

**EL ESPLENDOR CULTURAL ÁRABE EN AL-ÁNDALUS. ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LAS APORTACIONES DE IBN HAZM DE CÓRDOBA, IBN TUFAYL DE GUADIX, IBN JALDUN Y ALJOXAMI EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-JURÍDICO ÁRABE EN ANDALUCÍA\***

*María Isabel Lorca Martín de Villodres*

“Al caer la tarde llegué al lugar donde el camino serpenteaba entre montañas, y aquí me detuve para dirigir una última mirada sobre Granada. Desde la colina donde yo estaba se dominaba un esplendoroso paisaje de la ciudad, la vega y las montañas circundantes. Se hallaba en el punto cardinal contrario a *La cuesta de las lágrimas*, famosa por el “último suspiro del moro”. Ahora podía comprender algo de lo que sintió el pobre Boabdil al decir adiós al paraíso que dejaba tras de sí y contemplar ante él un camino escarpado y árido que le llevaba al exilio. Como siempre, el sol poniente derramaba un melancólico fulgor sobre las rubicundas torres de la Alhambra. Apenas si podía distinguir la ventana de la Torre de Comares, donde me había entregado a tantos y tan deliciosos sueños. Los numerosos bosquecillos y jardines que rodean la ciudad se hallaban ricamente dorados por el brillo del sol, y la purpúrea bruma de la noche estival se cernía sobre la vega; todo era hermoso, pero igualmente tierno y triste a mi mirada de despedida. “Me alejaré de este paisaje –pensé– antes que el sol se ponga. Me llevaré conmigo un recuerdo envuelto en toda su belleza.” ... Así terminó uno de los más placenteros sueños de una vida que el lector acaso piense estuvo demasiado hecha de sueños.”

(Washington Irving, *Cuentos de la Alambra*, Editorial Everest, Madrid, 1983, pp. 312-313).

## RESUMEN

El pensamiento andalusí alcanzaría un gran esplendor que haría de Al-Andalus el foco cultural y científico más importante de la época. Tributario en un primer momento del saber árabe oriental, adquiriría ya personalidad propia de tinte occidental en la obra de Averroes. Se experimenta una vuelta a la exposición de los grandes maestros griegos Platón y Aristóteles, que propiciará su conocimiento suficiente en la primera y segunda Escolástica. Es nota generalmente común a los autores andalusíes el cultivo de varias ramas del saber que les lleva a deambular desde la ciencia a las letras y humanidades, mostrando una acendrada preocupación por el bienestar de la res publica, lo que les motiva a reflexionar el Derecho y el Estado, y a participar activamente en la vida política, sin embargo posteriormente decepcionados se entregarán al recogimiento, al estudio, a la meditación trascendente y a la elaboración de grandes tratados, que siguen teniendo un gran valor filosófico-jurídico en nuestros días.

**Palabras claves:** saber griego, fecundidad filosófico-jurídica, dedicación política, decepción, actitud trascendente, cultivo ciencia, importancia actual.

El encuentro entre Mahoma y Dios se produjo en el desierto. Quizá en el silencio, en el encuentro del hombre consigo mismo, que la inmensa soledad del desierto proporciona, permitiendo la meditación trascendental y el conocimiento de Dios, se atisben las claves de algunas respuestas o actitudes propias del islamismo. Allí, el cielo y la tierra se mezclan y entrelazan hasta confundirse en el horizonte, convirtiéndose en un mismo e ilimitado lugar en la inconmensurable dorada arena. Como señala C. Virgil Gheorghiu en su *Vie de Mahomet* : “Les ascètes de tous les pays, lorsqu’ils décident de rencontrer Dieu, viennent dans le désert d’Arabie.

Là, il n’existe pas de création naturelle ou humaine qui pourrât séparer Dieu de l’homme. Le désert du ciel se confond avec le désert des sables; ils se rencontrent aux horizons, autour de l’homme, pour ne former qu’un Seul désert illimité. Les hommes se retrouvent soudain au Ciel; les anges et le Créateur se retrouvent tout d’un coup dans le désert d’en bas. Le ciel et la terre se confondent.”<sup>1</sup>

A Mahoma en la Pascua del mes de Ramadán del año 610 se le aparece el arcángel San Gabriel haciéndole una serie de revelaciones que conforman el Alcorán o La Lectura. Será el inicio de una nueva fe o creencia basada en la existencia de un Dios único, Alá. Desde entonces su fuerza expansiva será enorme. Con la indiscutible seducción de la palabra y la fuerza que imprime el progreso cultural y la elevación científica de sus conocimientos, el Islam se convertirá en un gran imperio en constante expansión adquiriendo un carácter cada vez más heterogéneo. Lo que daría lugar a buscar complemento adecuado a ese Código sagrado del Corán y al *Hadiz* o *Sunna*, a través de la elaboración doctrinal representada por la *ichma*, la analogía o *quiyas* y el recurso a la equidad o *ray*.

Este gran imperio heterogéneo y vario albergaría en su seno un gran número de autores a los que sin duda por su profunda erudición bien podrían denominarse como sabios, por ser conocedores de diversas ramas del saber a la vez. Su huella, precisamente, en la Península Ibérica desde el año 711, dejaría sello indeleble en nuestra cultura e inevita-

blemente en nuestro modo de ser como pueblo. La creación de esta alta civilización que fue Al-Andalus condicionaría ya la evolución histórica de Occidente.

Como explica acertadamente Antonio Domínguez Ortiz en su obra *España. Tres milenios de Historia* <sup>2</sup>, “ Tarik, vencedor en el Guadalete, no encontrando resistencia eficaz después de su victoria, se encaminó a Toledo por el camino más corto y en la capital halló copioso botín. Su jefe inmediato, Muza, celoso del éxito de su subordinado, desembarca a su vez y sigue una ruta más occidental, capturando dos ciudades de primer orden: Hispalis (Sevilla) y Mérida. Ambos jefes se reunieron en Toledo. A partir de aquí un ejército musulmán se dirigió hacia el noroeste y otro por el valle del Ebro ocupó Zaragoza y Barcelona. En el 715 podía darse por terminada la conquista de la Península, salvo pequeños enclaves. El avance continuó en años sucesivos hasta que en el 732 la caballería de Carlos Martel le puso término en Poitiers.

Éste es el esquema de los hechos, que da pie a ciertas evidencias, algunas conjeturas y también algunos misterios, como el de la palabra Al Andalus con que los conquistadores designaron el terreno ocupado, palabra cuyo origen y etimología son desconocidos.”

Andalucía es, pues, el resultado de la convivencia en tolerancia de los distintos pueblos que la han habitado. La tierra andaluza ha sido visitada por varias civilizaciones que han dejado su profunda huella. Su cultura es el resultado de los diversos pueblos que se han ido asentando paulatinamente en su territorio. La tolerancia ha marcado, pues, el discurrir histórico de Andalucía. Sus gentes han dado buena muestra de su carácter abierto y acogedor. Integradoras de otras tradiciones adicionándolas sin prejuicios a la suya propia. Integración y progresismo quizá auspiciado por las benéficas influencias de nuestro querido mar Mediterráneo, que nos hace irremediabilmente cosmopolitas y aperturistas a lo foráneo.

Por su riqueza cultural, fruto de esta convivencia en tolerancia de los distintos pueblos que la han habitado, Andalucía siempre ha despertado admiración entre los escritores y literatos.

Andalucía “es –ha escrito el periodista andaluz Antonio Burgos- en una sola pieza la más fenicia, y la más tartésica, y la más romanizada, y la más árabe, y la más castellana, y la más americanista, y la más adustamente de los Austrias, y la más borbónica, y la más ilustrada, y la más monárquico-alfonsina...”<sup>3</sup>

En efecto, Andalucía reúne en su pasado una riqueza cultural sin igual. Pero tal vez sea el testimonio de Ángel Ganivet, en una carta que dirige a Miguel de Unamuno, aún más clarificador. En un pasaje de dicha carta, Ganivet se expresa en los siguientes términos:

“Lo que más me gusta –le dice a Unamuno- en sus cartas es que me traen recuerdos e ideas de un buen amigo como usted, con quien me hallo casi de acuerdo, sin que ninguno de los dos hayamos pretendido estar de acuerdo.

