



HAL
open science

Una comunidad textual ideal según Rodrigo Jiménez de Rada

Amaia Arizaleta

► **To cite this version:**

Amaia Arizaleta. Una comunidad textual ideal según Rodrigo Jiménez de Rada. Cuadernos del CEMYR, 2024, 32, pp.67-87. <10.25145/j.cemyr.2024.32.04>. <halshs-04448686>

HAL Id: halshs-04448686

<https://shs.hal.science/halshs-04448686v1>

Submitted on 19 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

UNA COMUNIDAD TEXTUAL IDEAL SEGÚN RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA: SOBRE LA EFICACIA DE ARISTÓTELES Y ALEJANDRO MAGNO EN LA CONFIGURACIÓN DE UN SABER LETRADO*

Amaia Arizaleta**
Université de Toulouse

RESUMEN

El capítulo VI de la sección V del *Dialogus libri vitae*, escrito por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada hacia 1214, ofrece algunos elementos relativos a la función de los eclesiásticos letrados en una comunidad ideal. Este pasaje constituye una muestra interesantísima del fenómeno de transmisión del saber en la península ibérica y la cuenca del Mediterráneo durante los siglos XII y XIII. El discurso del arzobispo se elabora en torno a la racionalidad política y a la autoridad aristotélica como fuente de filosofía natural, y argumenta que el saber letrado (representado por Aristóteles) es esencial para la formación del monarca (Alejandro). A partir de los estudios de fondo de Pick (2004) y González Diéguez (2017), y a la espera de realizar un trabajo completo sobre la sección V en su conjunto, añadiré alguna propuesta sobre materiales que pudieron contribuir a la escritura de dicho capítulo, defendiendo que la identidad letrada fue asumida como rasgo discriminante por una comunidad de individuos que compartieron lecturas y saberes, la situada en el radio de acción de la catedral toledana en los primeros años del siglo XIII.

PALABRAS CLAVE: *Dialogus libri vitae*, clerecía, saber, traducción, sociedad ideal, Rodrigo Jiménez de Rada, Aristóteles, Alejandro Magno.

AN IDEAL TEXTUAL COMMUNITY ACCORDING TO RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA:
ON THE EFFICIENCY OF ARISTOTLE AND ALEXANDER THE GREAT
IN THE SHAPING OF LITERATE KNOWLEDGE

ABSTRACT

Chapter VI of section V of the *Dialogus libri vitae*, written by the archbishop of Toledo Rodrigo Jiménez de Rada around 1214, offers some elements concerning the function of learned ecclesiastics in an ideal community. This passage is a very interesting example of the phenomenon of the transmission of knowledge in the Iberian Peninsula and the Mediterranean basin during the 12th and 13th centuries. The archbishop's discourse is built around political rationality and Aristotelian authority as a source of natural philosophy, and argues that learned knowledge (represented by Aristotle) is essential for the formation of the monarch (Alexander). Drawing on the seminal studies by Pick (2004) and González Diéguez (2017), and pending a complete work on section V as a whole, I will add some suggestions about materials that may have contributed to the writing of this chapter, arguing that literate identity was assumed as a discriminating trait by a community of individuals who shared readings and knowledge, the one located within the radius of action of the Toledo cathedral in the early years of the thirteenth century.

KEYWORDS: *Dialogus libri vitae*, clergy, learning, translation, ideal society, Rodrigo Jiménez de Rada, Aristotle, Alexander the Great.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.04>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 67-87; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

El capítulo vi de la sección v del *Dialogus libri vitae* (Fernández Valverde, 1999: 308-309)¹, compendio teológico de doctrina cristiana revestido de apologética y polemismo antijudío para Pick (2004: 139) y Mantas España (2018: 244), «monólogo en [...] que se intenta convencer a un judío del cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento en el nuevo, a través del mesianismo de Jesús», según Ayala (2017: 36), fue escrito hacia 1214 por Rodrigo Jiménez de Rada², arzobispo de Toledo desde 1209 hasta 1247 y figura central de la historia intelectual castellana del siglo XIII. La obra ha de ser leída en el amplísimo marco de la transferencia de saberes e interdependencia transcultural en el espacio euromediterráneo (König, 2011). El *Dialogus* –y muy especialmente el capítulo que nos ocupa– constituye un ejemplo perspicuo de polinización cruzada entre redes epistémicas (Hermans, 2019; Burnett & Mantas-España, 2014), donde su autor escogió articular componentes aristotélico-alejandrinos con cuestiones vinculadas a las preocupaciones escatológicas contemporáneas, a menudo expresadas en otros textos mediante la palabra profética (Carabias Orgaz, 2021: 289).

La sección v del *Dialogus* constituye el eje del tratado (Pick, 2004: 139) por su originalidad, pues en ella fue Rodrigo más allá de las informaciones relativas, según las creencias judías, al Mesías, la Edad Mesianica, la resurrección y el tiempo venidero a las que tenían acceso los cristianos. En efecto, Rodrigo, autor cristiano, con el fin de desmontar las ideas de los judíos sobre la edad mesiánica (en su parecer contradictorias y fabulosas), empleó tempranamente fuentes hebreas, hecho que hace destacar su figura en el panorama polemista de su época (Pick, 2004 : 139; González Diéguez, 2017: 238). Por supuesto, conocía bien el arzobispo a la población judía de Toledo, la cual tuvo parte en la empresa de acrecentamiento de su propio poder

* Estas páginas se enmarcan en el Proyecto de Generación de Conocimiento (2023-2026) «*Minores*: Construir la memoria de las élites periféricas en la Corona de Castilla y el reino de Navarra (ss. x-xv)», PID2022-138387NB-I00 y forman parte de una investigación en curso, «El pequeño mundo de la élite intelectual hispánica (primera mitad del siglo XIII)», la cual se puso en marcha en 2022 gracias a una beca del Warburg Institute. Agradezco a los evaluadores anónimos sus críticas constructivas, que han contribuido a mejorar sustancialmente este trabajo.

** ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7265-5423>. E-mail: amaia.arizaleta@univ-tlse2.fr.

¹ A partir de ahora, *Dialogus*. De la obra, dividida en ocho libros precedidos de un prólogo, ha llegado hasta nosotros un solo manuscrito (Marcos Rodríguez, 1962). Fernández Valverde (1999: 172) indica que se habrían perdido al menos dos manuscritos de la obra, el original, de 1214, y la copia de 1318, de la que es copia a su vez el que se nos ha conservado, códice 2089 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, del siglo xv.

² Su editor fecha la obra en 1214. L. Pick (1998: 96-97) señala tres elementos de datación interna del texto que conducirían a los años de 1197, 1214 y 1218, apuntando a la posibilidad de que el año de 1197 sea más bien el *terminus a quo* de la composición del *Dialogus*. En cuanto a la autoría del texto, sigo a Ayala Martínez (2017: 41): «En cualquier caso, fuera [Rodrigo Jiménez de Rada] o no el responsable directo de su redacción, es obvio que asumió su contenido y lo hizo propio al quedar asociado a su nombre».



y prestigio en Castilla (Pick, 1997: 221; Hernández, 2003). Por otra parte, escribía Jiménez de Rada su tratado pocos años después de una controversia interna que sacudió el judaísmo meridional (Pick, 2004: 169; González Diéguez, 2017:). Lucy K. Pick (2004: 169-169) ha sugerido la existencia de vínculos entre la composición del *Dialogus* y la crisis provocada por la condena en 1204 de la *Mishneh Torah* de Maimónides por el rabino toledano Meir Halevi Abulafia, quien se opuso a la concepción de la resurrección de los cuerpos defendida por el filósofo andalusí, desencadenando de tal modo una larga serie de disensiones en las comunidades judías de Castilla y del Mediodía francés³. La composición del *Dialogus* habría concurrido por consiguiente, según Pick (2004: 204-207), a consolidar el proyecto de Rodrigo Jiménez de Rada de unificar la península ibérica bajo su propia primacía eclesiástica, con musulmanes y judíos viviendo bajo la hegemonía cristiana, mediante un ambicioso programa de actuación que incluía la conquista militar, el asentamiento en las tierras conquistadas, el patronazgo de traducciones y la actividad literaria personal.

