

LA FILOSOFIA EN LA CORTE DE AL-MA'MÜN DE TOLEDO (*)

POR
RAFAEL RAMÓN GUERRERO

AUNQUE el pensamiento musulmán hizo su aparición poco después de la muerte de Mahoma, desarrollándose en su intento de hacer explícito el texto revelado y expresándose bajo diversas formas, animadas todas ellas por un cierto espíritu filosófico —y ésta es la razón por la que algunos estudiosos mantienen que toda forma de pensamiento surgida en el Islam ha de ser incluida en una historia de la filosofía musulmana—, sin embargo sabemos que eso que desde los griegos se denomina propiamente “Filosofía” no apareció en el mundo árabe más que a partir del siglo IX, una vez que hubo comenzado en la ciudad de Bagdad, precisamente bajo el impulso y la protección del califa ‘abbāsī al-Ma’mūn, que gobernó de 813 a 833, la empresa de traducción de obras griegas al árabe, empresa cuyo parangón occidental sólo lo tuvo en la ciudad de Toledo, durante los siglos XII y XIII fundamentalmente, si bien en este momento las versiones se hicieron del árabe al latín y a las lenguas vernáculas.

Para comprender la labor filosófica que los musulmanes desarrollaron, es menester tener en cuenta la importancia de la lógica griega en el mundo árabe. Y ello, porque fue a través de ella y de la

(*) Texto, con ligeras variantes, de la comunicación presentada al Simposio “Toledo Hispano-Arabe”, celebrado en el Colegio Universitario de Toledo en mayo de 1982.

ciencia como los musulmanes entraron en contacto con el pensamiento filosófico.

En efecto, la necesidad de saberes de tipo práctico, tales como la medicina, la astronomía, la matemática y, por qué no, la alquimia también, movió a los árabes a volverse al mundo griego, entre otros, para entrar en posesión de ellos. No voy a referir aquí, por conocida, la anécdota de cómo el califa al-Ma'mūn vio en sueños a Aristóteles y de cómo a partir de este sueño se interesó por el saber griego, que nos cuentan Ibn al-Nadīm e Ibn al-Qiftī¹. Lo que sí me interesa señalar es el hecho de que, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, ciencia y filosofía estaban estrechamente unidas. Y las traducciones de las obras galénicas nos dan prueba de este aserto.

Pero, ¿por qué también a través de la lógica? ¿Qué interés pudieron encontrar los árabes en ella?

Dejando de lado el problema, mal conocido aún, de la transmisión directa y personal del saber griego, presente en las zonas helenizadas recién conquistadas por los árabes, y que parece haber sido la forma en que éstos entraron en contacto con el pensamiento de Grecia, creo que el interés por la lógica radicó en el hecho de que los musulmanes, al conocer otras formas culturales, cayeron en la cuenta de la invitación coránica a considerar los signos del universo por medio de la facultad más propiamente humana: la razón. De esto fueron plenamente conscientes tanto Algazel como Averroes².

Cuando los árabes salieron de su aislamiento peninsular y cuando asumieron la recepción de otras culturas, se encontraron con la razón. Y, además, descubrieron en la Lógica griega una teoría sobre la razón: el hombre dispone de una facultad por la que le es posible aprehender la realidad racional del universo. Hallaron, de este modo, una nueva manera de poder conocer la realidad. A partir de entonces, no sólo poseían un conocimiento revelado, que es algo dado, sino también una posibilidad de adquirir otro tipo de conoci-

¹ Cf. J. Vernet: *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978, pp. 88-89.

² Sobre esta cuestión, cf. mi trabajo "De la Razón en el Islam clásico", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense, 3 (1982-1983) pp. 23-63.

miento, estrictamente humano, que requiere un esfuerzo personal.

La lógica, pues, interesó en la medida en que ofrecía un método de conocimiento racional. Fue considerada por los musulmanes que la aceptaron como un medio que dispensaba reglas y cánones con los que poder realizar una “defensa de la fe”, como han expresado L. Gardet y G. Anawati³.

Fueron los teólogos, especialmente los mu'tazilíes, quienes hicieron frecuente uso de ella, empleándola de la misma manera que hacían los teólogos cristianos de Siria.

