

Tres manuscritos del Epítome de la Física de Averroes en El Cairo

Josep PUIG

En la edición de la parte de la Física de las *Sumas* utilicé un solo manuscrito cairota: el número 5 de la serie *Hikma wa-Falsafa* de la Biblioteca Nacional. Se trata de un ms. conocido ya desde la publicación del primer catálogo en 1890¹ con otra numeración: 4.196. También se conocía la existencia de otro ms. que el catálogo de 1924 recoge bajo el número 211 y con la indicación de que es "otra copia" de aquel.

Cuando G. Anawati publicó su estudio² sobre las obras, tanto publicadas como inéditas, de Averroes precisó que era una copia a mano hecha en 1917, que comprende 671 páginas de 21 líneas.

Cuando pude consultar este segundo ms. vi que en efecto el colofón en p. 671 indica que la copia fue encargada por la Biblioteca Jedral a Maḥmūd Ḥamdī, quien la terminó el 10 de Muḥarram de 1336. A pesar de ello, el ms. tiene su utilidad, por cuanto el original - i.e. el número 5 - presenta al comienzo unos pasajes defectuosos. El copista tenía acceso directo al ms. y pudo completar algunas lagunas, ayudándonos a la comprensión del preámbulo.

Esto es importante por cuanto las dos redacciones del epítome se aprecian en particular en dos puntos: en las primeras páginas del Libro VIII y en este preámbulo. En su reciente estudio sobre el *corpus* averroístico³, Y. al-'Alawī también llama la atención sobre el mismo y reproduce ambas redacciones, la segunda en la medida en que su texto lo permite.

Así pues resulta más fácil ofrecer la siguiente traducción de este proemio:

"Nuestro propósito en este tratado es ocuparnos de los libros de Aristóteles para extraer de ellos las argumentaciones⁴ necesarias para alcanzar la perfección humana y de las que ésta se derive por esencia y primariamente, dejando de lado las opiniones y dichos que en sus escritos

¹ V. la información correspondiente en Averroes: *Epítome de Física*, Madrid, 1987, pág. 61.

² *Mu'allafāt Ibn Rušd*, Argel, 1978, pp. 147-150.

³ *Al-matn ar-rušdī*, Casablanca, 1986, pp. 161-163.

⁴ En árabe *aqāwīl*, el plural de *qawl*. En el *Tahāfut at-Tahāfut*, ed. Bouyges, Beirut, 1930, *qawl* aparece constantemente (v.g. p. 2) y la versión medieval al latín da *sermo* (ed. Zedler, Milwaukee, 1961, p. 70). Sigo aquí la solución ofrecida por van den Bergh en su tr. inglesa, Londres, 1969, p.1 *et passim*: *argument*.

susciten dudas, ya que su conocimiento no es necesario para alcanzar la perfección humana a la que se tiende, y ello porque el número de dudas es casi infinito, y de lo que es infinito no hay un conocimiento que lo abarque ni nada se deriva del mismo por esencia⁵.

Además, la manera de resolver las dudas que sobrevienen en una cosa está implícita en la potencia próxima, en su conocimiento completo. Sólo conviene mencionar aquello que era muy conocido en el tiempo correspondiente - como hacía Aristóteles - pues la sabiduría en su tiempo no era completa y había entonces opiniones de gentes famosas a las que se atribuía la sabiduría⁶. Ahora, sin embargo, la sabiduría ha llegado a la perfección y en nuestra época no existen unas personas a las que se atribuya la sabiduría y lo que persiguen cuando hablan de algo, es ofrecer las causas de los entes, y el conocimiento de estos es en cuanto son entes; así pues la investigación en estas ciencias tiene que ser como la que ahora se hace en matemáticas.

Por esta misma causa también tenemos que dejar de lado las argumentaciones dialécticas⁷, porque sólo eran necesarias para buscar los

⁵ Averroes se hace eco de las teorías aristotélicas de la ciencia. Estas contraponen el conocimiento de lo que es por esencia, *kath'autó* con lo que es por accidente, *kata symbebékós*. La ciencia es solamente de lo universal, por tanto de lo esencial (v.g. *An. Post.* I,31. 87 b 38). Lo accidental es "indefinido", *áoriston* (*Phys.* II,5. 196 b 28) y Aristóteles insiste en que de las cosas infinitas o ilimitadas no puede haber ciencia: *Met.* III,4. 999 a 27.