Pues bien, en el capítulo VI de dicha sección V el metropolitano de Toledo insertó, de manera exenta, una versión de las *Epistulae ad Alexandrum* pseudoaristotélicas que circulaban por la península ibérica desde principios del siglo X (Escobar, 2021: 4), incorporando de tal manera un breve fragmento de una fuente transmitida en judeoárabe al hipotexto bíblico, e implementando el pensamiento mesiánico de la época a partir de los «libros de Aristóteles», es decir, de elementos pseudoaristotélicos relacionados con la materia de Alejandro Magno. A entender la función y configuración de este pasaje en un contexto histórico y cultural permeable a la materia aristotélica dedicaré las siguientes páginas, no sin antes explicitar qué se entiende por «comunidad textual», fórmula que acota este trabajo: además de remitir a la definición que se encuentra en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia —«comunidad»: «Conjunto de las personas de un pueblo, región o nación»—, se ciñe a la definición de Stock, «personas cuyas actividades sociales se centran en torno a los textos» (1987: 522), y «grupo interpretativo y entidad social» (1990: 150) cuya cohesión procede en gran parte de lecturas compartidas de ciertos textos. La comunidad textual a la que me refiero ahora es la de los letrados del ámbito de Rodrigo Jiménez de Rada, en paralelo y comunicación aquí con la comunidad judía. Constituyó esta comunidad textual, que también fue comunidad de aprendizaje (Burnett, 2011), un entorno literario e intelectual alimentado por individuos próximos a Rodrigo, el cual se hallaba próximo a la curia regia y a las restantes catedrales del reino. La «corte de Rodrigo Jiménez de Rada» actuó según entiendo como interfaz entre la cultura clerical y la cultura curial —cuestión que no hago sino apuntar aquí y he tratado en otros lugares (Arizaleta, 2010; 2018)—. Igualmente, «comunidad textual» es la que debe su existencia al texto mismo, sin corres-

³ L. Pick se halla ultimando un estudio muy necesario sobre cooperación especulativa cristiano-judía de amplio alcance en la comunidad textual, de la cual fue miembro destacado Rodrigo Jiménez de Rada, a partir de la difusión y traducción de la *Guía de los Perplejos* de Maimónides, redactada en árabe y terminada hacia 1190.



ponder a una realidad, tanto más cuanto que la evocada en el capítulo v corresponde a una sociedad ideal «*ad id omnes populi concordabunt [...] conficiet uni fidei et uni legi*» (Fernández Valverde, 1999: 308). Me sirvo, pues, de la expresión «comunidad textual ideal» para referirme tanto al contenido y a la textura del pasaje como a su contexto de composición.

1. EL TEXTO DEL CAPÍTULO VI DE LA SECCIÓN V DEL *DIALOGUS*

El capítulo del *Dialogus* que nos ocupará está incluido en la sección dedicada a las ‘Fábulas de los judíos y a la diversidad de sus opiniones sobre el Mesías’ (*De fabula iudeorum et eorum opinione varia de mesia*, Fernández Valverde, 1999: 302); ahí es donde el arzobispo de Toledo asegura que los judíos han impedido la recta comprensión de las Escrituras mediante la elaboración de fábulas para explicar profecías (Novikoff, 2012: 96). Dicha sección quinta se halla dividida, a su vez, en veintiocho capítulos, entre los cuales el vi es relativo a la opinión de los profetas respecto del porvenir y de «la salubridad de los alimentos» (*De opinione prophetarum quam inducunt et sanitate ciborum*). En él se lee la evocación de una nueva felicidad en una sociedad ideal, a partir de los datos contenidos en una carta de Aristóteles a Alejandro. Esa descripción del resultado de un gobierno ideal, de naturaleza monárquica (*una intentio et rex unus*, Fernández Valverde, 1999: 308), descansa sobre un postulado: el cumplimiento de las condiciones necesarias para el desarrollo pleno de la naturaleza humana es la única garantía de la felicidad común.

Como ha demostrado González Diéguez (2017), Jiménez de Rada encontró la inspiración para escribir el capítulo vi de la sección v de su tratado en el *Kitāb al-muḥādara wa’l-muḍākara* (*Libro de la disertación y el recordatorio*), tratado de preceptiva poética redactado en judeoárabe por Moisés ibn Ezra hacia 1138. Esta obra, por lo tanto, no trata sobre concepciones del Mesías, sino que es un tratado de teoría literaria. Es posible segmentar el capítulo en varias secuencias, lo que permitirá observar el capítulo desde diferentes perspectivas.

1.1. LA TEXTURA DEL CAPÍTULO

1.1.1. *Sobre algunos textos de la tradición pseudoaristotélica y alejandrina: líneas 1-8* (Fernández Valverde, 1999: 308)

Rodrigo Jiménez de Rada localiza explícitamente el contenido mesiánico del capítulo en el exterior del corpus del *Aristoteles latinus*, declarando, por consiguiente, conocer la existencia de libros aristotélicos (*serie librorum Aristotilis*) a los cuales pueden acceder quienes leen latín («*apud latinos [...] non habebitur*»). Evoca, pues, el autor un territorio textual en el que parece moverse con fluidez:

Sicut etiam quidam (asserunt) Aristotilem multa in naturali et spirituali sciencia percepisse et rationibus probauisse tale tempus, quale dicunt messie tempore futurum, in rebus hominum euenturum, et indicunt quandam epistulam Aristoti-



lis ad Alexandrum, que apud latinos in serie librorum Aristotilis nec [exteracium] non habebitur⁴.

Jiménez de Rada introduce la cita, destacando cómo «según dicen algunos» (*Sicut etiam dicunt [asserunt]*), Aristóteles conjugó conocimiento natural con sabiduría espiritual. La identidad de esos «algunos» y el nivel de credibilidad que pudieran merecer o no es por supuesto elemento que afecta a la interpretación del pasaje. Tiendo a pensar que el arzobispo tomaba así distancia prudencial respecto de su fuente, un informante hebreo («a Jew, who had access to Moss ibn Ezra's treatise in its Judeo-Arabic original versión, González Diéguez, 2017: 337), manteniendo sin embargo el testimonio por su interés esencial como información atractiva, o bien porque le permitía enlazar con elementos de la materia pseudoaristotélica y alejandrina.

La manera como el autor se refiere a su fuente es de hecho llamativa, pues incluye esta última en la categoría de escritos epistolares compuestos por Aristóteles y dirigidos a Alejandro (*epistulam Aristotilis ad Alexandrum*), alejándose, sin embargo, de la eventual identificación con el escrito que probablemente resultase familiar a los lectores contemporáneos de textos latinos aristotélicos, es decir, el *Kitāb al-Siyāsa fī tadbīr al-ri'āsa* (*Libro del gobierno y la administración*), traducido por Ibn al-Bitrīq en el siglo x.

Más conocido bajo el título de *Sirr al-asrār*, es este texto una carta atribuida a Aristóteles, en la que se ofrecen consejos políticos, morales y dietéticos; sin duda la pieza más célebre del corpus pseudoaristotélico (Schmitt & Knox, 1985), si nos atenemos al número de manuscritos y de traducciones (Bizzarri, 2010: 13-15), fue leída en la Europa latina como *Secretum secretorum*⁵. Como ha sintetizado Escobar (2022: 24-25), el *Kitāb al-Siyāsa* o *Risāla fī al-siyāsa*, relacionado con el gobierno del reino o de las ciudades, fue una traducción del griego al árabe, acaso desde un intermediario siriano, de las «cartas de Aristóteles» del siglo II a.C. (Bielawski; Plezia, 1970), de complejísima transmisión, aludidas por Pick (2004: 151) en su estudio precursor de las funciones del *Dialogus*. Esas «cartas» cruzaron los caminos de los testimonios pioneros de la *Política* aristotélica en el espacio hispánico (Escobar, 2021: 35-39). En dicho texto, y en sus metamorfosis sucesivas previas a la traducción de Guillermo de Moerbeke, se trataba el régimen y gobierno ideal de las ciudades, lo que convertía la obra en una propedéutica sobre ciencia política y social (Escobar, 2020; 2022). Esos contenidos políticos casaban bien con la función profética del capítulo VI de la quinta parte del *Dialogus*.

Me interesa ahora destacar que esas epístolas aristotélicas que desembocaron en el muy difundido *Sirr al-Asrār* circularon extensamente entre los hablantes de árabe, tal y como lo demuestra su uso en la obra de, entre otros autores, Abū al-Wafā'

⁴ «Así como algunos también (afirmaron) que Aristóteles supo mucho acerca de la ciencia natural y espiritual y que demostró con razonamientos que tal tiempo, al cual llaman el tiempo del Mesías que está por venir, se cumplirá en los días de los hombres, así señalan cierta carta de Aristóteles a Alejandro, que no existe entre los latinos, en la serie de libros de Aristóteles» (la traducción es mía).

⁵ Grignaschi (1976, 1980, 1082), Manzalaoui (1974), Williams (1994).



al-Mubashshir ibn Fātik (1019-1097), titulada *Mukhtār al-ḥikām wa-mahāsīn al-kalīm* [Máximas selectas y los dichos mejores], que [fue] traducida al castellano con el título *Los Bocados de oro* (o *Bonium*), posiblemente en los comienzos del reinado de Alfonso X (González Rolán, 2014: 181).