Tal vez sea este interés despertado por la lógica griega, conocida inicialmente en la polémica islamo-cristiana de Damasco, lo que explique que una de las primeras obras griegas que fueron traducidas al árabe haya sido una parte del *Organon* aristotélico. Y, también por esa razón, quizá sea la lógica el ámbito filosófico más generalmente aceptado en el mundo islámico, donde, por lo común, la filosofía fue considerada como una forma de heterodoxia.

En Oriente, los musulmanes habían encontrado un suelo fértil en realizaciones culturales y la llama de la filosofía no se había apagado. Al contrario, el cierre de la Escuela de Atenas, por imperativo del emperador Justiniano, tuvo como consecuencia que los filósofos a ella pertenecientes se refugiaran en zonas más favorables de Asia, Mesopotamia y Persia. Y, por otra parte, la escuela de Alejandría, tras un periplo largo, se trasplantó a Babdad, como nos cuenta Ibn Abī Uṣaybi'ca, poniendo el relato en boca de al-Fārābī⁴.

En cambio, cuando los musulmanes alcanzaron la *yazīrat al-Andalus*, escasa tradición filosófica fue la que encontraron en ella. Los pocos nombres del mundo visigótico raramente pueden justificar la existencia de una fructífera y fecunda vida cultural. Aun cuando parece probada la pervivencia de la escuela isidoriana y de su acervo cultural en diversos grupos de cristianos, tras la llegada del Islam a la península, como se desprende, entre otros datos, de la presencia de algunos intelectuales hispanos en el llamado “Renacimiento carolingio”, sin embargo parece que esta cultura estaba referida a

³ *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948; 2.^a ed., 1970.

⁴ *Uyūn al-anbā'*, El Cairo, 1299, vol. II, pp. 134-135.

aspectos distintos del estrictamente filosófico-científico⁵. Y, como ya señaló en su día D. Miguel Asín Palacios⁶, esta cultura “no podía infundir en el islam español el espíritu filosófico que las civilizaciones siríaca, egipcia y persa transmitieron al islam oriental”.

Por consiguiente, la aparición de la filosofía en al-Andalus no hay que buscarla en la cultura autóctona que los árabes encontraron a su llegada, sino que la causa de su nacimiento debe ser indagada en otro contexto.

Y vamos a leer otra página del gran arabista español: “La historia del pensamiento filosófico-teológico en la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental, sin nexo alguno, positivo y demostrado, con las tradiciones indígenas. Cuanto se ha proclamado en pro de la supervivencia y transmisión de la ciencia visigótica al islam español carece de base documental. El toledano Sâid, historiador juicioso y sereno de las ciencias y de la filosofía, que conoce a fondo las influencias enormes ejercidas sobre el islam por las civilizaciones antiguas y que jamás oculta por vanidad religiosa los préstamos cuantiosos que los filósofos musulmanes tomaron de la ciencia helénica, de la egipcia y de la persa, al estudiar los orígenes de la filosofía de su patria, con un cariño y detención no comunes, traza este seco bosquejo”⁷. Y cita a continuación el conocido texto con el que Sâ'id inicia su capítulo sobre al-Andalus, en el que nos narra cómo el territorio de la península desconocía qué era la ciencia hasta el momento en que fue ocupado por los musulmanes⁸.

Según esto, lo que hizo posible que filosofía y ciencia se desarrollaran y se manifestaran fue la interacción que hubo entre al-Andalus y el Oriente, tanto en el ámbito político como en el religioso y cultural. El continuo e incesante movimiento viajero que los andalusíes llevaron a cabo hacia Oriente, les dio a conocer los centros culturales más importantes, en donde aprendieron las ciencias que allí

⁵ Cf. M. Díaz y Díaz: “Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica”, en *Anales Toledanos*, 3 (1971) 33-58. *De San Isidoro al siglo XI*, Barcelona, 1976.

⁶ *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1914, p. 17.

⁷ *Ibi.*, p. 16.

⁸ *Ṭabaqât al-umamî, Les catégories des nations*, trad. R. Blachère, Paris, 1935, p. 120.

se impartían. Por otro lado, estas mismas ciencias fueron importadas a al-Andalus por mediación de numerosas personalidades que afluían a ella.