... Usted, amigo Unamuno, desciende en línea recta de aquellos esforzados y tenaces vascones que jamás quisieron sufrir ancas de nadie; que lucharon contra los

romanos y sólo se sometieron a ellos por fórmula; que no vieron hollado su suelo por la planta de los árabes; que están todavía con el fusil al hombro para combatir las libertades modernas, que ellos toman por cosa de farándula. Así se han conservado puros, aferrados al espíritu radical de la nación ...Yo en cambio, he nacido en la ciudad más cruzada de España, en un pueblo que antes de ser español fue moro, romano y fenicio. Tengo sangre de lemosín, árabe, castellano y murciano, y me hago por necesidad solidario de todas las atrocidades y aún crímenes que los invasores cometieron en nuestro territorio.”<sup>4</sup>

Con estas palabras de Ángel Ganivet se refleja su admiración e identificación con todos los pueblos que se asentaron en Andalucía. Enamorado de Granada, ciudad eterna y paradigma para él estético que será el germen de su cariño por todo lo español, se siente orgulloso del cruce cultural que ha germinado en el modo de ser de sus gentes, dotándoles de una personalidad extrovertida pero que no olvida sus propias raíces. Quizá este sentimiento, tradicionalista en su último aliento, le hiciera escribir en su *Idearium español*, ante la pérdida colonial española en 1898, aquello, de inspiración agustiniana, de *in interiore Hispaniae habitat veritas*.

Quizá por todo ello, cada 2 de enero al conmemorarse la Toma de Granada por los Reyes Católicos, se alzan las voces de muchos intelectuales progresistas que defienden la idea de que este no sea un día en que se celebre la victoria de las tropas cristianas sobre las musulmanas, un día de vencedores y vencidos, sino una fecha de encuentro entre dos pueblos con una historia en común que están llamados al entendimiento mutuo. La tolerancia una vez más resurge en el alma del pueblo andaluz.

Y de entre todos los pueblos que Andalucía han habitado, convirtiéndola en una tierra rica en su cruce cultural, los árabes han dejado su más profunda huella, pues su influencia traspasa fronteras llevando su saber al medievo y a la modernidad. Dejando sentir su influencia postrera en pleno Renacimiento y en época contemporánea.

*El Corán*<sup>5</sup> se abre con la expresión en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Al inicio se dice: “Alif, lam, mim. Ese libro, no hay duda en él, es una guía para los piadosos, quienes creen en lo desconocido, asisten a la oración y que, de los bienes que les dimos, gastan en limosnas; quienes creen en lo que te fue revelado, en lo que fue revelado con anterioridad a ti y en las postrimerías: Ellos son piadosos. Ésos están en el buen camino que conduce a su Señor, éstos serán los bienaventurados.”(Azora II, versículos 1-4).

Los pilares o preceptos fundamentales del Islam, que son obligatorios para todos los musulmanes, son los siguientes: Profesión de Fe (*shahada*), oraciones cotidianas (*salat*), limosna (*zakat*), ayuno en mes de Ramadán (*sarum*) y peregrinación a la Meca (*haji*).

El Islamismo es una religión en constante expansión, según las estadísticas se calcula que hoy día uno de cada cuatro individuos pertenece al Islam, es decir, se calculan que pertenecen a esta religión más de 50 países, siendo una minoría en incesante aumento en muchos otros. De modo que el Islam no sólo se haya asentado en Oriente Próximo, en norte de África o en el sudeste asiático. Así, en España hay millones de musulmanes,

siendo especialmente numerosos en Francia y Reino Unido. Por su parte, EE.UU cuenta con un número muy elevado de musulmanes.

En España, según la Comisión Islámica hay algo más de 400.000 musulmanes (1% de la población). Cifra que aparece conformada entre inmigrantes legales procedentes en su mayoría del Magreb, inmigrantes nacionalizados españoles, Ceuta, Melilla, y otros tantos conversos españoles.

Algunos pensadores del momento preocupados por el tema islámico han apuntado, como es el caso de Sami Nair que es politólogo y profesor de Ciencias Políticas en la universidad de París VIII, que el Islam no es una religión en esencia intolerante, de hecho entre los siglos VII y XI, el Imperio Islámico no paró de extenderse por todo el mundo, precisamente en base a su gran tolerancia, como dicho queda, convirtiéndose en un gran imperio marcadamente heterogéneo, y asimilando diversas culturas. Sin embargo, frente a la fuerza de la modernidad de occidente, en la actualidad, el mundo árabe-musulmán parece replegarse sobre sí mismo, se anquilosa en sus viejas tradiciones, se cierra en su propia religión, tomando precisamente de ahí la fuerza de su lucha por la libertad. Y quizá este sea el punto adecuado para su comprensión en nuestros días. Y desde donde hemos de partir para aproximarnos a su entendimiento, alejándonos de prejuicios que a veces pueden tener sencillamente lo desconocido como causa.

A continuación, guiados siempre por la fascinación que despierta en el alma occidental el saber árabe, queremos hacer referencia, aproximarnos, a algunos autores que cultivaron la Filosofía, el Derecho, e incluso en algunos casos, la Medicina, y que destacaron de forma importante con sus aportaciones en el legado cultural árabe-andalusí. Se detecta la preocupación constante por temas como el Estado y la política, así como su ejercicio, como si de un arte supremo se tratara, por parte del gobernante. Se rechaza el régimen totalitario, se postula la necesidad de unas leyes justas. Se pone de manifiesto, en definitiva, la continuación de la filosofía platónica y aristotélica. Vertiendo ese saber al mundo del Medievo.

El esplendor cultural de la época del Califato cordobés fue pieza clave para el desarrollo de la ciencia posterior en sus diversos sectores dentro y fuera de la Península Ibérica, buscando la conciliación en muchos aspectos entre el pensamiento islámico y el helenístico<sup>6</sup>.

### **A) Ibn Hazm de Córdoba y su obra *El Collar de la Paloma*.**

Ibn Hazm de Córdoba es autor de la obra *El Collar de la Paloma*<sup>7</sup>, y quizá por su importancia filosófica convendría profundizar en el significado y alcance de la misma, pues, no en vano, ha sido considerada como testimonio valioso del orientalismo andalusí.

El manuscrito fue descubierto en el año 1841, siendo la primera edición del año 1914, existen varias traducciones al inglés, ruso, alemán, italiano y francés. También, ha sido traducida con éxito al holandés, y asimismo, son destacables numerosas ediciones árabes que constantemente han salido de las prensas en El Cairo y Beirut. Lo cual no hace sino evidenciar el gran afán y admiración que la obra de Abehnazam despierta.

El insigne arabista español Emilio García Gómez es autor de la traducción española de esta obra, fechada en Madrid en junio de 1950, calificándola como un “maravilloso libro”<sup>8</sup>, publicándolo entero por vez primera en 1952. El título completo es *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*.

El filósofo español José Ortega y Gasset ha calificado, por su parte, esta obra diciendo que es el libro más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana, que ha sido escrito en tierras de España por un árabe “español”<sup>9</sup>.

No obstante, la importancia de esta obra en concreto, conviene apuntar que la aportación a los tiempos siguientes por parte de los filósofos árabes, en general, y andalusíes, en particular, es de tan gran magnitud que cabe sostener que, como bien apunta Ortega y Gasset, la Edad Media europea no puede ser bien entendida y estudiada si centramos nuestra atención exclusivamente en la evolución histórica de las sociedades cristianas. “Ahora bien, -señala- los primeros escolásticos no fueron los monjes de Occidente, sino los árabes de Oriente. Santo Tomás aprende su Aristóteles a través de Avicena y Averroes.”<sup>10</sup>

En este sentido, pues, el legado cultural de Abenhazam de Córdoba es de gran interés, a pesar de que, como señala el arabista E. García Gómez, le tocó vivir en los más trágicos momentos de la España musulmana, la disolución del Califato, la anarquía y el fraccionamiento de los reinos de Taifas, su talento se desarrolló mucho, de manera que aunque no sabemos que hubiera sido de su labor de escritor si hubiese vivido en otro contexto histórico, lo cierto es que fue, en efecto, un hombre de gran saber, convirtiéndose “en la más representativa figura de las letras hispanoárabes y en su escritor más rico, variado y fecundo”<sup>11</sup>.

Abenhazam nació en la madrugada del miércoles 30 de Ramadán del año 384, correspondiente al 7 de noviembre de 994 de nuestra era. Su familia, quizá procedente de tierras de Huelva, y a la espera de obtener mayor fortuna, se trasladó en su momento a Córdoba atraída por la importancia que su fama generaba hacia todas las gentes como sede central del Califato de Occidente, luminaria cultural por excelencia, y centro de una alta y espléndida civilización.

