

José Luis Villacañas

La inteligencia hispana

Ideas en el tiempo

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R

Volumen 3

**El gran siglo de Abderramán III: crisis
y europeización de los poderes hispanos [912-1065]**

ÍNDICE

Introducción.....	7
§1 La evolución del cosmos musulmán hasta el año mil	7
§2 Occidente hasta el año mil	12
§3 La estructura de este volumen y sus fuentes.....	15
Capítulo I	
La evolución del orden imperial con los Otones y la orden de Cluny (910).....	21
§1 La emergencia del gran poder de Roma	21
§2 La emergencia de los Otones.....	28
§3 Cluny	41
Capítulo II	
El siglo de Abderramán III: una etnoformación frágil y plural	59
§1 El panorama peninsular antes de Abderramán III	59
§2 Los primeros años del joven emir.....	64
§3 El orden del territorio y la administración	76
§4 Política en la frontera.....	81
§5 Estilo de vida andalusí.....	85
Capítulo III	
La evolución de los dominios hispanos hasta al-Hakam II.....	97
§1 Los reyes leoneses entre Galicia y Castilla	97
§2 Los cristianos y la relación con el Califato	100
§3 Evolución del cosmos cristiano tras la muerte de Ramiro II..	106
§4 Sentido público del reino.....	113
§5 Tierra de castros	120
§6 El orden eclesial y su evolución en la Marca Hispana.....	128

Capítulo IV

Efecto Almanzor.....	137
§1 Calma aparente.....	137
§2 ¡Ay del reino cuyo rey es un niño!.....	145
§3 El efecto Almanzor sobre los cristianos: <i>ab integro ordo</i>	154
§4 El canto de cisne del sistema de Almanzor.....	159
§5 Características del islam andalusí al final del califato.....	164
§6 Las pulsiones hacia los reinos taifas.....	174

Capítulo v

La humanidad cristiana alcanza el año mil.....	187
§1 Cesaropapismo bávaro.....	187
§2 Legitimidad y poder.....	194
§3 Los Salios.....	206
§4 La evolución de Cluny.....	218

Capítulo VI

Forma y destino del reino de León y del reino de Pamplona.....	229
§1 La política condal al final del califato.....	229
§2 La figura de Sancho el Grande.....	238
§3 ¿Qué imperio? El origen de un espectro.....	250

Capítulo VII

Fernando I de León y el origen de la hegemonía cristiana.....	271
§1 La hegemonía castellana.....	271
§2 La inicial europeización hispana.....	281
§3 Cluny y Fernando I.....	288
§4 Fernando entre dos épocas.....	304

Conclusión.....	321
-----------------	-----

Índice onomástico.....	329
------------------------	-----

Relación de reyes, condes, califas, omeyas, emperadores y abades.....	337
---	-----

Lista de los reyes de Asturias-León desde Alfonso III.....	337
--	-----

Lista de reyes de Pamplona.....	337
---------------------------------	-----

Lista de Condes de Castilla.....	337
----------------------------------	-----

Lista de condes y reyes de Aragón.....	338
--	-----

ÍNDICE

Listado de condes de Barcelona.....	338
Lista de emires y califas de Córdoba	338
Listado de los emperadores europeos.....	338
Lista de los Abades de Cluny.....	339
Bibliografía.....	341
Fuentes	341
Literatura secundaria.....	344

INTRODUCCIÓN

§1

La evolución del cosmos musulmán hasta el año mil

Hacia finales del siglo x, el imperio abasí de Bagdad, el heredero del imperio de los omeyas, se disuelve en múltiples fragmentos tribales. A la parte occidental del califato, que atraviesa el norte de África desde Alejandría y El Cairo hasta Mauritania, le sucede lo mismo de la mano de los poderes fatimíes. Un observador de estas realidades aprecia que solo la fuerza mantiene unidas estas tierras. Si esa milicia, y la energía ingente que requiere, desaparece, todo se fragmenta en realidades familiares, tribales, un magma que se entrega a la vida histórica sin otra guía que las relaciones ancestrales, tradicionales. En al-Ándalus, donde podemos mirar más de cerca, apreciamos la necesidad de renovar una y otra vez las tareas de sometimiento. Sin ellas, las ciudades se lanzan a su propia autonomía, porque no tienen ningún otro motivo sino la fuerza para reconocer al poder de Córdoba. El califa Abderramán III, como el gran emir segundo de su nombre, y como el fundador de la dinastía, han de actuar de la misma forma. Han de emplear una buena parte de su reinado con un gasto enorme de energía para someter la frontera y, de paso, convencer a todos los musulmanes para enrolarse en las guerras veraniegas, para extraer el botín de los pequeños núcleos cristianos, sobre todo en ganado, mujeres y esclavos. Un sistole y diástole histórico rige el pulso de estas sociedades musulmanas, impulsando procesos hacia la unificación y hacia la dispersión. Por doquier, sin embargo, se anhela ese nuevo empuje que se lance como una flecha a la unificación de las realidades más diversas. Y así, Córdoba observa a los fatimíes del Magreb para expandirse por el Mediterráneo del sur, mientras los magrebíes llegan a El Cairo para poder expandirse hacia el oriente. Sin embargo, hacia finales del siglo x parece que este mundo musulmán ha agotado su empuje unificador.