Ambos movimientos fueron la causa inmediata que permite comprender el avance intelectual y cultural en la España musulmana. Disponemos de una extensa relación de estos viajeros, conservada en diversos textos de autores árabes. Y debemos a M. 'Alī Makkī un valioso estudio en el que pone de manifiesto la importancia de estos intercambios para la configuración de la cultura andalusí⁹.

Esta interacción se vio favorecida, en gran medida, por las condiciones de estabilidad que se dieron a partir del emirato omeya. Fue entonces cuando las diversas formas de pensamiento islámico comenzaron a afluir e introducirse a través de numerosos y diversos vehículos, en particular por medios íntimamente ligados a doctrinas mu'tazilíes y a través de algunos grupos bāṭinies¹⁰. Y el primer pensador (¿filósofo?) andalusí del que tenemos noticias fue Ibn Masarra, cuyas doctrinas, mezcla la teología mu'tazilí y de neoplatonismo del Pseudo-Empédocles, nos son conocidas hoy por la reconstrucción de que ellas hizo Asín Palacios en la obra que hemos citado anteriormente.

Los primeros personajes que se dedicaron al estudio de la filosofía en al-Andalus fueron sabios que descollaron en diversas actividades científicas, que vivieron o murieron en el siglo X. Pero hay que observar, por lo que hemos dicho anteriormente, que el ámbito filosófico al que se dedicaron fue el de la lógica¹¹. Así, en al-Andalus fue también la lógica la que sirvió de introducción al resto de la filosofía.

Durante los califatos de 'Abd al-Raḥmān III y de su hijo al-Ḥakam II se produjo un gran florecimiento cultural. Bajo el gobierno del segundo de ellos, quien mandó traer de Oriente las obras científicas y filosóficas más importantes, el llamado "Euclides español", 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl b. Badr, realizó un compendio

⁹ *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968.

¹⁰ M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, 1981, vol. I, pp. 17-19.

¹¹ Ṣā'id: O. c., pp. 123-125.

de los ocho libros de lógica que componían, según los autores árabes, el *Organon* de Aristóteles¹². Aunque desconocemos de qué obras se sirvió para llevar a cabo ese compendio, podemos inferir que las doctrinas lógicas aristotélicas y, lo que es más importante, el propio nombre de Aristóteles, ya eran conocidos en este siglo en al-Andalus.

Y también merece destacarse en este momento cultural a Sa'īd b. Faṭḥūn, uno de los dos filósofos citados por Ibn Ḥazm en su *Risāla fī faḍl al-Andalus*¹³, como autor de una obra introductoria a la filosofía, de la que carecemos de más detalle.

La muerte de al-Ḥakam II representó el fin de este renacimiento cultural. Es muy conocido el expurgo de su biblioteca, ordenado por al-Manṣūr, y la marcha de los sabios de Córdoba a tierras más favorables para realizar su quehacer. Este hecho dio origen a una decadencia en los incipientes estudios filosóficos de al-Andalus, pudiendo haber motivado, tal vez, el retraso en la recepción de obras de tipo filosófico. Oigamos el testimonio de Ibn Bassām, según la traducción que del pasaje hace D. Emilio García Gómez: "Con ello se cerró en Córdoba la puerta de la inteligencia, porque los viles esclavos que le sucedieron borrarón todo vestigio de la misma, y los hombres de mérito, desesperados de ello, se dispersaron por todas partes, sin que quedase en la capital ninguno importante"¹⁴.

Podemos decir, como resumen a esta etapa, que la única filosofía que fue conocida en al-Andalus hasta fines del siglo X, si se exceptúa los elementos neoplatónicos masarríes, debió haber consistido en determinados aspectos de la lógica. Y ello, pese al testimonio contrario que nos proporciona el conocido discípulo de Averroes, Ibn Ṭumlūs de Alcira, quien en su *Introducción al arte de la lógica*¹⁵ manifiesta que los andalusíes habían rechazado el estudio de este arte.

Pero no hay que olvidar, tampoco, los elementos filosóficos que pudieron haber sido conocidos por mediación de los famosos escri-

¹² *Ib.*, pp. 128-129.

¹³ Trad. franc. Ch. Pellat: "Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane", en *Al-Andalus*, 19 (1954), pp. 88-89.