Su infancia como hijo de ministro transcurrió entre los cuidados de las mujeres de harem<sup>12</sup>. Siguiendo los pasos paternos, este autor cordobés llega a ser ministro, al elegirse por primera vez, constitucionalmente, por el pueblo, nuevo califa, el día 2 de diciembre de 1023, según nuestro propio calendario, pero su cargo no lo ejercería por mucho tiempo, puesto que este nuevo califa fue destituido y ejecutado el 17 de enero de 1024, siendo enviado nuestro autor, pues, a la cárcel<sup>13</sup>.

Lo que hizo que Abenhazam desistiera, totalmente desengañado<sup>14</sup>, de participar en política, consagrando su vida al estudio de lo jurídico, y de la teología. Desde el momento en que se entrega al estudio “empezamos a saber mucho menos de él, porque ya la historia de su vida –apunta Emilio García Gómez– se ha convertido en la historia de sus libros.”<sup>15</sup> Es por ello que M. Asín Palacios explique que se pueden distinguir dos etapas en la vida de Abenhazam; una primera, que abarca hasta los treinta años, en donde se dedica sobre

todo a la actividad política y a la literatura. Una segunda, que se extiende desde los treinta años de edad, en la que ya abandona la política para consagrarse a la Ciencia Jurídica y a la Teología.

Así, llevando una vida solitaria, de verdadero sabio –se dirá que los sabios son seres individualistas en cuanto que la especulación verdadera es privilegio tan sólo de unos pocos, y ello implica desdén para con lo mundano, participando sólo así de la perfección y de la razón universal que rige el mundo como un todo armónico y ordenado- concebirá una gran y extensa obra. De ahí que deje 80.000 folios escritos de su mano, formando 400 volúmenes. Entre sus obras no sólo cabe hacer mención de su libro juvenil *El Collar de la Paloma*, sino también a algunas obras de gran importancia en la ciencia musulmana como su *Historia crítica de las ideas religiosas*, o *Chambara* de corte histórico, pues se trata del mejor repertorio de genealogía árabe del Occidente musulmán, o el *Naqt* que es un opúsculo también de temática histórica que ha sido calificado de original y descarnado. Y finalmente, no podía faltar la alusión a su *Epístola apologética de España y sus sabios*, que es considerada tal vez como la primera, aunque breve, historia literaria de Al-Andalus y el primer intento reivindicador de las glorias españolas. Así, debido a su calidad como historiador, literato, teólogo, jurista ha sido calificado según Emilio García Gómez como “una de las más puras encarnaciones del alma de la España musulmana”<sup>16</sup>.

Centrándonos en nuestro propósito expositivo en este momento, esto es, hacer alusión siquiera breve, a su obra juvenil *El Collar de la Paloma*, hemos de decir que esta obra fue compuesta alrededor del año 1022, por lo que puede suponerse que la civilización esplendorosa de Al-Andalus había entrado ya en una grave crisis de desintegración. Por lo que *El Collar* ha sido considerado como una “elegía andaluza”<sup>17</sup>, teñida de tristeza y nostalgia por el pasado espléndido y lleno de brillantez bajo el reinado de Almanzor, tiempo en el que Abenhazam había disfrutado de su niñez.

Esta obra está escrita en prosa, aunque no faltan versos entretnejidos en el texto, y expresada en un árabe culto, ajustado a los rasgos de la escuela literalista, con un estilo aristocrático.

*El Collar de la Paloma* es de temática amorosa, por lo que en él se encuentran influencias del diálogo platónico *El Banquete*. Y a su vez *El Collar* ejercerá una notable incidencia en algún autor castellano del siglo XIV, como el Arcipreste de Hita, según Américo Castro<sup>18</sup>. No obstante, como advierte Emilio García Gómez, “ningún europeo debe, en fin de cuentas, acercarse a la obra del cordobés sino con ojos adaptados a la perspectiva histórica, y no sólo en ese asunto de la obscenidad, sino en todos. Porque puede ocurrir, en efecto, que el lector actual encuentre vulgares o archisabidas ciertas observaciones psicológicas; inexplicables algunas costumbres hoy abolidas, e incluso pueriles determinadas tablas de derechos y obligaciones de los amantes con que Ibn Hazm –casuista minucioso- atiborra su código de amor.”<sup>19</sup>

*El Collar de la Paloma*, como explica el propio Ibn Hazm de Córdoba, en el capítulo I, consta en total de 30 capítulos. Versan diez de ellos sobre los fundamentos del amor, doce

capítulos tratan sobre los accidentes del amor y sobre sus cualidades loables y vituperables. Seis capítulos se acercan al tema de las malaventuras que sobrevienen en el amor. Y dos capítulos más lo cierran: uno se ocupa de la fealdad del pecado, y otro trata de las excelencias de la castidad. “Así, el fin de nuestra explicación y la conclusión de nuestro discurso –aclara Ibn Hazm de Córdoba– van enderezados a predicar la sumisión a Dios Honrado y Poderoso, y a prescribir el bien y vedar el mal, como es deber de todo creyente.”<sup>20</sup>

En el capítulo I, Abenhazam de Córdoba se ocupa sobre la esencia del amor, y en su extensa disertación alude unas veces de modo explícito y otras implícitamente a Platón. A continuación, recogemos el siguiente texto en el que el gran filósofo griego se convierte en término de referencia clave de su exposición, y donde se plasma la importancia de la equidad y la justicia:

“Otro argumento de lo mismo es que tú no hallarás dos personas que se amen que no tengan entre sí alguna semejanza o coincidencia de cualidades naturales.

Es forzoso que la haya, por poca que sea, y claro es que, conforme mayores sean estas analogías, más grande será la afinidad y más firme el amor. ...

Refiere Platón que un cierto rey lo encarceló sin motivo, y que él alegó en su propio favor tantas pruebas, que puso en claro su inocencia y el rey comprendió que había sido injusto. Entonces el visir, que se había encargado de hacer llegar los descargos de Platón al rey, dijo a éste:

“ Ya estás convencido, oh rey, de que es inocente.

¿Qué tienes ahora contra él?” “- Por vida mía –respondió el rey-, que de nada puedo acusarle; pero, sin saber por qué, lo encuentro cargante.” Estas palabras le fueron llevadas a Platón, que prosigue así: “Por tanto, tuve necesidad de buscar en mí y en mi carácter alguna cualidad que correspondiera a otra que hubiera en el ánimo y en el carácter del rey, vi que amaba la equidad y aborrecía la injusticia. Entonces puse de relieve esta cualidad dentro de mí, y apenas nació esta afinidad y correspondí a su alma con esta prenda que había asimismo dentro de la mía, dio orden de que me dejaran libre y dijo a su visir que ya se habían desvanecido en su interior los sentimientos que en contra mía abrigaba.”<sup>21</sup>

En el texto transcrito late la bella tesis platónica de que el amor consiste en la unión de dos almas afines, que viven separadas hasta que en un momento determinado en la vida se encuentran, se conocen y hallan su unión de la misma manera a como estaban ensambladas en esencia en estrecho maridaje en el mundo suprasensible o de las Ideas.

## **B) Ibn Tufayl de Guadix y su obra *El filósofo autodidacta*.**

Ibn Tufayl es uno de los filósofos andalusíes, nacidos en Andalucía – pues es sabido que la esplendorosa civilización de Al-Andalus se extendió hasta tierras gallegas, abarcando también la parte de Zaragoza, será casi al final de la reconquista cristiana emprendida de norte a sur cuando dicha denominación, *enigmática* como dice Domínguez Ortiz, venga a coincidir más plenamente con el territorio de Andalucía- de mayor renombre. En efecto,



este filósofo nació en Guadix antes del año 1110. Fue un gran sabio, pues incluso ejerció la medicina en Granada, donde además alcanzaría el cargo de secretario del gobernador de la provincia. Posteriormente, hacia el año 1184, continuando con esta faceta política, desempeñó el cargo de secretario del gobernador de Ceuta y de Tánger, así como el puesto de visir. Tuvo una importante relación con el sultán almohade Abu Ya'qub Yusuf, llegando a ser su médico personal. La buena relación que mantuvo con el sultán le daría ocasión para que desde el poder se pudiese cultivar de manera trascendental la Filosofía, logrando que se le otorgasen relevancia a los escritos del cordobés Averroes, y gran desarrollo para los estudios filosóficos arabigoespañoles. Del conocimiento que trabó el sultán almohade Yusuf con Averroes, por la mediación amistosa de Ibn Tufayl, se produjo como fruto que el filósofo cordobés se decidiera a traducir y comentar el pensamiento de Aristóteles, a lo que el propio Ibn Tufayl le animaría encarecidamente.