Volviendo a nuestro pasaje, Moisés Ibn Ezra reprodujo ese tratado sobre el «régimen cosmopolita» (González Diéguez, 2017: 332). Cuando Jiménez de Rada evoca la «*epistulam Aristotilis*», está refiriéndose, de hecho, a un hipotexto comparado y formalizado en sendas versiones, una leída por una comunidad arabófona –y por aquellos competentes en traducción al latín desde esa lengua–, otra leída por la comunidad judía: «as far as texts of Arabic-Islamic origin go, they are not detected as a separate community –just as we found in the case of the Castilian translations» (Wrisley, 2016: 242)–. El sintagma «*epistulam Aristotilis ad Alexandrum*» y su complemento constituyen un modo de enunciación específico, que, a más de respetar la tipología de la remota fuente original griega, instauraba una autoridad formular, textual y temática para los lectores de latín, al anunciar un horizonte de expectativas reconocible⁶.

Tal paisaje textual de epístolas aristotélicas de procedencias, en gran parte, concomitantes ha de resolverse, en lo que me concierne ahora, a partir de una cuestión doble: la de los circuitos librarios de Toledo a fines del siglo XII, recientemente examinada por Ángel Escobar (2022: 116-123), y la de las redes de acción de Jiménez de Rada (Ayala Martínez, 2017). Todo indica que el arzobispo Rodrigo, para tratar cuestiones de gobierno y dibujar un futuro feliz mediante la alusión a un testimonio epistolar pseudoaristotélico, aducido por Ibn Ezra en el contexto de una discusión sobre figuras retóricas, citándolo como ejemplo de hipérbole, obtuvo su información de un judío toledano que leía árabe, quien le comunicó el contenido del *Kitāb al-muḥādara wa'l-mudākara* (González Diéguez, 2017: 330). Que tal fuente hubiera sido la más autorizada o la más accesible es cuestión sin duda esencial, para la cual ahora mismo podría acaso aducirse el caso de André de Saint-Victor, quien para incorporar materiales rabínicos en sus comentarios latinos del Antiguo Testamento, optó por preguntar a rabinos de su entorno cómo interpretaban los judíos la escritura hebrea, pese a que el leía esta lengua (Burman, 1998: 726)⁷. Pudiera estimarse que Rodrigo prefirió ir a la fuente más directa, también por razones de veracidad y adecuación al tratado que estaba componiendo.

Como se ha indicado, el *Dialogus* escenifica mediante la palabra eficaz de su autor (Pick, 2004; Ayala Martínez, 2017) la superioridad del mesías cristiano respecto del salvador anunciado por los profetas que habría de liberar al pueblo de Israel. El arzobispo actuaba en 1214 como lo había hecho en 1209-1210 cuando pidió a Marcos de Toledo, canónigo de la catedral, que tradujera el Corán; como

⁶ Johannes Hispalensis et Limiensis –más adecuadamente que «Juan de Sevilla»– (Burnett, 1995) tradujo al latín en los años 1109-1130 una porción del *Kitāb al-Siyāsa* dedicándola a Teresa de Portugal (Burnett, 2008: 325). A esta versión se atribuyó el título de *Epistola ad Alexandrum de dieta servanda* (Bizzarri, 2015).

⁷ Sobre los victorinos y Rodrigo Jiménez de Rada, Bonch-Reeves (2016).

lo había hecho en 1213 su amigo Mauricio de Burgos, quien posiblemente emulase entonces a Rodrigo, cuando solicitó al mismo Marcos que tradujera la profesión de fe del Mahdi Ibn Tūmart y las guías espirituales (*Aquida y Mursidas*) que la completaban (Ayala Martínez, 2017; Witcombe, 2019): le interesaba al arzobispo, y a los miembros de su círculo, disponer de traducciones ajustadas de los textos que aspiraban a observar desde dentro, por así decirlo, para poder salir airoso de tal confrontación con religiones antagonistas de la religión cristiana. Semejante búsqueda de la información más autorizada, y semejante colaboración con un informante judío, no deja de recordar el procedimiento de traducción apreciado a fines del siglo XII por Gerardo de Cremona (1114-1187), «the greatest of the Toledan translators» (Burrnett, 2001: 252), miembro del cabildo de la catedral toledana, quien llevó a cabo su ingente labor secundado por Abraham ibn Daud; se podrá citar también el caso de Miguel Escoto, canónigo de Toledo, quien en 1217 fue ayudado por Abuteus en la traducción del *De motibus celorum* de Al-Bitruji. El requerimiento de ayuda de sabios hebreos por parte de letrados cristianos no fue en absoluto insólito (Foz, 1988), y parece, en efecto, que el propio arzobispo de Toledo actuó de tal modo para redactar el capítulo VI de la quinta parte de su *Dialogus*, experimentando así lo que iba a convertirse en procedimiento frecuente en el siglo XIII, el de la traducción oral a partir del original árabe —que habría permitido, precisamente, la traducción del *Mukhtār al-ḥikām wa-mahāsīn al-kalīm* como *Bocados de oro* (González Rolán, 2014)—.

1.1.2. Una visión de la felicidad futura: líneas 8-15 (Fernández Valverde, 1999: 308)

Tras la introducción del yo enunciativo que acota la comprensión del razonamiento que se va a exponer, enmarcándolo en la transferencia de contenidos aristotélicos (se repite tres veces *Aristotilis* en el inicio del capítulo), Rodrigo reproduce palabras ajenas y afirma explícitamente que son las palabras de Aristóteles describiendo la sociedad ideal:

Noueris felicitatem nouam futuris temporibus a futuram, et erit unio eadem annorum, una intencio et rex unus, et ad id omnes populi concordabunt et sidiciones et prelia conquiescent; curabunt om[i]nes comunibus utilitatibus prouidere, et conficient uni fidei et uni legi; et dices: diuident naturalem medietatem utilitati et studio; dedicabunt medietatem in obletamentis corporalibus; pertransibunt ut qui scienciam est adeptus uigilet ut conseruet, et qui ignorat interroget sapientes⁸.

⁸ Traduzco, teniendo en cuenta la traducción al inglés de este pasaje llevada a cabo por Pick (2004: 150): «Conocerás la nueva felicidad que vendrá en los tiempos futuros. Y habrá la misma unión de años, y una sola voluntad, y un solo rey, y todos los pueblos estarán unidos con idéntico objetivo, y cesarán la dominación y las guerras; los hombres cuidarán de proveer al bien común y se pondrán de acuerdo [para respetar] una sola fe y una sola ley. Y dirás: “Dedicarán una mitad del día a los asuntos propios y al estudio y dedicarán la otra mitad a los placeres corporales. Actuarán de modo que el que posea el conocimiento vele por conservarlo, y que quien carezca de él pregunte a los sabios».



El arzobispo enumera así las tres cualidades del tiempo venidero: la histórica, la política, la social. El tiempo histórico delimita la textura del tiempo político, a él irremediamente sujeto, en la configuración de esa nueva felicidad de la que Rodrigo desea informar a sus lectores⁹: como en la fuente, el autor detalla aquí los rasgos de la unión del pueblo en un régimen monárquico, así como la concordia y la reunión de intereses, el final de las guerras y, de nuevo, la unidad obtenida por la ley y la fe. Tan holgada e imprecisa evocación de un escenario pacificado, que se puede y pudo yuxtaponer a cualquier contexto histórico, hubo de convenir desde luego al tiempo político de escritura del *Dialogus* si la composición de la obra coincidió con el final de la vida del rey Alfonso VIII de Castilla, vencedor en la batalla de Las Navas de Tolosa en 1212 (Rodríguez, 2003).