⁶ Dos temas se entrecruzan en este apartado: el de la *famositas*, "lo muy conocido" y el del lugar de Aristóteles en la historia de la filosofía. Averroes recurre con frecuencia al procedimiento que parte de algo familiarmente bien conocido hasta llegar a un conocimiento de su verdadera esencia. No se trata pues de una deducción a partir de unas verdades evidentes desde el punto de vista lógico, sino de nociones familiares y de nuestra experiencia cotidiana. En su comentario a la Física, Averroes aplica esta noción en varios pasajes que J. Sarnowsky ha estudiado (v. "Averroes als "scholastischer" Kommentator der Physik des Aristoteles", en *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Berlín-Nueva York, 1985, pp. 257-262).

En cuanto a la posición de Aristóteles respecto de sus predecesores, Averroes comparte totalmente la creencia de su maestro, el cual "considère sa philosophie comme l'aboutissement des efforts tâtonants de ses prédécesseurs", S. Mansion: "Le rôle de l'exposé et de la critique des ph. antérieurs chez Aristote" en *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain-la Neuve, 1980, pág. 55.

⁷ De acuerdo con Mignucci (*La teoria aristotelica de la scienza*, Florencia, 1965, pp. 99-103) se puede sostener que Aristóteles concede una gran importancia al conocimiento de lo probable, es decir de lo que suele suceder: v. *Met.* XI, 8. 1065 a 4-6. Solo de lo accidental no puede haber ciencia. En este contexto situaría la dialéctica aristotélica como disciplina que se basa en unas premisas no estrictamente necesarias sino "muy conocidas" (*éndoxos*).

Aristóteles tiene una actitud positiva frente a la dialéctica, como ya destacó Thurot, en una opinión recogida y compartida por Le Blonde (*Logique et méthode chez A.*, París, Rep. 1973, p. 6). De los tres objetivos que *Topica* I,2. 101 a 26 -b 4 asigna a la dialéctica, destaca el de "dilucidar" los principios generales de cada ciencia, precisamente por partir de opiniones

problemas filosóficos, antes de estudiarlos. Una vez la sabiduría ha llegado a su perfección éstas solo se introducen en el curso de la exposición, a modo de ejercicio y basta en este caso con concentrarse en un número limitado de cuestiones.

Vamos a empezar allí donde Aristóteles empezó y decir: Puesto que la ciencia cierta sólo podemos alcanzarla en cada uno de los géneros y disciplinas a base de ofrecer en estos todas las cuatro causas - o algunas, en caso de que la disciplina pertenezca a aquello cuya naturaleza no requiere estudiar todas las causas, como ocurre en las matemáticas o en la teología - y como nosotros [investigamos] cada materia, entonces conocemos algo de forma completa, cuando lo conocemos en sus causas primarias hasta llegar a las más remotas y más simples".

Las diferencias entre esta redacción y la que ofrecen los ms. de Madrid y del denominado "grupo oriental" son importantes. La redacción minoritaria considera que 1) el objetivo de las *yawāmi'* es "extraer las doctrinas necesarias para alcanzar la perfección humana", 2) que esta perfección es resultado natural del conocimiento de tales doctrinas, 3) este conocimiento sigue el mismo método que las matemáticas, y 4) tiene que producir las diversas causas. Esto último es conocidamente aristotélico⁸, y ambas redacciones están de acuerdo al respecto.

Por el contrario, la versión mayoritaria⁹ abandona todo proyecto práctico y establece el objetivo de un modo neutro y estrictamente teórico: 1) extraer las doctrinas que sean necesarias en cuanto a su coherencia propia. Por ello critica a al-Gazālī, ya que se propuso este mismo objetivo pero no lo consiguió. 2) Considera imprescindible el conocimiento de la Lógica, una propedéutica muy medieval. 3) Centra la Física en el conjunto de las obras.

