo y el conocimiento mutuo entre diferentes grupos ejercen una influencia moderadora y crean una atmósfera de apertura en la comprensión recíproca de los grupos involucrados. Esto permite un diálogo auténtico entre los miembros de esas culturas.

La Edad Media fue un período histórico que, para ser estudiado, ha sido parcelado y segmentado en sus diversos componentes históricos, culturales y lingüísticos. En esta época, que abarcó casi once siglos, se entrelazaron e influyeron entre sí tradiciones culturales antiguas, provenientes de las «diversas» antigüedades. Este hecho niega un medievo compacto, unitario, cristalizado, empeñado sólo en construir y transmitir temáticas metafísicas y ontológicas atemporales. La filosofía y la cultura medievales son más bien un retículo de tradiciones filosóficas, científicas y teológicas, muy alejadas de ser resultado de una *reductio* acrítica y totalizante.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Fattori: «Relazione introduttiva», *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve – Cassino, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1990, pp. 1-2.

Fue en la sociedad andalusí donde más amplia y duraderamente coexistieron grupos sociales que profesaban religiones distintas y que disponían de manifestaciones culturales propias. Esta situación condujo a una actitud de diálogo, de colaboración, pero también de confrontación que, probablemente, sólo tuvo lugar en la Península Ibérica y que debe ser calificada, en su conjunto, de extraordinaria.<sup>2</sup>

### *La traducción como instrumento de diálogo*

Durante la Edad Media —tanto en oriental como occidental— hubo traducciones del griego al siríaco; del griego y del siríaco al árabe; del árabe al hebreo; del árabe, del hebreo y del griego al latín.

La traducción de un texto o de un autor tuvo repercusiones históricas de gran alcance, introduciendo nuevas ciencias y artes, cambiando radicalmente la biblioteca del sabio, permitiendo confrontaciones e intercambios entre culturas diversas en la Edad Media, la recuperación de la tradición clásica griega y latina, y la co-participación entre mundo occidental y mundo bizantino, árabe y, más ampliamente, oriental, intercambios y confrontaciones de las que nació y se configuró, siguiendo líneas más complejas de lo que uno a veces se figura, el mundo occidental latino del Medievo.<sup>3</sup>

Esto implicó un *traspaso de fronteras del saber*.<sup>4</sup> Un traspaso en el que al-Andalus jugó un papel de primera importancia, por lo que se puede afirmar que fue no sólo nexo de unión entre dos mundos (Oriente y Occidente), sino también entre dos tiempos (los tiempos antiguos y los tiempos modernos).

### EL ISLAM Y GRECIA

Goethe ha escrito en su *Diván oriental-occidental* (*West-Östlicher Diwan*): «En esplendor el Oriente cruzó el mar Mediterráneo. Si conoces

---

<sup>2</sup> H. SANTIAGO-OTERO: «Presentación del Coloquio», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout, Editions Brepols, 1994, p. VII.

<sup>3</sup> M. FATTORI: «Relazione introduttiva», *Rencontres de Cultures dans la philosophie médiévale*, p. 6.

<sup>4</sup> Cf. A. DE LIBERA: *Penser au Moyen Age (Chemins de pensée)*, Paris, Éd. du Seuil, 1991.

las rimas de Calderón, debes conocer y amar a Hafiz». El gran poeta alemán supo expresar así que Oriente y Occidente, no sólo entendidas como regiones geográficas sino también, y fundamentalmente, como los dos grandes ejes sobre los que ha girado la cultura en el mundo porque han sido creadores de ella, sólo han podido encontrarse y fecundarse mutuamente en las riberas del Mediterráneo. Lo ilustra con dos de los más notables representantes de esas culturas, el español Calderón y el persa Hafiz, todo un símbolo del pensamiento islámico e iranio. Fue en este mar donde las más genuinas culturas creadas a su vera, la greco-occidental y la semítico-islámica o medio-oriental, han sabido fecundarse mutuamente y dar lugar a una de las más grandes creaciones culturales que la humanidad ha visto nacer a lo largo de los últimos años medievales, aquella que hoy suele ser considerada como «occidental», pero en cuyo seno late de manera constitutiva, con una fuerza desgarradora, los elementos orientales sin los cuales no habría podido darse.

Oriente y Occidente parecen oponerse a menudo, porque considerada nuestra civilización como occidental, tendemos a oponer nuestras costumbres a las orientales, llegando incluso a suponer que ambas son irreductibles. Sin embargo, no hay duda de que nuestra más primitiva forma de civilización y de cultura es oriental. Grecia creó la ciencia y el pensamiento sobre cimientos orientales. La pervivencia del saber griego en Roma durante los primeros siglos de la era cristiana fue tan precaria, que difícilmente habría podido sobrevivir si no fuera por lo que el notable historiador de la ciencia, George Sarton (m. 1956), llamó la tercera gran oleada de sabiduría oriental,<sup>5</sup> la procedente de Arabia y Persia, cuyas civilizaciones, aunadas por el impulso del Islam, se convirtieron en creadoras de saber, explicándose la vitalidad y suficiencia de la nueva civilización islámica a partir del injerto de lo árabe con lo persa, fecundado poco después con la presencia de lo griego. El Islam fue el elemento que hizo posible la aparición y desarrollo de esta nueva gran civilización que se extendería a lo largo del Mediterráneo y que tendría, a la larga, unos frutos muy considerables.

