

BOLETÍN
DE LA
REAL ACADEMIA
DE EXTREMADURA
DE LAS LETRAS Y LAS ARTES



Tomo XXVII

Año 2019

BRAEX

(Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes)

Tomo XXVII

Año 2019

DIRECTORA

Excma. Sra. Dña. Carmen Fernández-Daza Álvarez

CONSEJO ASESOR

Excmos. Sres.:

D. Francisco Javier Pizarro Gómez, D. Manuel Pecellín Lancharro, D. Feliciano Correa Gamero, D. Salvador Andrés Ordax, D. Manuel Terrón Albarrán, D. Miguel del Barco Gallego, D. Francisco Pedraja Muñoz, D. Antonio Viudas Camarasa, D. José Miguel de Mayoralgo y Lodo, D. Eduardo Naranjo Martínez, D. Luis García Iglesias, D. José María Álvarez Martínez, D. Antonio Gallego Gallego, D. Antonio Montero Moreno, D. Gerardo Ayala Hernández, D. Luis de Llera Esteban, Dña. Pureza Canelo Gutiérrez, D. Jesús Sánchez Adalid, Dña. María Jesús Viguera Molins, D. José Luis Bernal Salgado, D. Julián Barriga Bravo, Dña. María del Mar Lozano Bartolozzi y Dña. Trinidad Nogales Basarrate.

Correspondencia y suscripciones:

Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes

Palacio de Lorenzana

C/ de la Academia s/n

10200 Trujillo, Cáceres (España)

Patrocinio:

Consejería de Cultura, Turismo y Deportes. Junta de Extremadura

Colaboración:

Excma. Diputación Provincial de Badajoz

Maquetación: Virginia Pedrero

ISSN: 1130-0612

Dep. Legal: BA-792-2016

Imprime: Imprenta Provincial. Diputación Provincial de Badajoz

Printed in Spain

Ibn al-Sid de Badajoz (I)

JUAN ANTONIO PACHECO PANIAGUA

INTRODUCCIÓN

I

El propósito de este estudio es exponer el pensamiento de un señero representante de la cultura y la filosofía de al-Andalus en los siglos XI y XII. Se trata de un pensador nacido en Badajoz en 1052, cuyo nombre era: Abu Muhammad Abd Al-lah ibn Muhammad Ibn al-Síd, conocido también como *al-Bataliusí*¹, es decir, *el*

1 Como el estudio se dirige a un amplio espectro de lectores, algunos de los cuales posiblemente no conozcan la lengua árabe, he simplificado en lo posible la transliteración de palabras y nombres árabes. Así, /h/ debe leerse siempre aspirada, /x/ como se pronuncia en catalán o gallego y /ch/ de forma muy suave al modo en que se pronuncia en muchos lugares de

Pacense, que murió en Valencia en 1127. Persona de amplísimos conocimientos en casi todos los órdenes del saber de su tiempo, la posteridad erudita le ha prestado poco valor como filósofo, de la misma forma que sucedió con egregios representantes de la filosofía andalusí como Avempace, contemporáneo suyo, Ibn Tufayl, o el mismo Averroes cuya fama quedó inscrita en los anales biográficos en tanto que jurista de prestigio hasta que fuera recuperado como pensador profundo por los filósofos escolásticos cristianos y, en particular, por Santo Tomás de Aquino.

De Ibn al-Sid nos hablan las fuentes biográficas clásicas, como las de Ibn Bassam, Ibn Jaqán o Ibn Baxkual entre otros, y todas se refieren a un filólogo y un gramático de innegable valía pero análogo a otros muchos que existieron en su momento. Hubo que esperar a 1940 cuando D. Miguel Asín Palacios empezó a reivindicar su valor como filósofo y nos ofreciera, en la traducción de su obra filosófica, un motivo para reflexionar y analizar el pensamiento y el panorama discursivo del filósofo de Badajoz². Mucho antes habían aparecido los estudios de Kauffman y Deremboug sobre la influencia de la obra filosófica de Ibn al-Síd en los pensadores judíos³ y a partir de los años sesenta del siglo XX ya es notable el caudal de información que se publica sobre el pensador pacense⁴.

Andalucía. El nombre de Dios en árabe, *Al-lah*, lo he transcrito de ese modo para que su pronunciación resulte lo más cercana a su original árabe.

2 ASIN PALACIOS, Miguel. "Ibn al-Sid de Badajoz y su *Libro de los Cercos* (*KItab al-Hada'iq*), en *Al-Andalus*, Madrid, 1940, V, págs. 45-154.

3 KAUFMAN, D, *Die Spuren der al-Bataljusis in der jüdischen Religionsphilosophie*, Budapest, 1880; DERENBOURG, H., "Al-Batalyousi", *Revue d'Études Juives*, VII, 1883, págs. 274-279.

4 En el artículo de SERRANO, Delfina, "Ibn al-Sid al-Batalyawsi (444/1052-

Creo que los dos calificativos con los que más acertadamente se puede definir la vida y la obra de Ibn al-Síd son los de *ulema polifacético*, empleado por Delfina Serrano en su artículo citado, y el de *neoplatónico errante* aplicado por el autor de estas páginas. Aunque sus escritos filosóficos no gozaron del renombre, la repercusión y la fama de sus dos egregios contemporáneos citados, como dice Asín Palacios, en la historia del pensamiento andalusí, representan un momento de gestación interesante para explicar por sus precedentes el nacimiento de los sistemas filosóficos creados por los tres pensadores mencionados⁵. Y aunque esta apreciación no deja de subrayar el carácter subsidiario de la obra del filósofo extremeño, el valor de la misma hay que verlo en tanto que precedente necesario de una forma de filosofar que viene de muy atrás en la historia del pensamiento islámico general y que, como tal, es un eslabón imprescindible en la cadena de conocimientos filosóficos de esa misma historia, de la misma forma en que Parménides y Heráclito son precedentes necesarios de la obra de Platón sin menoscabo de su propia valía filosófica.

Por otra parte, la vida de Ibn al-Síd así como su pensamiento y obra, son deudores de las circunstancias históricas que le tocó vivir y, más concretamente, sortear. Situada entre la descomposición política de al-Andalus y la presencia en el mismo del

521/1127): De los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético", en *Al-Qantara*, Madrid, 2002, XXIII, págs. 53-92, pueden encontrarse esas numerosas referencias biográficas y bibliográficas sobre Ibn al-Sid. Véase también PACHECO, Juan Antonio, "Ibn al-Sid de Badajoz, un neoplatónico errante", en DÍAZ ESTEBAN, F. (ed.), *Bataliús*, II, Madrid, 1999, págs. 107-120.

5 ASIN PALACIOS, Miguel. *Ob. C*, pág. 45.

poder almorávide, la trayectoria vital de nuestro filósofo está sometida a la azarosa necesidad de supervivencia, no solamente intelectual, sino también personal que es análoga a la que experimentaron los filólogos, tradicionalistas, literatos y pensadores de su tiempo. De ahí que estemos ante un pensador y su época, un ulema polifacético y su ambiente cultural, un neoplatónico errante y la sociedad y política que condicionaron gran parte de su vida y, aunque este trabajo se detiene especialmente en la consideración de su pensamiento filosófico, nos será imprescindible aludir a los aspectos no estrictamente filosóficos de la obra de Ibn al-Síd, así como al contexto histórico y cultural de su momento.

II

La obra estrictamente filosófica de Ibn al-Síd es poco abundante y en ella destaca el que podríamos considerar su escrito fundamental, el *Kitáb al-Hada'iq* o *Libro de los Cercos*⁶ editado y traducido por Miguel Asín Palacios, al que le sigue en orden de importancia filosófica el *Kitáb al-Masail wa-l- auchiba*, el *Libro de las preguntas y las respuestas* que contiene diversas cuestiones relativas a la enumeración hecha por al-Farabi de los tres primeros predicamentos aristotélicos, a la inmortalidad del alma y al debate con Avempace sobre la relación entre la gramática y la lógica, entre otras⁷. Junto a estos libros, quince más componen

6 Editado por al-KAUTARI, Z. El Cairo, 1946. Hay también una traducción italiana de JELOVELLA, M. Milán, 1984 y otra portuguesa de BORGES COELHO, António. Lisboa, 1989, en *Portugal na Espanha Arabe*, Lisboa, 1989, I, págs. 154-199.

7 Parte de estas cuestiones fueron editadas por ASIN PALACIOS, A. J. ELAMRANI-JAMAL y E. TORNERO. Los detalles de dichas ediciones y traducciones pueden consultarse en el citado artículo de Delfina SERRANO.

la obra total del autor, que ha llegado hasta nosotros prácticamente completa y en la que destaca su actividad en el terreno de la gramática, lexicografía, ciencia del Hadíz y cuestiones jurídicas y teológicas.

La escasez de escritos filosóficos de Ibn al-Sid no impide, sin embargo, el que sean tenidos en cuenta en el desarrollo total de la filosofía y espiritualidad andalusí, pues el pensamiento del autor pacense es un eslabón imprescindible en la cadena de conocimientos que nutren y conforman el conjunto de la filosofía y el pensamiento espiritual de al-Andalus. Por ello, este estudio puede leerse como una reivindicación del pensamiento filosófico de Ibn al-Sid al Bataliausí y de su valor en el contexto del pensamiento y la espiritualidad andalusí.

El pensamiento islámico que comenzó a manifestarse en la etapa del Califato omeya de Damasco a partir de reflexiones de orden teológico, se fue consolidando en profundidad y amplitud gracias a las traducciones de las obras filosóficas del pensamiento griego clásico, que fueron impulsadas por los califas *abbasíes* en Bagdad. Aquí, la presencia de una tendencia racionalista, la *mutázila*, pasó de ser una variante de interpretación teológica de la Revelación que ya brotó en la Damasco omeya, a un movimiento intelectual de amplio espectro especulativo, del que surgieron los filósofos racionalistas de corte helenizante que todos conocemos como representantes de la filosofía islámica clásica: al-Kindí (m. 874), al-Farabi (m. 950), Avicena (m. 1037) y Algacel (m. 1111) entre los más importantes. Los tres primeros construyeron sistemas filosóficos completos a la manera en que lo hicieron sus modelos griegos, Platón y Aristóteles sobre todo, y con un ingrediente especulativo,

pero fundamental, procedente de un pensador muy posterior a ellos, Plotino (m. 270 de la era cristiana), considerado como el padre de lo que conocemos como *neoplatonismo*. El pensamiento de Algacel viene a ser, con su crítica a la filosofía racional de los autores mencionados, el que acaba con la impronta filosófica de sus antecesores en Oriente, de forma semejante a lo que representó la reacción *agustiniana* en la Escolástica cristiana occidental del siglo XIII y la *nominalista* del XIV, frente a la tarea filosófica de Tomás de Aquino, por ejemplo. En todos los casos, incluido el islámico, el acento puesto en la fe como patrimonio del conocimiento verdadero, acabó disminuyendo la primacía de la razón en el planteamiento y solución de las cuestiones filosóficas.

Esa interrupción de una trayectoria filosófica en el Islam que, aun haciendo de la Razón el instrumento cognoscitivo por excelencia y no dejando nunca de ser fiel a los postulados dogmáticos musulmanes, casi desapareció en el Oriente islámico en el siglo XII, tiene su continuación en al-Andalus mucho antes de la presencia de la crítica de Algacel a la reflexión racional. En esa parte de la Península Ibérica, en tiempos del segundo de los pensadores citados, al-Farabi, empezaron a aparecer los primeros indicios de reflexiones filosóficas que remiten a los mismos fundamentos especulativos de los filósofos musulmanes de Oriente, constituyendo un caudal filosófico y espiritual con señas de identidad propias y características.