Sin lugar a dudas, no existe ninguna contradicción entre ambas redacciones. Formalmente, el lenguaje es el mismo y muchas expresiones se repiten. Debemos hablar en todo caso de un cambio desde una posición preocupada por la "salud" espiritual a otra, puramente objetiva. El cambio es

generalmente aceptadas.

En cambio Averroes, que no duda a veces en tomar como punto de partida opiniones "muy conocidas" (*mašhūr* = *éndoxos*), rechaza en principio la dialéctica y solo la acepta como "gimnasia mental". Se pueden ver las razones del rechazo tanto en la larga tradición dialéctica en sentido polémico, como en una actitud de principio que excluye lo probable de todo nivel científico.

⁸ Cf. *Física*, I,1. 184 a 10- 16. Según Aristóteles, "solamente estamos convencidos de conocer algo particular, cuando hemos averiguado sus primeros principios y causas, y hemos llegado hasta los elementos".

⁹ A la que sigue fielmente la traducción hebrea de Moše ben Tibbon, editada en Riva di Trento en 1560: v. fol. 2 r.

notable y es lógico que nos preguntemos si la redacción minoritaria es auténticamente averroísta.

La respuesta puede leerse en el gran comentario, que se nos ha conservado en latín y en el mismo proemio. La edición de los hermanos Giunta (Venecia, 1562) reproduce este en dos traducciones (fols. 1r.- 4v): la originaria de Michael Scottus¹⁰ y otra "castigata et aucta" por Jacobus Mantinus¹¹. Aún más: al final del libro VII (fol.337 v.) aparece una nota de los editores, advirtiendo que por consejo de Paulus Israelita han eliminado un proemio del mismo Averroes que coincidía con el que acabamos de mencionar. H. Schmieja¹² ha recogido este texto de numerosos manuscritos y, si bien no se da la coincidencia "ad verbum" que pretenden los editores venecianos, sí se da en su idea general.

Esta idea no es otra que la transmitida por el ms. Cairo 5: la perfección humana es resultado del conocimiento especulativo. En palabras del traductor latino: "esse hominis secundum ultimam perfectionem ipsius et substantia eius perfecta est ipsum esse perfectum per scientiam speculativam"¹³.

Los proemios del comentario mayor citan aquí a Alejandro de Afrodisia (+ca. 230) en apoyo de esta tesis de que las virtudes morales resultan del conocimiento de las ciencias especulativas. La cita se refiere al proemio de Alejandro a su comentario a la Física, que se debe dar por perdido¹⁴. Aunque Simplicio suele recoger con la debida mención pasajes de Alejandro, en la introducción a su exégesis a la Física¹⁵ no encuentro ninguna alusión a esta tesis alejandrina. Así pues debemos creer en las palabras de Averroes quien

¹⁰ V. H.A. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a 'Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem'" en *Speculum*, 38 (1963) p. 92. La labor de M. Scottus ha sido estudiada en repetidas ocasiones, que analiza G. Darms en pp. 19-25 de su introducción a *Averroes (Ibn Rušd) in Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius*, Friburgo, 1966.

¹¹ Tal como se hace constar en la misma edición, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, R Frankfurt, 1962, vol. IV, fol. 1 r. Sobre el mismo, v. D. Kaufmann: "J. Mantino, une page de l'histoire de la Renaissance" *R. d'ét. juives*, 27 (1893) 30-60 y 207-238. Mantino (+ 1549) tradujo de la versión hebrea de Kalonymos ben Kalonymos de Arles (+ 1328): v. Wolfson: "Revised Plan...", p. 88 y M. Steinschneider: *Die hebraeischen Uebersetzungen ...*, Berlín, 1893, p.122.

¹² "Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes?", en *Aristotelisches Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter*, Berlín-Nueva York, pp. 185-188.

¹³ *Op. cit.*, fol. 1 v.

¹⁴ De acuerdo con las últimas investigaciones de P. Thillet, en la introducción a: *Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin*, París, 1984, p. LX.

¹⁵ *In Aristotelis Physicorum libros IV priores commentaria*. Ed. H. Diels, Berlín, 1882, C.A.G. IX, pp. 1-8.

en el inicio del proemio¹⁶ muestra conocer bien el comentario de Alejandro. Según él, este comentario comprende sólo parte del primer libro, luego el 2, 4, 5, 6, y 7, "et quod habetur super partem octavi non est Alexandri".