Porque, en efecto, la civilización creada por el Islam, cuando entró en contacto con lo que pervivía de la antigua civilización greco-romana, fue la que promovió la aparición de un gran cambio en el mundo mediterráneo, fruto del cual es la Europa en la que hoy vivimos. La Edad Media

---

<sup>5</sup> «Oriente y Occidente en la historia de la ciencia», *Al-Andalus*, 2 (1934) 276.

fue, en este sentido, mucho más importante de lo que se suele pensar, porque fue la época histórica en la que la Europa de nuestros días apareció con la civilización y cultura en la que ahora nos vemos integrados. Un encuentro que comenzó poco a poco, cuando el Islam fue ocupando los territorios en que la civilización mediterránea era única, en que el Mediterráneo constituía el *Mare Nostrum*, y culminó con el Islam de al-Andalus, verdadero lugar de encuentro.

### *El Islam como humanismo*

El Islam ha presentado desde sus orígenes una clara visión del mundo que se fue ampliando a lo largo de sus primeros siglos. Una visión del universo que implicó una concepción religiosa del hombre, una determinada noción política en la que se trata de las relaciones de los hombres entre sí y, en fin, una amplia y creadora visión cultural de la realidad, que permite conocer, estudiar y transformar el entorno en el que vive el hombre.

El Islam, como el Judaísmo y el Cristianismo, es una religión. En principio, esto es cierto, porque la acepción primera y primordial del término «Islam» es la de una religión que se ve a sí misma como el desenlace final y definitivo de un proceso por el que Dios se manifestó a la humanidad y le comunicó cuál era su voluntad respecto a ella. Pero el Islam es algo más. Porque el Islam, desde sus orígenes, tuvo que ver necesariamente con una comunidad con su poder político, sus instituciones y su cultura, con sus modos de vida, sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costumbres, sus normas éticas y su idea del hombre; de aquí que el Islam haya de ser entendido también como un conjunto de preceptos políticos y morales que regulan la vida en una comunidad de creyentes. Igualmente, se habla del Islam como un lugar o espacio geográfico, el ocupado por la *dâr al-Islâm*, según el término usado en derecho islámico que alude al espacio en el que se propagó y pervivió la religión islámica. Todos estos sentidos no son independientes los unos de los otros, sino que están íntimamente implicados: el Islam como religión es en sí mismo una estructura política, con sus instituciones, cultura y modo de vida, que se ha desarrollado y evolucionado a lo largo de la geografía y de la historia.

Como religión, el Islam está basado en un Libro revelado por Dios, el *Corán*, y en una Tradición que se atribuye al profeta Mahoma. Los cre-

yentes la consideran como la única que merece realmente este nombre: «Ciertamente, para Dios la religión es el Islam».<sup>6</sup> Las enseñanzas contenidas en el *Corán* constituyeron un cuerpo doctrinal que se convirtió en la primera de las fuentes de la religión islámica. Ésta, sin embargo, no se formuló desde el principio como una doctrina coherente, sino que se desarrolló como resultado de las diversas evoluciones e influencias hasta convertirse en un sistema dogmático, jurídico y ético, por el que se caracterizó el Islam posterior. Esta religión, así formada, propició una nueva manera de entender las relaciones de los hombres entre sí y dio lugar al desarrollo de un pensamiento especulativo y científico que tuvo como resultado la civilización islámica en su época clásica. Se trata, entonces, de entender el Islam como un humanismo, puesto que el hombre y su desarrollo ocupa allí un lugar primordial y de considerar el conocimiento como uno de sus rasgos esenciales.<sup>7</sup>

### *El Islam y Grecia*

A los cien años de las primeras predicaciones de Mahoma, la nueva religión era conocida ya en la amplia zona que va desde la Península Ibérica en el Oeste, hasta el río Indo en el Este. El dominio del Islam sobre esta vasta área no significó una ruptura de la vida intelectual de estas zonas. Antes al contrario, muchos elementos procedentes de ellas se integraron paulatinamente y fueron consolidando la nueva civilización.

La apropiación y asimilación de los logros más importantes de las culturas de esas zonas del Próximo y Medio Oriente dio a la propia civilización islámica una dimensión de continuidad con las civilizaciones anteriores, especialmente la de origen griego. Porque fue principalmente el saber que procedía de la Grecia clásica, conservado de una u otra manera en aquellas culturas, el que determinó los logros de la civilización islámica. A esta recepción se sumó, en segundo lugar, la propia búsqueda del saber, impulsada como he dicho por las tradiciones de Mahoma, que propició viajes en pro de la ciencia a través de toda la *dâr al-Islâm*. Esto permite superar la visión de un Islam anclado en lo religioso, que suele presentarse como la única explicación del fenómeno histórico del Islam.

---

<sup>6</sup> *Corán*, 3,19

<sup>7</sup> Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Singularidad de la cultura islámica», *Cuadernos de Pensamiento*, Fundación Universitaria Española, 15 (2002) 53-69.

Como tercer factor, conviene tener en cuenta el espíritu de tolerancia que caracterizó, en líneas generales, al Islam durante su época clásica.

Hubo influencias persas e indias, que tuvieron mayor presencia en los saberes de tipo profano propios de los hombres cultos, en el lenguaje de la administración y en algunas ciencias positivas, como la medicina, la astronomía y las matemáticas. En Persia se habían refugiado los filósofos expulsados de Grecia cuando el emperador Justiniano cerró la escuela de Atenas en el año 529. Esa tradición filosófica se conservó en la corte sasánida y, quizá por ello, el pensamiento iranio ofreció elementos de sabiduría humana, fundada en la razón, a los que se añadieron los principios básicos del zoroastrismo y el maniqueísmo, que provocaron rechazo intelectual en la sociedad islámica, pero que aportaron ideas gnósticas de amplia repercusión en el mundo del Islam.