Desde el cordobés Ibn Masarra (883-931) hasta el también cordobés Averroes (1126-1198), una nutrida nómina de pensadores de religión musulmana, de lengua árabe y todos ellos de origen hispano, jalonan una prodigiosa secuencia de análisis,

reflexiones y pensamientos que es parte irrenunciable de nuestro legado cultural: Ibn Hazm de Córdoba (994-1063), Ibn al-Arif de Almería (1088-1141), Ibn al-Síd de Badajoz (1052- 1127), Abu Salt de Denia (1067- 1134), Avempace de Zaragoza (1070-1138) e Ibn Tufayl de Guadix (1110-1185). A todos ellos los unía una misma aspiración que era la de llegar al conocimiento más cercano posible de la Verdad y, en esta tarea, no solamente recurren al instrumental facilitado por las fuerzas emanadas de la Razón, sino que también, conscientes como eran de que esa Verdad estaba indisolublemente unida a las exigencias del Espíritu, cultivan una forma peculiar de filosofar que podríamos denominar *filosofía espiritual* cuyo representante más egregio es Ibn Arabi de Murcia (1164-1240).

El hecho de que en el seno mismo de la *Umma* y en una parte de la misma como era al-Andalus, floreciera esta filosofía y lograrse desarrollarse y sobrevivir en medio de circunstancias históricas y políticas muy complejas y en algunos casos claramente amenazantes para el libre ejercicio intelectual, hace del pensamiento de al-Andalus en su conjunto el paradigma del triunfo de la unión de Razón y Espíritu en circunstancias adversas. Los biógrafos árabes que nos relatan las circunstancias de la vida y obra de los pensadores andalusíes, apegados a una rígida y pacata ortodoxia, menospreciaron la valía filosófica de los filósofos y en sus centones biográficos, como dice Asín Palacios, dejan en penumbra sus trabajos filosóficos o los condenan por motivos teológicos, sin detenerse a analizar su contenido y hasta omitiendo a veces incluso los simples títulos de sus obras⁸.

8 ASIN PALACIOS, Miguel. "Ibn al-Sid de Badajoz...", *Ob. Cit.*, pág. 45.

A este respecto, recordemos que Ibn Hazm sufrió persecuciones, cárcel y destierro y sus obras fueron quemadas en la plaza pública de Sevilla y que Averroes fue condenado en asamblea pública, quemadas sus obras y desterrado a Lucena, aunque posteriormente fue perdonado por el Emir almohade. Parecida suerte corrió Algacel en Oriente bajo otras circunstancias.

III

Si tuviésemos que caracterizar y definir los rasgos fundamentales del pensamiento andalusí, podríamos decir que se concretan en tres: el esfuerzo permanente para conciliar los fueros de la Fe y los derechos de la Razón; la elaboración de una peculiar teoría del conocimiento y la actitud elitista que manifiestan frente al saber del vulgo. Esos elementos definitorios hay que entenderlos en tanto que tributarios de una cultura y una sociedad con una escala de valores educativos propia que Ibn Hazm expuso en su libro *Sobre la clasificación de las ciencias*, de la misma forma que al-Farabi elaboró, para su medio social y cultural, el *Catálogo de las Ciencias*. Superándolo en vigor y profundidad de pensamiento, Avicena compuso años después su *División de las Ciencias Intelectuales*.

El propósito de todas estas obras era proporcionar la adecuada propedéutica intelectual para posibilitar el acceso al conocimiento más sublime que, en su caso, era el de la Esencia y Atributos del Ser Supremo y, sobre todo, para dar con el secreto racional y espiritual que subyace en las primeras cinco elevas de la azora XCVI del Libro revelado, el Corán, que lleva por título “El Coágulo”: (1) ¡Recita en el Nombre de tu Señor que ha creado, (2) ha creado al ser humano de un coágulo! (3) ¡Recita!

Tu Señor es el Más Generoso, (4) Que la enseñado el uso del Cálamo, (5) ha enseñado al hombre lo que éste no sabía". Esta aleya es, a mi juicio, la aleya fundacional y generadora del impulso intelectual que subyace en todos los filósofos musulmanes y a ella podría sumarse otra de no menor importancia como es la segunda de la azora CXLVII: "La Verdad viene de tu Señor" que debe complementarse con la constatación de que esa *Verdad* es Al-lah mismo uno de cuyos Nombres es, precisamente, "La Verdad", *al-Haqq*.

A pesar de que el Corán es un Libro destinado a todos los creyentes sin distinción de capacidades culturales e intelectuales, es cierto que muchos de sus pasajes y términos específicos, como es el caso del citado *Cálamo*, predisponen a un comentario o una glosa que facilite su buen entendimiento por parte de los que reciben, leen y asumen el Texto revelado. Aunque en su momento nos referiremos a ello con más detenimiento, cabe decir ahora que algunas de las ciencias fundamentales de la cultura árabe clásica, como son la gramática, la lexicografía y, en su momento, la teología, nacieron del esfuerzo intelectual que realizaron los pensadores musulmanes de la primera época encaminado a dilucidar y exponer con claridad los postulados intelectuales, e incluso filosóficos, que subyacen en aquellos pasajes y términos. Quienes a ello se dedicaron gozaron desde un primer momento de inmenso prestigio social e intelectual pues afrontaban nada menos que la ingente tarea de comentar la misma Palabra divina, *al-kalám*, tal como se refleja en el Corán sin desviación alguna. Esa dedicación dio lugar, con el tiempo, a la formación de un grupo social específico, el de los que estudiaban la Palabra, *Kalám*, es decir, los *mutakal-limún*, a los que se

suele traducir con poca precisión como “los teólogos” y que, en realidad, eran pensadores que reflexionaban sobre tan delicada cuestión. De entre ellos, hacia el siglo IX, nació el grupo de los *falásifa*, plural de *faylasúf*, filósofo, es decir, el de estos pensadores que recibieron y adoptaron la terminología y métodos derivados del pensamiento griego clásico cuyas obras se tradujeron al árabe en Bagdad.

De esta forma, aquel prestigio social e intelectual inicial del que gozaron los así llamados teólogos, vino a recaer en los filósofos que, desde el primer momento, se consideraron a sí mismos como la elite frente al común de las gentes o, para entendernos, el vulgo. Y ésta es otra seña de identidad de los pensadores del Islam y, muy en particular, de los andalusíes como se echa de ver en la obra de los más significados de entre ellos, como veremos en su lugar. La obra filosófica de Ibn al-Sid de Badajoz participa de todos los rasgos señalados que se plasma con caracteres personales en el seno de la filosofía andalusí en particular y en el de la islámica en general aunque se genere y desarrolle en los límites de la experiencia social e histórica que le tocó vivir.

1. LA TIERRA Y LAS RUTAS DE UNA VIDA NÓMADA

Lo que hoy es territorio extremeño fue en su período andalusí parte de una extensa taifa, la gobernada por la dinastía *aftasí*. Antes de que esta se constituyera en el siglo XI, Abd al-Rahmán III conquistó la ciudad de Mérida por capitulación en el año 928, previa rendición de los castillos de Mojáfar, en la comarca de la Serena y Alanje de Mérida al tiempo que los

caballeros sometidos con sus jefes eran trasladados a Córdoba y alistados en el ejército omeya. El Emir cordobés nombró a Abd al-Malik ibn al-Asi gobernador de la *kúra* o cora de Mérida y de su circunscripción.

Al-Rázi nos dice en su descripción geográfica de al-Andalus, que fue seguida por posteriores geógrafos e historiadores árabes, que en el siglo X el territorio andalusí estaba formado por cuarenta coras o circunscripciones territoriales siendo las aledañas a la de Mérida, la de *Firris* y *Fahs al-Ballut* que en ese siglo comprendía varios términos de las actuales provincias de Córdoba, Sevilla, Huelva, Ciudad Real y Badajoz. Limítrofe con la de Mérida era las coras de Beja que ocupaba toda la parte de Portugal situada al sur del Tajo, el decir, el Alentejo hasta el Algarbe, limitando al oeste con el océano Atlántico⁹.

Más de cien años después de la descripción del al-Rázi, el geógrafo oriental al-Idrisí (1099-1166), contemporáneo de Ibn al-Síd de Badajoz, nos dibuja un panorama del territorio extremeño andalusí que ha sufrido sensibles cambios a partir de los reinos de taifas. Coria, por ejemplo, ya ha sido tomada por los reyes cristianos, siendo Cáceres al promediar el siglo XII, como ciudad más fronteriza por el norte, una plaza fuerte importante y lugar idóneo para la concentración de tropas que realizan incursiones en territorios cristianos. El mismo carácter tenían, en ese tiempo, las plazas fuertes de Trujillo y Medellín que, junto con Alcántara, Cáceres y, tal vez Alanje y Azuaya, situadas algo más al sur pero con alto contenido estratégico, formaban la línea fronteriza septentrional de la Extremadura árabe. En el

9 VALLVE, Joaquín. *El Califato de Córdoba*. Madrid, 1992.

transcurso del tiempo que media entre una descripción geográfica, la de al-Rázi, y otra, la de al-Idrisí, Mérida fue perdiendo protagonismo a favor de la primacía de Badajoz como capital del reino *aftasí* tras la caída del Califato omeya cordobés en 1031, fecha tradicionalmente fijada para el final de un poderoso poder político que dio comienzo cuando, al inicio del año 929, el emir Abd al-Rahmán III tomó la decisión de adoptar los títulos de *Califa* y *Príncipe de los Creyentes*, tras dieciséis años de gobierno como Emir dependiente de Damasco.

En 1031, con la caída del último Califa nominal de Córdoba, Hixám III al-Mutad, se rompe definitivamente la ya débil cohesión de al-Andalus y surgen los reinos de taifa, políticamente independientes y, en lo sucesivo, enredados en una maraña de acontecimientos, intrigas y mutuas luchas a las que no fue ajena la taifa extremeña, si bien en las zonas territoriales fronterizas o *Marcas*, la desintegración no fue excesiva puesto que los jefes militares de las mismas habían concentrado un poder considerable y por tanto, las *Marcas* superior, media e inferior peninsulares, con su capitalidad respectiva en Zaragoza, Toledo y Badajoz continuaron existiendo como unidades políticas. En el resto del territorio musulmán, aparecieron casi unas treinta unidades políticas autónomas agrupadas, en razón de su componente étnico predominante, en taifas beréberes, andalusíes y eslavas.

En la primera mitad del siglo XI, las diferencias entre los distintos grupos étnicos de la población de al-Andalus, que eran muy perceptibles en tiempos de Abd al-Rahmán III, casi se habían borrado por completo y se consideraban aglutinadas en una sola comunidad, la *chamáat al-Andalus*, la sociedad o comunidad de al-Andalus. Esa unidad se puso de manifiesto en

la hostilidad mostrada por la población andalusí hacia los beréberes mercenarios llegados de África del Norte en la segunda mitad del siglo X al servicio de Almanzor. Con todo ello, se fue perfilando frente a la unión, *asabía*, beréber, una común *asabía* netamente andalusí sin distinciones sobre su adscripción árabe, beréber o eslava. Cuando tuvo lugar la rebelión final contra el califato cordobés, la *fitna*, ninguna taifa resultante de la misma se designó como árabe pura pues todas ellas daban por hecho que lo eran a excepción de las esclavas y africanas que tenían rasgos diferenciales propios.