Debido a la faceta de Ibn Tufayl como médico puede señalarse que escribió algunos tratados de Medicina, así como sus investigaciones científicas en general, le llevaron al terreno de la astronomía, redactando también algunas obras de esta temática. Como filósofo se le considera comúnmente discípulo directo del también filósofo andalusí Avempace, natural de Zaragoza, aunque al parecer no llegara a conocerlo personalmente.

Ibn Tufayl falleció en el año 1185 en Marrakech, siendo enterrado con todas las honras fúnebres que le correspondía por su cargo como visir y su oficio de médico personal del sultán Yusuf, que falleció un año antes.

El nuevo sultán asistió a su funeral dispensándole sus mayores respetos a este gran filósofo y hombre que abarcó todas las ramas del saber, por lo que la posteridad puede bien tenerle en la categoría de sabio.

De entre las numerosas obras de Ibn Tufayl nos hemos interesado particularmente por *El Filósofo autodidacta* <sup>22</sup>.

Esta obra es publicada por primera vez en el año 1671 en Oxford por Eduardo Pococke, en su texto árabe y su traducción latina correspondiente (*Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokolham, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam ratio humana ascendere possit*), despertando gran interés entre el público y los estudiosos en particular, lo cual haría que se llevasen a cabo dos traducciones inglesas. Fuera de Inglaterra también alcanzó esta obra gran renombre, siendo traducida al holandés en el año 1672, y al alemán en 1783. En España, no sería traducida hasta el año más tardío de 1900, acompañada por un prólogo de Menéndez y Pelayo. En el mismo año saldría a la luz la traducción francesa.

El argumento de esta obra versa acerca de la vida de un niño que nace en una isla desierta de la India, situada bajo el Ecuador. Su nacimiento se produce según unos por arcilla en fermentación, sin padre ni madre; otros dicen que ha sido conducido a esta isla por una fuerte corriente marina metido en un cofre, pues la madre, que era una princesa perseguida y que habitaba en una isla cercana, depositó al hijo sobre las olas para que el destino pudiera librar al hijo de una muerte segura si permanecía junto a ella en aquella isla.

Una vez llegado a esta isla desierta, este niño llamado Hayy ibn Yaqzán, es adoptado y recibe los cuidados de una ágil gacela, que hace las veces de madre para él amamantándolo. De nuevo aparece en la historia de las ideas mezclado el mito o la leyenda. Conocido es que ya los fundadores de Roma, Rómulo y Remo fueron amamantados por una loba, y otros personajes históricos como Ciro, rey de los persas, o el mítico rey Habis, también recibieron su primer alimento y primera instrucción de un animal que les ofreció generosamente su ubre y su calor.

Este niño crece fuerte y sano, así como dotado de una gran inteligencia y talento, que él basa no sólo en el razonamiento, sino también en una atenta observación de las cosas que le rodean. Su capacidad de razonar y la detenida observación empírica de los fenómenos le llevarán a un gran conocimiento de las más elevadas verdades del mundo y de la ciencia. Luego, el saber filosófico se va consagrando como íntima unión armónica de razonamiento y empirie. Asimismo, Hayy ibn Yaqzán llega a alcanzar una gran unión con Dios, mediante la mística, lo que le conduce a una plena y sublime felicidad. El misticismo y el trascendentalismo se hacen notas peculiares de los maestros del legado andalusí. El recogimiento, el *ensimismamiento*, se convierte en camino seguro y directo hacia Dios.

A esta isla habitada sólo por este niño que crece en sabiduría y en unión mística con la divinidad, llega un personaje llamado Asál, procedente de una isla cercana, con la intención de llevar una vida guiada por el ascetismo, y traba conocimiento con Hayy ibn Yaqzán, del que le sorprende su filosofía y su sentido trascendente de la existencia humana. Ambos se unirán con la intención de enseñar sus ideas al pueblo de una isla próxima, pero su proyecto fracasa. Ambos sabios se dan cuenta que semejantes verdades trascendentes no logran arraigo entre el pueblo común, más dominado e interesado por el ingenio y saber de los sentidos; aconsejándoles, pues, simplemente que obedezcan y sigan la religión que sus padres le enseñaron, y marchándose ellos dos a su isla desierta, ahora tal vez aún más desierta, a vivir en retiro de meditación y desdén para con lo mundanal, siguiendo en reflexión permanente sobre las verdades supremas y divinas. Lo cual se les mostraba radicalmente incompatible con el sentido de la vida del común de las gentes que conforman el pueblo. También aquí la decepción o desesperanza, típica de los autores de esta época, hace su aparición.

En el personaje de Hayy Ibn Yaqzán se simboliza la Filosofía, es decir, la capacidad racional humana para descubrir las verdades y esencias del mundo, de la vida y del hombre. Este niño que nace en una isla desierta, y allí desarrolla su vida alejado de todo contacto humano, y sólo relacionado con los animales, es capaz, con la sola fuerza de su razón y apoyándose en la atenta observación de la realidad, de alcanzar las supremas y más elevadas verdades, lo que le lleva a descubrir a la divinidad y a vivir una vida de felicidad plena, alejada de lo mundanal. Por ello, con respecto a como las enseñanzas de Hayy son despreciadas por los hombres, incapaces de comprender tales conocimientos sublimes, la historia de *El Filósofo autodidacta* dice así:

“Hayy ibn Yaqzán se dedicó a instruirlos y a revelarles los secretos de la sabiduría. Mas apenas se elevó un poco sobre el sentido exterior y comenzó a describirles (verdades) contrarias a las que antes habían entendido, se apartaron de él; sus almas tomaron horror las doctrinas que él traía; en su interior se irritaron contra él, aunque le mostraran buena cara, por consideración a su carácter de extranjero y por respeto a su amigo Asál. No dejó Hayy de manifestarse benévolo con ellos, día y noche, y de mostrarles la Verdad en privado y en público; pero esto no les produjo otro efecto, que desdén y aversión,...”<sup>23</sup>

Así, viviendo el hombre en la más absoluta soledad en medio de la naturaleza, y sin influencias externas algunas acerca de la tradición o autoridades religiosas, descubre basándose en su sola capacidad especulativa, de un modo que podríamos incluso calificar de autodidacta, los misterios de la vida. En esta obra se produce, pues, una supervaloración de la capacidad racional humana que por sus solas fuerzas se muestra idónea para llegar a descubrir la ciencia<sup>24</sup>. Poniéndose a la vez de manifiesto la vida de soledad e incompreensión que ha de llevar, que se ve obligado a llevar, todo estudioso, todo sabio. Es por ello que Ibn Tufayl en esta obra nos relata acerca del personaje Hayy ibn Yaqzán que:

“Cuando comprendió la naturaleza de los hombres, que la mayor parte de ellos son como bestias irracionales, conoció que la sabiduría toda, la dirección y la confianza están en lo que los profetas han hablado y la ley contiene, y nada es posible fuera de esto, ni nada se le puede aumentar; pues para cada acción hay hombres y cada cual es más apto para lo que fue creado.”<sup>25</sup>

El arabista español Emilio García Gómez apunta que la obra de Ibn Tufayl se inspira en sus rasgos generales en el *Cuento del ídolo y del rey y su hija*, que está conectado con las hazañas fabulosas de Alejandro Magno. Así, como también, según señaló el jesuita Bartolomé Pou, en el siglo XVIII, presenta semejanzas evidentes con los primeros capítulos de la obra *El Criticón* de Baltasar Gracián, y aunque esta obra date del año 1651, y la primera traducción latina sea del año 1671, parece probable que Gracián pudiera tener noticia del *Cuento* entre los moriscos aragoneses. Por lo que como apunta Ángel González Palencia, “las dos obras magnas de la literatura española, *Hayy ibn Yaqzán* y *El Criticón*, derivan, pues, de una remota fuente común, de un cuento adaptado, por cada uno de sus egregios autores, de maravilloso modo literario a la tesis filosófica o alegórica que se proponían demostrar.”<sup>26</sup>

### **C) Ibn Jaldun y su obra *Introducción a la Historia Universal o Muqaddima*.**<sup>27</sup>

Ibn Jaldun nace a mediados del siglo XIV en Túnez, en concreto el 27 de mayo de 1332, y fallecerá en El Cairo el 17 de marzo de 1406. A pesar de haber nacido en el norte de África, su vida estuvo muy vinculada a Andalucía. Así, Rafael Valencia lo califica de