¹⁴ Apud E. García Gómez: "Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba Omeya", en *Al-Andalus*, 12 (1947), p. 271.

¹⁵ Ed. y trad. M. Asín Palacios, Madrid, 1916.

tos, titulados *Rasā'il*, pertenecientes a un grupo de intelectuales islámicos, los Ijwān al-Şafā'o Hermanos de la Pureza, quienes vivieron en Oriente durante el siglo X o, según la última hipótesis emitida ¹⁶, a fines del siglo IX. Estas *Epístolas*, en las que se trasluce un espíritu ismā'ílí, contienen un elaborado sistema filosófico en el que se combinan elementos religiosos, filosóficos y científicos. Al parecer, fueron las primeras obras filosóficas escritas por autores árabes introducidas en al-Andalus, primeramente por el célebre matemático Maslama b. Aḥmad al-Ma'yrīṭī, antes del año 1000, y, después, por su discípulo al-Qarmānī o al-Kirmānī, muerto en el año 1066 con más de noventa años de edad, quien, según el decir de Şā'id ¹⁷, no fue igualado por nadie en tierras de al-Andalus en lo que se refiere a ciencias especulativas.

La situación provocada por al-Mansūr respecto a las ciencias y a la filosofía cambió por completo tras la *Fitna*, la guerra civil que dio al traste con el califato. Nuevos aires soplaron, favorables al desarrollo cultural, que fueron vistos por al-Şaqundī de la siguiente manera: "Cuando, después de fragmentado este imperio, se alzaron los Reyes de Taifas y se dividieron el territorio, los más ilustres súbditos estuvieron unánimes en reputar favorable tal decisión, pues ellos animaron el mercado de las ciencias y rivalizaron en recompensar a poetas y prosistas" ¹⁸.

Las principales ciudades andalusíes, sedes de los distintos *Mulūk al-Ṭawā'if*, se convirtieron en centros intelectuales que, incluso, llegaron a sobrepasar a los más reputados de Oriente. Se ha dicho que la cultura andalusí se independizó de la oriental en este nuevo período ¹⁹; mas, como ya expusiera en 1934 D. Emilio García Gómez ²⁰, la influencia oriental aumentó a lo largo del siglo XI, siendo, acaso, mayor que nunca. Por lo que se refiere al ámbito de la filosofía, y esto probaría la tesis de D. Emilio, fue a partir de la época que nos

¹⁶ A. Hamdani: "An early Fāṭimid source on the time and authorship of the *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*", en *Arabica*, 26 (1979) pp. 62-75.

¹⁷ O. c., pp.132-133.

¹⁸ Trad. de E. García Gómez: "Elogio del Islam español por al-Şaqundī", reeditado en *Andalucía contra Berbería*, Barcelona, 1976, p. 78.

¹⁹ H. Pérès: *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, París, 1937, 2.^a ed., 1953. Trad. cast., Madrid, 1983.

²⁰ En "Bagdad y los Reinos de Taifas", en *Revista de Occidente*, p. 127 (1934).

ocupa cuando comenzaron a recibirse las obras de los filósofos árabes de Oriente²¹ y, por mediación de ellos, las de los griegos; en particular las de Aristóteles.

En el resurgir cultural que se produjo durante la época de los Reyes de Taifas hay, empero, un hecho sorprendente o, cuando menos, digno de ser notado. Y es que la actividad científico-filosófica, no así la literaria, se desplaza hacia el norte, en los límites que rayan los reinos cristianos, especialmente en Toledo y en Zaragoza²².

Estas dos ciudades se convirtieron en los principales focos de irradiación científico-cultural de al-Andalus durante el siglo XI. Ya el maestro D. Julián Ribera subrayó la importancia científica de la Ṭulayṭula árabe: "De Toledo no debíamos hablar, pues conocido es ya el renombre que gozó en la Edad Media como centro de instrucción adonde acudían los sabios de Europa para estudiar las ciencias árabes. En ella aparecieron desperdigados restos de la biblioteca de Alháquem II en los días de la guerra civil. En ella vivieron los Beni Dinón, régulos que en su afán por los libros llegaron al extremo de apoderarse violentamente de las bibliotecas particulares, robando la del bibliófilo el Arauxí. Allí se vio un portento que toda la población pudo admirar, al ocurrir el incendio del barrio de Pellejeros, y fue que de él no se salvaron más que las habitaciones del bibliófilo Abenmaimón, donde guardaba su famosa biblioteca"²³.