Fue el pensamiento griego el que determinó la configuración de la filosofía y de la ciencia en el Islam. Éstas no pueden explicarse sin la presencia y asimilación de la «razón griega». Cuando Grecia llegó a conocimiento de los musulmanes, éstos llegaron a sentirse fascinados por lo que la civilización griega había representado para la humanidad. Así se puede leer en textos de algunos autores clásicos del Islam.

El historiador y gran viajero (Persia, India, China y algunos puntos de la costa oriental de África) al-Mas'ûdî (m. 956 ) escribe:

«Hablaemos de los dos imperios, el de los griegos y el de los rumíes, porque deben ser puestos a continuación del de los persas, por su grandiosidad y esplendor, y porque estos pueblos han cultivado en particular las diversas ramas de la sabiduría y de la filosofía y porque han producido obras asombrosas y obras de arte admirables».<sup>8</sup>

«Aunque seamos de una época inferior a la de los autores que nos han precedido y aunque nuestros días estén alejados de los suyos, esperamos no permanecer muy lejos de ellos en el cumplimiento de la obra que hemos emprendido, a cuya consecución tendemos. Si ellos han tenido el mérito de comenzar, nosotros tenemos la ventaja de seguir. Participamos en sus pensamientos y estamos en posesión de sus ideas. Con frecuencia, aquel que viene el último compone una obra más bella y de una ejecución más irreprochable, porque la experiencia lo hace prudente, porque los ensayos anteriores le dan circunspección y porque es so-

---

<sup>8</sup> Al-Mas'ûdî: *Le livre de l'avertissement et de la révision*, traduction par B. Carra de Vaux, París, 1896; reimpresión Frankfurt am Main, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamisch Wissenschaften, 1986, p. 9.

bre sus guardas contra las ocasiones de error. De ahí viene el avance indefinido de las ciencias. El último encuentra lo que el primero no ha encontrado y el progreso continúa sin obstáculo que le detenga y sin término definido. Es lo que Dios ha enseñado al decir: “Hay un sabio por encima de cada sabio” (*Corán*, 12,76)».<sup>9</sup>

Y el hispano Sâ'id al-Andalusî (m. 1070) escribía la que ha considerada primera historia del saber en al-Andalus, el *Kitâb Tabaqât al-umam* (Las categorías de las naciones), en donde escribe:

«La cuarta nación [que se interesó por la ciencia] es [la de] los griegos. Fue una nación de gran poder entre las naciones y de reconocida notoriedad en el mundo».<sup>10</sup>

«Los filósofos griegos son los más eminentes de los hombres por su clase, y los más respetados de los sabios por su rango; por el verdadero interés que han demostrado en las diversas ramas del saber, en las ciencias matemáticas y lógicas, en los conocimientos físicos y teológicos, así como en las ciencias políticas que tratan de la familia y de la sociedad».<sup>11</sup>

«Éstos son los más preclaros de los griegos y los más célebres de entre ellos en el tiempo. Los que sirvieron a la humanidad con sus obras, la iluminaron con sus luces y guiaron por el buen camino con sus hitos».<sup>12</sup>

### *Las traducciones del griego al árabe*

Fruto de esta fascinación y de lo que encontraron entre los griegos fue el gran movimiento que tuvo lugar en el mundo islámico oriental y que duró más de dos siglos, es decir, el movimiento de traducción del saber griego al árabe.

Además de la filosofía, otros aspectos y facetas del pensamiento en el Islam debieron mucho más de lo que a veces se supone a la ingente cantidad de saber que, procedente de la cultura griega, llegó al mundo árabe desde mediados del siglo VIII hasta finales del siglo X. Fue la imponente y gigantesca empresa de versión de lo griego al árabe, a veces a través del siríaco, que se llevó a cabo en Bagdad la que puso a disposición de

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 110. Texto árabe *al-Tanbîh wa-l-išrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, Brill, 1894, p. 76.

<sup>10</sup> Sa'id al-Andalusî: *Libro de las categorías de las naciones*, trad. F. Maíllo Salgado, Madrid, Ed. Akal, 1999, p. 61.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 74.

los estudiosos de lengua árabe gran parte del saber filosófico y científico producido en la Grecia clásica y helenística, desde su época más excelsa hasta las últimas creaciones del neoplatonismo griego.

Fue un fenómeno social,<sup>13</sup> apoyado por la sociedad abasí en su conjunto, en el que intervinieron muchos factores. Nació de necesidades y tendencias que se mostraron duraderas en esa sociedad; fue, por ello, un fenómeno permanente en el que participaron desde los gobernantes abasíes hasta mecenas individuales y fundaciones públicas y privadas. No fue, por tanto, resultado del azar, sino sabiamente programado, con una metodología rigurosa y casi científica.

El movimiento de traducción y la recepción del legado griego se inició cuando la dinastía abasí, que sustituyó a los omeyas, se mostró favorable a las ciencias y a las letras, creó unas estructuras abiertas a las influencias culturales de los diversos pueblos y comenzó a desarrollar una política de continuidad con la tradición cultural del imperio sasánida.