De gran interés resulta que en este fragmento se haya puesto de relieve el concepto de «*comunibus utilitatibus*» (Sère, 2010), con variantes de sentido que ya estaban ciertamente presentes en la versión de las «cartas de Aristóteles» en árabe y en la porción del *Kitāb al-muhādara* que le fue transmitida a Jiménez de Rada (González Diéguez, 2017)¹⁰. Ahora bien, parece estar recordando el arzobispo palabras de origen diferente: en efecto, la expresión «*comunibus utilitatibus providere*» es cita de la bula *Expectavimus*, dirigida por el papa Inocencio III en el mes de abril de 1203 a todos los jefes comunales de Lombardía, con el fin de hacer respetar la exención fiscal del clero, uno de los privilegios que sustentaban la autonomía de la institución eclesiástica (Théry; Gilli, 2010). Las novedades de *Expectavimus* fueron recogidas al pie de la letra, en 1215, en el canon 46 del Concilio de Letrán IV, *Adversus consules*. Allí quedaba constancia de las palabras pronunciadas por Inocencio III: «Propter imprudentiam tamen quorundam Romanum prius consulant pontificem cuius interest communibus utilitatibus providere» (Alberigo; Dossetti; Joannou; Leonardi; Prodi, 1973). Rodrigo participó en el IV Concilio de Letrán y había viajado a Italia con anterioridad y frecuencia (Ramírez Vaquero, 2011). Es muy probable que conociera la frase papal antes de acudir al concilio –o bien habría que retrasar un poco la escritura de este capítulo del *Dialogus*, de 1214 a 1215–. Si damos por buena la identificación del origen de las palabras que Rodrigo pone en boca de Aristóteles cuando se dirige a Alejandro Magno, no solo resulta llamativa la superposición de la voz papal y de la voz del filósofo, sino que observamos cómo el dispositivo de un falso diálogo (en el cual el interlocutor se mantiene en silencio) permite a la voz autorial dirigirse a un Alejandro que es modelo universal de monarquía, haciéndolo destinatario de una fórmula que dejaba meridianamente clara la necesidad de que los gobernantes (los «*consules*» del canon 46) respetasen los intereses eclesiásticos. Nos hallamos, pues, ante un muy hábil entrelazado de elemen-

⁹ Sobre las variantes y errores de comprensión del concepto de «nueva felicidad» a lo largo de la compleja transmisión textual de la carta, desde el original griego, González Diéguez (2017: 333). No me ha sido posible consultar el volumen de estudios editado por Y. Halper (2021), *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought. Studies dedicated to Steven Harvey*, Brepols, Turnhout, 2021.

¹⁰ González Diéguez (*ibidem*: 331-333), cita dichos textos en traducción inglesa.

tos contextuales contemporáneos, que sitúan el pasaje entre la erudición y el más pragmático de los intereses. Como tan a menudo, Rodrigo Jiménez de Rada pensó en la manera más eficaz de perseguir su propio beneficio. El arzobispo de Toledo, al adaptar los contenidos del tratado judeoárabe, redondeaba una noción política (en torno a «les maîtres-mots de la pensée médiévale»¹¹) que redundaba en su propio provecho y también en el de la comunidad clerical que leería la obra.

Hasta aquí, la serie de textos aducidos prolonga de modo más o menos inventivo los contenidos de la fuente primera, las lejanas «cartas de Aristóteles» del siglo II. Rodrigo intervino en la delimitación de lo que él entendió como componentes del desarrollo pleno de la naturaleza humana: si bien especificó el arzobispo que en la rutina diaria de los miembros de la sociedad ideal venidera había de haber lugar para los cuidados corporales (lo cual no deja de situar al lector en la órbita libresca de la práctica médica, tan presente en la tradición del *Sirr al-asrār*¹²) y para los asuntos de interés y los relativos al estudio –ya en el *Kitāb al-muḥāḍara*, según la traducción al inglés, «that noble pursuit, knowledge», «esa noble búsqueda que es el conocimiento» (González Diéguez, 2017: 333) el Toledano añade un elemento nuevo, el de la conservación del saber por parte de aquellos que lo han adquirido—. La frase, *qui scienciam est adeptus uigilet ut conseruet*, es fruto de la adaptación de una expresión semejante en la carta, *fa-yunzaru mā yudraku minhu*¹³. Mediante dicha frase, Rodrigo Jiménez de Rada da a entender, por una parte, que el saber es producido por un grupo reducido de individuos que han tomado posesión de la ciencia, lo que los conduce a cierto tipo de actuación social, precisamente la fundamentada en la transmisión del conocimiento. El arzobispo se identifica a sí mismo como uno de un grupo, el de aquellos eclesiásticos que, por haber alcanzado el saber, se sitúan en la cima de la sociedad y la moldean con ambición ascendente: *et qui ignorat interroget sapientes*. Jiménez de Rada tiene en aprecio la idea de la comunidad de los sapientes, de función naturalmente directora. El examen de las versiones árabe y judeoárabe conduce a González Diéguez (2017: 334) a establecer que «Rodrigo's version [...] foregrounds a sharp distinction between those who possess knowledge and those who are deprived of it and are, therefore, in need of the advice of the wise». Rodrigo advierte que quienes saben condescienden a instruir aquellos que no saben, exponiendo de tal manera su identidad como miembro de la élite letrada. La divulgación del conocimiento por quien lo posee es sin duda un lugar común manido

¹¹ Sère (2010: 277, n. 1) cita a Guenée (1993: 103). Carrasco Manchado (2019: 35): «El componente ético, los valores de carácter cívico, y la tensión público-privado configuraron igualmente la definición de bien común en la sociedad medieval, así como su objetivo de lograr el *buen vivir* en comunidad, noción aristotélica (la de la vida buena o *bene vivere*) que la Edad Media recuperó».

¹² Véase nota 15 de este trabajo.

¹³ Aquí, el verbo *yunzaru* (raíz *n-z-r*) quiere decir «ver, mirar, teorizar, especular, contemplar» (en el sentido de practicar la especulación intelectual, «mirar» en el sentido etimológico de «teorizar», lo que el latín traduce como «*uigilet*», con una ligera diferencia de matiz, traduciendo por *ut conseruet*, *mā yudraku minhu*, que significa «aquello que ya ha asimilado/captado/comprendido»). Debo estas precisiones léxicas a uno de los evaluadores anónimos de la primera versión de este trabajo, a quien agradezco sinceramente este y todos los comentarios. En este caso, cito literalmente sus apuntes.



en los textos clásicos y medievales; pese a ello, entiendo que este añadido no carece de significado: Jiménez de Rada vio la oportunidad de insertar tal tópico en precisamente tal ocasión, la proporcionada por un diálogo entre el sabio Aristóteles y su discípulo Alejandro, en el espacio metatextual de los libros aristotélicos toledanos.

1.1.3. *El tiempo venidero y el conocimiento cosmológico: líneas 16-22 (Fernández Valverde, 1999: 308)*

Una vez que expuso Jiménez de Rada por boca de Aristóteles su descripción de una sociedad ideal asentada, además de en la ley y la fe (como se ha señalado en la Introducción), en las competencias de la élite letrada, escogió el arzobispo poner punto final al diálogo entre el Filósofo y Alejandro, sugiriendo el temor del primero a no conocer el tiempo de la felicidad:

et obtarem, o Alexander, si possem atingere tempus illud, et si non possem felicitatem tocius temporis intueri, partem saltim temporis intueri; et si ad id non possum defectu temporum peruenire, obtarem filiis uel nepotibus seu lateralibus ad prerogatiuam eius temporis peruenire; et, ut dicunt, hoc erit omnibus planetis ad loca sue creacionis reuersis; set tempus exprimere nescierunt, felicitatem tantum temporis expresserunt¹⁴.

No innovó aquí el autor del *Dialogus* respecto del tratado de Ibn Ezra, salvo al concluir las palabras del viejo Aristóteles, añadiendo una referencia (*ut dicunt*) que entiendo apunta a la comunidad textual, y de aprendizaje, toledana de fines del siglo XII y principios del siglo XIII. En efecto, la frase «*hoc erit omnibus planetis ad loca sue creacionis reuersis*» remite al concepto tolemaico de «*annus magnus*», que significa el intervalo en el cual los planetas vuelven a las posiciones que ocupaban en el momento de la formación del universo, o bien aquel en el cual los planetas se alinean perfectamente en relación con un punto de la esfera de las estrellas fijas (Draclants & Frazeanu, 2017: 121). Esta noción de raigambre platónica (Callataÿ, 1996) se apoya en otra, la del número perfecto del tiempo, y autoriza a quien la emplea a plantear la proximidad de un ciclo nuevo cuyos acontecimientos serían imagen del antiguo ciclo. Todo ello aporta sentido al pasaje escrito por Rodrigo Jiménez de Rada, aunque merece la pena señalar que este ignoró los desastres que suelen acompañar el fin del intervalo temporal del «*annus magnus/annus platonicus*», poniendo por el contrario de relieve la bonanza de los días por venir. La idea fue transmitida al Occidente latino del Doscientos por la vía de las traducciones del pseudoaristo-

¹⁴ «Y yo desearía, oh Alejandro, si pudiera, alcanzar ese tiempo, y si no pudiera contemplar dicha entera felicidad, contemplaría al menos una parte de ella. Y si no puedo por falta de tiempo, espero que mis hijos, mis sobrinos y mis seres queridos accedan al privilegio de ese tiempo. Como dicen, será el caso de todos los planetas que han retornado a sus lugares de creación; al no saber precisar el tiempo, representaron solamente la felicidad del tiempo». La traducción es mía.