Entre las dinastías beréberes de la primera época, se encuentra la de los *Aftasíes* de Badajoz, también llamada de los *Banu Maslama*. Su fundador, Abu Muhammad Abd Allah b. Muhammad b. Maslama, conocido como Ibn al-Aftás, era originario de los Pedroches y reivindicó una ascendencia árabe genuina, gobernando entre 1022 y 1045. Esta dinastía era, en realidad, la más beréber de las dinastías andalusíes y se remonta al grupo beréber de los *Miknasa* y de esta circunstancia tenemos un ejemplo significativo en el respaldo que un soberano de remoto origen beréber podía encontrar por parte del elemento étnico al que se hallaba adscrito, cuando Ibn al-Aftás reunió su ejército compuesto de una nutrida tropa beréber para atacar a Ibn Abbad de Sevilla.

Ibn al-Aftás se hizo con el poder en Badajoz a la muerte de Sabúr el 8 de abril de 1022, que se había proclamado soberano, *háchib*, de la *Marca* inferior, entre el Tajo y el Guadiana, a la caída del Califato cordobés. En fecha no determinada, el *aftasí* se enfrentó con el cadí de Sevilla Ismail b. Abbad firmando ambos un armisticio en 1030, el mismo año en el que Ibn al-Aftás hizo

reconstruir con cal y piedras talladas las murallas de Badajoz. El hijo de Ibn al-Aftás, Abu Bakú Muhammad, le sucedió con el título de al-Muzaffar¹⁰. Muy cultivado, compuso con ayuda de su *kátib*, secretario, Abu Uzman Said b. Jaira, una antología de cincuenta libros y su fama y virtudes fueron ampliamente cantadas por los poetas de su corte y reseñada por los biógrafos árabes más notorios como al-Maqqári, de forma que su reinado puede considerarse como la Edad de Oro de la taifa extremeña de Badajoz¹¹.

En su gobierno, la extensión de dicha taifa llegaba al Duero por el Norte y por el Sur hasta Sevilla. La costa atlántica era la frontera por el oeste y, hacia la altura aproximada del cabo de Sines, la línea meridional divisoria flanqueaba el alfoz de Beja y, donde el río Ardila confluye con el Guadiana, avanzaba por los flancos septentrionales de la serranía de Aroche, penetrando en Sierra Morena, junto a Cazalla. Por el este y hacia el sur, la frontera bajaba marginando la taifa de Toledo y casi partiendo en dos las actuales provincias de Cáceres y Badajoz. El curso del Guadiana quedaba fracturado algo más allá de Mérida y hacia el sureste, el territorio de la tarifa lindaba con los picos de *Fahs al-Ballut*.

La presencia almorávide en el reino aftasí

Tras la toma de Toledo por Alfonso VI, la amenaza cristiana a las taifas limítrofes a su territorio se hizo cada vez más pa-

10 IBN JALDÚN. *Kitáb al-Ibar*, IV, pág. 160.

11 REBOLLO AVALOS, María José. *La cultura en el reino taifa de Badajoz*, Badajoz, 1997.

tente. Las pretensiones territoriales del rey castellano seguían la misma táctica de su padre Fernando I y, a la vez, trataban de restar influencia en la zona a su hermano García. En 1068 atacó a al-Muzaffar ya enfermo de muerte y, tras retirarse de la zona aftasí, obligó al monarca pacense a pagar un tributo cuya cuantía incrementó al morir éste. Por otra parte, el 23 de octubre de 1086 tuvo lugar la batalla conocida como de *al-Zallaqa*, al norte de Badajoz, entre las tropas andalusíes y almorávides, por una parte, y los ejércitos castellano-leoneses por otra. La victoria almorávide en el citado combate, fue para el imperio bereber norteafricano la mejor prueba de que su poder podía extenderse por al-Andalus sin grandes contratiempos teniendo en cuenta, además, que la debilidad de las taifas peninsulares del momento poca resistencia habrían de oponer a tal avance, habida cuenta de que fueron ellas quienes precisamente acudieron a pedir ayuda al emir almorávide ante el empuje cristiano. Consciente del poco protagonismo de los reyes de taifa en esta circunstancia, el emir norteafricano nunca les reconoció el rango de monarcas, sino el de simples “señores” o “magnates”, *ruasá*, con la excepción de al-Mutamid de Sevilla al que otorga el título de *al-raís al-achall*, “el excelente príncipe”.

Hacia 1090, el emir almorávide Iusuf ibn Taxfín entró en al-Andalus por Algeciras y su primo Sir Abu Bakú dirigió la campaña contra Sevilla y, desde aquí, se abrió paso al reino *aftasí*. Ante el inminente peligro, Omar al-Mutauakkil, sucesor de al-Muzaffar, pidió auxilio a Alfonso VI y le cedió Santarem en abril de 1093 y, en mayo de este mismo año, las plazas de Lisboa y Cintra, en una maniobra en la que el soberano *aftasí* jugó con dos barajas, pues según sabemos por el cronista Ibn al-Atir, el

pacense había ayudado a Sir en la toma de Sevilla a cambio de que el almorávide se comprometiera a respetar la integridad territorial del reino de Badajoz. Cuando el *aftasí* acudió a Alfonso VI y le entregó las plazas mencionadas, el general almorávide se desligó del compromiso y decidió el ataque definitivo a Badajoz acabando con la dinastía *aftasí* en 1094 según las fuentes históricas más fiables, aunque Ibn Jaldún dice que fue en 1096¹².

Ibn al-Síd y sus primeros años en Badajoz

De acuerdo con las fuentes biográficas árabes más fidedignas, Ibn al-Síd nació en Badajoz en el año 1052 (444 de la Hégira), en el seno de una familia originaria de Silves y bajo el gobierno de al-Muzaffar ibn al-Aftas (1045-1068).

Las noticias que tenemos del Badajoz musulmán por parte de los geógrafos árabes son breves y suelen repetirse, evolucionando desde una primera etapa en la que brilla Mérida hasta llegar al protagonismo del Badajoz *aftasí*. Una de las citas árabes más antiguas referidas a la ciudad, se remonta al año 834 en el que Mérida fue tomada por Abd al-Rahmán II de manos de los rebeldes bereberes. En esa referencia, Badajoz aparece como el lugar de resistencia al que se acogió el *muladí* Sulaimán b. Martín y el bereber Mahmud Ibn Abd al-Chabbar, al caer en poder del emir citado la que fue metrópoli de la Lusitania pre-musulmana¹³. Tiempo después, en octubre de 874, Ibn Maruán, al que

12 PACHECO, Juan Antonio. "El ocaso de la dinastía *aftasí* de Badajoz", en *Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz, 1992, XLVIII, nº II, mayo-septiembre, págs. 363-377.

13 PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *Extremadura en los Geógrafos Árabes*. Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1991, pág. 24.

las fuentes árabes llaman “El Gallego”, huyó de Córdoba y se dirigió al fuerte de Alanje, donde se refugió y se hizo con el dominio de los territorios adyacentes. Sitiado por el emir Muhammad, “se vio obligado a alimentarse de las caballerías durante tres meses, al cabo de los cuales el rebelde pidió el *amán* y se retiró a Badajoz¹⁴.

En el siglo XII, el geógrafo al-Idrisi (1099-1166) contemporáneo de Ibn al-Síd, nos ofrece una breve reseña de Badajoz:

“La ciudad de Badajoz es una localidad notable que está situada en un llano y rodeada de fuertes murallas. Poseía un gran arrabal, más grande que la ciudad misma y ubicado hacia Oriente. Quedó desierto a causa de las revueltas. La ciudad está edificada a orillas del río Guadiana”¹⁵.

Las fuertes murallas a las que se refiere al-Idrisi, posiblemente sean la reconstrucción de las iniciales hechas de argamasa derribadas por Abd al-Rahmán III tras su asedio a la ciudad en 930. El reforzamiento del que habla el geógrafo lo pudo haber realizado Abd Allah Ibn al-Aftás para defender la ciudad de su gran enemigo andalusí, el cadí de Sevilla Abu-l-Qásim Muhammad b. Ismail (m. 1042). En cuanto al arrabal citado, debió quedar despoblado cuando tuvieron lugar las revueltas originadas tras la caída del Califato cordobés. Este arrabal, más grande que la propia *medina*, surgido hacia el naciente de ella, es decir hacia la que, tras la reconquista fue organizada como Puerta de Mérida,

14 IBN AL-ATIR, *Kámil fil-l-ta'rij*. Trad. de FAGNAN, E. de los pasajes referentes a España y el Magreb bajo el título de *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Argel, 1901, pág. 252.

15 PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *Extremadura en los Geógrafos Árabes*, Ob. Cit., pág. 42.

nos da una idea de la expansión urbana de la capital *aftasí* que no es de extrañar pues es lógico suponer que la zona de mayor vitalidad fuese la oriental de la ciudad. En tiempos de al-Idrisi, como en los de Ibn al-Síd, esa parte de la ciudad era una vía natural conducente desde el occidente peninsular por la margen izquierda del Guadiana, a Mérida que era punto clave de las comunicaciones de un extenso territorio y, por entonces, un núcleo habitado de entre los más importantes cerca de Badajoz¹⁶.

Ya en el siglo XIV, será el geógrafo al-Himyari quien nos proporcione unos datos sobre Badajoz espigados de entre la información de geógrafos anteriores como podemos ver en su texto:

“Badajoz pertenece a al-Andalus y es del distrito de Mérida. Entre ambas ciudades hay cuarenta millas. Es de fundación moderna. La construyó Abd al-Rahmán ibn Maruán conocido como *al-Chilliqui* (El Gallego), con la autorización del emir Abd Allah que puso a su disposición gran cantidad de albañiles y parte del dinero. Comenzó por la construcción de la mezquita mayor con ladrillos y tapial. Hizo un minarete especialmente de piedra y además construyó una mezquita particular en el interior de la fortaleza. Edificó los baños que se encuentran cerca de la puerta de la ciudad y conservó a los albañiles hasta que se construyeron cierto número de mezquitas. Las murallas de Badajoz eran en un principio de tierra, pero hoy están reconstruidas con cal viva y piedra de cantería y esa reconstrucción tuvo lugar en el año 421 H. (1035 C.)”¹⁷.

Más adelante, sigue diciendo el cronista, en seguimiento de las noticias ya leídas de al-Idrisi aunque con algunos datos suplementarios, que

16 *Ibid.*, pág. 43.

17 *Ibid.*, pág. 48.

“Badajoz es una ciudad importante situada en un llano con un arrabal más grande que la misma en su parte oriental que quedó abandonado tras los disturbios. Badajoz se encuentra a orillas del gran río llamado *al-gaur*, (subterráneo), porque, en algunos sitios es navegable, en otros se cual bajo tierra hasta el punto de que no se descubre ni una sola gota de agua y por eso se llama *subterráneo*. Ese río sigue su curso hasta la fortaleza de Mértola y vierte cerca de Silves. De Badajoz a Sevilla hay seis días de trayecto y de Badajoz a Córdoba, seis jornadas”¹⁸.