La actividad de traducción finalizó durante la primera mitad del siglo XI. A lo largo de este amplio periodo se tradujeron muchos textos de la filosofía y de la ciencia griegas y lo poco que quedaba sin traducir fueron obras que apenas tuvieron necesidad social o científica. Estas versiones, además de preservar para la posteridad numerosos textos griegos perdidos en su original o tradiciones manuscritas más fidedignas que las existentes en su original, hicieron posible el elevado nivel al que llegaron la filosofía y la ciencia en el mundo islámico, convirtiendo a la civilización islámica en la sucesora de la helenística, asegurando la pervivencia del mundo griego clásico en un momento en que el occidente latino apenas lo conocía.

## AL-ANDALUS Y EUROPA

### *El Islam andalusí*

Antes de que se cumplieran cien años de la muerte de Mahoma las tropas islámicas comenzaban a ocupar las principales ciudades hispanas del reino visigodo.<sup>14</sup> Cuatro años después, gran parte de la Península

<sup>13</sup> D. GUTAS: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbásid Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries)*, London-New York, Routledge, 1998.

<sup>14</sup> Cf. Ibn al-Kardabûs: *Historia de al-Andalus*, estudio, traducción y notas Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 2<sup>a</sup> ed. 1993; introducción de F. Maíllo, p. 14.

estaba dominada por los musulmanes.<sup>15</sup> Aunque hubo elementos de continuidad con la civilización romano-visigótica anterior, sin embargo poco a poco se produjo un cambio de las estructuras básicas de la sociedad, que duró, al menos, hasta el siglo X.

Se sabe que la religión islámica no fue impuesta por la fuerza a la población hispana, que pudo conservar su culto propio, lo que quiere decir que, como en Oriente, el Islam mantuvo una política general de tolerancia, sólo alterada por algunos períodos de persecución religiosa. Hubo, ciertamente, quienes se convirtieron al Islam; fueron estos neo-conversos los que integraron el núcleo más numeroso de población musulmana en la Península, aunque la conversión no se realizó de golpe, sino a lo largo de los siglos.<sup>16</sup> Árabes, beréberes y muladíes o nuevos musulmanes constituyeron los tres grupos que formaron la estructura social islámica en al-Andalus, si bien fueron los primeros los que imprimieron la orientación que había de tener el Islam andalusí. Las tres comunidades fueron sunníes y fue esta versión mayoritaria del Islam la que sirvió de elemento capaz de mantener agrupados a todos ellos, por encima de las diferencias étnicas y socio-políticas que los distinguían. Se crearon escuelas en que se enseñaba los principios de la religión musulmana, especialmente tras la restauración del emirato omeya.<sup>17</sup>

Otra faceta a tener en cuenta a la hora de estudiar el Islam de al-Andalus y sus realizaciones culturales es el hecho de que al-Andalus pertenecía al mundo islámico mediterráneo, a un modelo de sociedad diferente al de la sociedad de la Europa cristiana, que supuso la existencia de un área cultural común, sin la cual es imposible explicar la historia de ambos lados del estrecho de Gibraltar.<sup>18</sup> Todo ello está enmarcado en un proceso de arabización que tenía como factor ineludible la adopción de la lengua árabe como vehículo religioso y de comunicación.

Por estar situada en la zona más occidental del mundo islámico, al-Andalus fue también una región viajera. El viaje fue consustancial a los andalusíes, precisamente porque debían estar en contacto con los centros religiosos y de poder orientales, Damasco, La Meca y Medina. La inde-

---

<sup>15</sup> Cf. R. ARIÉ: *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Ed. Labor, 1984, p. 14.

<sup>16</sup> Cf. M. J. VIGUERA MOLÍNS: *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Ed. Mapfre, 1992, p. 21.

<sup>17</sup> Cf. M. A. MAKKÍ: *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1968, p. 53.

<sup>18</sup> Cf. M. MARÍN: *Al-Ándalus y los andalusíes*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000, pp. 13-14.

pendencia política de los omeyas no significó una ruptura con aquellos centros; por el contrario, se mantuvieron y se ampliaron ahora a Bagdad y otras ciudades notables, como El Cairo. Ello representó la apertura de al-Andalus a las más importantes manifestaciones del pensamiento islámico, que tuvieron allí cumplido desarrollo. El Mediterráneo, en su ribera sur, permanecía unido no sólo por tierra, sino sobre todo por las rutas marítimas que cubrían el trayecto entre las costas de al-Andalus, Túnez, Egipto y Siria. Y al viaje de andalusíes hacia Oriente se añadió pronto el de viajeros orientales hacia Occidente, entre los que se contaba un notable número de sabios que contribuyeron con sus extensos conocimientos al florecimiento cultural de al-Andalus.

Unos y otros, andalusíes y orientales, trajeron en sus viajes textos poéticos y literarios, filosóficos y científicos, así como especies vegetales, formas de cultivo, sistemas de riego y técnicas muy diversas, aportes sobre los que se construyó la cultura mediterránea andalusí, que no es sino una prolongación de la cultura y civilización islámica.

#### *Al-Andalus receptora del saber oriental*

Aunque pudo existir una cierta influencia cultural de la España visigótica en los primeros esbozos de la cultura andalusí, la aparición de la filosofía en al-Andalus no hay que buscarla en el mundo visigótico. A la hora de estudiar los inicios de la filosofía en al-Andalus es ya un lugar común mencionar la desidia y la prevención con que tal saber era mirado en la Península Ibérica durante los primeros siglos de estancia de los musulmanes en ella.