“andaluz nacido en Túnez”. A lo que habría que añadir que “el norte de África del siglo XIV se guiaba culturalmente por lo que había sido el enorme foco civilizador del otro lado del estrecho de Gibraltar y del cual solamente quedaba, físicamente, la quintaesencia del reino nazarí de Granada.”<sup>28</sup> Además, Ibn Jaldún tenía muchos antepasados que habían llevado acabo su vida en la Península Ibérica, es decir, pudiera afirmarse que sus ascendientes habían habitado en Andalucía durante más de cinco siglos, convirtiéndose en un núcleo gentilicio dominante en la época de la Sevilla árabe, acaparando relevantes cargos políticos desde la época del emirato Omeya hasta el siglo XII. Pero ante la reconquista cristiana por las tropas castellanas del territorio, su familia dejó Sevilla y marchó a Ceuta, y una vez allí, irían a Túnez, donde finalmente se establecieron en los inicios del siglo XIV<sup>29</sup>. Allí, en Túnez nacería nuestro autor. Ciudad que sólo abandonará, cuando, huérfano de padres por las calamidades causadas por la peste negra, decide marcharse a Fez, importante capital norteafricana de la época.

Una vez que tras un largo peregrinaje por el Magreb llega a Fez, completa su formación intelectual que ya iniciara en Túnez. Así, la formación de Ibn Jaldún discurre por la Literatura, el Derecho, las Matemáticas, la Astronomía, y desde luego por el Corán y Hadiz. Una vez más, la figura del sabio árabe se nos muestra como conocedor profundo de diversas ramas del saber, cultivando a la par la Ciencia y las Letras.

A pesar de que en Fez encontrará una buena aclimatación en el ambiente benimerín, sin embargo, por circunstancias políticas marcha a Granada. Ya en la Península continúa con su actividad política, hasta desengañarse. Otra vez, el desengaño. Por lo que en él nacerá la imperiosa necesidad de cambiar su vida entregándose al estudio y a la meditación. De nuevo, el recogimiento. Así, como resultado de sus lecturas y reflexiones compondrá su obra más renombrada *Introducción a la Historia Universal o Muqaddima*, que está dividida en seis libros, y que sería descubierta tardíamente en nuestro continente europeo en el siglo XIX. Como señala Rafael Valencia “pocos textos como su *Introducción a la Historia* pueden ejemplificar mejor lo que fue la aportación de la cultura árabe medieval a la civilización humana.”<sup>30</sup> De esta manera, hasta, podría decirse que esta obra supuso un hito de capital importancia en la consideración de la Historia como ciencia social. “La obra de Ibn Jaldún puede, sin exageración, situarse entre los grandes trabajos que a lo largo de los tiempos se han interrogado sobre los fundamentos del desarrollo humano como sujeto activo de la historia, de las causas que motivan los hechos sociales, de los resortes y mecanismos que mueven los hilos de las relaciones humanas”, y así es que “las cuestiones planteadas por Ibn Jaldún acerca de las estructuras económicas, políticas y sociales siguen siendo una reflexión válida y profunda sobre la naturaleza humana.”<sup>31</sup>

Esta obra, *Introducción a la Historia Universal*, se eleva por su importancia a ser una auténtica enciclopedia de carácter histórico del mundo árabe medieval. Hasta tal punto que, uno de los autores que con más detenimiento ha estudiado el pensamiento de Ibn Jaldún, Yves Lacoste, opina que si Tudídides es el inventor de la Historia, Ibn Jaldun significa la aparición de la Historia como ciencia<sup>32</sup>.

Ibn Jaldún pasará la última parte de su vida en Egipto, en El Cairo, ocupando el cargo de juez supremo de los malikíes. Pero, posteriormente dejará este puesto para dedicarse nuevamente al estudio y a la enseñanza.

Centrándonos en el comentario de los aspectos de los que este andaluz nacido en Túnez se ocupa en su importante obra citada, podemos decir que, en primer lugar, Ibn Jaldún considera que *el sujeto del proceso histórico es la propia persona humana como ser social*. Así, Ibn Jaldún, en el libro I, capítulo 1º, nos dice algo que de alguna manera recuerda al pensamiento aristotélico: “Ante todo hemos de decir que la sociabilidad humana es algo necesario. Esto lo han expresado algunos pensadores al decir que el hombre es por su propia naturaleza un ciudadano, un ser social. En su forma de expresarse la ciudad equivale al vivir en sociedad. ... Por esta razón no tiene más remedio que buscar la cooperación de los demás individuos de su especie pues si no existiera esta cooperación no podría ni procurarse el alimento necesario ni asegurarse su propia defensa. ..., cumpliéndose de esta manera lo previsto por Dios para la conservación y continuidad de su especie. Así pues la sociabilidad resulta algo necesario para la humanidad: lo contrario iría en contra de su propia existencia y del designio divino de poblar el mundo con él como sucesores suyos (Corán 2, 28). Este es el auténtico sentido de la sociedad, que es el sujeto y el destinatario de esta ciencia de la historia.”<sup>33</sup>

Ahora bien, si la sociabilidad y carácter político es algo natural y necesario para el ser humano, reunirse con sus semejantes formando comunidad, dicha comunidad necesita, requiere de un dirigente, de un gobernante que conduzca a sus miembros hacia el bien común. Por ello, respecto al *arte de la política*, Ibn Jaldún indica que: “La sociedad humana no tiene más remedio que dotarse de un régimen político que regule sus asuntos. ... Al constituir una sociedad, las personas precisan de un árbitro o juez que juzgue y dirima sus diferencias. En algunos grupos humanos la norma rectora de la comunidad proviene de una revelación divina. En otros este árbitro procede de acuerdo con un sistema jurídico basado en la razón humana.” (libro III, capítulo 51º)<sup>34</sup>.

Dentro de su consideración acerca de los regímenes políticos, rechaza Ibn Jaldún el régimen autoritario o gregario, puesto que el estar sujeto a una autoridad dentro del Estado es algo natural, decidiendo aquella con justicia, y dejando a los ciudadanos que actúen con un espíritu independiente, respetuoso con su identidad de personas, lo cual ha de llegar a convertirse en un rasgo connatural a todo régimen político. Sin embargo, si los ciudadanos se hallan bajo una absoluta sumisión, sin disponer de libertad alguna, ello daña al pueblo en su esencia, e integridad, en su ser; *la absoluta sumisión de los ciudadanos a unos gobernantes daña el valor de aquellos y los convierte en unos incapaces*. Por lo que Ibn Jaldún apunta que el poder político “si se basa en la fuerza, la violencia y el temor, rompe el valor de las personas, pues la opresión destruye los espíritus. Bajo un régimen autoritario los pueblos pierden su empuje viviendo en un estado de sumisión que quebranta su integridad moral.” (libro II, capítulo 6º).

Asimismo, Ibn Jaldún se refiere a la colaboración de todos los ciudadanos, a la cohesión social (*asabiya*), que no es otra cosa que el fundamento o última razón de ser de la

*autoridad* <sup>35</sup> (libro III, capítulo 24<sup>o</sup>). De esta forma, “por medio de la cohesión social, de la solidaridad de un grupo, las personas obtienen un sistema apropiado de defensa, el cubrir sus necesidades y poder realizar de forma conjunta los proyectos que les permitan avanzar hacia delante.” Es por ello que el mandato del dirigente político procede, en definitiva, de la sociedad misma directamente. El poder del gobernante es algo más que una fuerza o autoridad moral sobre sus súbditos. “El soberano al que nos referimos —explica Ibn Jaldún— tiene por el contrario el poder coercitivo necesario para hacer ejecutar sus órdenes ya que cuenta con la obediencia de todo un pueblo conseguida por la cohesión social. El ejercer la soberanía es pues el fin último de la *asabiya*. En una tribu compuesta de varios clanes, con su cohesión interna propia, es preciso que una solidaridad superior los reúna bajo un único mando. En esta situación la tribu constituiría una fuerza con cohesión específica; si sucediera lo contrario, la comunidad en su conjunto padecería interminables querellas intestinas.”(libro II, capítulo 17<sup>o</sup>). Aparece así algo en el pensamiento de Ibn Jaldún, que nos resulta fundamental, y es ese término de “cohesión social” o *asabiya*, al que desde nuestra perspectiva actual bien podríamos denominar *integración* o *solidaridad*, pues es, en definitiva, la *justicia*, la *justicia social* el fin último y supremo a alcanzar mediante el Estado y el Derecho que de él emane.