Hay que tener en cuenta, para justificar la descripción que el geógrafo nos hace de Badajoz, que la ciudad ya era cristiana cuando él la está describiendo y, por tanto sus noticias sobre la misma le llegan a partir de los textos de geógrafos anteriores como el citado al-Idrisi, sobre todo en lo referido a las murallas a las que también se referirá el geógrafo oriental Abu-l-Fidá (m. 1331). Badajoz, cuyo nombre aparece escrito en árabe como *Bataliús* hacia 875, fecha en la que a partir de una aldea preexistente, el Gallego construyó una ciudad fortificada, habría de sufrir diversos deterioros en su muralla en tiempos posteriores. Así, sabemos que cuando Ordoño II ocupó Evora, ocasionando un gran desastre entre la población y los inmuebles de la ciudad, los habitantes de Badajoz tomaron precauciones y escribieron a su emir Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Abd al-Rahman, comunicándole la decisión que habían tomado de fortificar la plaza. En cuanto a las fortificaciones y murallas que subsisten en la época de al-Himyari, hay que remitirlas a la etapa almohade, como asimismo sucede con las de Cáceres, reina, Montemo-

18 *Ibid.*, pág. 49.

lín, Elvas y Silves¹⁹.

Fue en ese Badajoz, descrito someramente por los geógrafos árabes, donde Ibn al-Síd recibió su primera educación de la mano de maestros en ciencias islámicas, así como en gramática, lexicografía árabe, poesía y retórica, disciplinas en las que el pensador pacense habría de destacar en años posteriores. Posiblemente hacia 1076, a causa de la difícil situación política de Badajoz tras la muerte de al-Muzaffar en 1069, Ibn al-Sid buscó nuevos horizontes en Toledo donde había reinado transitoriamente el *aftasí* Omar al-Mutawakkil.

Según Ibn al-Jatíb, a al-Muzaffar Ibn al-Aftas, le sucedieron sus dos hijos, Omar y Yahia que procedieron a un reparto nominal del territorio. Yahia se quedó con la soberanía de Badajoz y Omar se trasladó a Evora donde residió casi independiente pero sometido, en teoría, a su hermano. La lucha entre ambos comienza entre 1068-69 y cada uno de ellos recibe ayuda exterior: Yahia fue apoyado por al-Mamún de Toledo y Omar por al-Mutamid de Sevilla. De este episodio se ignoran todos los detalles, aunque la lucha se describe como larga y dura, finalizando con la muerte de Yahia a cuyo bando, posiblemente, perteneció la familia de Ibn al-Sid. Omar al-Mutawakkil, acabada la disputa, se instaló en Badajoz y se rodeó de una corte fastuosa que llegó a ser centro de poetas y hombres de letras de cuya gloria se hacen eco las crónicas árabes²⁰.

19 TORRES BALBÁS, L. *Ciudades Hispanomusulmanas*, pág. 478, citado en Juan Antonio PACHECO. *Extremadura en los geógrafos árabes*, Ob.Cit., pág. 58.

20 PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. "Omar al-Mutawakkil ibn al-Aftas de Badajoz, rey de Toledo. Crónica de un poder efímero", en *Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, págs. 61-75.

Toledo en ese momento se hallaba en una situación muy precaria tras la campaña de Alfonso VI por sus tierras y parte de los dignatarios de la corte toledana pensaron que lo mejor era ofrecer el trono al rey *aftasí*. Omar al-Mutawakkil aceptó el ofrecimiento y entró en la capital del Tajo a finales de junio de 1080 durando en el cargo poco más de un año. Sobre los motivos que impulsaron al *aftasí* a hacerse cargo de Toledo, reinando a la vez sobre las dos taifas más extensas de al-Andalus en su tiempo, solamente cabe hacer hipótesis. Una razón muy probable pudo ser la circunstancia de que al-Mutawakkil pensase utilizar Toledo como refugio y posición más segura para un repliegue ante el incontenible empuje de Alfonso VI que vendrá a culminar la ofensiva cristiana que había empezado Fernando I cuando conquistó Lamego, Viseo y Coimbra²¹.

Un pensador en busca de sosiego

En Toledo, donde se cultivaban las ciencias y las letras bajo la protección de al-Qádir Ibn Di-l-Nun, Ibn al-Sid fue poeta cortesano hasta que el gobierno de la taifa pasó a manos de Omar al-Mutawakkil como hemos mencionado, momento en el que el pensador pacense dejó la corte toledana hacia 1081 y se dirigió a Albarracín donde el reyezuelo de la taifa, Abd al-Málik ibn Razín lo tuvo bajo su protección hasta que ésta desapareció y el pensador acabó en la cárcel. Habiendo escapado de ella, Ibn al-Sid se refugió en la corte de Zaragoza donde mantuvo el conocido debate con Avempace sobre la lógica y sus relaciones con la gramática al que en su momento aludiremos.

21 *Ibid.*, págs. 71.

De Zaragoza, Ibn al-Sid se trasladó a Córdoba donde gobernaba el *uuli* almorávide Muhammad Ibn al-Hachch del que fue secretario y, antes del año 1093, el pensador de Badajoz se trasladó a Sagunto, donde estuvo muy poco tiempo, y desde esta ciudad encontró acomodo en Valencia, ciudad en la que pudo completar sus funciones y capacidades de poeta, gramático y filósofo y donde falleció en el año 1127, un año después del nacimiento de Averroes en Córdoba.

A lo largo de esa trayectoria vital, Ibn al-Sid fue aprendiendo y, sobre todo, aquilatando sus conocimientos y sus capacidades intelectuales que dieron como resultado un conjunto de obras entre las que destacan, además de las filosóficas propiamente dichas, las destinadas a la poesía y a la reflexión sobre la lengua árabe. Casi ninguno de los literatos, eruditos y filósofos de su época escaparon de las circunstancias políticas que les fueron impuestas por la dinámica histórica en la que vivieron, pues todos ellos fueron testigos de cambios profundos en la sociedad andalusí de su momento. Tras la caída del Califato cordobés, las cortes de los denominados reinos de taifas, dieron cobijo, tutela y promoción a numerosos intelectuales y poetas cuyas vidas se vieron afectadas de una forma u otra por la invasión almorávide, primero, y por la almohade, después. En algunos casos, incluso, como es el de Ibn al-Sid, la tarea de algunos de ellos se desarrolló bajo dominio cristiano, sin olvidar que al-Andalus fue tierra de asentamiento de otras culturas y otras espiritualidades con vida propia en el seno de la cultura islámica general y común. Así, los judíos que vivieron en al-Andalus desde antes de la entrada de los musulmanes en la Península y que tras la invasión almohade se trasladaron en gran número a territorio

cristiano. También vivieron en al-Andalus los mozárabes, cristianos que, a diferencia de los que se convirtieron al Islam, los *muladíes*, se mantuvieron en su fe pagando su correspondiente tributo a las autoridades musulmanas a cambio de conservar sus propias organizaciones jurídicas y eclesiásticas que eran parte de la tradición visigoda anterior.

Esa amplia, nutrida y variada comunidad de personas y visiones del mundo dieron lugar a la formación de un espectro cultural esplendoroso. Ibn Gálil (m. 1171) y, por ello, contemporáneo de Ibn al-Sid, nos ofrece una descripción detallada de los rasgos fundamentales de la personalidad de los habitantes de al-Andalus intentando con ello reflejar el mosaico de gentes que viven en su territorio. Los andalusíes, dice el autor, son árabes por su linaje, hindúes por su gusto y estudio de las ciencias, bagdadíes por su cortesía y refinamiento de sus costumbres y griegos por el buen cultivo de las tierras, por el arte de la jardinería y por la hábil selección que hacen de los frutos de la tierra. Todos, sin excepción de razas y culturas, sigue diciendo el escritor, son gente pura y limpia, amante de los placeres y el canto además de equitativos y justos.

Otras descripciones más cercanas a la realidad, como la del cordobés Ibn Hazm, inciden en el mismo tono laudatorio aunque con algunas e importantes reservas debidas a las amargas circunstancias que rodearon su quehacer intelectual. Así, con palabras llenas de escepticismo y desencanto, pudo decir que el juicio que más acertadamente define la tarea del intelectual en el al-Andalus de su tiempo es el evangélico que dice que nadie es profeta en su propia tierra, palabras éstas que “se hacen muy evidentes en al-Andalus, pues es aquí donde se manifiesta so-

bre todo la envidia que sus habitantes tienen del sabio que se ha reconocido como tal, de forma que se ensañan con sus flaquezas y sus más pequeños pasos en falso y todo esto se lleva a cabo, sobre todo, cuando esa persona está aún con vida y ese ensañamiento se hace dos veces más intenso que en cualquier otro país”²². Por otra parte, casi todos los cronistas árabes, al hablar de las cualidades de los andalusíes, subrayan que el habitante de al-Andalus no es un árabe puro. Sus rasgos de carácter, su forma de vida y sus costumbres son una mezcla de árabe y bereber, de persa y de eslavo, de visigodo y de íbero, con el común amor de todos ellos por la belleza, la elocuencia y la buena vida, tanto en su papel de autores como en el de meros espectadores de lo que los primeros ofrecían al público, tal como se puede observar en la época de los reinos de taifa.

2. IBN AL-SÍD FILÓLOGO Y POETA

Es muy posible que el pensador pacense fuese uno de los más notables, sino el más importante de los lingüistas y filólogos de al-Andalus hasta su época. Así lo afirma Salvador Peña en un detenido análisis de la actividad de Ibn al-Sid como filólogo y comentarista de la literatura árabe²³, dando a conocer la cuidadosa y prolija tarea de desentrañar los problemas de la transmisión textual de la poesía árabe antigua que llevó a cabo el filósofo de Badajoz. Como verdadero maestro en las ciencias

22 En PÉRÈS, Henry. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*. París, Plon, 1937. Trad. española de Mercedes GARCÍA ARENAL. *Esplendor de al-Andalus*. Madrid, Hiperion, 1983, pág. 67.

23 PEÑA, Salvador. *Maarri según Batalyawsi. Crítica y Poética en al-Andalus, siglo XI*. Granada, Universidad de Granada, 1990.

de la palabra, con toda la categoría que ello comporta, como hemos dicho al hablar de los comentarios de la Palabra revelada, Ibn al-Sid maneja con soltura las fuentes literarias originales plasmadas en todos los textos de los que pudo disponer siendo, además, contemporáneo de dos de los más grandes sabios del lenguaje y el texto como fueron Abd al-Qádir al-Churcháni y Abul Qásim al-Zamajári.

Aludimos en páginas anteriores a la importancia intelectual y social de que gozaron los autores de comentarios del Corán y su importante y decisiva función en las implicaciones que dicho comentario tuvo en el desarrollo de la gramática y lexicografía árabes. No menor importancia llegó a tener en su momento el comentario de las obras filosóficas de la antigüedad griega clásica y el caso más evidente de ello es Averroes que, en sus comentarios a la obra de Aristóteles, ganó el sobrenombre de “El Comentador” por excelencia. Los comentarios del filósofo cordobés han quedado en la historia del pensamiento islámico árabe como paradigmas de lo que debe ser un análisis y una reflexión sobre los textos filosóficos. Averroes hace uso de tres tipos de comentarios: el “gran comentario”, (en árabe *tafsír* o *xarh*), el “comentario medio” o *taljís* y el “compendio” o *chauami*.