Hay un texto de Sâ'id al-Andalusî que suele ser citado como referencia del desconocimiento de la ciencia que había en Hispania cuando llegaron los árabes. Se suelen citar también los testimonios históricos de dos ilustres nombres de la filosofía andalusí, Ibn Tufayl e Ibn Tumlûs. El problema que plantean estos textos no es tanto el de la presencia o ausencia de conocimientos filosóficos en al-Andalus, sino más bien otro previo, cuya solución aún hoy parece difícil de encontrar.<sup>19</sup>

Es el problema de la introducción en al-Andalus de las obras científicas y filosóficas griegas que circulaban en el Oriente musulmán y las de

---

<sup>19</sup> Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Para la historia intelectual de al-Andalus. Primera presencia de al-Fârâbî», *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad de Granada - Departamento de Estudios Semíticos, 1991, vol. II, pp. 1191-1208.

los *falâsifa* orientales. En segundo lugar, como consecuencia de la entrada de todos estos escritos, el problema del origen de la ciencia y la filosofía en la España musulmana. Aunque se van conociendo mejor los movimientos intelectuales que hubo inicialmente en al-Andalus y aunque hay constancia explícita de la existencia de algunas obras científicas y filosóficas durante el siglo X, sin embargo se desconoce en qué momento exacto y en qué condiciones se introdujeron los principales textos de los filósofos griegos y árabes orientales. Y, lo que es más importante, no se sabe cuándo comenzaron a ejercer influencia real.

El andalusí Ibn Ŷulŷul (m. después de 994) menciona que el interés por la ciencia en la España musulmana data de mediados del siglo IX. En su obra *Kitâb tabaqât al-atibbâ' wa-l-hukamâ'* («Libro de las generaciones de los médicos y de los sabios»), compuesta el año 987, habla de la existencia de diversos personajes que sobresalieron en medicina en tiempos del emir Muḥammad (852-886). Durante su reinado se fija el inicio de los conocimientos científicos traídos desde Oriente por viajeros y comerciantes, mientras que hasta ese momento la ciencia en al-Andalus había sido cristiana.

Las primeras referencias al quehacer científico y filosófico de los andalusíes datan de fines del siglo IX y comienzos del X, en una tarea acometida por diversos sabios, que adquirieron más fama en su estudio de la ciencia que de la filosofía propiamente dicha. El primer interés por la filosofía quedó reducido al ámbito de la lógica, con lo que la lógica fue el vehículo que sirvió para introducir las restantes ramas de la filosofía en al-Andalus, igual que había ocurrido en el Oriente musulmán. Habría que añadir que la lógica debió estar vinculada a la *mu'tazila*, como en Oriente, donde este movimiento político-teológico fue usuario de la lógica griega, especialmente de la aristotélica.

En la primera mitad del siglo X hubo un creciente interés por el conocimiento en general, como lo prueba el hecho de que el famoso *adîb*, Ibn 'Abd al-Rabbihi (m. 940), dedicara un tratado completo de su *Kitâb al-'iqd al-farîd* («El collar único»), el titulado *al-Yaqûtâ*, al tema del conocimiento y la educación (*al-'ilm wa-l-adab*), transmitiéndonos incluso un fragmento bajo el título de *Kitâb al-tawhîd*, que podría pertenecer al filósofo al-Kindî, lo que, de ser cierto, sería la primera referencia andalusí a un filósofo oriental. Este interés por el conocimiento está en relación con el florecimiento cultural que tuvo lugar al advenimiento del Califato cor-

dobés, especialmente bajo al-Hakam II, que tuvo como consecuencia la recepción y asimilación de algunos de los más importantes saberes científicos del Oriente musulmán. Se ha hablado mucho de la importante biblioteca de al-Hakam II y de cuán rápidamente llegaban a ella los más selectos libros publicados en Oriente. Pero se desconoce qué libros filosóficos pudo contener esta biblioteca, si es que tuvo algún libro estrictamente filosófico. La información que sobre los filósofos proporciona Ibn Ŷulŷul no es indicativa de que él mismo tuviera un conocimiento directo de las obras que cita en sus biografías de Platón, de Aristóteles o de al-Kindî.

La muerte de al-Hakam II representó el fin del renacimiento cultural en al-Andalus. Se sabe del expurgo de la biblioteca cordobesa por orden del caudillo al-Manşūr y de la marcha de los sabios de Córdoba a tierras más favorables. Esto pudo ser causa del retraso en la recepción de los escritos filosóficos en al-Andalus, puesto que, según Ibn Bassām, la puerta de la inteligencia se cerró en Córdoba, dispersándose los hombres de mérito. La única filosofía que fue conocida en al-Andalus durante el siglo X no debió pasar de algunas referencias a doctrinas neoplatónicas, así como un conocimiento, no muy profundo, de la lógica griega.

El oscuro panorama que se había cernido sobre las ciencias y la filosofía tras las medidas tomadas por Almanzor, cambió por completo después de la guerra civil que dio al traste con el Califato omeya. El establecimiento de los «Reinos de Taifas» hizo posible que soplaran aires favorables al desarrollo cultural. Las principales ciudades que fueron sede de los distintos Reinos se convirtieron en notables centros intelectuales. Fue a partir de esta época cuando comenzó la amplia recepción de las obras filosóficas que circulaban en Oriente, sobre todo las de Aristóteles.