Pero si Alejandro de Afrodisia ha merecido ser citado ahora como primer término explícito de una forma de entender la filosofía, Ibn Bāyḡa debe también mencionarse por otro aspecto que resulta complementario: por representar un mismo criterio ante las argumentaciones "dialécticas". Avempace¹⁷ y Averroes las consideran justificadas en la situación histórica de Aristóteles, pero suéfluas en su momento. El primero, además precisa que las opiniones del Kalam no pueden equipararse con las de los pensadores anteriores al Estagirita, puesto que no tienen otro objetivo que la polémica.

Si volvemos al tema principal, debemos reconocer que Averroes, al incardinar la investigación sobre la Naturaleza en un proyecto humanista, se hacía eco de una preocupación post-aristotélica y con abundantes muestras en la misma filosofía islámica¹⁸. El representante más destacado de esta tradición que insiste en la función terapéutica de la filosofía es sin duda Avicena, de quien ahora se aleja. La segunda redacción de Averroes no va en contra de esta preocupación, pero siendo fiel al texto aristotélico, la omite y entra directamente en el tema.

* * *

Otro ms. conteniendo la parte de la Física de las Sumas, lleva el número 685 de la sección *Hikma wa-Falsafa* de la *Dār al-Kutub*, aunque no conste como obra de Averroes. El título de catalogación reza: *Taljīs kutub Aristāṭālīs al-Arba'a*, pero no se trata de ningún comentario medio o paráfrasis sino de tres *yāwāmi'* o resúmenes de Averroes correspondientes a la Física, al *De Caelo* y al *De Generatione et Corruptione*.

El ms. tiene 114 hojas, de 12 x 25 cm., y de 22 líneas por página. Es letra *nasta'alīq*, con anotaciones marginales hechas en *šikastāh*. Su origen parece pues ser persa, pero no he encontrado ninguna indicación del lugar. El colofón final precisa que el copista fue 'Abbās al-Maulawī, quien terminó su trabajo el 26 de Ramadán de 1067, es decir el 8 de Julio de 1657:

Inqadā l-qawlu fī hādā l-kitābi bi-ḥamdi Llāhi wa 'awnihi. Qad waqa'a l-firāgu min taṣwīrihi fī s-sādisi wa-l-'išrīna min šahri ramadāna

¹⁶ Ed. citada, Venecia, 1560, fol. 1 r.

¹⁷ V. *Šarḥ 'alā as-Samā' at-Ṭabī'ī*, ed. M. Fakhry, Beirut, 1973, pp. 17-18.

¹⁸ Permítaseme aludir a mi artículo "El tratado de Zenón el Mayor", *La Ciudad de Dios*, 201,2 (1988) pp. 287-321.

l-mubāraki sanata sab'ī wa-sittīna ba'da l-'alif wa-'anā l-faqīru 'Abbāsu l-mawlawī, 'afā 'anhu.

No deja de sorprender la *nisba* de este 'Abbās: posiblemente un miembro de la orden derviche fundada por Mawlanā Yalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273), y asimismo que un *suff* se ocupe de *falsafa*.

El ms. registra algunas anotaciones marginales de variantes, precedidas de los acostumbrados símbolos y, lo cual hace suponer que fue cotejado con otro, y si no este mismo, lo había sido el original del que se copiaba. El resumen de la Física ocupa del fol. 1 v. hasta el 63 v., donde termina de una forma parecida a la de los ms. agrupados en el arquetipo Š de la edición:

Intahat yāwāmi'u kalāmi Aristū fi s-samā'i t-tabī'i wa-l-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-'ālamīna wa-ṣ ṣalātu wa-s-salāmu 'alā Muḥammadin wa-'ālihi l-ma'šūmīna.

Este primer dato relativo a la vinculación con los ms. de origen oriental se une a los demás que resultan del cotejo en distintos pasajes clave: las coincidencias en las lecturas del principio de la Física y de la primera parte del Libro VIII¹⁹ son decisivas de por sí.