En el primero, el *xarh*, Averroes empieza exponiendo un fragmento más o menos largo del texto. A continuación pasa a explicarlo en profundidad sacando a la luz los problemas filológicos, históricos o doctrinales que suscita el mencionado texto, que está traducido al árabe en diferentes versiones, que el filósofo cordobés se detiene en cotejar. Después, Averroes expresa sus puntos de vista personales sobre la cuestión. Este método es semejante al que se empleaba en los grandes comentarios

del Corán y por eso de denomina en ambos casos *tafsír*, sistema que también adoptará Tomás de Aquino en sus comentarios a Aristóteles pero sin llegar a la profundidad con que lo hace Averroes. También, lo empleará Ibn al-Sid, que se tiene a sí mismo por comentador eminente, en su comentario a las obras de poesía árabe, sobre todo a gran parte de la de Abul Alá al-Maarri (m. 1058). Como sabemos, este poeta, de acrisolada ascendencia árabe y ciego desde la infancia, es la excepción más sobresaliente en el período de decadencia de la literatura árabe que se inicia en torno al año 1000. Su estilo alambicado, artificial y difícil obligó a sus contemporáneos orientales, y a su casi contemporáneo Ibn al-Sid de Badajoz, a leer sus obras con ayuda de comentarios muchas veces redactados por el propio al-Maarri²⁴.

El poeta árabe en general, dado su manejo estilístico del léxico con todas sus riquezas semánticas, era también considerado un maestro en la lengua árabe. En tiempos de Ibn al-Sid gozó de mucho prestigio un manual para la instrucción de los secretarios, el *Adab al-kátib*, o *La cultura del Secretario* cuyo autor fue Ibn Qutaiba (m. 889) y que tenía como propósito poner al alcance de un variado público el material necesario para el desempeño de cargos en la administración del Estado. Como la base imprescindible para el desempeño de ese cargo era el dominio de la lengua, el manual citado fue comentado posteriormente por numerosos estudiosos consagrados al estudio de la lengua árabe. Así lo hicieron en al-Andalus Abu Ali al-Qali (m.957) y al-Zubaidi (m. 989). Sin embargo, el comentario que más fama adquirió fue el de Ibn al-Sid de Badajoz titulado como *Al-Iqtidab*

24 VERNET, Joan. *Literatura árabe*, 2ª ed. Barcelona, Labor, 1968, pág. 108.

fi-xarh adab al-kuttab en el que glosa y analiza el tratado de Ibn Qutaiba mencionado.

Haciendo uso de su propuesta filosófica al hablar de dos tipos de conocimiento, el innato y el adquirido, Ibn al-Sid traslada dicho esquema a la creación poética en la que advierte dos fuentes análogas: la creación pura y la adquirida que, a su vez, relaciona con la doble vertiente de los actos humanos en la disquisición sobre si el ser humano es bueno o malo por naturaleza. En cualquier caso, hablando de la poesía, nos dice que el poeta es un artesano de la palabra que precisa tener unas dotes innatas para expresar la belleza por medio de ella. Sin embargo, dice, esa predisposición no tendrá efecto alguno real si el poeta no domina una gran variedad de técnicas y recursos adquiridos por medio del esfuerzo. Esos instrumentos son la memoria, la erudición y el estudio de modelos y tipos de poesía que los mejores poetas acaban ampliándolos y adaptándolos a su propia inspiración y tendencia literaria²⁵.

Ibn al-Sid poeta en los reinos de taifa

Los poetas y hombres de letras gozaron de una relativa buena posición económica y social en la etapa de los reinos de taifa, cuyos reyes tuvieron a gala poseer una pequeña corte de poetas a sueldo, lo que se conocía como del *diuán* de los poetas. Gracias a ello, el afortunado poeta a servicio del reyezuelo, recibía una pensión mientras gozaba de la protección oficial y, además de este estipendio, podía recibir gratificaciones suplementarias cuando componía y recitaba versos se daban circunstancias es-

25 PEÑA, Salvador. *Ob. Cit.*, pág. 178.

peciales tales como la victoria en una batalla, recepción de una embajada, bodas o circuncisiones, hasta el punto de que algunos de ellos confesaba sin recato que eran los regalos los que desataban las lenguas. Cuando dejan de gozar del favor real o en caso de verse escasamente recompensados por su tarea o poco reconocidos, los poetas andalusíes dejaban las ingratas cortes y se iban a otra, de forma que muchos de ellos convertían su vida errante en un modo de subsistencia con una fortuna variable según las circunstancias. Esta realidad lleva a pensar si sus versos eran sinceros y nacían de un impulso personal ajeno al interés aunque siempre cabe la duda a la que no fue ajeno Ibn al-Sid de Badajoz que dijo al respecto:

“El destino se ha mostrado riguroso con nosotros, sin duda, como si el afecto hubiera visto sus riendas apartadas de nosotros por un enemigo lleno de odio.

Si no hubieran conocido de nosotros más que los versos, tendríamos derecho en verdad a la benevolencia y a los favores.

Sobre todo, cuando no hemos hecho, gracias a ellos, de la poesía un medio de vida que acarrea necesariamente al mendigo la rudeza y el rechazo”²⁶.

Cuando Ibn al-Sid estuvo en Toledo, tuvo ocasión de cantar las bellezas palatinas, según nos refiere con detalle Ibn Jaqán quien nos transmite las impresiones del poeta pacense en los siguientes términos:

“Ibn al-Sid de Badajoz me dijo que se encontró un día con el soberano de Toledo, Al-Mamún ibn Dul Nun en el salón de su palacio y que éste resplandecía como si el sol estuviera en su cénit

26 PÉRÈS, Henry. *Ob. Cit.*, pág. 87.

y la luna llena en su punto más alto, como una corona. Las flores desprendían su perfume y, sobre el agua del río, los invitados bebían la copa de la mañana o de la tarde. La rueda hidráulica gemía como una camella que ha perdido a su cría o como la madre tras la muerte de su hijo a causa de la llama devastadora del dolor. El cielo era como el ámbar por las nubes cargadas de lluvia y la hierba del parque estaba salpicada con las gotas del rocío y, entonces, Ibn al-Sid recitó los siguientes versos:

¡Oh espectáculo que, cuando contemplo su esplendor, me recuerda la belleza del paraíso eterno! ¡Tierra de almizcle, cielo de ámbar, nubes de ámbar negro y fina lluvia de agua de rosas!

El agua es como lapislázuli con que las bocas de los leones de las fuentes fabrican perlas.

Vemos a esta agua enorgullecerse cuando al-Mamún se detiene, como la muchacha cuando se adorna con un collar.

Se diría que los jardines se han revestido de las cualidades naturales y de la gloria que posee este príncipe magnánimo²⁷.

El ideal poético de Ibn al-Sid indica que en un verso no pueden utilizarse dos sinónimos idénticos para que, en el plano del contenido, no aporten más información que uno de los mismos. Difícil preceptiva ésta cuando, en realidad, la poesía andalusí en particular venía a ser, en gran medida, como opinaba García Gómez, un empedrado de tópicos en la que la belleza emerge en la fuerza de las comparaciones, en la brillantez de las sinonimias y en los aciertos de las analogías, como cuando el poeta de Badajoz compara un aguamanil con un ser vivo:

“Se diría que el aguamanil (*ibríq*), en el momento en que gorgo-

27 *Ibid.*, pág. 156.

tea con intención de besar la copa cuando ésta tiene su orificio abierto, es una vaca salvaje que halaga con la voz al ternero, amamanándolo con perlas mientras, enternecido, él la mira seriamente”²⁸.

La maestría en el oficio de poeta que Ibn al-Sid exige a todo el que se dedique a la poesía, se debe plasmar, a su juicio, en un dominio de la tradición poética que sea capaz de dar forma a su inspiración personal. Esa cualidad que él poseía plenamente, se deja ver en uno de los tópicos o temas en los que los poetas andalusíes desplegaron mayor ingenio como es el de la noche seguida de la aurora.

De acuerdo con la enseñanza coránica y con la práctica del cómputo astronómico islámico, la noche se considera como el inicio de la cuenta de las horas del ciclo total de las horas diarias. El paso de la noche al día y de éste a la noche, es un ciclo permanente en el que a medida que avanza la primera, va penetrando en ella la claridad del segundo, de forma que la disolución de la noche se hace y se produce en medio de la luz creciente de la aurora. Pocos poetas de al-Andalus, a mi juicio, han conseguido la belleza y la exactitud con las que Ibn al-Sid expresó este hecho en un solo verso: “La noche echó a volar su cuervo y la aurora lo persiguió con su halcón gris”²⁹.

28 *Ibid.*, pág. 380.

29 *Ibid.*, pág. 231.

3. LA FILOSOFÍA Y EL PENSAMIENTO ESPIRITUAL DE IBN AL-SID DE BADAJOZ

De no haber escrito su *Libro de los Cercos*, el pensamiento y el quehacer filosófico de Ibn al-Sid de Badajoz hubiera pasado totalmente inadvertido, pues ni sus mismos biógrafos árabes hacen mención de esa dedicación intelectual del autor pacense ni, por supuesto, del mencionado libro que será el escrito fundamental de nuestro análisis en lo que sigue. Dice Asín Palacios que, sin embargo, la obra citada fue conocida gracias a una versión en lengua hebrea hecha por el rabino de Marsella Moses Ibn Tibbon (m. 1283) y publicada por el judío castellano Samuel ibn Motot de Guadalajara en 1370. Por desgracia, el nombre de Ibn al-Sid al-Bataliausí se vió alterado por los copistas en el siglo XIV hasta confundirlo con el del astrónomo griego Ptolomeo y fue Kauffman quien en su obra ya citada, deshizo el equívoco y restituyó la autoría de la obra a su verdadero creador³⁰.

Sin ser un libro de valor filosófico excepcional, el *Libro de los Cercos* contiene detalles que lo hacen merecedor de un estudio detallado del que aquí apuntamos lo que a nuestro juicio es más importante y que constituye un acercamiento, posiblemente el primero, a sus elementos filosóficos constitutivos. Además de tener el muchas veces repetido carácter de ser uno de los libros que con mayor fidelidad refleja el estado de los conocimientos filosóficos de al-Andalus en un tiempo en el que Avempace redactaba sus obras, el *Libro de los Cercos*, según Asín Palacios, cita textualmente algunos pasajes del *Timeo* de Platón que no coin-

30 ASIN PALACIOS, Miguel. "Ibn al-Sid de Badajoz y su *Libro de los Cercos*", *Ob.cit.*, pág. 54.

ciden del todo con el texto griego conocido y, sobre todo, constituye uno de los esfuerzos más claros por armonizar fe y razón, Filosofía y Teología. Casi todos los pensadores andalusíes habían considerado esta cuestión como la prioritaria y digna de figurar como la primera de sus preocupaciones filosóficas, ocupación que, por otra parte, ya había suscitado el interés de los filósofos orientales inclinados por la integración en sus esquemas intelectuales al pensamiento griego clásico, siempre que éste no entrase en directa contradicción con los postulados de la fe islámica.