Se sabe, por las noticias que dan diversos autores, que a comienzos del siglo XI ya existían algunos partidarios del sistema filosófico de al-Râzî, conocido desde antes en al-Andalus por su obra de medicina. Sus textos fueron introducidas por un comerciante de Jaén, quien en uno de sus viajes a Oriente trabó conocimiento con el célebre médico. Sus doctrinas debieron difundirse pronto: Ibn Hazm informa que algunos médicos las sostenían y señala que son doctrinas contrarias a la religión, por lo que escribió un libro para refutar la *Metafísica* de al-Râzî.

De al-Fârâbî hay referencias explícitas a comienzos de la segunda mitad del siglo XI. Hay citas literales de su obra en el libro *Gâyat al-hakîm*

(«El fin del sabio»),<sup>20</sup> que fue traducido al latín con el título de *Picatrix*. Después de la segunda mitad del siglo XI es citado ampliamente por Sâ'id al-Andalusî e Ibn al-Sîd de Badajoz (m. 1127). También es mencionado por dos filósofos judíos, el granadino Moisés b. 'Ezra' (m. 1135) y el barcelonés Abraham bar Hiyya (m. 1136), quienes se sirven de sus doctrinas políticas expuestas en *La ciudad excelente*.

Las principales ciudades andalusíes se convirtieron en centros intelectuales, donde comenzaron a recibirse las obras de los filósofos orientales y, por mediación de éstos, las de los griegos. En esta actividad científico-filosófica destacaron especialmente las cortes de Toledo y Zaragoza, que se convirtieron en focos de irradiación cultural durante la segunda mitad del siglo XI. Los gobernantes de estos reinos promovieron un amplio movimiento cultural, en el que destacaron dos ramas de la ciencia, la matemática y la astronomía, por un lado, y la filosofía, especialmente la lógica, por otro. El conocimiento que se había alcanzado del saber oriental a fines del siglo XI hizo posible que la filosofía y la ciencia alcanzaran a lo largo del siglo XII las cimas a las que llegó.

### *Al-Andalus y Europa*

Los frutos de la cultura que se desarrolló en al-Andalus tuvieron una pervivencia en Europa y, por ello, se puede decir que la Europa moderna surgió del desarrollo interno del Imperio carolingio, en el que había continuidad del pasado romano, y de las contribuciones que al-Andalus y, en general el Islam, hizo a la historia del pensamiento humano.

Aunque se haya insistido en que el reconocimiento oficial de la existencia del Islam como entidad distinta a la Cristiandad occidental no tuvo lugar hasta la celebración del Concilio de Vienne en 1312, sin embargo el Islam había dejado ya sobre el mundo latino una profunda influencia. La «visión apocalíptica del Islam»<sup>21</sup>, anterior al siglo XII, había dejado paso a otra perspectiva, que dio lugar a la adquisición de diversas aportaciones culturales que permitieron a algunos pensadores cristianos decir o postular que *la raison habite chez les musulmans*, según Jolivet.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Textos de al-Fârâbî en una obra andalusí del siglo XI: "Gâyât al-hakîm" de Abû Maslama al-Ma'yritî », *Al-Qantara*, 12 (1991) 3-17.

<sup>21</sup> Expresión de G. C. ANAWATI: «La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Age: Dialogue Islamo-Chrétien et activité missionnaire », *Estudios Lulianos*, 29 (1989) p. 159.

<sup>22</sup> «L'Islam et la raison, d'après quelques auteurs latins des IX<sup>e</sup> (sic) et XII<sup>e</sup> siècles», *L'arts des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, publiés sous la direction de Annie Cazenave et

Por los muchos e indudables testimonios que se nos han conservado, el contacto del Islam con la Cristiandad latina comenzó, por así decirlo, poco después de la presencia de los árabes en la Península Ibérica, a mediados del siglo VIII. Y desde entonces, y aunque las fuentes historiográficas poco digan, se inició un diálogo entre ambas civilizaciones que no cesaría hasta bien entrada la modernidad. La propia consideración de los cristianos por parte del Islam como «gentes del Libro» (*ahl al-kitâb*) favoreció el trato dispensado por el mundo islámico al cristiano y, a partir de ahí, el intercambio cultural pudo realizarse en condiciones más ventajosas, como quedó bien patente en el Oriente musulmán. Pero fue a partir del siglo IX cuando se iniciaron formalmente los contactos culturales entre árabes y europeos, al estar interesados éstos en recibir los conocimientos científicos que aquéllos estaban introduciendo y desarrollando en al-Andalus.<sup>23</sup> Y, aunque sabemos poco de estas relaciones iniciales, inciertas en muchos casos, con ellas se entablaron unas comunicaciones que más tarde habrían de fructificar muy positivamente.

La presencia del joven monje Gerberto de Aurillac, el futuro Papa Silvestre II, en el obispado de Vich y en el monasterio de Ripoll para realizar estudios científicos<sup>24</sup> pone de relieve que la importancia de los tesoros árabes acumulados allí había trascendido las fronteras de la Marca Hispánica. Comenzaron a introducirse en el mundo cristiano medieval los decisivos progresos que los árabes habían realizado en el ámbito de las matemáticas, sobre todo los referentes al astrolabio, las tablas astronómicas y el uso de las cifras llamadas «árabes». Durante la segunda mitad del siglo XI aparecieron los iniciadores del movimiento de traducción: Constantino el Africano y Alfano de Salerno.<sup>25</sup> La ciencia que más les interesó fue la medicina. Al recuperar las obras de Galeno, se introdujeron también elementos filosóficos que comenzaron a ejercer una influencia sobre los primeros maestros del siglo XII.