Toledo, que había sido la capital de la España visigótica, la antigua *Urbs regia* en una denominación que conservaron los mismos árabes al llamarla *Madīnat al-mulūk*, fue una ciudad que tuvo siempre una gran prestancia y personalidad²⁴, en la que de continuo

²¹ Cf. M. Cruz Hernández: "Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI", en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, 1981, pp. 311-318.

²² Cf. J. Vernet: "El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente", en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 23 (1950). Cf. también J. A. García-Junceda: "El problema de las fuentes de la influencia árabe, desde los manuscritos de Ripoll al inicio de la Escuela de Traductores de Toledo", en *Actas Jornadas Cultura...*, p. 321.

²³ "Bibliófilos y bibliotecas en la España Musulmana", en *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928, vol. I, pp. 211-212.

²⁴ Cf. E. Terés: "Le développement de la civilisation arabe à Tolède", en *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII, números 69-70 (1970), p. 73.

convivieron musulmanes, judíos y cristianos, que han dejado en ella su huella.

A lo largo de su historia musulmana, la población toledana siempre se interesó por los logros culturales de otras poblaciones, como lo muestra el que grupos toledanos viajaban a Oriente para oír a los grandes maestros. Por lo que se refiere al aspecto más propiamente filosófico, se detecta a lo largo del siglo X, como ha puesto de relieve D. Elías Terés²⁵, la presencia de discípulos de Ibn Masarra, siendo refutadas las doctrinas de éstos en época de al-Manṣūr²⁶.

Sin embargo, la importancia de Toledo como centro de cultura científica y filosófica está unida a la dinastía de los Banū Ḍi-l-Nūn, familiares de la tribu bereber de los Hawwāra que se habían instalado en las cercanías de Toledo a mediados del siglo IX.

Ya el primer príncipe de esta dinastía, Ismā'il al-Zāfir, de quien Ibn Ḥayyān nos cuenta que fue el primero de los taifas que rompió con la autoridad central²⁷, parece haber sido un amante de las letras y de las ciencias, favoreciendo el desarrollo y la difusión de los estudios antes prohibidos. Ibn al-Bagūniš, el conocido toledano versado en matemáticas, medicina y filosofía, regresó a Toledo durante su reinado.

Mas el despliegue cultural de Toledo se produjo bajo el gobierno de Ŷaḥyà al-Ma'mūn, que sucedió a su padre en 1037. Sabemos que este príncipe se distinguió por su actividad guerrera, combatiendo a reyes vecinos, que firmó pactos con los reyes cristianos, y que falleció poco después de apoderarse de Córdoba, tal como habían predicho los astrólogos, según nos informa el rey granadino 'Abd Allāh²⁸. Con todo, su renombre es debido al auge que la corte toledana adquirió en el ámbito de la cultura, bajo sus auspicios y mecenazgo. Rodeado de hombres prestigiosos, todas las ramas del saber estuvieron representadas en Toledo. Y de la magnificencia y fecundidad poética y artística de sus reuniones culturales nos da prueba la

²⁵ *Ibi.*, p. 77.

²⁶ Cf. M. Cruz Hernández: "La persecución antimasarri", en *Al-Qanṭara*, 2 (1981) p. 51-67.

²⁷ *IEP*, I, p. 249, s.v. "Dhū l-Nūnides".

²⁸ E. Levi-Provençal y E. García Gómez: *El siglo XI en 1.ª persona*, trad., introd. y notas por..., Madrid, 1980, p. 162.

expresión, hecha proverbial en al-Andalus, de “las fiestas de los *Ḍū - l-Nūn*”²⁹.

Nos es conocida la relación de sabios y científicos que trabajaron en Toledo en el siglo XI, gracias al relato de *Ṣā'id al-Andalusī*. Por esta narración sabemos que ninguno de ellos estaba especializado en una sola ciencia, sino que todos sobresalían en varias. Un conocimiento detallado de estos científicos lo debemos a J. M. Millás Vallicrosa y a J. Vernet³⁰. En cambio, poco es lo que sabemos acerca de la filosofía estudiada en la corte de al-Ma'mūn, pese a que casi todos estos científicos también abarcaron en sus estudios el campo de la filosofía.