El pensamiento de Ibn al-Sid en la filosofía islámica general

Para entender mejor el puesto que Ibn al-Sid ocupa en el seno del pensamiento andalusí en particular y en el islámico en general, es preciso señalar la evolución de éste aunque sea de forma breve y esquemática, conscientes de los riesgos que tal simplificación puede acarrear. Como momento inicial de la reflexión filosófica en la cultura islámica, podemos considerar el intento de los primeros comentaristas del Corán hacia el siglo VIII de nuestra era pues, como dijimos en páginas anteriores, muchas de las propuestas que el Texto revelado contiene suscitaron el interés por desentrañar el verdadero sentido de las mismas. Se trató, entonces, de realizar comentarios precisos y detallados de la Palabra, *kalima* en árabe, atendiendo al hecho de que en la misma existen dos niveles interpretativos, el literal o externo y el escondido tras la letra del mismo. Quienes a ello se dedicaron, fueron denominados *mutakal-limún*, es decir, los expertos en desentrañar los misterios del Discurso divino, *kalám* en árabe, palabra que se ha traducido en Occidente como Teología y a sus

autores como teólogos, si bien sus semejanzas con la Teología del orbe cristiano son en gran medida externas.

El estudio del Texto revelado, implicaba un manejo especializado de la lengua árabe y de su gramática, así como un conocimiento amplio de los dichos y opiniones del Profeta recogidos en lo que conocemos como *hadiz* o *hadices* que, además de datos relativos al conocimiento de Al-lah y sus Atributos, contenía referencias fundamentales a la jurisprudencia en tanto que globalaba, aclaraba y definía los preceptos jurídicos básicos para la reglamentación de la vida de los creyentes enunciados en el Corán. De esta forma, en una primera etapa de la cultura islámica, asistimos a la aparición y formación, no sólo de una teología genuinamente islámica, sino también a la creación de ciencias netamente definidas por sus objetos formales como son la gramática, la lexicología y el derecho que, en su momento, serán ciencias de obligado conocimiento por todos los pensadores musulmanes de todas la épocas.

La justificación última de la tarea de los *mutakal-limún*, que fueron quienes consolidaron ese nutrido espectro de conocimientos, se encuentra en el mismo Texto coránico, pues son numerosas las aleyas o versículos del mismo que aluden al uso de la razón para desentrañar su correcta intención y finalidad, así como la referencia a quienes *saben* realizar ese difícil cometido. En árabe, la palabra *razón* es *aql* y esta palabra remite a un significado que denota *ligazón* o *atadura* de una cosa con otra. Por ello, no es difícil acudir de inmediato a una de las explicaciones que justifican el empleo de dicho término y traducirlo como *razón*: el que conoce y el objeto conocido son dos extremos de una misma operación cognoscitiva que, rectamente entendida, nos indica la

estrecha y firma compenetración intelectual de la persona que verdaderamente *entiende* lo que dice un texto o lo que, en general, se nos ofrece en la experiencia que tenemos del mundo. Esta consideración de lo que significa *aql* o razón es, por otra parte, muy similar a lo que proponía Aristóteles cuando afirmaba que el alma es en cierto modo todas las cosas que conoce.

No debemos olvidar el hecho de que en esta primera etapa de formación de la cultura islámica, también se genera la consolidación de una variante doctrinal del Islam como es la *xía* cuyas primeras manifestaciones se plasmaron tras el asesinato de Ali, el cuarto califa del Islam y primo y yerno del Profeta, en el año 661. La tradición filosófica *xii*, siguió posteriormente caminos diferentes a los que transitó la tradición *sunni* que es en la que se inscribe todo el proceso evolutivo que estamos explicando.

Entre los años 750 y 850 aproximadamente, se tradujeron al árabe, primero en Damasco y después en Bagdad, las obras filosóficas y científicas de la cultura griega clásica. En esta última ciudad, capital del imperio *abbasí* y bajo la protección y tutela del Califa al-Mamún, se fundó la denominada Casa de la Sabiduría en la que se vertieron al árabe, directamente del texto griego o de éste traducido al siríaco, casi todas las obras de Aristóteles, Platón, Euclides y Dioscórides entre otras muchas más. Dichas traducciones pronto fueron leídas con sumo interés por los *mutakal-limún* y muchos de sus contenidos fueron asimilados por parte de ellos y por otros intelectuales musulmanes que vieron en los escritos aristotélicos, sobre todo, un indispensable armazón lógico y una suma de conceptos que podían aplicarse a las diatribas de orden teológico que en ese momento se estaban desarrollando y que se centraban en problemas tales como la

naturaleza de los atributos divinos, la condición del pecador, el conocimiento racional del bien y el mal y la función de la libertad en la actividad humana. Aristóteles, a quien denominaron “El Primer Maestro”, aportaba el instrumento racional y terminológico necesario para afrontar y solucionar dichas cuestiones con coherencia y precisión. Platón, por su parte, desvelaba la existencia de un mundo ideal que, en realidad, venía a ser la Realidad en si misma, frente a la cual el mundo que consideramos real es una copia o un sucedáneo evanescente. Un libro, entre los traducidos del griego al árabe, llevaba por título *Teología de Aristóteles* y su contenido era una paráfrasis o glosa de la filosofía de Plotino que vivió doscientos años después de la era cristiana. Esta circunstancia hizo que la totalidad de los lectores de esta obra creyesen que la teoría neoplatónica de la emanación era de autoría aristotélica y en adelante, hasta Averroes en el siglo XII, la filosofía islámica de cuño helenizante estuvo teñida de un claro aristotelismo plotiniano.

El caudal terminológico que aportaron las traducciones de los textos filosóficos griegos, fue incorporado progresivamente al discurso musulmán y a su filosofía y su aplicación se mantuvo definitivamente en el seno del mismo, si bien nunca dejó de ser analizada por los filólogos árabes y, entre ellos, por Ibn al-Sid de Badajoz. En su libro *Al-iqtidab fi-xarh adab al-kuttáb*, “Comentario del Manual para los secretarios de Ibn Qutaiba”, mencionado anteriormente, el filósofo pacense comenta palabra por palabra el prólogo del mencionado gramático árabe y glosa brevemente algunos términos filosóficos de origen griego vertidos al árabe, dándoles un significado preciso y exacto y de gran fidelidad al original helénico. Así, traduce *al-kaun* por “genera-

ción” y *al-fasad* como “corrupción”. *Chauhar*, como “sustancia” y *arad* por “accidente” y *chism*, *al-an* y *al-zaman*, como “cuerpo”, “el instante” y “el tiempo” respectivamente. Todos estos términos ya venían utilizándose con semejantes traducciones desde mucho antes por parte de los filósofos de lengua árabe y la aportación de Ibn al-Sid en este caso debe entenderse como un intento por aquilatar definitivamente una terminología fundamental para la especulación filosófica, intento realizado con claridad, sencillez y coherencia, tal como lo pusieron de manifiesto los biógrafos árabes del maestro pacense.

En esa etapa de recepción y difusión del pensamiento griego clásico y del neoplatónico que tuvo lugar en Bagdad a partir del siglo IX, quienes con más decisión adoptaron los puntos de vista del pensamiento helénico y quienes, en consecuencia, optaron por una definida vía racional para iluminar la senda de la reflexión sobre los temas citados, sin apartarse por ello de los caminos trazados por el dogma, pronto se distinguieron del común de los *mutakal-limún* y se consideraron a sí mismos, o fueron considerados por la comunidad intelectual, como un grupo aparte y en calidad de tales fueron llamados *mutazilíes*, es decir, los que se apartan, en consideración al significado de la raíz árabe de la palabra citada que es *a-z-l*, o sea, apartarse.

A su vez, quienes de entre estos *mutazilíes* se volcaron en el estudio profundo del pensamiento helénico y construyeron sistemas que seguían el orden de las reflexiones de los filósofos griegos, se denominaron *falásifa*, plural de *failasuf*, es decir, *filósofos* en el sentido que esta palabra tenía aplicada a los pensadores de la Grecia clásica, siendo al-Kindí el primero de ellos y Averroes el último.

De forma simultánea a la constitución de esta actividad filosófica, en el seno de la cultura islámica se fueron consolidando otros ámbitos de conocimiento sistemático tales como la Teología jurídica, la exégesis demostrativa del Texto revelado y el nacimiento y formación de una vía de conocimiento de suma importancia intelectual y vital como fue el sufismo y la filosofía espiritual cuya cima también está en manos de un compatriota nuestro, el sufí y pensador Ibn Arabi de Murcia.

La creciente importancia que el ejercicio racional iba teniendo en Oriente gracias a la tarea de los *mutazilíes*, suscitó la reacción de Abu-l-Hasan al-Axaari (m. 946) que, habiendo sido un adepto *mutazil*, en un momento determinado de su vida cambió de orientación filosófica y se opuso al, a su juicio, excesivo racionalismo de aquellos que, en su análisis, llegaban a poner en duda el carácter creado o increado del Corán y limitaban la omnipotencia de Al-lah y la naturaleza de sus Atributos. Y fue en vida de este filósofo, que nació en Basora y falleció en Bagdad en el citado año, cuando irrumpe el pensamiento filosófico en al-Andalus de la mano del cordobés Ibn Masarra, al mismo tiempo en que al-Farabi, en Damasco, redactaba una concordancia entre las filosofías de Platón y Aristóteles.

A pesar de la reacción de al-Axaari, la filosofía islámica de tinte helenizante y componente neoplatónico, siguió su curso hasta el siglo XI cuando apareció la figura de Algacel y, con él, una nueva reacción ante el racionalismo de los *falásifa*. Algacel, *al-Gazzáli* en árabe, brillante rector de la *madrassa* de Bagdad y protegido en el cargo por Nizam al-Mulk, también abandonó, como al-Axaari, toda confianza en la razón para alcanzar la Verdad y se refugió en la fe que elevaba el alma a la contemplación del Creador. Su

repudio de la alianza entre razón y fe, problema éste que mantendría viva la especulación de todos los pensadores tanto musulmanes como cristianos de la época, y su descalificación de la primera en beneficio de la segunda viene a ser semejante al rechazo del tomismo en la Escolástica cristiana del siglo XIII.

El tiempo de Algacel en Oriente es el mismo tiempo de Ibn al-Sid de Badajoz en el Occidente islámico pues ambos son plenamente contemporáneos, a la vez que también lo fue de ambos el zaragozano Avempace. Quince años después de la muerte de Algacel, nació en Córdoba Averroes y él será el encargado de restituir el pensamiento racional de neto corte aristotélico y plenamente integrado en la cultura islámica a través de una dura crítica y rechazo de las tesis del primero. Después de Averroes, la corriente de los *falásifa* se sumergió en el olvido apareciendo como compensación a todo lo que había sido un brillante ejercicio racional durante casi trescientos años, una esplendorosa corriente espiritual cuya estrella más luminosa será el ya citado Ibn Arabi³¹.

La filosofía no islámica en tiempos de Ibn al-Sid

Aunque pueda parecer fuera de lugar aludir aquí al pensamiento filosófico que nada tiene que ver con el islámico, como he demostrado en otras ocasiones³², dicha referencia no carece totalmente de sentido pues se pueden encontrar numerosas analogías y similitudes entre las actitudes filosóficas musulma-

31 PACHECO, Juan Antonio. *La Espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla, Mergablum, 2001.

32 PACHECO, Juan Antonio. *Averroes: Una biografía intelectual*. Córdoba, Almuzara, 2011.

nas y las que no lo son como es el caso de la judía y la cristiana. Ibn al-Sid es contemporáneo de tres pensadores andalusíes de altura, como veremos en adelante, así como de la gran presencia de Algacel en el pensamiento islámico oriental como quedó dicho. Y también lo es de algunos filósofos judíos de al-Andalus y, fuera de la Península, de eminentes intelectuales y filósofos cristianos que, con su obra, están proporcionando coherencia y solidez al movimiento escolástico. En todos ellos, musulmanes, judíos y cristianos, se manifiesta un decidido empeño por sentar las bases de una correcta compenetración entre la razón y la fe y esta cuestión merece por sí misma un estudio comparativo cuyos detalles exceden el marco de este libro.