Estos preliminares fueron seguidos por un esfuerzo mucho más amplio por adquirir vastos conocimientos. Esfuerzo que se tradujo ya duran-

---

Jean-François Lyotard, París, P.U.F., 1985, pp. 153-165.

<sup>23</sup> Cf. J. VERNET: O. c., pp. 20-28.

<sup>24</sup> Cf. P. RICHE: *Gerbert d'Aurillac. Le Pape de l'an mil*, París, Fayard, 1987, pp. 23-27.

<sup>25</sup> «Translations and Translators», en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by R. L. Benson & G. Constable with C. D. Lanham, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1982, pp. 421-462.

te el siglo XII en la gran tarea de versión de obras del árabe al latín y que responde a tres tipos de preocupaciones tenidas por los cristianos medievales: inquietudes científicas, intereses religiosos y preocupaciones filosóficas.<sup>26</sup>

En primer lugar, el interés científico. La Edad Media tuvo como programa de estudio el propuesto por San Agustín en *De doctrina christiana*: las artes liberales, encaminadas a la lectura y comprensión de los textos revelados. Desde la época carolingia, los latinos disponían de suficientes materiales para el estudio, conocimiento y profundización de las artes del *trivium*; sin embargo, el *quadrivium* había de limitarse a lo poco que el mundo de la transición entre el período romano y el medieval había logrado acopiar. Era necesaria una tarea de búsqueda y recopilación de obras que contribuyeran al desarrollo de las ciencias. De ahí que obras de astronomía, aritmética, geometría, así como de otras disciplinas científicas como la óptica, alquimia, farmacología o medicina, fueran vertidas al latín. La clásica estructura de las artes liberales comenzó a cambiar en los inicios del siglo XII con la inclusión de otros saberes en su esquema. Esta alteración en la consideración de las artes liberales trajo consigo un interés por las divisiones de las ciencias, que se reflejaría en la propensión de los latinos hacia las clasificaciones de las ciencias establecidas por autores árabes.<sup>27</sup>

Una segunda preocupación fue la apologética al pensarse que un diálogo verbal podía ser más eficaz que el de las armas o el de la incompreensión, lo que llevó a los cristianos occidentales a la traducción del *Corán*, primero al latín y luego a distintas lenguas romances, y de otros textos religiosos. Un gran impulsor de este interés por la esfera religiosa fue el abad de Cluny, Pedro el Venerable, dispuesto a dar al cristiano<sup>28</sup> un conocimiento de obras básicas sobre la religión musulmana, al pensar que los «sarracenos» son hombres inteligentes y doctos, cuyas bi-

---

<sup>26</sup> Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «La razón latina y las traducciones árabes», A. Speer und L. Wegener (eds.): *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2006, pp. 106-118.

<sup>27</sup> Sin embargo, no todas las clasificaciones de las ciencias procedían del mundo árabe. Cf. G. Dahan: «Une introduction à la philosophie au XII<sup>e</sup> siècle: *Le Tractatus de Philosophia et partibus eius*», *AHDLMA*, 49 (1982) 155-193.

<sup>28</sup> J. JOLIVET: «The Arabic Inheritance», en *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 115. Sobre Pedro el Venerable y su actitud hacia el Islam, cf. J. Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.

bliotecas están llenas de libros sobre las artes liberales y el estudio de la naturaleza, de cuyo saber los cristianos han de apropiarse.

Finalmente, la preocupación estrictamente filosófica, que no aparece hasta la segunda mitad del siglo XII. Un atento examen<sup>29</sup> de los documentos publicados permite comprobar que el período de traducciones en Toledo comenzó, contrariamente a cuanto se ha afirmado hasta ahora, con posterioridad al episcopado de Raimundo, esto es, bajo su sucesor el obispo Juan (1152-1166). Destacaron los nombres de Domingo Gundisalvo, cuyo *floruit* hay que situar hacia los años 1178-1181, y del más prolífico de los traductores, Gerardo de Cremona, muerto hacia el año 1187. Fue entonces cuando se tradujeron las obras de los más importantes filósofos árabes, con la única excepción de Averroes, que por esas fechas todavía estaba componiendo sus textos y comentarios, y que no comenzaría a ser conocido en la Europa cristiana hasta los años veinte del siglo siguiente.<sup>30</sup> En este contexto se sitúa la proyección andalusí sobre el pensamiento europeo.

#### *Averroes, paradigma del Islam andalusí*

En ese contexto cultural en el que el saber traspasa las fronteras del mundo conocido, hay que situar la figura paradigmática del filósofo, médico y jurista cordobés Ibn Rušd, conocido en el mundo latino por el nombre de Averroes.

Averroes fue lector de los griegos. Conocido en el mundo latino como el *Comentador* por antonomasia de Aristóteles, se generalizó pronto la idea de que su obra no era más que una paráfrasis de los escritos aristotélicos, sin pretensión alguna de originalidad, concepción que aún hoy repiten muchos manuales. Es cierto que Averroes dedicó un notable y extraordinario esfuerzo a la comprensión del pensamiento aristotélico, y que fruto de ello son sus tres lecturas del texto de Aristóteles, es decir, los tres tipos de comentarios que realizó: los *Ŷawâmi* (pequeños comentarios, resúmenes o epítomes), *Talâjis* o *Taljîsât* (comentarios medios o paráfrasis) y los *Tafsîrât* (las exégesis o grandes comentarios). También

<sup>29</sup> D'ALVERNY: Art. cit., pp. 444-446.