Ṣā'id nos da los nombres de los filósofos que trabajaban en Toledo. Además del ya citado *Ibn Bagūniš*, del que expresamente refiere que residió en la corte de al-Ma'mūn, cita a otros: al-Waḡqašī, el célebre literato nacido en 1017; *Ibn Wāfid*, nacido en 1008, agrónomo y médico que había estudiado a Galeno, Aristóteles y otros filósofos; *Ibn al-Ḍahabī*, muerto en 1064; y, además, otros seis que nombra de corrido³¹: *Abū -l-Ḥasan el Apotecario*; *al-Naqqāš*, conocido como *Walad al-Zarqāl*; *Abū Marwān al-Isti'yī*; *Abū Yā'far al-Tamlākī*; *ʿIsā b. Aḥmad ibn al-ʿAlim*; y, en fin, *Ibrāhīm b. Sa'id al-Sahlī*. De ninguno de ellos sabemos nada concreto, excepto que se dedicaron a la ciencia, a la lógica y a otras partes de la filosofía, aunque no parece que ninguno de ellos estudiara la Física ni la Metafísica, como lo prueba las escasas referencias a estas partes de la filosofía que ofrecen los testimonios.

Lo que sí es de resaltar es que si tantos hombres dedicados al estudio de la filosofía estaban concentrados en Toledo, la corte de al-Ma'mūn debió jugar un papel importante en el posterior desarrollo de esta disciplina, aunque no poseamos información acerca de ello.

Sin embargo, hay un dato que ha de ser destacado, porque subraya el significado filosófico de Toledo en el siglo XI. Se trata de

²⁹ E. Levi Provençal: *Islam d'Occident. Etudes d'histoire médiéval*, Paris, 1948, p. 119.

³⁰ J. M. Millás: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, y su monográfico *Estudios sobre Azarquiel*, Madrid-Granada, 1943-1950. De J. Vernet: *Historia de la ciencia española*, Madrid, 1975, y su ya citada *La cultura...*

³¹ O. c., pp. 138-139.

la estancia de Ibn al-Sid de Badajoz, cuya importancia como filósofo puso de manifiesto Asín Palacios, en la corte toledana. ¿Acudió a ella atraído por su renombre cultural solamente, o tuvo algo que ver en ello su interés por la filosofía? Aunque el biógrafo Ibn Jāqān nada refiera de los estudios que allí hubiera podido realizar, tenemos noticia, por la infatigable labor de Asín, de que Ibn al-Sid salió en defensa del ya citado al-Waqqāṣī, en una polémica desatada en torno a la posibilidad y necesidad de armonizar filosofía y religión, razón y fe³². ¿Era ésta una de las cuestiones que se debatían en la corte de Toledo?

La cuestión que me parece importante señalar es la de si en este renacer filosófico que se dio en Toledo sólo participaron los musulmanes, o si, por el contrario, hubo otras colaboraciones.

Ya he recogido al principio la opinión de que la cultura de la España preislámica no aportó nada a la formación de la filosofía andalusí. No voy ahora a refutar esta opinión, que antes he dado por buena, porque no hay pruebas fehacientes que muestren lo contrario y sí, en cambio, existen las que destacan la influencia oriental. Más ello no debe ser óbice para rechazar de modo rotundo cualquier aportación de otras comunidades no musulmanas en la elaboración de esa filosofía.

También he afirmado que fueron Toledo y Zaragoza las ciudades donde hubo los centros más activos en la configuración de la filosofía y de la ciencia andalusí en el siglo XI. Y no creo que esto fuera por azar, ni siquiera por el mayor genio de sus gobernantes. Otros reyes hubo en al-Andalus que favorecieron y protegieron la cultura y, no obstante, no parece que en sus reinos hubiese un desmesurado afán por filosofar.