En este mundo occidental cristiano y, sobre todo, en el siglo XI, el mismo tiempo del pensador pacense, las controversias sobre cuestiones dogmáticas, sobre el poder de los papas y los reyes y la lucha de las investiduras, en la cual se manejaba tanto la pluma como la espada, obligaron a los filósofos y a los teólogos a afinar los procedimientos de las correspondientes argumentaciones y, en consecuencia, al desarrollo y brillantez de la Dialéctica a la que en su momento Escoto Eriúgena (m. 877) consideraba un don del cielo. A todas las cuestiones debatidas mencionadas, debe añadirse otra que puso de manifiesto el poder y los efectos de dicha ciencia argumentativa: la controversia sobre los universales o conceptos necesarios, inmutables y de carácter universal que sustentan y nutren tanto el razonamiento como el lenguaje humano. El debate, en este caso, se polarizaba entre quienes pensaban que dichos conceptos tienen una existencia real, fuera de la mente, y quienes opinaban que dichos conceptos universales eran formas meramente verbales deduci-

das por abstracción y utilizadas para nombrar conjuntos indefinidos de objetos o seres.

El pensador de más eminente de este momento fue Anselmo de Aosta, más conocido en las historias de la Filosofía medieval como San Anselmo (1033-1109) al que algún estudioso lo considera como el fundador de la Escolástica latina y contemporáneo de Ibn al-Sid, coincidiendo ambos en la preocupación por armonizar la fe y la razón. La actitud de San Anselmo en lo tocante a esta cuestión podría compartirla cualquiera de los pensadores musulmanes tanto andalusíes como orientales con algunas reservas de principio. San Anselmo es partidario de que la fe antecede a la razón y, por ello, lo primero es creer y después entender, pues no se entiende para creer, sino que después de creer hay que tratar de comprender. A semejanza, de los *mutazilíes* ya mencionados, y guardando las suficientes distancias y precauciones analógicas, el pensador cristiano, apoyándose en su gran confianza en el poder de la razón, buscó razones necesarias para demostrar misterios del cristianismo, tanto los naturales como el de la existencia de Dios, como particularmente sobrenaturales como el de la Trinidad y la Encarnación. Otro afamado teólogo dialéctico cristiano del tiempo de Ibn al-Sid, fue Pedro Abelardo (1097-1142) que trató de abordar los misterios de la fe con ayuda de la pura razón natural.

Otro ámbito filosófico no islámico de no menor importancia en al-Andalus es el del pensamiento judío y, en este caso, con detalles más directamente relacionados con Ibn al-Sid pues fue un traductor judío, como dijimos, quien recuperó y salvó la obra filosófica fundamental del filósofo de Badajoz.

Como es sabido, las comunidades judías andalusíes tuvieron un alto grado de tolerancia por parte del poder musulmán y durante la etapa del Califato cordobés florecieron escuelas hebreas en Córdoba, Sevilla, Granada, Lucena y Toledo, brillando con especial brillantez la comunidad judía extremeña de Hervás. Esa protección oficial siguió vigente en los reinos de taifa hasta la llegada de los almorávides que persiguieron a las comunidades judías que se vieron obligadas a buscar refugio en los reinos cristianos donde ejercieron como médicos de sus cortes, como ya lo hicieran en tiempos del Califato, además del empleo en las transacciones comerciales.

Después de la gran figura de Ibn Gabirol de Málaga (posiblemente fallecido en 1058 en Valencia), la supervivencia de su obra fue debida a la recuperación y traducción de sus escritos durante la Escolástica cristiana donde ejerció notable influencia en algunos pensadores de la misma. Tras este filósofo judío, son contemporáneos de Ibn al-Sid, entre otros, Ibn Paquda (1040-1100) y Yehuda Bar Barzilai (h. 1130) que escribió una obra de fondo neoplatónico con elementos aristotélicos. Simultáneos cronológicos de Ibn al-Sid, son Abraham Ben Meir Ibn Ezra (1092-1167) y Yehuda Ha-Levi (h. 1095-1165) ambos naturales de Tudela.

El primero de ellos, plasmó en su *Libro del Hombre*, una deducción aritmética al analizar el simbolismo de las letras que componen el nombre de Dios en hebreo, es decir, Yaveh y en ese intento de argumentación matemática si cabe establecer similitudes y analogías con la obra de Ibn al-Sid. Ibn Ezra representa a Yaveh con el número 1 que, dice, no es un número en sí mismo sino que es el elemento constitutivo de todos los números que le siguen indefinidamente, de modo análogo a lo que

afirmaba Ibn Arabi en su *Libro del Alif*. Para el pensador judío, existe una correspondencia entre las nueve esferas celestes y los nueve primeros números naturales sin el *uno*, dejando a éste el privilegio de simbolizar a la esfera divina.

Yehuda Ha-Levi, por su parte, tuvo una vida errante semejante a la de casi todos sus contemporáneos andalusíes. Nacido en Tudela, como quedó dicho, se formó en Zaragoza y la invasión almorávide lo obligó a refugiarse en Toledo para después residir en Sevilla y Lucena. Su actitud filosófica es muy semejante a la de Algacel en el pensamiento islámico, pues desconfía de la razón y ensalza fe.

La filosofía y la filosofía espiritual en al-Andalus en tiempos de Ibn al-Sid

Desde la aparición del pensamiento filosófico en al-Andalus en el siglo IX de la mano de Ibn Masarra de Córdoba, hasta la presencia en el siglo XIV de Ibn Abbad de Ronda, los actores del combate del espíritu y de la razón más elevada comparten unas mismas bases cognoscitivas y un mismo propósito final: llegar a la Verdad y, en su caso, unirse a ella tanto por la vía racional como por la vía puramente espiritual o por ambas a la vez. Por ello, en lo que se refiere a la filosofía o el pensamiento de al-Andalus nos es posible hablar de una filosofía en sentido estricto, como en el caso de Averroes y de otra a la que puede denominarse filosofía espiritual, como en el caso de Ibn Tufayl.

Pocos fueron los filósofos del Islam que hemos citado que desdeñaron la vía espiritual para acceder a las más altas verdades y, en algunos casos, algunos de ellos se apartaron decidida-

mente de la vía racional para inclinarse con firmeza por el camino espiritual como fue el caso de los ya mencionados al-Axaari y Algacel. Los pensadores de al-Andalus, por su parte, son en su conjunto un paradigma inusitado y original en el pensamiento islámico general pues casi todos ellos participan de los recursos de la fe y los propios de la razón ofreciéndonos con ello un cosmos espiritual más amplio y de mayores sugerencias y connotaciones. Por ello, sus luces y sus sombras, sus realidades y sus utopías, sus esperanzas y posibles frustraciones parecen latir con un mismo ritmo que proviene de un mismo corazón y, en especial, de unos mismos propósitos como son los que comparten tres contemporáneos de Ibn al-Sid de Badajoz a los que nos vamos a referir brevemente: Abu Salt de Denia (1067-1134), Avempace de Zaragoza (1070-1138) e Ibn al-Aríf de Almería (1086-1141).

El primero de ellos, que fue médico y poeta además de filósofo, tras residir en Sevilla durante algún tiempo, viajó por Oriente y estudió en El Cairo y en Alejandría donde vivía el mismo año en que murió Algacel. Acabó siendo desterrado a Túnez donde murió. Su obra, que merecería un estudio detallado, tiene un texto fundamental: la *Rectificación de la mente* que contiene una clara exposición de la *Isagogé* de Porfirio y un compendio de los cuatro primeros libros del *Organon* o exposición de la Lógica de Aristóteles³³.

Los estudiosos coinciden en afirmar que dicho libro es una obra de vulgarización científica que iba destinada a suminis-

33 GONZALEZ PALENCIA, Ángel. *Rectificación de la mente: Tratado de Lógica por Abu Salt de Denia*. Edición, traducción y estudio. Madrid, C.S.I.C., 1915.

trar a los teólogos y hombres de religión un conjunto de reglas lógicas para conseguir una buena demostración. Se olvida, sin embargo, que ese propósito viene a ser casi el mismo y, también simultáneo, al que mantuvieron los dialécticos de la Escolástica latina cuyos fundamentos argumentativos eran los mismos que los que emplea el filósofo de Denia y que se conocían con el título genérico de *Logica vetus* compuesta por la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* de Aristóteles, además de obras de Cicerón y San Agustín.

En cuanto al pensamiento de Ibn al-Arif de Almería, que fue perseguido por el emir almorávide Iusuf Ibn Taxfín y que murió, posiblemente envenenado, en Marrakex, hay que relacionarlo con los postulados enunciados por cordobés Ibn Masarra y, con un fondo neoplatónico, proclama la insignificancia del ser humano frente al Ser divino al que el primero debe llegar a través de diez grados purificatorios que son el deseo, el amor, la gratitud, la esperanza en primer lugar, seguidos de otros seis: temor, tristeza, paciencia, confianza, voluntad y, en último lugar, la Unión con Al-lah en el éxtasis. Llegado a este grado, el ser humano que ha seguido todo el proceso ascendente, pierde su propia existencia y existe con la subsistencia divina, ante la cual el alma humana no tiene nada como propio excepto la nada de su ser³⁴.

Ibn al-Arif, como poseedor de la íntima experiencia sufí, considera que la vida, en todas sus dimensiones, tiene una unidad en Al-lah, de acuerdo lo que especifica el Corán cuando afirma en la azora LVII, tercera aleya, que Él es el principio y el fin,

34 PACHECO, Juan Antonio. *La Espiritualidad islámica...*, Ob. Cit., pág. 80.

lo externo y lo interno. El sufismo de Ibn al-Arif, como modo de vida encaminado a la Unión, convierte al ser humano en un todo que recoge en sí todos los aspectos de la realidad y de la vida. Según el grado de su propia perfección, el contemplativo o la contemplativa, pues en al-Andalus destacaron eminentes mujeres sufíes, deja así de ser un "individuo" para convertirse en la Verdad que medita y en el Nombre divino que invoca.

Según Ibn al-Arif, el gnóstico o contemplativo, *al-árif*, que ha llegado ya a la unión transformante, adquiere en ella la constatación de que solamente Al-lah existe en realidad y que por lo tanto, nada de lo que el o ella piense, sienta o quiera, es suyo sino de Él. Como dice el espiritual almeriense en su obra fundamental:

"A los gnósticos que poseen la intuición de Al-lah Altísimo no les queda esperanza alguna de la que estén pendientes, ni aspiración que los esclavice y de la cual se ocupen pues en la menor de las más pequeñas pruebas de amor que Al-lah les da, encuentran el colmo de las mayores satisfacciones a que puedan aspirar todos sus anhelos y en que detenerse como meta de sus estados anímicos"³⁵.