télico *De proprietatibus elementorum*, vertido al latín por Gerardo de Cremona en la segunda mitad del siglo XII (Burnett, 2012), y también por los tratados de Abū Maʿshar, entre ellos el *Kitāb al-Ulūf*, aprovechado por Herman de Carinthia en su composición del *De Essentiis* en 1143 (Burnett, 1976). Es posible proponer la hipótesis de que Rodrigo conociera la traducción del *De proprietatibus elementorum* o incluso el *De essentiis*¹⁵, si bien es cierto que pudo encontrar el dato en la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, como adición al capítulo 36 del *Génesis* en que se narra la ebriedad de Noé y la maldición de Cam –*Magnus annus completur reversis planetis omnibus ad loca suae creationis* (PL 198: 1087B)–. Comestor glosa su propio hexamerón a partir de elementos seguramente procedentes de la tradición intelectual de Chartres, añadiendo perspectivas científicas a su relato de la creación (Bradshaw & Halverson, 2020). No sería, pues, necesario postular que Rodrigo hubiera tenido conocimiento de primera mano de esos textos traducidos en Toledo, ya que la *Historia Scholastica* fue fuente suya (Arizaleta, 2005; Carvajal González, 2010). Rodrigo incorporó a su tratado un saber relacionado con la cosmología medieval, destacando así los cimientos del mundo científico en que él mismo se desenvolvía. Por vías siempre relacionadas con la labor de traducción que llevaron a cabo los arquitecros toledanos en la segunda mitad del siglo XII y las primeras décadas del XIII, antes de las traducciones patrocinadas por Alfonso X el Sabio de Castilla y León, Jiménez de Rada escribió un breve capítulo que es excelente demostración de las encrucijadas culturales en que se situaba y que nutrieron sus obras. Bien si hubiera tomado prestado el dato relativo al *annus magnus* directamente de una de las traducciones del árabe realizadas en territorio hispánico, o bien desde Pedro Comestor, lector de Beda y de textos carnotenses, la información añadida por Rodrigo a *Kitāb al-muhādara* puede ser calificada de pseudo-aristotélica, con base de filosofía natural, matizada de platonismo, y particularmente pertinente: ese dato cosmológico sustentaba científicamente la esperanza de una sociedad ideal impregnada por el saber. De tal manera (*hoc erit omnibus planetis ad loca sue creationis reuersis; set tempus exprimere nescierunt, felicitatem tantum temporis expresserunt*) se cierra en el *Diálogo* la palabra aristotélica, dirigida al discípulo Alejandro.

1.1.4. Las citas bíblicas: líneas 22-37 (Fernández Valverde, 1999: 308-309)

El resto del capítulo es una paráfrasis de *Zacarías*, 8 (12 y 13), del Salmo 71 (7) y de *Isaías* 2 (4) (Fernández Valverde, 1999: 309), con la alusión explícita a *David* y a *Miqueas* (*ut dicunt David, Micheas, Ysayas*)¹⁶. A este *collage* de piezas proféticas no pudo dejar Rodrigo de añadir algunos comentarios propios, vinculados

¹⁵ De esta cuestión, y de la relación de los saberes científicos surgidos de las traducciones arabolatinas con obras escritas en romance en Castilla en la primera mitad del siglo XIII, trata uno de los apartados de la investigación en curso mencionada en nota 1.

¹⁶ Los textos rabínicos de los que se hacen eco las citas bíblicas han sido identificados por Pick (2004: 152-154, notas 94-98).



a los puntos enumerados en la parte aristotélica del capítulo: sobre la naturaleza de cada individuo (l. 25-26: *quasi quelibet natura dabit quidquid suo possibili sit subiectum, set diminutum fuerat pro peccato*), completando el versículo de Zacarías (*vinea dabit fructum suum, et terra dabit germen suum et celi dabunt rorem suum*); sobre la concordancia y proporción de los elementos (l. 27-28: *Quia clemencia elementorum attribuunt soli populorum Iudeorum* y l. 30-32: *dicunt etiam quod cum elementa proposito aliter indiuidua et in spes operentur, nichil superfluum humores corporeos uiciabit*, con frases que bien pudieran sonar a textos de filosofía natural que circularan en el perímetro de las bibliotecas contemporáneas: glosa así de nuevo los versículos de Zacarías (*posidere efaciam reliquias populi huius uniuersa hec, et erit sicut eritis maledictio in gentibus, sic saluabo uos et eritis benedictio*) que anunciaban el retorno del pueblo elegido a la tierra prometida y la venida de un rey pacífico, prefigurando la entrada de Cristo en Jerusalén. Semejante textura de elementos bíblicos y científico-librescos se ve enriquecida por los ecos pacifistas del Salmo 71 y de Isaías 2, anunciando la aparición de la paz entre naciones que no blandirán ya las armas (*non leuabit gens contra gentem gladium*). El arzobispo cita el salmo atribuido a Salomón en el cual se evoca el monarca ideal del porvenir, prefiguración del rey mesiánico anunciado por los profetas (*Orietur in diebus eis iustitia [...]*). Corona el autor tal pintura de la felicidad futura, indestructible y de índole política y social, con un par de frases de su propia cosecha: [...] *signo nec corrupcione nec distemperancia disoluentur nec gladio occidentur; mors aliqua felicitatem huius modi non secabit*. Aun si es difícil afirmarlo, parece leerse en la primera algún eco de la cosmología aristotélico-tolemaica o incluso de un tratado de tipo galénico, pues podrían remitir dichas palabras a un conocimiento directo o indirecto de las teorías aristotélicas de los movimientos celestes y de su relación con el mundo sublunar. La mención de los «signos» (*signo nec disoluentur*) sitúa por el contrario de modo categórico a Alejandro como «héroe que ya estaba advertido de la llegada del Mesías y que era cristiano *ante litteram*» conforme a una antigua tradición oriental (Escobar, 2021: 3).

La acostumbrada puesta en escena de semejante transferencia de saberes sobre el mundo natural, desde las «cartas de Aristóteles», si no antes¹⁷, resulta aun así harto significativa en nuestro caso si contemplamos al menos dos ejemplos hispánicos de ese diálogo diacrónico entre el Filósofo y el Príncipe. Por una parte, el *Incipit interrogatio de nobissimo* (o *Consulta en torno al final de los tiempos*) en que figuran un *rex Aristotelis* y un *Alexandro episcopo*, analizado con pericia por Ángel Escobar (2021)¹⁸. En este texto, anterior al tratado de Jiménez de Rada, un diálogo sirve también como introducción a una profecía sobre *de nobissimis temporibus*, lo que atestigua la intervención de Alejandro y Aristóteles en contextos proféticos, en

¹⁷ Escobar (2020: 23): «Se habían transmitido desde muy temprano las exitosas ‘cartas de Aristóteles’, editadas por Artemón hacia el siglo II a.C. [...] Es posible que una de ellas fuera dirigida por Aristóteles a Alejandro en relación con el tema del buen gobierno de las ciudades».

¹⁸ La relación entre la *Interrogatio de nobissimo* del manuscrito *Aemilianensis* 60 de la Real Academia de la Historia (s. IX), ff. 64r-67r. y el *Dialogus* que sugiere Escobar (2021: 45) es desde luego hipótesis que ha de tenerse en cuenta.



territorio peninsular ibérico. Por otra parte, contamos con los avatares vernáculos, no muy lejanos en el tiempo a la composición del *Dialogus*, que representaron en la primera mitad del siglo XIII y en lengua romance la transmisión de conocimientos de filosofía natural al joven Alejandro por parte de su maestro: me refiero tanto a la literatura de espejos de príncipes o sapiencial (harto dependiente de la labor de traducción de los decenios anteriores) como al anónimo *Libro de Alexandre*, donde dicha circulación de saberes estructura los contenidos textuales de manera muy visible:

la sabiduría del joven príncipe se identifica con la ‘clerecía’ aprendida de su maestro Aristóteles. Y se basa en el sistema específico del *Trivium* y *Quadrivium*. Esto refleja el carácter sistemático del conocimiento en el contexto intelectual del autor de la obra. Aristóteles, recordemos, no sólo encaja en este método escolástico occidental, sino que lo nutre (Díez Yáñez, 2015: 514).

Rodrigo Jiménez de Rada organizaba en su *Dialogus*, gracias al recurso a Aristóteles y Alejandro encontrados en una fuente judeoárabe, el anuncio y la descripción de una sociedad de concordia organizada a imagen y semejanza del cosmos, según un orden jerárquico inspirado en la voluntad divina e inscrito en el plan de la naturaleza; todo indica que el arzobispo era consciente de que las posibilidades epistémicas de la interacción de ambos personajes paganos.