Un repaso de aquellos puntos donde el arquetipo Š era difícil de reconstruir conduce a un fortalecimiento del subarquetipo representado por los ms. de Teherán *Dānišgāh*, Princeton (ambos), al menos uno de los utilizados en la edición de Haidarabad y el presente Cairo 685.

Prueba de ello son las lecturas comunes a Teherán *Ma'yliis* y Dublin *Chester Beatty* y que los oponen al resto. Se encuentran en las siguientes páginas/líneas (de la edición del epítome, Madrid, 1983): 19,3; 22,2; 23,12; 34,10; 68,3; 70,10; 86,1; 94,9; 96,1; 98,8; 101,3; 107,1; 111,1; 119,9; 143,6; 149,16.

Aún más, cobra también mayor fuerza la tesis de una misma fuente de T *Ma'yliis*, D, Dublin y del códice al que corresponden las anotaciones marginales de T *Dānišgāh*: con las variantes de 16,13; 66,16; 111,1 y 138,10.

La relación en cambio de los ms. de T *Dānišgāh*, P, Princeton, de la base de T, Haidarabad y ahora Cairo 685, entre sí sigue siendo problemática. Creo poder hablar solamente de una relación estrecha entre los dos ms. de Princeton y otra mucho más vaga entre T *Dānišgāh* y Haidarabad (*Dā'ira*); el procedimiento de edición de la última hace siempre muy difícil cualquier clasificación. En todo caso, la consulta del ms. Cairo 685 permite asegurar definitivamente la existencia de dos textos en los que el arquetipo Š tuvo que conocerse:

¹⁹ V. la clasificación de los códices en pp. 75-87 del citado Averroes: *Epítome de Física*, Madrid, 1987.

16,1:	<i>talqà</i>	TṬ P C685,
	<i>tahà</i>	márgen C,
	<i>tahya</i>	márgen P860,
	<i>tahay'u</i>	Ŷ(+D),
25,7:	<i>wa-muttasila</i>	TṬ (d) ŶD P C685,
	<i>wa-mutaqbbila</i>	T(š) márgenes T ŶP860 y C,
65,7:	<i>wa-'ašadd</i>	TṬ (d) C685,
	<i>wa-'ašhar</i>	ŶD T(š) P márgenes T y C,
122,4:	<i>taqyīn</i>	T ŶP C685,
	<i>hīna</i>	T márgenes T Ŷ y P,

Este códice cairota se alinea por todo lo indicado en el subarquetipo α y su colación integral no es pues indispensable para reconstruir el arquetipo Š.

* * *

En la página 246 del mencionado *Fihrist* de 1924, se citan tres ms. de Averroes: los n. 5 y 211 que acabamos de considerar, y otro n. 246. El título en la catalogación es otro *Taljīs Kutub Aristātālīs al-Arba'a* y sí comprende cuatro libros, pero estos son las *Categorías*, el *Peri Hermeneias* y los dos *Analíticos*, cuyo conocido autor es Averroes.

La copia (330 fols) es reciente: de 1 de Rayāb de 1336 (12 de Abril 1918) y su ejecutor, Gurgīs Fawzī, trabajó por encargo de la misma *Dār al-Kutub*. (¿Cuál era el ms. original? Con toda seguridad, el ms. *Manṭiq* n. 9, con el mismo título y contenido. Este ms. de 242 hojas (14 x 20 cm.) lo utilizó ya, en su parte correspondiente, M. Bouyges para su edición de la paráfrasis de las *Categorías* (Beirut, 1932), y recientemente M. Qassem, C.E. Butterworth y A. Haridi, para la de los I (Cairo, 1983) y II *Analíticos* (1982). En estos casos, el término *taljīs* corresponde exactamente al de comentario medio o paráfrasis.

Finalmente, quiero recordar que en cambio, es parte de las *yawāmi'*, el *Kitāb mā ba'd aṭ-Tabī'a* que ocupa los fols. 182-251 del códice Hikmat 117, procedente de la biblioteca de P. Taymūr tal como lo prueba la edición que del mismo y otros hizo 'Uṭmān Amīn (Cairo, 1958) a pesar de llamarla *Taljīs*.