

La recepción de los "falāsifa" orientales en al-Andalus: problemas críticos

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

1. El sentido de un problema histórico. Las tres figuras principales de la *falsafa* andalusí, Ibn Bāyṣa, Ibn Ṭufayl e Ibn Rušd, como los demás pensadores de al-Andalus, son posteriores a los tres grandes *falāsifa* orientales: al-Kindī, al-Fārābī e Ibn Sīnā; podía parecer natural que el pensamiento de aquellos fuese continuación del de éstos, y en gran parte así fue. Los investigadores del siglo XIX y principios de XX no plantearon ningún problema crítico respecto a dicho punto; pero a partir de 1914, con la publicación por M. Asín Palacios del valioso trabajo, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano musulmana*¹, la situación cambió. Ibn Masarra (883-931) es posterior a al-Kindī; pero el hecho de desconocer a dicho pensador no tiene especial significado en cuanto Ibn Masarra tenía unos intereses "ideológicos" muy alejados de la *falsafa* y sus fuentes procedían de la *Mu'tazila* y del *taṣawwuf*. Por el contrario, Ibn Bāyṣa (¿1070?-1138) e Ibn Ṭufayl (¿1110?-1185) que demuestran un buen conocimiento de al-Fārābī e Ibn Sīnā respectivamente, son muy posteriores cronológicamente a dichos *falāsifa* orientales. Interesaba conocer, por tanto, si los tres grandes *falāsifa* orientales habían sido conocidos en al-Andalus en época anterior a los últimos años del siglo XI.

Fue también Asín Palacios el que proporcionó las primeras pistas, tanto por utilizar a Šā'id de Toledo, como por sus trabajos sobre Ibn Ḥazm de Córdoba (994/1063) e Ibn al-Sīd de Badajoz (1052/1127): Ibn Ḥazm conoce a al-Kindī, al menos parcialmente, e Ibn al-Sīd maneja cuando menos la lógica de al-Fārābī. Como Šā'id (1029-1069) da un resumen de la vida, obra y pensamiento de Aristóteles y lo elogia, y era posible que algunas obras del Estagirita hubiesen llegado a al-Andalus, se dió por cierto y probado que el *Aristoteles arabus* había sido recibido, sin distinguir cuáles fueran los escritos llegados acá. Así surgió la idea de una continuidad de la *falsafa* árabe oriental (Aristóteles árabe, al-Kindī, al-Fārābī e Ibn Sīnā) en la occidental (Avempace, Ibn Gabirol, Ibn Ṭufayl y Averroes).

¹ Real Academia de la Historia, Madrid, 1914.

En los años 1951 a 1955, durante la preparación de mi *Filosofía Hispano-Musulmana*², hube de plantearme el problema. Mis lecturas, en razón de edad, eran reducidas y estaban centradas en los pensadores que debía exponer; pese a ello, tanto en dicha obra como en la *Filosofía árabe*³, mantuve las reservas sobre los conocimientos que Ibn Bāyṣa pudiera tener tanto sobre *todo* el Aristóteles árabe como de Ibn Sīnā. En los años sesenta llegué al convencimiento pleno de que Ibn Bāyṣa entendía por Aristóteles cuanto se expresaba en las paráfrasis de al-Fārābī. "Sospeché entonces, aunque no me atreví a expresarlo hasta 1974, que tampoco había manejado de primera mano la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Los numerosos textos de ambas obras que cita [no textualmente] el pensador zaragozano están también citados por al-Fārābī [...]. Pudiera afirmarse que esta utilización de al-Fārābī es cierta, pero que ello no implica que hubiera podido tener el texto aristotélico delante. Difícilmente, podríamos saber esto con facilidad. Pero si un autor tiene un texto ante sus ojos y sin embargo, el comentario de otro autor, al que él sigue, predomina en su interpretación, no hay duda de que él no lo *recibió*. La posesión de un libro y su lectura, sin más, no justifica la asimilación. No obstante, ésto significaría, que la perspicacia de dicho autor no era demasiado grande; y así, habría que concluir, o que bien Ibn Bāyṣa no era perspicaz, a lo que me resisto bastante, o que identificaba como [real y textual] texto aristotélico uno que era [del comentario] de al-Fārābī"⁴.