2. EL DISCURSO DEL ARZOBISPO EN UNA COMUNIDAD TEXTUAL

No es sencillo estimar la difusión efectiva contemporánea del *Dialogus*, obra que aúna, como se ha señalado, la exégesis bíblica con una argumentación patristica y filosófica no exenta de elementos de la propia cosecha de su autor; podemos sugerir que el *Dialogus* fue leído por los eclesiásticos que formaron parte de la red de influencia del arzobispo, que Mantas España (2018: 246-247) no ha dudado en nombrar «la corte de Rodrigo Jiménez de Rada»¹⁹. El *Dialogus* es una de las piezas de un discurso letrado compartido por una comunidad textual, la configurada como mínimo por los miembros del cabildo toledano.

Jiménez de Rada logró conciliar una lectura dilatada del pensamiento aristotélico con conceptos eficaces compartidos por los miembros de la clerecía letrada peninsular (y occidental), unos clérigos que habían adquirido el saber mediante «the zealous pursuit of knowledge» (Reis, 2011: 685). Esas nociones que Jiménez de Rada incluyó en su texto son las que singularizan el capítulo nos ocupa, al asociar, a una versión del tiempo por venir, una dicha nueva para una sociedad ideal,²⁰ la de

¹⁹ Sobre la influencia del *Dialogus* en textos polémicos no muy posteriores, Mantas España (2018).

²⁰ Esa sociedad ideal venidera puede corresponder de manera laxa a la noción de utopía; Roumier (2013: 39), «une utopie, c’est [...] une organisation politique modèle où règnent la paix, la morale et la justice», con Thomasset & James-Raoul (2005: 12): «En amont de l’utopie, il y a toujours





la felicidad consistente en la preservación del conocimiento y su posterior comunicación. La argumentación de Jiménez de Rada, partícipe de los grandes procesos de traducción (König, 2011: 5) tanto mediante su patronazgo (Ayala Martínez, 2017; 2020) como mediante su acción individual como autor, testigo sobresaliente del encuentro de Occidente con la tradición cultural arabolatina, puede leerse como elemento clave en el contexto del debate filosófico contemporáneo sobre la naturaleza del conocimiento. Rodrigo escribe acerca de un aspecto de la economía cristiana de la salvación: la preparación de la llegada del Mesías (Dumas-Reungoat, 2010). Y lo hace determinando categóricamente cuál es su fuente de estímulo: Aristóteles, citado nominalmente, aludido por sus libros (recordemos ese *in serie librorum Aristotilis*), revelado por el razonamiento aplicado; un Aristóteles acompañado de Alejandro Magno, sin el cual la comunicación del conocimiento no puede llevarse a cabo.

Me gustaría recordar ahora que los materiales conectados con la figura de Alejandro Magno actuaron a lo largo del Medievo como principio y argumento de escritura de obras que propusieron a los diferentes públicos una floración de imágenes a la vez únicas y múltiples. Es bien sabido que la figura de Alejandro Magno impregnó numerosas producciones textuales compuestas en latín y en romance en los reinos cristianos hispánicos (Arizaleta, 2008, 2014). Sin embargo, no me refiero ahora tanto al peso de elementos temáticos dependientes de la leyenda alejandrina en los textos castellanos (Lida, 1961-1962), de origen occidental u oriental-islámico (González Rolán & Saquero Suárez Somonte, 2003: 107), como a un dato inexcusable de la historia intelectual medieval hispánica: las posibilidades comunicativas y la carga epistemológica de las variadas figuras de Alejandro permearon la producción literaria en lengua vernácula que vio la luz en los reinos hispánicos, de semejante manera a como caracterizaron buen número de textos historiográficos, enciclopédicos y científicos escritos en latín y en árabe. La península ibérica desempeñó un poderoso papel en la evolución de la materia alejandrina desde la segunda mitad del siglo XII, pues en ella se llevó a cabo la traducción de diversas obras en las cuales Alejandro, discípulo de Aristóteles y receptor de su ciencia, era imagen especular de todos aquellos interesados por la filosofía natural, encontrándose naturalmente ligado al sistema de pensamiento aristotélico. El sustrato alejandrino acompañó, de modo explícito o de telón de fondo, las traducciones arabolatinas que sostuvieron la empresa internacional de transmisión de los textos del primer aristotelismo (Escobar, 2022: 123)²¹. La materia alejandrina que iba a fructificar en romance a partir de 1220 o 1230 se hallaba ya vinculada de modo latente o manifiesto al círculo catedralicio toledano *lato sensu* (Pick, 1998; Burnett, 2011; Arizaleta, 2016; Ayala Martínez, 2017; Witcombe, 2019), desde mediados o fines del siglo XII: no solo muchos de los textos pseudoaristotélicos adoptaron la forma de cartas o ins-

un désir, un rêve, une aspiration qui se traduit, au niveau spirituel, matériel, ou purement littéraire, dans une quête», si bien el anacronismo de la utilización del término en el estudio de la cultura medieval ha sido puesto de relieve, entre otros, por Cavagna (2008) y Jouanno (2010).

²¹ Véase Burnett (2001) y Polloni (2016). Por supuesto, no fue Toledo el único centro de traducciones arabolatinas; sí fue el más prominente (Fidora & Alexis Rivera Duque, 2023).

trucciones del Filósofo a Alejandro (Saif, 2021: 45), sino que varios de los ítems del *Aristoteles latinus*, «rótulo que engloba un amplio corpus de obras» (Bizzarri, 2010: 13; Escobar, 2020, 2022), fueron objetos de trabajo de algunos de los miembros del cabildo en las dos primeras décadas del siglo XIII, entre ellos Miguel Escoto (Pick, 1998) o Alfredo de Sareshel (Escobar, 2022; Arizaleta, 2022). En esta comunidad textual, cuyos miembros reescribieron diferentes facetas del mito científico en parte asociado al conquistador macedonio, cobran sentido las breves líneas del capítulo del *Dialogus*.

El arzobispo toma la palabra dentro del sistema teológico imperante en la época, que se sostiene por la promesa de redención cristiana y de la Parusía, que impone la linealidad temporal. Ahora bien, Rodrigo Jiménez de Rada incluye la concepción cíclica del tiempo gracias a una argumentación de tipo científico, exponiendo un estado ideal por venir, y una nueva felicidad de frutos abundantes y alcance universal. El arzobispo mantuvo las líneas maestras de la narración profética, esforzándose por justificar la sustancia de la profecía con un razonamiento basado en las pruebas presentadas: hemos comprobado que en el texto, dicho reino de beatitud venidero constituye una repetición del ciclo anterior, lo que se demuestra mediante la referencia al *annus magnus* y a los indicios cosmológicos que esmaltan el final del capítulo. Rodrigo dibuja un tiempo feliz, una casi utopía inmaterial que destaca por ser expuesta a los lectores por la vía de un discurso sustentado por las autoridades más relevantes de la época. Por eso mismo cobra sentido pleno la palabra eficaz del arzobispo en el *Dialogus*: «la palabra [es en este texto] testimonio probatorio o cauce demostrativo de la verdad. Es este un aspecto que conecta también plenamente con la conceptualización terminológica propia del discurso teológico porretano» (Ayala Martínez, 2017: 44)²².

Esos contenidos aristotélicos fueron destinados a una recepción eclesiástica, es decir, que tuvieron acceso a ellos, en primer lugar, los clérigos del radio de acción de Rodrigo, quienes elaboraban discursos sobre la sociedad, por esencia, normativos. Necesario es por lo tanto sugerir las condiciones de producción de este discurso en concreto: Rodrigo Jiménez de Rada demostró componiéndolo sus competencias exegeticas –que sin duda había desarrollado para la composición de su *Breviarium Historia Catholicae* en los primerísimos años del siglo XIII, según Fernández Valverde (1999: 28), cuyo modelo fue la *Historia Scholastica*–. Apostó Jiménez de Rada en el caso de este capítulo del *Dialogus* por el entrelazamiento de fuentes, y por el añadido de sus propios comentarios, con el fin de esbozar un planteamiento político, el de la declaración sentida de la misión rectora de los eclesiásticos letrados en la sociedad ideal. Interesado por las virtudes políticas, en el sentido más aristotélico de la palabra (Rodríguez López, 2003), no le eran en absoluto ajenas las potencias de la escena dialógica entre el sabio y el monarca. Entiendo que Jiménez de Rada llevó a cabo un acto de comunicación política al escribir este breve capítulo, pues cons-

²² La pista propuesta por Carlos de Ayala enriquece por supuesto lo avanzado en estas páginas.



tituyen estas líneas un instrumento de conexión del poder con los diversos agentes de la red de eclesiásticos que lo rodeaban, y una posibilidad de transmisión de su propia ideología y práctica del poder. Rodrigo escribe acerca de las posibilidades de obtener conocimiento en un mundo cambiante, y que su representación narrativa de tal situación es precisamente la del tiempo por venir. Escribiendo en los primeros años del siglo XIII, el arzobispo difundió, como otros contemporáneos, el saber de su época, dejando claro cómo se habían de compartir los conocimientos y cuáles eran los esquemas de cooperación: entre el maestro y el discípulo, entre el arzobispo y sus subordinados.