Es preciso recordar la activa y floreciente comunidad judía de Zaragoza, que, precisamente, destacaba por sus conocimientos filosóficos. Aquí residió Ibn Gabirol, el Avicibrón latino, durante un largo período de su vida. Y en la ciudad del valle del Ebro vivió también el judío Abū -l-Faḍl Hašday, a quien el propio Šā'id al-Andalusí había dejado en 1065 tras haber penetrado los misterios de

³² Cf. M. Asín Palacios: "La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica", en *Al-Andalus*, 3 (1935), pp. 345-347, 368-374 y 380-389. También su "Ibn al-Sid de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (Kitāb al-hadā'iq)", en *Al-Andalus*, 5 (1940) pp. 45-154.

la *Física* de Aristóteles y cuando iniciaba el estudio de la obra *De coelo*, lo cual nos prueba, contra lo que se ha afirmado —y no veo ninguna razón para no creer lo que nos cuenta Šā'id— que la *Física* había sido introducida en al-Andalus antes de 1064³³. Así, que este ambiente filosófico zaragozano influyera en la formación de Ibn Bā'îyâ, Avempace, no debe resultar nada extraño.

De la misma manera, en Toledo, además de la comunidad judía, en la que destacaba Ishâq b. Quşar por sus conocimientos de lógica y de los sistemas de los filósofos³⁴, sabemos de la existencia de una gran y animosa comunidad mozárabe³⁵, que casi con seguridad, debió participar en el quehacer científico-filosófico de esta ciudad. ¿No “suena” a mozárabe el nombre de Abū Ŷa'far ibn Domingo, matemático toledano citado por Šā'id³⁶? ¿No pudieron ser mozárabes otros científicos y sabios, encubiertos bajo un nombre árabe, hecho éste muy frecuente entre los mozárabes toledanos?

Las relaciones entre la cultura cristiana de Occidente y la de los árabes, aunque escasas, existieron. La *Historia* de Paulo Orosio, cuya versión árabe dio a conocer G. Levi della Vida³⁷, así como otros sucesos de este tipo³⁸, son pruebas que hablan por sí solas acerca de este intercambio. La importancia de los mozárabes en Toledo debió ser tal y sus relaciones con los musulmanes fecundas y acogedoras que, cuando Alfonso VI conquistó Toledo, envió al conde mozárabe Sisnando Davidiz como conciliador entre los cristianos recién llegados y los musulmanes que en la ciudad quedaban³⁹.

La colaboración de estas comunidades es la que puede permitir comprender en toda su profundidad el despliegue científico-filosófico de la corte de al-Ma'mûn. El gran arabista francés E. Lévi-

³³ Šā'id: *O. c.*, pp. 159-160.

³⁴ *Ibi.*, p. 159.

³⁵ Cf. J. A. García-Junceda: “La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3 (1982-83) pp. 65-93.

³⁶ *O. c.*, p. 137.

³⁷ “La traduzione araba delle Storie di Orosio”, en *Al-Andalus*, 19 (1954) pp. 257-293.

³⁸ Cf. J. Vernet: “La ciencia en el Islam y Occidente”, en *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, Spoleto, 1965, vol. II, p. 542.

³⁹ Cf. R. Menéndez Pidal y E. García Gómez: “El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas”, en *Al-Andalus*, 12 (1947), pp. 27-41.

Provençal subrayó que la originalidad de la España árabe hay que buscarla no sólo en su aislamiento del resto del mundo islámico, sino también en la existencia de estas comunidades que convivían con los musulmanes dentro de la tradición liberal del Islam andalusí⁴⁰.

Aunque sea muy escaso el conocimiento que tenemos del contenido filosófico estudiado en Toledo durante el siglo XI, no nos cabe la menor duda de que, si no hubiera sido por el quehacer de los hombres que en ella trabajaron, la filosofía andalusí difícilmente habría logrado alcanzar las cimas a las que llegó en el siglo siguiente. Si, como ha dicho S. Gómez Nogales, "La madurez de la filosofía hispano-musulmana se fragua en el siglo XI"⁴¹, debemos añadir nosotros que la fragua donde se forjó esa madurez fue la corte de al-Ma'mūn de Toledo.

⁴⁰ Cf. su *Islam d'Occident...*, pp. 309-310.

⁴¹ Es el título de su comunicación en *Actas Jornadas Cultura...*, pp. 327-347.