En esta *Introducción a la Historia Universal*, Ibn Jaldún discurre por temas muy variados, así se refiere también a la poesía<sup>36</sup>, haciendo mención de un nuevo estilo de poesía que crearon las gentes de Al-Andalus al que llamaron *moaxajas*. En este cultivo de la rima poética se llegó a una gran perfección, siendo los poemas recitados de memoria por los andaluces que los conocían. En este género se correspondían los versos y las estrofas. Así, la misma medida y rima de los versos de la primera estrofa se repetían en los siguientes.

De entre los poetas de *moaxajas* destaca Ibn Jaldún un malagueño llamado Abbada al-Qazzaz, que vivió en la corte de Al-Mutasim b. Sumadih, señor de Almería, en la época de los reinos de Taifas. Ibn Jaldún recoge el siguiente poema del malagueño Al-Qazzaz:

“Ella es luna, sol, tallo que nace  
y perfume de almizcle  
Perfecta, brillante, floreciente  
y aroma enamorado  
Quién la mira se prende de ella  
pero es coto cerrado.”

#### **D) Aljoxami y la importancia del juez o cadí en Córdoba. Su obra *Historia de los jueces de Córdoba*.**

Abuabdala Mohámed ben Hárit El Joxamí no era andaluz, pues nació en Cairuán, pero se afincó en Andalucía, lugar donde llevaría a cabo su importante obra *Historia de los jueces de Córdoba* <sup>37</sup>, la cual ha sido valorada como la crónica que mejor nos explica cómo

era la sociedad de la época. Es decir, como señala Julián Ribera, “la crónica de Aljoxamí es una de las más interesantes y que mejor se prestan a realizar estudios acerca de la vida social de la España musulmana durante el emirato de los Omeyas...”<sup>38</sup>. La idea de llevar a cabo esta obra se debió a las sugerencias de Alháquem II, colaborando en su composición ciudadanos de toda Andalucía, en especial de Córdoba. Por lo que vemos que Aljoxamí está vinculado con nuestra tierra andaluza.

Su obra *Historia de los jueces de Córdoba*, es una relación sucesiva de relatos que son expuestos al lector de la misma manera que hasta Aljoxamí habían llegado. Por lo que bajo la referencia de cada juez sitúa las distintas noticias o casos, de diferente procedencia extraídos o seleccionados, que a él le correspondieron. No lleva a cabo, pues, Aljoxamí un relato nuevo u original, sino que transcribe sin más los hechos judiciales de los que había tenido conocimiento. Sin embargo, esta obra sí que posee una peculiaridad, y es que está alejada de todo estilo erudito en su narración, sino que por el contrario hace mención de tipos, casos o escenas populares o de detalle que no dejan de tener gran interés para el conocimiento mejor de la época de la Córdoba del Califato Omeya, y que, sin embargo, otros tratados históricos, sin duda, pasan por alto semejantes elementos que en ocasiones son hasta vulgares<sup>39</sup>.

Es por ello que con respecto a las fuentes en las que Aljoxamí se basó para su obra, se destaquen algunas de tipo escrito como el archivo de la Casa Real, el archivo de la Curia de los Jueces de Córdoba, o archivos particulares. No obstante, la tradición oral fue fundamental en la composición de esta obra. Como señala Julián Ribera la obra “se halla principalmente fraguada mediante tradiciones orales, por narraciones que corrían entre las varias clases sociales de Córdoba, desde las que se referían en las tertulias de los palacios, del monarca y de la nobleza, hasta las que recitaban públicamente los narradores de plazuela en los arrabales y barrios lejanos.”<sup>40</sup>

Con este tipo de relato peculiar que se detiene en pequeños detalles cotidianos, nos introduce Aljoxamí en el conocimiento de la figura y funciones del juez en Córdoba. El cual era nombrado por el soberano, en quien se reunían todas las facultades judiciales, pues se consideraba al monarca como un juez nato. No obstante, el nombramiento del juez se llevaba a cabo mediante una consulta previa por parte del monarca a ministros o ciudadanos de prestigio. Quizá para evitar situaciones en las que el juez no tratase al pueblo en el modo debido, produciéndose el consiguiente rechazo popular hacia aquel. Por ello, Aljoxamí en su *Historia de los jueces de Córdoba* nos habla del siguiente juez o cadí que no contó con la aceptación popular: “Llamábase Yojámir ben Ofmán... Fue nombrado juez el año 220. Era hermano de Moad ben Ofmán. ...Ambos eran de Jaén, del Castillo de Elaxat. ...Este juez trató al pueblo en formas tales, que eran difíciles de soportar: con maneras rudas, con mucha dureza, de tal modo que sobrepujaba la medida. El pueblo bajo no le pudo aguantar tales cosas. ...”<sup>41</sup> Así pues, Aljoxamí relata más adelante que: “El pueblo de Córdoba, coaligado, elevó quejas a Abderrahmen II, quejándose del juez. Tanto insistieron en las denuncias que el soberano ordenó a sus ministros que instruyesen proceso acerca de la conducta del juez.”<sup>42</sup> (*capítulo en que se trata de los jueces nombrados por los Califas*).

Se nombraba un solo juez, que debía desempeñar sus funciones personalmente sin hacer delegaciones en un sustituto. En relación a los méritos o cualidades que debía reunir el juez para resultar elegido era fundamental, como señala Julián Ribera, que poseyera indudables cualidades morales: “Estas son las que principalmente exigía a sus jueces el pueblo andaluz. Los jueces de Córdoba se distinguieron generalmente por su integridad, de que era prenda la escrupulosa publicidad de sus actos judiciales, acompañada ordinariamente de la llaneza de trato y la simplicidad de vida que rayaba frecuentemente en el ascetismo.”<sup>43</sup> Así pues, Aljoxamí en su obra citada pone ejemplos de jueces que estuvieron caracterizados por su integridad y humanidad. De esta manera, en el *Capítulo en que se trata de los jueces nombrados por los Califas* podemos recoger algunos de los jueces que allí se mencionan: “Una de las noticias más divulgadas, que con rarísima unanimidad se acepta por todo el mundo, es que Mohámed ben Baxir fue de los mejores jueces de Andalucía, de los más notables que en ella hubo; era completamente irreductible no se doblegaba, y ejecutivo en sus decisiones; prefería aplicar con rigor la ley; en materias de justicia era severo; no toleraba nada a la gente perversa, ni disimulaba nada por consideraciones políticas al soberano mismo, ni atendía a recomendaciones de los cortesanos que estaban al servicio del monarca, ni a los que rodeaban a éste, cualquiera que fuese su categoría.”<sup>44</sup> O, como el caso de este otro juez natural de Jaén: “Abu Ocha Elasuar ben Ocha ben Hasán ben Abdala El Nasri, natural de Jaén, juez de la aljama de Córdoba nombrado por el monarca Abderrahmen II, era hombre muy observante de sus deberes, muy bueno, modesto o humilde, de conducta irreprochable:...”<sup>45</sup>.

Sin embargo, en los jueces era, curiosamente, más secundaria su preparación jurídica, pues solía contar con un grupo de consejeros técnicos, de los que se dejaba asesorar a la hora de emitir su dictamen. Dicha exigencia de moral elevada se debía a que el juez de Córdoba desempeñaba, por delegación del monarca, la función de ser jefe de la oración en los oficios solemnes de la gran mezquita. De esta manera, el juez o *cadí* adquiría una gran relevancia pública, y gran prestigio social y religioso en Andalucía.

En definitiva, la formación tanto jurídica como moral eran esenciales. Lo que ocurre es que lo ético si cabe aún se eleva más sobre lo jurídico, porque el Derecho es el medio, el instrumento indispensable, pero la Justicia es el fin supremo a alcanzar. El Derecho ha de conformarse a la Justicia. Ha de ser aplicado justamente. Como decía Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, ir al juez debe ser ir a la justicia viva y personificada.

El juez (*cadí*) tenía competencia jurisdiccional en todos los asuntos que han sido regulados por ley religiosa. No obstante, hay que tener en cuenta que la competencia del juzgado de la Corte no traspasaba los límites del territorio o provincia de Córdoba. Sus fallos o resoluciones eran inapelables. Como autoridad superior al juez o *cadí* se hallaba solamente el monarca. Y, en todo caso, podía éste invalidar sus providencias, ordenarle que se inhibiese para atraer a sí el asunto, o incluso destituirle. Normalmente, el cargo de juez era con carácter vitalicio. De modo que las separaciones o destituciones del cargo eran verdaderamente excepcionales, por ejemplo, en casos motivados por desavenencias



con el propio soberano, o impopularidad, o por asuntos de mayor trascendencia como razones de Estado<sup>46</sup>.