Con quien Ibn al-Sid de Badajoz mantuvo una relación personal, de entre los tres pensadores mencionados, fue con Abu Bakr Muhammad Ibn al-Saig Ibn Bachcha, conocido en Occidente como Avempace que nació en Zaragoza entre los años 1077 y 1082. Los datos biográficos de que disponemos nos lo describen como un experto en medicina, ciencias naturales y astronomía y aunque nada sabemos de su formación filosófica, sus escritos al respecto dejan ver que conocía muy bien la obra de al-Farabi,

35 ASIN PALACIOS, Miguel. *El místico Abulabás Benalarif de Almeria y su "Mahasin al-Machalis"*, Madrid, 1920, pág. 67.

cuyos libros utiliza en su casi totalidad, y muy posiblemente también la de Avicena aunque no la cite. Es seguro que conocía la obra de los pensadores judíos y musulmanes andalusíes anteriores y contemporánea a él y, sobre todo, la de Ibn al-Sid.

El filósofo pacense fue contrincante de Avempace en una candente disputa estando ambos en Zaragoza en tiempos en los que la taifa aragonesa estaba regida por al-Mustain ibn Sulaimán Ibn Hud (1085-1107). Ibn al-Sid escribió un panegírico para el gobernante que lo acogió después de su salida de Albarracín y en la corte zaragozana, que gozaba de prestigio por el cultivo de la Filosofía que en ella se hacía, fue donde con toda probabilidad tuvo ocasión de ampliar sus conocimientos de la misma. A Zaragoza llegaron, y tuvieron amplia audiencia, las llamadas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, a las que más adelante nos referiremos, de la mano del cordobés Abul Hakam b. Ali al-Kirmáni que las trajo de Oriente y este hecho contribuyó al esplendor filosófico de la corte al que también le dio brillo la presencia en la misma de numerosos pensadores judíos. El contacto intelectual de Ibn al-Sid con esta comunidad y la lectura de su *Libro de los Cercos* por miembros de la misma, debió facilitar su traducción al hebreo como hemos mencionado en su lugar.

Mucho antes de que Zaragoza cayera provisionalmente en manos cristianas en 1118, Ibn al-Sid la abandonó para trasladarse a Córdoba y antes también de esa fecha, tuvo lugar la mencionada disputa entre él y Avempace que surgió en el seno de un acalorado debate sobre la interpretación de un verso clásico cuyo sentido dependía de tomar por sujeto y predicado de la oración final del mismo, unas u otras palabras. En el fondo de la controversia latía la acusación que el pensador pacense hizo

a Avempace de querer introducir el artificio de la lógica en el territorio discursivo de la gramática y el resultado final de la polémica fue desfavorable a Ibn al-Sid. Éste se defendió públicamente y argumentó su defensa no solo ante sus colegas sino también ante tres visires. En el tono poco amable de Ibn al-Sid, cuando relata estas circunstancias, no se oculta su desprecio por la cultura filosófica zaragozana.

Cuando Zaragoza fue tomada por los almorávides, Avempace entró al servicio de los nuevos gobernantes y, tras una serie de dificultades y torcidas interpretaciones, huyó al Levante desde donde pasó a ejercer la Medicina en Sevilla y después se trasladó a Granada y Orán. En 1145 reapareció en Sevilla y posteriormente se marchó a Fez donde fue envenenado y murió en 1138. En su *Régimen del Solitario* expone, además de cuestiones de orden filosófico, la actitud propia que, a su entender, debía asumir el verdadero filósofo que aspira a la perfección: el aislamiento, no solamente de la sociedad y el vulgo, sino también de todo lo material, sensible e imaginativo. Solamente en ese encierro objetivo y subjetivo, el filósofo puede llegar a la Unión y pura intelección.

Con una base neoplatónica y terminología aristotélica, Avempace propone un proceso de abstracción de todo lo material, sensible y particular hasta llegar a la contemplación de las puras realidades inteligibles en la unión del entendimiento con el Entendimiento agente y separado al que el autor no llega a definir del todo y de lo que se lamentará posteriormente Averroes. En cualquier caso, lo cierto es que la exposición y la argumentación del filósofo zaragozano relativa al proceso intelectual unitivo, define claramente en el seno de la filosofía mu-

sulmana andalusí, la corriente de lo que podríamos denominar mística o filosofía espiritual que, teniendo la misma meta final que la proclamada por los sufíes, difiere de la misma en su contenido puramente intelectual y racional.

Hacia el final de su vida, Avempace describió con más detalle esa ascensión espiritual por la vía de la abstracción intelectual en su *Epístola sobre la unión del Entendimiento con el hombre* que fue citada por Alberto Magno con el título de *Continuatio intellectus cum homine* y que fue editada y traducida al castellano por Asín Palacios en 1946. También la menciona Santo Tomás de Aquino al hablar de la visión beatífica y dedica el capítulo 41 del Libro III de su *Summa contra gentiles* a exponer su teoría sobre el acceso a las esencias intelectivas.

Esoterismo y neoplatonismo en el pensamiento de Ibn al-Sid de Badajoz

En los tres pensadores contemporáneos de Ibn al-Sid que acabamos de mencionar, destaca una común referencia implícita al pensamiento de los denominados Hermanos de la Pureza, *Ijuán al-Safá* y a un fondo neoplatónico general salpicado de terminología de origen aristotélico de lo que todos ellos parecen haber obtenido inspiración y metodología expositiva. El *Libro de los Cercos* de Ibn al-Sid muestra también y de forma suficientemente clara que el filósofo pacense compartió con sus contemporáneos la reflexión que emanaba de las mencionadas fuentes de procedencia oriental. Por ello, es preciso que nos detengamos, aunque sea brevemente, en la consideración de las mismas para definir con mayor precisión el pensamiento de nuestro filósofo.

Hemos dicho que fue el cordobés al-Kirmani, que murió en Zaragoza en 1066, quien tras su periplo por Oriente trajo a al-Andalus la denominada enciclopedia que se conoce con el título de *Rasail Ijuán al-safá*, es decir, las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Se trata, ciertamente, de una enciclopedia de 52 epístolas dedicadas en su mayor parte a la exposición de conocimientos esotéricos y, aunque se supone que su redacción es muy anterior a la fecha de su publicación y que en la misma participaron autores anónimos durante varias generaciones, la fecha que los estudiosos suelen dar a dicha publicación se sitúa entre los años 960 y 980. Los autores podrían ser miembros de una sociedad secreta a las que algunos especialistas atribuyen un carácter *ismailí* y cuya vida escondida en torno a la ciudad iraquí de Basra tenía similitudes con el círculo y modo de vida de los pitagóricos de la Grecia clásica quienes los Hermanos de la Pureza de refieren en varias ocasiones.

A resultas de todo ello, la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza vino a ser una fuente de importancia decisiva para el conocimiento de unas ciencias o conocimientos a los que denominamos esotéricos pero que en la cultura islámica se conocen como la Ciencia de lo Oculto, *al-ilm al-batiní*. Esta denominación remite a la lectura y comentarios que se hicieron del Texto revelado hacia el siglo VIII en los que, bajo su letra y las alusiones literales que el mismo contiene, es decir lo externo o *zahirí* del mismo, se manifiesta como una predisposición a la indagación por otro sentido más oculto y profundo que se esconde bajo esa letra, es decir, lo oculto o *batíní*. Quienes a ello se dedicaron expusieron una inmensa cantidad de lecturas esotéricas o *batines* y, en muchas ocasiones, recurrieron a disciplinas ajenas al Islam

para dar contenido a sus argumentaciones. Evidentemente, el secreto era la condición necesaria para mantener esas indagaciones a resguardo no sólo del común de las gentes que no hubiera podido entender tales especulaciones, sino también de la censura oficial que, emanada de la propia institución califal, estaba representada de hecho por ulemas y teólogos encargados de la salvaguarda de los principios básicos del dogma. Como por otra parte, en los siglos VIII y IX de la historia del Islam se produjeron las manifestaciones de la tendencia *xií* y, dentro de ella la de la *ismailí*, quienes participaban de esta última también se refugiaron por los mismos motivos citados en el más riguroso secreto y de ahí que existan hipótesis acerca del carácter *ismailí* de los Hermanos de la Pureza pues todos compartían tanto el secreto de sus enseñanzas como el de sus propias vidas.

Filosóficamente hablando, suele considerarse que el contenido de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza está basado en la descripción de un proceso emanatista circular que asciende y desciende conforme a un esquema neoplatónico en el que todo procede del Uno y volverá al Uno. Este proceso está regido por una ley eterna e inmutable y se realiza de forma permanente y necesaria que debe entenderse desde un punto de vista matemático que procede por la suma numérica de unidades de a siguiente forma que generan progresivamente la serie de los seres creados:

1. El Uno, origen y principio de todo lo que existe.
2. El Entendimiento que procede, por emanación, del Uno.
3. El Alma Universal.

4. El Cuerpo Universal, que es la materia prima animada por el Alma Universal. En este grado se sitúa también la Materia Universal que origina los cuatro principios clásicos o elementos: aire, fuego, agua y tierra.
5. La materia concreta de tres dimensiones.
6. Las esferas planetarias.
7. La fuerza natural por debajo de la esfera de la Luna.
8. Los cuatro elementos simples mencionados y ya perceptibles por los sentidos humanos.
9. Los mixtos o combinaciones de esos cuatro elementos que producen los seres concretos del mundo que nos rodea.

De este modo, puede considerarse al ser humano como un microcosmos en el que subsisten todas las realidades del mundo tanto celeste como terrestre. Todo este proceso de permanente emanación remite, como dijimos, al pensamiento neoplatónico formulado por Plotino (m.270 de la era cristiana) y a los esquemas pitagóricos que lo preceden. Como en su momento dijimos, el pensamiento y la obra de Aristóteles llegó teñida de neoplatonismo a los primeros lectores musulmanes árabes y así se asumió por parte de todos los *falásifa* citados hasta llegar a Averroes que no aceptó estos planteamientos. La traducida como *Teología de Aristóteles* es en realidad una compilación de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino y en ella se expone su pensamiento emanatista que considera al Uno como primer principio del que emana de forma necesaria el Primer entendimiento o Inteligencia en la que residen las ideas universales de todo lo que existe. De este principio segundo, emana el Alma universal

que es, a su vez, causa de la Naturaleza en sus diversas especificaciones partiendo de las esferas celestes cuya perfección va decreciendo a medida que se alejan del Uno perfecto.

Llegados a este punto, el pensamiento neoplatónico aparece teñido por su parte de aristotelismo. Así, la creciente imperfección de las esferas celestes, asociadas cada una de ellas a un planeta de los conocidos en su momento, acaba en la esfera más imperfecta de todas que es la esfera de la Luna donde se localiza el Entendimiento agente que produce todas las formas corpóreas y las especies inteligibles, es decir, los conceptos universales y necesarios e inmutables que iluminan al entendimiento humano para ser capaz de entender y pensar en términos abstractos. De esta circunstancia deriva el intento llevado a cabo por los filósofos espirituales, andalusíes sobre todo, que como Avempace o Ibn Tufayl, formulan un sistema filosófico entre racional y espiritual consistente en aspirar, por medio de la purificación y la ascesis, a la unión intelectual con ese Entendimiento. Y de ahí también procede el movimiento incesante de ascenso y descenso de las almas y los entendimientos humanos cuyo motor es la innata tendencia a llegar a lo más Alto siguiendo un proceso paulatino de purificación anímica e intelectual.

Como pensaban los Hermanos de la Pureza mencionados, solamente son capaces de emprender ese difícil camino aquellos que están dotados por especial gracia divina o por los que poseen la fuerza interior necesaria para realizar esa tarea por sí mismos. Unos y otros forman parte de una elite alejada del vulgo, tal como pensaba Avempace y, desde otro punto de vista, Averroes.