El capítulo VI de la sección V del *Dialogus* constituye un hermoso ejemplo de la búsqueda y escritura de los saberes en los inicios del siglo XIII, al permitirnos comprender cuáles fueron los objetivos de su autor y los medios adoptados para lograr el proyecto deseado, en qué marco se configuraron esos contenidos y a partir de qué bibliotecas (incluso si estas permanecen ocultas a nuestros ojos), de qué libros se obtuvo un conocimiento traducido, fértil por apoyarse en tradiciones tan opulentas. Este capítulo sirve de ejemplo del metadiscurso del conocimiento y de cómo los relatos aristotélico-alejandrinos crearon saberes científicos, políticos, que estuvieron destinados a las propias comunidades textuales de las que surgieron. Rodrigo Jiménez de Rada, en su tratado apologético, hizo de Aristóteles y de Alejandro Magno sus portavoces de confianza.

RECIBIDO: 21-07-23; ACEPTADO: 30-10-23



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERIGO, J., DOSSETTI, J., JOANNOU, P.P., LEONARDI, C. y PRODI, P. (eds.) (1973): *Concilium Lateranense IV a. 1215. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Library of Latin Texts. Series A [En línea] <http://clt.brepolis.net/LLTA/pages/TextSearch.aspx?key=MCOEMCO12>.
- ARIZALETA, A. (2005): «Las ‘estorias’ de Alexandre: Rodrigo Jiménez de Rada, historiador de Alejandro Magno», Parrilla, C. y Pampín, M. (ed.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 3 vols., Universidad-Editorial Toxosoutos, La Coruña: vol. 1: 343- 359.
- ARIZALETA, A. (2008): «Aetas alexandrina: les figures d’Alexandre le Grand dans les textes hispaniques des XII^e et XIII^e siècles (avec un excursus sur la datation du *Libro de Alexandre*)», Casal, F. (ed.), *Hommage à Francis Cerdan*, Méridiennes, Toulouse: 49-65.
- ARIZALETA, A. (2010): *Les clercs au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230), Les livres d’e-Spania*, Paris, SEMH-Sorbonne. <http://e-spanialivres.revues.org/154>.
- ARIZALETA, A. (2014): «Alexandre aux origines de la langue et de la littérature hispanique», Gaullier-Bougassas, C. (dir.), *La fascination pour Alexandre le Grand dans les littératures européennes (X^e-début du XVI^e siècle). Réinventions d’un mythe*, Brepols, Turnhout, vol. 1: 363-412.
- ARIZALETA, A. (2016): «Prácticas intelectuales y redes de saber clerical en el mundo del pensamiento toledano (1210-1220)», Chastang, P., Henriot, P. y Soussen, C., eds., *Figures de l’autorité médiévale*, Éditions de la Sorbonne, Paris: 13-32. [En línea] <https://books.openedition.org/psorbonne/28436?lang=es>.
- ARIZALETA, A. (2018): «*Hyspanus diecus roderico*. Un aperçu des lettres échangées entre le chancelier de Castille et l’archevêque de Tolède (circa 1218)», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 61.2, 242: 141-157.
- ARIZALETA, A. (2022): «Elementos para una historia intelectual del Doscientos castellano: a propósito de *Planeta*, de Diego García (1218)», Albares R. y Hernández Sánchez, D. (ed.), *XVIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana. Estética y filosofía en el mundo hispánico*, Luso-Española de Ediciones, Salamanca: 211-225.
- AYALA MARTÍNEZ, C. de (2017): *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la ‘cuestión sobre Dios’*, La Ergastula, Madrid.
- AYALA MARTÍNEZ, C. de (2020): «Reseña de Bravo López, F. (ed.), *Estoria de los árabes. Traducción castellana del siglo XIV de la Historia Arabum de Rodrigo Jiménez de Rada*, Córdoba-Princeton, UCOPress-CNERU-IAS, 2019», *Al-Qantara*, 41, 2: 575-585. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2020.v41.i2>.
- BIELAWSKI, J. y PLEZIA, M. (1970): «Lettre d’Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités», *Archiwum Filologiczne*, 25: 5-206.
- BIZZARRI, H.Ó. (2010): *Secreto de los secretos. Poridad de las poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles Secretum secretorum*, Universidad de Valencia, Valencia.
- BIZZARRI, H.Ó. (2015): «Le *Secretum secretorum* en Espagne: de traité médical à miroir de prince», Gaullier-Bougassas, C., Bridges, M. y Tilliette, J.Y., eds., *Trajectoires européennes du ‘Secretum secretorum’ du Pseudo-Aristote (XIII^e-XVI^e siècle)*, Brepols, Turnhout: 187-213.
- BONCH-REEVES, K. (2016): *Visions of Unity After the Visigoths. Early iberian Latin Chronicles and the Mediterranean World*, Brepols, Turnhout: 223-260.



- BRADSHAW, J. y HALVERSON, E. (2020): *The Hexaemeron in Peter Comestor's Historia Scholastica*, Proyecto de investigación *Historia Scholastica Project*, Boise State University. [En línea] <https://www.boisestate.edu/undergraduate-research/2020/04/22/19-the-hexaemeron-in-peter-comesters-historia-scholastica/>.
- BURMAN, T. (1998): «Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo», *Speculum*, 73, 3: 703-732. <https://www.jstor.org/stable/2887495>.
- BURNETT, C. (1976): «The Legend of the Three Hermes and Abū Ma'shar's *Kitāb al-Ulūf* in the Latin Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39: 231-234.
- BURNETT, C. (1995): «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis and Qusṭā ibn Lūqā's *De differentia spiritus et animae*: A Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?», *Mediaevalia, Textos e estudos*, 7-8: 221-67.
- BURNETT, C. (2001): «The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century», *Science in Context*, 14, ½: 249-288. <https://doi.org/10.1017/S0269889701000096>.
- BURNETT, C. (2008): «Royal Patronage of the Translations from Arabic into Latin in the Iberian Peninsula», Grebner G. y Fried, J. (eds.), *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin: 323-330. <https://doi.org/10.1524/9783050047195.323>.
- BURNETT, C. (2011): «Communities of Learning in Twelfth-Century Toledo», en Mews, C.J. y Crossley, J.N., *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, Brepols, Turnhout: 9-18.
- BURNETT, C. (2012): «The Arabo-Latin Aristotle», en Van Oppenraay, A.M.I y Fontaine, R., *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Brill, Leiden: 95-107.
- BURNETT, C. y MANTAS-ESPAÑA, P., eds. (2014): *Arabica Veritas: Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*. CNERU –The Warburg Institute– Oriens Academic, Córdoba-Londres.
- CAVAGNA, M. (2008): «Reseña de Claude Thomasset et Danièle James-Raoul (dir.), *En quête d'utopies*, *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En línea]. <http://journals.openedition.org/crm/145>.
- CALLATAÏ, G. de (1996): *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Institut Orientaliste de l'UCL-Peeters, Lovaina la Nueva.
- CARABIAS ORGAZ, M. (2021): «Dos textos profético-apocalípticos del siglo XIII: *De Antichristo qui natus est* (1227) y *Cedrus alta Libani* (1240)», *Traditio*, 76: 289-312. [En línea]. <https://doi.org/10.1017/tdo.2021.2>.
- CARRASCO MANCHADO, A.I. (2019): «El bien común en la sociedad medieval: entre el tópico, la utopía y el pragmatismo», Lafuente Gómez, M.; Villanueva Morte, C, eds., *Los agentes del Estado: poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XIV-XVI)*, Silex, Madrid: 33-83.
- CARVAJAL GONZÁLEZ, H. (2010): «Avatares de un manuscrito: las ciencias auxiliares de la Historia del Arte», *Anales de Historia del ArteExtra* 2: 31-40. [En línea] <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA1010220031A>.
- DÍEZ YÁÑEZ, M. (2015): «Los consejos aristotélicos en el *Libro de Alexandre*: liberalidad, magnificencia y magnanimidad», Alvar Ezquerra, C. (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica*, Cilengua, San Millán de la Cogolla: 513-536.