Los intelectuales musulmanes no ignoraron este fenómeno. Por eso, cuando analizamos la evolución de las sociedades islámicas del siglo x no podemos sino reparar en un fenómeno fundamental, a nuestro entender,

que lanzará el mundo cultural islámico a un progreso que las sociedades cristianas occidentales no podrán imitar. Sobre ese complejo cultural plural y diverso, emerge una figura señera. Había crecido y estudiado en el centro mismo de Bagdad durante el califato de al-Muqtadir [908-932], donde entró en contacto con importantes personajes nestorianos de la ciudad, que debieron configurar la estructura de su pensamiento y, sobre todo, hacerle valorar las realidades culturales de la franja siria y de la propia Alejandría, desde antiguo en un profundo, estrecho y poderoso contacto con Bizancio. Cuando comenzó a gobernar el hijo de Muqtadir, el califa Ar-Radi, hacia el año 840, ya con el imperio abasí en plena descomposición, el hombre del que hablamos se marchó a Siria, donde gobernaba desde Alepo un dirigente chiita. Allí se colocó nuestro hombre, en la frontera entre los fatimíes que habían llegado a Egipto y los handanidas de Alepo. Todos eran chiitas y vivían en una tensa relación con el imperio bizantino, en ese cruce productivo de realidades culturales de la costa oriental del Mediterráneo. Allí se asentó el hombre de que hablamos, Al Farabi, el segundo de los maestros para todos los grandes pensadores musulmanes. El primero fue Aristóteles, como es sabido. Pero al-Farabi detectó la carencia fundamental del mundo musulmán y la intentó compensar con la filosofía griega. Fue así como dio una noción de lo que debía ser la *ciudad ideal*. Trataba con ello de ofrecer al islam una idea filosófica de régimen político que permitiera trascender las prácticas y costumbres de la Sura y que estuviera en condiciones de unir políticamente, y no solo religiosamente, a los musulmanes. Con ello, al-Farabi inició el poderoso movimiento filosófico musulmán, que determinaría el camino del pensamiento occidental en su conjunto y que tendría en un hijo de al-Ándalus la figura fundamental de su larga y compleja historia.

Como nos recuerda Rafael Ramón Guerrero, el movimiento hacia el oeste de al-Farabi fue de índole moral y filosófica, pues como él mismo dijo, «al hombre virtuoso le está prohibido permanecer en los gobiernos políticos inmorales, debiendo emigrar a las ciudades virtuosas si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal y le será preferible morir a seguir viviendo»¹. Es fácil pensar que en la corte de

¹ Al-Farabi, *De la política*, Trotta, Madrid, 2008, 95.

Alepo, con un gobernante culto y protector, al-Farabi encontrará razones para seguir viviendo. En todo caso, mucho de la filosofía de este gran maestro, de naturaleza claramente platónica, está atravesado por la necesidad de proponer un modelo de ciudad ideal. Para este propósito, percibió la afinidad con la pasión misionera del mundo chiita, pero sobre todo al-Farabi se dejó inspirar por la filosofía griega que todavía estaba presente en el imperio de Bizancio. Con ello, por primera vez un régimen político real se contrastó con un ideal utópico y se inició el camino de la crítica filosófica. Las consecuencias iban a ser tremendas, pero solo verían su luz a largo plazo. La filosofía como actor histórico se reactivó precisamente con al-Farabi y esta fue su heroicidad. De este modo, un hombre lejano sembró la semilla que iba a hacer del islam una potencia civilizatoria y cultural decisiva. Con el tiempo, sus frutos florecerían por doquier.

Para servir a estas aspiraciones, al-Farabi renovó la teoría de la profecía y siguió la figura todavía inmadura de al-Kindi, mientras el mundo abasí se replegaba en la ortodoxia más tradicional. Su actividad, ingente, le llevó a exponer la filosofía de Platón y de Aristóteles, a demostrar la identidad de los sistemas, y a reflexionar sobre la política y el conocimiento, con la finalidad de reformar las costumbres personales, familiares y políticas. La divisa fundamental de al-Farabi, que lleva directa al racionalismo occidental, es que «la perfección de la ciencia es la acción»². El conocimiento, sin embargo, debía centrarse en el las cosas naturales, porque estaban a nuestro alcance. Sin embargo, para que el conocimiento fuera adecuado y posible, se requería que el ser humano reformara sus costumbres, pues el conocimiento no brota de un carácter desordenado y frágil. Esta complejidad de mirada pretendía articular la vida histórica, pero en realidad introducía una cuña que también la cuestionaba. Por supuesto, en Bizancio mantenía la continuidad con la filosofía griega, pero esa tradición estaba esclerotizada. Fue el contacto de este pensamiento clásico con una realidad diferente, con una religión ya estabilizada, y con un mundo político en crisis como era el islámico, lo que acabó produciendo nuevas interpretacio-

² Ramón Guerrero, «Una introducción de al-Fārābī a la filosofía», *al-Qantara*, 5, 1984, 5-14, aquí 12-13.