<sup>30</sup> Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ: «El problema cronológico de las primeras citas de Averroes por los escolásticos latinos», *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, Universidad - Departamento de Estudios Semíticos, 1987, pp. 253-270.

escribió comentarios a la *República* de Platón, conservada en las versiones latina y hebrea, y a obras de Alejandro de Afrodisia, Temistio, al-Fârâbî y Avempace, en textos hoy perdidos. Ello demuestra el interés que por la filosofía griega tuvo, puesto que todo libro que tuviera que ver con Aristóteles y que estuviera a su alcance fue leído y comentado por él.

Es muy posible que la formación jurídica que por tradición familiar recibió desde joven le encaminara al estudio de la filosofía. La metodología utilizada en el derecho musulmán comportaba un uso del razonamiento y de la lógica griega, lo que pudo haberle conducido a interesarse por un rigor de pensamiento que solamente podía obtenerse a través del estudio de la lógica aristotélica. Quizá por ello, Averroes comenzó su tarea de filósofo comentando obras de Aristóteles. Fue una ocupación a la que se consagró a lo largo de su vida: desde antes de 1159 hasta después de 1190.

Aunque la denominación de «Comentador» no hace verdadera justicia al trabajo de Averroes, su papel en la historia del pensamiento filosófico ha permanecido como el de intérprete de Aristóteles. ¿Se conocería hoy realmente a Averroes si no hubiese sido por su obra de comentador? En el mundo árabe fue casi olvidado de inmediato. El mundo latino se sirvió de él como comentador, ignorando la mayoría de sus obras originales, pero preservando gran parte de sus comentarios, algunos de ellos perdidos en su original árabe.

Averroes fue leído por judíos y cristianos. Sin fortuna en su cultura árabe e islámica, pronto comenzó a ser traducido al hebreo. Samuel ibn Tibbon, de la familia granadina de los Tibónidas, (nacido en Lunel, 1160-ca. 1232) parece haber sido el primer traductor de algunos escritos de Averroes.<sup>31</sup> Autores judíos de los siglos XIII al XV se interesaron por sus obras, aceptando sus ideas o rechazándolas. Muchos de ellos escribieron comentarios a los comentarios que él había escrito sobre textos de Aristóteles. Averroes fue leído en hebreo, se estudió su doctrina e influyó, positiva o negativamente, en muchos pensadores.

La suerte de Averroes en la Europa cristiana y latina fue muy distinta. Se puede decir, incluso, que, si hoy nos ocupamos de Averroes, fue por la fortuna que tuvo en ese mundo, donde contribuyó poderosamente a la

---

<sup>31</sup> Cf. A. SÁENZ BADILLOS - J. TARGARONA: *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, Ediciones El Almendro, s.d (¿1991?), pp. 110-111. Cf. M. ORFALI: *Biblioteca de autores lógicos hispano judíos (Siglos XI-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 1997, p.94.

formación del pensamiento europeo. En este sentido, se puede afirmar que fue padre espiritual de Europa. Paradójicamente, sin embargo, no fue muy favorecido por el pensamiento europeo posterior, porque pronto se formó en torno a él una leyenda que ha perdurado durante siglos. La necesidad de entender las obras aristotélicas y de explicar el valor autónomo de la razón, tal como ésta se expresaba en las obras científicas traducidas del árabe,<sup>32</sup> llevó a los latinos a buscar la *doctrina Arabum*, ocupándose de leer los textos de Avicena primero y luego, más tarde, los de Averroes.

En la lectura de sus obras en el mundo latino hubo dos momentos en la historia. El primero tuvo como escenario principal París a lo largo del siglo XIII y comienzos del XIV, con las primeras traducciones directas del árabe y con las condenas de 1270 y 1277. El segundo momento está vinculado a Italia, durante los siglos XV y XVI, con nuevas versiones, las realizadas a partir del hebreo, y con las ediciones venecianas de sus obras.

Con sus libros y con su influencia Averroes realizó una gran contribución a la historia del pensamiento occidental. Hay que reconocer en él a uno de los pilares sobre los que, poco a poco, se fue asentando la modernidad. Fue el andalusí que se puede considerar paradigma de lo que representó al-Andalus entre la antigüedad y la modernidad. Supo unir ambos mundos y ambos tiempos y darles continuidad histórica.

## CONCLUSIÓN

He querido poner de manifiesto el papel jugado por el Islam, a través de al-Andalus, en la configuración del pensamiento occidental y en la posibilidad del Renacimiento. El terreno europeo estaba previamente abonado, primero por los iniciales contactos científicos a partir del siglo X; segundo, por el propio desarrollo interno del pensamiento latino, con el creciente interés por la razón y su independencia de la autoridad; tercero, por las versiones de textos científicos y religiosos árabes, que pusieron de relieve un modo distinto de entender la razón. El pensamiento

---

<sup>32</sup> Cf. R. RAMÓN GUERRERO: «Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe sobre el mundo latino medieval», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, edités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout, Editions Brepols, 1994, 353-370.

europeo, pues, había de entrar en un productivo diálogo con el pensamiento filosófico andalusí. Y los campos en que este diálogo se desarrolló fueron los referentes a la razón, al conocimiento, al ser y a la ciencia.

La Europa que surgió del Renacimiento fue, en gran parte, fruto de al-Andalus, que sirvió, así, de nexo entre dos espacios y dos tiempos.