- DÖNITZ, S. (2011): «Alexander the Great in Medieval Hebrew Traditions», Zuwiyya, Z.D. (ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Brill, Leiden: 2138.
- DUMAS-REUNGOAT, C. (2010): «Les premiers jalons du millénarisme: ferments d'utopie ?», *Kentron*, 26. <https://doi.org/10.4000/kentron.1384>.
- DRAELANTS, I. y FRUNZEANU, E. (2017): «Le savoir astronomique et ses sources dans le *De mundo et corporibus celestibus* de Barthélemy l'Anglais», *Rursus*. [En línea] <http://journals.openedition.org/rursus/1352>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rursus.1352>.
- ESCOBAR, Á. (2020): «Vías de transmisión y modos de recepción de la *Política* de Aristóteles en la España Medieval», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 43: 19-48. <https://doi.org/10.3917/cehm.043.0019>.
- ESCOBAR, Á. (2021): «El rey Aristóteles, el obispo Alejandro y el ojo blanco del Anticristo: en torno a la *Interrogatio de nobissimo* en el RAH, *Aemil.* 60», *Troianalexandrina: Anuario sobre literatura medieval de materia clásica*, 2: 41-62.
- ESCOBAR, Á. (2022): «*Iter Aristotelicum*: en torno a la circulación de manuscritos aristotélicos en la España medieval», *Estudios Clásicos*, 162: 109-127. <https://doi.org/10.48232/eclas.162.04>.
- FIDORA, A. y ALEXIS RIVERA LUQUE, J.L. (2023): «The Multiplicity of Translating Communities in the Iberian Peninsula (12th-13th Centuries)», Brentjes, S., Barker, P. y Brentjes, R. (ed.), *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies. Practices from the 2nd/18th to the 13th/19th Centuries*, Routledge, Londres: 705-720.
- FOZ, C. (1988): «La traduction-appropriation: le cas des traducteurs tolédans des 12^{ème} et 13^{ème} siècles», *TTR*, 1, 2: 58-64. <https://doi.org/10.7202/037018ar>.
- GONZÁLEZ DIÉGUEZ, G. (2017): «The Judeo-Arabic Source of a Pseudo-Aristotelian Passage in Jiménez de Rada's *Dialogue on the Book of Life* (1214)», *eHumanista*, 36: 328-339. [En línea] <https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/36>.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. (2003): «La imagen polimórfica de Alejandro Magno desde la Antigüedad latina al Medioevo hispánico: edición y estudio de las fuentes de un desatendido *Libro de Alexandre* prosificado», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, 1: 107-152. [En línea] <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/issue/view/CFCL030323>.
- GONZÁLEZ ROLÁN, T. (2014): «Del árabe al latín pasando por el castellano: el ejemplo del *Liber philosophorum moralium antiquorum*», *Helmántica*, 65, 194: 181-194.
- GRIGNASCHI, M. (1976): «L'origine et les métamorphoses du *Sirr al-asrâr*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43: 7-112.
- GRIGNASCHI, M. (1980): «La diffusion du *Secretum Secretorum* dans l'Europe occidentale», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48: 7-70.
- GRIGNASCHI, M. (1982): «Remarques sur la formation et l'interprétation du *Sirr al-asrâr*», Ryan, W.F. y Schmitt, C.B. (eds.), *Pseudo-Aristotle's 'The Secret of Secrets': Sources and Influences*, Warburg Institute, Londres: 3-33.
- GUENÉE, B. (1993): *L'Occident aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles. Les États*, Presses Universitaires de France, París.
- GUTAS, D. (ed.) (2022): *Why translate science? Documents from Antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic)*, Brill, Leiden-Boston.
- HERMANS, E. (2019): «Intellectual Discourse and Global Connectivity in the Early Middle Ages», *Bloomsbury Encyclopedia of the Global Middle Ages*, Arc Humanities Press, Londres: 2-11.



- HERNÁNDEZ, F.J. (2003): «La hora de don Rodrigo», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26, 2003: 15-71. <https://doi.org/10.3406/cehm.2003.2011>.
- JOUANNO C. (2010): «Des Gymnosophistes aux Réchabites: une utopie antique et sa christianisation», *L'antiquité classique*, 79: 53-76. <https://doi.org/10.3406/antiq.2010.3766>.
- KÖNIG, D.G. (2011): «Traductions et transferts de savoirs. À propos des relations entre l'Occident latin et le monde arabo-musulman», König, D.G. y Benhima, Y. (dirs.), *Traductions et transferts des savoirs dans l'espace euro-méditerranéen à l'époque médiévale*, Trivium, 8. <https://doi.org/10.4000/trivium.3973>.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1961-1962): «La leyenda de Alejandro en la literatura medieval», *Romance Philology*, 15: 413-423.
- MANTAS ESPAÑA, P. (2018): «Algunos apuntes sobre la recepción de la apologética antimozárabe en el siglo XIII», *Enrahonar*, Supplement Issue: 239-250. https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2018nspissue/enrahonar_a2018nSupplp239.pdf.
- MANZALAOU, M. (1974): «The Pseudo-Aristotelian 'Kitāb Sirr al-asrār': Facts and Problems», *Oriens*, 23/24: 147-257.
- MARCOS RODRÍGUEZ, F. (1962): «El *Dialogus libri vitae* del arzobispo Jiménez de Rada», *Salmanticensis*, 9: 617-622.
- NOVIKOFF, A.J. (2012): «From dialogue to disputation in the age of Archbishop Rodrigo Jiménez de Rada», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 4,1: 95-100.10.1080/17546559.2012.677194.
- PICK, L.K. (1997): «Rodrigo Jiménez de Rada and the Jews: Pragmatism and Patronage in Thirteenth-Century Toledo», *Viator*, 28: 203-222.
- PICK, L.K. (1998): «Michael Scot in Toledo: 'natura naturans' and the hierarchy of being», *Traditio*, 53: 93-116.
- PICK, L.K. (2004): *Conflict and Coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- POLLONI, N. (2016): «Aristotle in Toledo: Gundissalinus, the Arabs and Gerard of Cremona's Translations», Burnett, C. y Mantas-España, P. (eds.), *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society. Selected Papers*, CNERU-The Warburg Institute, Córdoba-Londres: 147-185.
- RAMÍREZ VAQUERO, E. (2011): «Pensar el pasado, construir el futuro: Rodrigo Jiménez de Rada», *1212-1214: el trienio que hizo a Europa*, Pamplona, Gobierno de Navarra: 13-46.
- REIS, Levilson C. (2011): «Clergie, Clerkly Studium, and the Medieval Literary History of Chrétien de Troyes's Romances», *The Modern Language Review*, 106, 3: 682-696.
- SAIF, L. (2021): «A Preliminary Study of the Pseudo-Aristotelian Hermetica: Texts, Context, and Doctrines», *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā*, 29: 20-80. <https://doi.org/10.52214/uw.v29i1.8895>.
- STOCK, B. (1987): *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton University Press, Princeton.
- STOCK, B. (1990): *Listening to the Text: On the Uses of the Past*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2003): «*De rebus Hispaniae* frente a la *Crónica latina de los reyes de Castilla*: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26: 133-149.10.3406/cehm.2003.2016.



- ROUMIER, J. (2013): «La figure héroïque d'Alexandre le Grand en Espagne à la fin du Moyen Âge comme modèle du rapport à l'étranger. El *Libro Ultramarino* et *El Libro de las maravillas* de Jean de Mandeville (xiv^{ème} et xv^{ème} siècles)», *e-Spania* [En línea] <http://journals.openedition.org/e-spania/22488>; DOI: <https://doi.org/10.4000/espania.22488>.
- SÈRE, B. (2010): «Aristote et le bien commun au moyen âge: une histoire, une historiographie», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 32: 277-291.
- SCHMITT, C.B. y KNOX, D. (1985): *Pseudo-Aristoteles Latinus: A Guide to Latin Works Falsely Attributed to Aristotle before 1500*, The Warburg Institute, Londres.
- MARKUS STOCK (ed.) (2016): *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*, University of Toronto Press.
- THÉRY, J. y GILLI, P. (2010): «Innocent III et la fiscalité communale imposée au clergé: le cas lombard», *Le gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin-XII^e-mi-XIV^e s.)*, Presses universitaires de la Méditerranée: 299-329. halshs-00879229.
- THOMASSET, C. y JAMES-RAOUL, D. (dirs.) (2005): *En quête d'utopies*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- WHITE, T.I. (1976): «Aristotle and Utopia», *Renaissance Quarterly*, 29, 4: 635-675.
- WILLIAMS, S.J. (1994): «The Early Circulation of the Pseudo-Aristotelian 'Secret of Secrets' in the West», McVaugh, M.R. y Pasche, V. (eds.), *Le scienze alla corte di Federico II*, Brepols-SISMEL, Turnhout-Florence: 127-144.
- WITCOMBE, T. (2019): *Between Paris and Al-Andalus: Bishop Maurice of Burgos and his World, c.1208-1238*, tesis inédita, Universidad de Exeter.
- WRISEY, D.J. (2016): «Modeling the Transmission of al-Mubashshir Ibn Fātik's *Mukhtār al-Hikam* in Medieval Europe: Some Initial Data-Driven Explorations», *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 5, 1. [En línea] <https://archive.nyu.edu/handle/2451/10.1163/21659214-90000076>.