Ante el propio juez o cadí comparecían los litigantes. El demandado tenía que presentarse mediante citación judicial. El proceso tenía carácter oral, pues demandante y demandado exponían los hechos y sus razones verbalmente y de forma directa al juez, siguiendo un orden por turnos. Tras la contestación a la demanda, se llevaba cabo la fase de la prueba, que podía ser documental o testifical. Así, puede observarse igualmente que el carácter de intermediación se halla presente. La oralidad y la intermediación caracterizaban al proceso.

Cuando el juez, consideraba que ya podía resolver el litigio, dictaba la sentencia correspondiente, acompañada con las firmas de los testigos. Y, posteriormente, procedía a la ejecución de la misma<sup>47</sup>. Al juez correspondía, pues, juzgar y hacer ejecutar lo juzgado.

Como figura auxiliar al juez, se destaca la presencia del secretario judicial, que se encargaba de la redacción de los escritos o actas oficiales.

Con respecto a las fuentes del Derecho en base a las que el juez o cadí había de resolver, habría que citar, como es sabido, como fuente primordial el *Alcorán* o *La Lectura*, donde se encuentra contenido todo el Derecho divino positivo revelado, junto con la *Sunna*, como interpretación auténtica del Corán. Pero la proliferación de distintas escuelas jurídicas dio lugar a que según el país se otorgara una mayor importancia a una fuente jurídica sobre otra, o simplemente se produjeran interpretaciones diferentes sobre la misma letra escrita de la ley. Con lo cual, a veces, como explica Julián Ribera, “por más que se sujetaran a tales doctrinas, había ocasiones en que los jueces tenían que resolver por la equidad natural, lo cual les llevaba a tomar decisiones prudenciales, que vinieron a formar jurisprudencia genuinamente española, ya en parte sustantiva de doctrina, ya en materia procesal.”<sup>48</sup> Por lo que la *equidad natural* desempeñaba un papel muy importante. Pues suponía resolver atendiendo no al estricto rigor literal de la norma positiva, sino buscar una mayor justicia para el caso concreto que se planteaba en base a un más profundo sentimiento por parte del juez de ecuanimidad y benevolencia. En relación, a resolver en función de la equidad natural (sentimiento de lo justo que de manera natural y en base a su acervo jurídico ya adquirido el juez resuelve) Aljoxamí nos relata un caso extraído de la vida cotidiana pero que enfrentó a dos vecinos de Córdoba:

“Me hallaba yo en la curia cierto día en que se presentó al juez un hombre en demanda contra otro, respecto de un horno, cuyo propietario lo constituyó en forma que los humos molestaban al demandante y al vecindario. Acerca de esa cuestión, Abencásim decía que era un daño que había que evitar, no debiendo autorizarse el que se construyera el horno. Pero el juez Soleiman ben Asuad decidió, separándose de la opinión de Abencásim, que debía colocarse un tubo en la parte superior del horno, para que el humo saliera por la parte más alta y no perjudicase a los de la vecindad. Mohámed ben Omar aceptó esa doctrina y en conformidad con ella daba sus consejos o decisiones jurídicas; y el pueblo le atribuía esa opinión, según

me informó Ahmed ben Jalid.”<sup>49</sup> (*Capítulo en que se trata de los jueces nombrados por los Califas*).

Descubrimos en Aljoxamí elementos importantes desde la perspectiva del Derecho procesal, así como consideraciones de gran interés como la que apunta a la necesidad de que el juez no sólo sea un gran conocedor del Derecho para aplicarlo, sino que cuente con una sólida integridad moral y sentido de la justicia, pues la actividad jurisdiccional de juzgar y hacer ejecutar lo juzgado, obliga a hacer lo jurídico conforme con un contenido axiológico de justicia y valores éticos que alejen a las resoluciones judiciales de una fría lógica formal en la interpretación del material jurídico, que conduzca simplemente a una aplicación conceptual o exegética de las leyes. Aunque sólo sea, como apuntado queda, porque como señalaba el Estagirita ir al juez debe ser ir a la justicia viva y personificada<sup>50</sup>, o por aquello que postulaba el infatigable San Agustín en su búsqueda de la justicia unida finalmente a la idea de Dios, al decir que la ignorancia del juez es con frecuencia la desdicha del inocente<sup>51</sup>. En definitiva, encontramos en Aljoxamí ya latente la idea matriz del Estado de Derecho, esto es el Derecho como un sistema general de garantías.

## NOTAS

- \* Este trabajo ha sido realizado por la Dra. María Isabel Lorca Martín de Villodres, Profesora Titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga..
- <sup>1</sup> VIRGIL GHEORGHIU, C., *Vie de Mahomet*, Traduit du roumain par Livia Lamoure, Librairie Plon, Paris, 1962, p. 75.
- <sup>2</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *España. Tres milenios de Historia*, Marcial Pons, Madrid, 6ª reimpresión, septiembre 2001, p. 43.
- <sup>3</sup> BURGOS, A., *Andalucía, ¿tercer mundo?*, Barcelona, 1971, p. 16.
- <sup>4</sup> Vid. LORCA NAVARRETE, J.F., *Crónicas Políticas: El Proceso Autonómico Andaluz. (Entre el sentimiento y la razón de un pueblo)*, Ediciones Pirámide, 5ª edición, Madrid, 1999, p. 38.
- <sup>5</sup> Citamos por la edición: *El Corán*, prólogo y traducción de J. Vernet, editorial Óptima, texto cedido por Plaza y Janés editores, Barcelona, febrero 1999.
- <sup>6</sup> Vid. el interesante artículo publicado en *Verde Islam*, Revista de Información y Análisis, año 3, núm. 6, 1997, pp.56-60, bajo el título, “La Ciudad Ideal , una lectura de Al Farabi”, de la profesora Dalila Taib. En este artículo se da cuenta de dicho ayuntamiento ente el saber griego e islámico, en concreto en la obra filosófica del pensador Abu Nacer Al-Farabi, titulada *Al-Madina Al-Fadira*. Así, podemos leer que: “nuestro pensador prolongó y desarrolló la utopía platónica. Sin embargo, no llegó a solucionar el problema social y político de su ciudad. En este sentido Al-Farabi otorgó a la filosofía una posición predominante en el mundo islámico con su modo de entender el Islam desde una perspectiva y una actitud filosófico-racional, intentando adecuar la estructura de su entorno político en el marco de esta filosofía, forma suprema del saber humano, la más alta perfección a la que el hombre puede llegar.  
... Nuestro pensador se fundamenta en Platón tanto como en los dogmas del Islam: cree en el Dios creador, en el premio y el castigo y en el más allá. El fin del hombre es la felicidad. Para un musulmán ésta última está en función del cumplimiento de la Ley, la *Shariah*.”

A pesar de que estuvo influenciado por el pensamiento griego, Al Farabi no se desvió de las normas islámicas; tomaba el modo griego como ejemplo para solucionar problemas sociales y políticos, intentando hacer una conciliación entre el pensamiento islámico y el helenístico. Por otra parte busca la coincidencia entre Religión y Filosofía, avanzando y aportando una nueva visión filosófica dentro del mundo musulmán: Filosofía y religión coinciden en cuanto a su objeto y a su fin. Mientras que la Filosofía requiere de un gran esfuerzo y dedicación por parte del pensador, la religión aporta conocimiento de forma instantánea y absolutamente efectiva.” (p. 60).

<sup>7</sup> Ibn Hazm de Córdoba, *El Collar de la Paloma*. Versión e introducción de Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset. Prólogo y Álbum de María Jesús Viguera Molins. Biblioteca Alianza Editorial, Madrid, 1997.

<sup>8</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en Introducción al *El Collar...op. cit.*, pp. 11-12.

<sup>9</sup> ORTEGA Y GASSET, J., en prólogo a la primera edición al *El Collar ...op. cit.*, pp. 16-17. Es más, José ORTEGA Y GASSET nos explica que “claro está que, al llamar a Ibn Hazm árabe “español”, le atribuyo el arabismo en serio y la españolía informalmente. Sin que yo pretenda estorbar que los demás hagan lo que les plazca, no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en serio “español” a cualquiera que nace en el territorio peninsular, aunque sea de sangre “indígena” y aunque haya vivido aquí toda su vida. La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la “nacionalidad” de un hombre, esto es, la sustancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás. La prueba simple y notoria de ello está en que, viceversa, cabe ser español hasta el grado más superlativo sin haber visto nunca la tierra española, e igualmente cabe serlo teniendo muy poca o ninguna sangre de nuestra casta.”(p. 17).

<sup>10</sup> ORTEGA Y GASSET, J., en prólogo a la primera edición al *El Collar...op. cit.*, p. 25.

<sup>11</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar de la Paloma ...op. cit.*, p. 41.

<sup>12</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar ...op. cit.*, p. 44.

<sup>13</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar... op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>14</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar... op. cit.*, vid. p. 56, en donde se apunta que “lo único a que no pudo renunciar, porque lo llevaba en la sangre, es al espíritu de inconformismo, de originalidad y de audacia revolucionaria que siempre presidió su vida.”

<sup>15</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar... op. cit.*, p. 56.

<sup>16</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar ...op.cit.*, p. 70. Vid. Asín Palacios, M, *Abenhamaz de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932, 5 t., Madrid, 1984.

<sup>17</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar...op. cit.*, p. 71.

<sup>18</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar ...op. cit.*, p.105. Vid. Américo Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948.

<sup>19</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., en “Introducción” al *El Collar ...op. cit.*, p. 87.

<sup>20</sup> IBN HAZM, *El Collar de la Paloma...op. cit.*, p. 130.

<sup>21</sup> IBN HAZM, *El Collar de la Paloma...op. cit.*, pp. 137-139.

<sup>22</sup> IBN TUFAYL, *El Filósofo autodidacto (Risala Hayy Ibn Yaqzan)*. Nueva traducción española por Ángel González Palencia. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Serie B, núm. 3, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1934.

<sup>23</sup> IBN TUFAYL, *El Filósofo...op. cit.*, pp. 194-195.

<sup>24</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, A., en prólogo a *El Filósofo ...op. cit.*, 20-21, en donde nos explica el traductor que: “El fin primordial que Ibn Tufayl se propuso conseguir con su *Risala* fue resolver la gravísima cuestión de las relaciones entre la religión, principalmente la musulmana, y la filosofía, tal como la entendían los llamados *falasifa*, es decir, los pensadores musulmanes que seguían la tradición griega, aristotélicoplatónica. La Filosofía, el esfuerzo supremo de la razón humana, está personificada en Hayy ibn Yaqzán..., es la figura principal de la obra: por su sola razón, con independencia de toda autoridad o tradición, viviendo en la soledad y en el aislamiento, crece en medio de la naturaleza, rodeado de los demás animales, sin otros recursos didácticos que los que

- proporcionan su experiencia personal y sus propios razonamientos, y llega a adquirir la ciencia, a profundizar en la filosofía especulativa, a practicar el ascetismo, a conseguir el éxtasis.”
- <sup>25</sup> IBN TUFAYL, *El Filósofo ...op. cit.*, p. 197. Con anterioridad Ibn Tufayl nos explica la percepción decepcionante que tuvo Hayy de la realidad: “Cuando vió que el velo del castigo los rodeaba, que las tinieblas de la separación los envolvían, y que todos, salvo muy pocos, tomaban de la religión sólo lo referente al mundo; ..., adquirió la evidencia y se cercioró completamente de que hablarles por el método de la verdad desnuda, no era posible; que imponerles, en su manera de obrar, algo superior a la medida (suya), era irrealizable; que la mayor utilidad que el vulgo podía sacar de la ley religiosa, se refería sólo a su vida mundana, para pasar tranquilamente la existencia, sin que nadie se les oponga al disfrute de lo que ellos juzgan cosa propia; que no alcanzarían la felicidad de la otra vida, salvo individuos raros y aislados, a saber, “aquellos que quieren la vida futura, que hacen esfuerzos serios por alcanzarla, y que son creyentes.”(p. 196).
- <sup>26</sup> GONZÁLEZ PALENCIA, A., en prólogo a *El Filósofo...op. cit.*, pp. 29-30, y p. 25.
- <sup>27</sup> Ibn Jaldun, *Introducción a la Historia*. Selección, traducción y prólogo de Rafael Valencia. Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985.
- <sup>28</sup> VALENCIA, R., en prólogo a *Introducción a la Historia...op. cit.*, p.11.
- <sup>29</sup> VALENCIA, R., en prólogo a *Introducción a la Historia...op. cit.*, pp. 13-14.
- <sup>30</sup> VALENCIA, R., en prólogo a *Introducción a la Historia...op. cit.*, p. 11.
- <sup>31</sup> VALENCIA, R., en prólogo a *Introducción a la Historia ...op. cit.*, p.12.
- <sup>32</sup> VALENCIA, R., en prólogo a *Introducción a la Historia ...op.cit.*, pp. 19-20. Vid. : Lacoste, Y., *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du Tiers Monde*. François Maspero, Paris, 1978, 4ª edición, 275 págs.
- <sup>33</sup> IBN JALDUN, *Introducción a la Historia ...op. cit.*, pp. 43 y 45.
- <sup>34</sup> IBN JALDUN, *Introducción a la Historia ...op. cit.*, p. 83. En efecto, alude aquí Ibn Jaldun al régimen comunitario basado en la razón humana, es decir creación del hombre, no de procedencia divina. Este sistema racionalista o **pactista**, creador de la sociedad, el Estado y el Derecho, elude, pues, toda explicación sobrenatural del sistema jurídico-político. Para Ibn Jaldun el régimen político constituido de acuerdo con criterios racionales puede establecerse de dos maneras. “La primera es considerar los intereses de los ciudadanos y luego los del soberano cuyo poder se precisa delimitar de acuerdo con las exigencias individuales. La segunda consiste en atender primero a los intereses del dirigente y al cómo constituir un poder fuerte, asegurando luego las aspiraciones generales del pueblo.”
- <sup>35</sup> IBN JALDUN, *Introducción a la Historia ...op. cit.*, p. 75, aquí el autor afirma que “ en cambio, si el poder trata a los ciudadanos con benignidad, se atrae su confianza y su afecto; en contrapartida obtiene la colaboración de todos con lo que se asegura la fácil protección de los habitantes del país, que es la última razón de ser de la autoridad.”
- <sup>36</sup> IBN JALDUN, *Introducción a la Historia ...op. cit.*, p. 145.
- <sup>37</sup> Aljoxami, *Historia de los jueces de Córdoba*, Edición e Introducción por Julián Ribera. Biblioteca de la Cultura Andaluza, Granada, 1985.
- <sup>38</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces...op. cit.*, p. 9.
- <sup>39</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces ...op.cit.*, pp. 16-17.
- <sup>40</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces ...op. cit.*, p. 10.
- <sup>41</sup> ALJOXAMI, *Historia de los jueces ...op. cit.*, p. 141.
- <sup>42</sup> ALJOXAMI, *Historia de los jueces ...op. cit.*, p. 143.
- <sup>43</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces...op. cit.*, p. 20. Sin embargo, se matiza que “no debe sorprendernos su poca instrucción literaria y aun la jurídica y teológica, si se tiene en cuenta,...., que en su curia había casi siempre algún letrado o letrados que eran consejeros técnicos suyos, los muftís, cuyo dictamen pudiera seguir en sus decisiones.”(*ibidem*).
- <sup>44</sup> ALJOXAMI, *Historia de los jueces ...op. cit.*, p. 93.
- <sup>45</sup> ALJOXAMI, *Historia de los jueces...op. cit.*, p. 131.

<sup>46</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces...op. cit.*, vid. pp. 21-23.

<sup>47</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces...op.cit.*, p. 25.

<sup>48</sup> RIBERA, J., en introducción a *Historia de los jueces...op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>49</sup> ALJOXAMI, *Historia de los jueces ...op. cit.*, p. 192. Vid. v. gr.: C.-Virgil Gheorghiu, *Vie de Mahomet*, op. cit., p. 75. En donde puede comprenderse que dicha idea de equidad responde a un ideario religioso más elevado, en el que el hombre aspira a encontrarse con Dios y su justicia divina.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro V, capítulo IV. Cit. por la edición Biblioteca Clásica Gredos, edit. por Planeta, Barcelona, 1995. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet.

<sup>51</sup> SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, libro XIX, capítulo VI, citada por la edición de BAC, tomo XVI, Madrid, 1958.