Por otra parte, no sorprende menos que Ibn Tufayl acepte con verdad de fe filosófica la afirmación de Ibn Sīnā de que el *Šifā'* no difiere en nada del pensamiento de Aristóteles. Así, pues, también habría que admitir que Ibn Tufayl tampoco habría sabido entender a Aristóteles, lo que resultaría contradictorio con la agudeza mental del autor del *Hayy b. Yaqzān*; o, por el contrario, no era necesario reconocer que no había tenido ante sí los textos completos de la *Física*, *Metafísica* y *De anima* de Aristóteles. No muchos años después Averroes acusará con toda razón a Ibn Sīnā de mezclar en sus obras, y concretamente en el *Šifā'*, la filosofía de Aristóteles con doctrinas de otras procedencias, y ello por necesidades teológicas derivadas del pensamiento del *Kalām*.

A estos datos doctrinales se une un hecho histórico-cultural extraordinario, pero sorprendente: la traducción del árabe por Ibn Dāwūd del *De anima* de Ibn Sīnā que fue "latinizada" por Domingo Gundisalvo; dicha traducción influiría posteriormente en la orientación de todo el pensamiento latino medieval entre 1180 y 1250. Dicho pensamiento era lo que buscaba y necesitaba era Aristóteles: lo que se le da es la parte sexta de la *Física* del *Šifā'* y con exacta traducción de referido

² Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 2 vols., Madrid 1957.

³ Ed. *Revista de Occidente*, Madrid 1963.

⁴ "Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd". Pub. en *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, París 1978, pp. 148-149.

título, *Liber sextus De naturalibus*. ¿Por qué se proporciona a los escolásticos latinos la obra de un supuesto comentador de Aristóteles y no la del maestro?: ¿por qué no interesa, por ignorancia o porque no la poseían?. Lo primero es falso *a nativitate* en cuanto se va a utilizar a un supuesto comentarista en principio menos fiable que Aristóteles, ya que se trataba de un musulmán. Lo segundo es desmentido por el mismo texto traducido, pues en él se cita la obra de Aristóteles. Sólo queda la tercera explicación: no se poseía el texto aristotélico. Las primeras citas que demuestran un conocimiento completo y real de los textos del *De anima* del Aristóteles árabe son las de Ibn Rušd escritas a partir del 554/1159. La traducción del *De anima* aviceniano por Ibn Dāwūd debe datarse antes de 1150, cuando Gundisalvo aún no dominaba el árabe; retrasar dicha traducción a los años 1150-1152, los dos últimos de la vida del arzobispo Don Raimundo, carece de sentido. A mi entender dicha traducción debe fecharse en torno a 1140. Aunque este terreno no fuese el de mis ocupaciones principales, entre 1973 y 1974 me tomé la pequeña molestia de comparar los estilos de traducción de Ibn Dāwūd y de Gundisalvo. El resultado lo anticipé en 1974⁵. La responsabilidad de la traducción del *Liber sextus De naturalibus* corresponde plenamente al Ibn Dāwūd maduro; Gundisalvo se limitó a latinizar texto romance, como se dice en el prólogo de referida traducción. Por tanto, hacia 1140 Ibn Dāwūd no contaba con el *De anima* aristotélico; en 1156, Ibn Rušd lo poseía al redactar su *Ŷawāmi' al-falsafa*. Nada de ello es extraño, habida cuenta del papel de la *falsafa* dentro del campo mucho más amplio del pensamiento islámico.

2.- La "falsafa" dentro del pensamiento islámico. Los occidentales primero, y los propios musulmanes después, hemos desorbitado el puesto de la *falsafa* dentro del pensamiento islámico. Renan tuvo la feliz intuición de considerar que dentro del Islam la *falsafa* tuvo un puesto muy peculiar; al exagerar su juicio, expresándolo rotundamente, y proyectar sobre el Islam de los siglos IX al XII la ideología del ciclo cultural occidental del siglo XIX, su hallazgo perdió su eficacia. El hecho histórico real verificable era que al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Isaac Israeli, Ibn Bāṣṣā, Ibn Gabirol, Ibn Tufayl, Ibn Rušd y Mošē b. Maymūn fueron recibidos por la Escolástica latina del siglo XIII e incorporados, como unos escolásticos más, a la historia del pensamiento occidental. Por tanto, la conclusión fue que dichos autores representaban plenamente los pensamientos árabe y judío. Cuando los estudiosos musulmanes del siglo XIX advirtieron el aprecio occidental por los viejos *falāsifa*, asumieron con gusto dicha alta valoración y con ella el papel *central* de la

⁵ "Santo Tomás y la primera recensión de Averroes por los latinos", *Atti del Congresso del Centenario di San Tommaso*. Roma, 1974, pp. 317-324, con el texto completo, pero sin la comparación y con la excusa "ci dispiace di non potere, per difficoltà tecniche, offrire al lettore questo studio comparativo di traduzione". La comparación vio la luz en 1987. *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas*. Granada 1987, vol. I, pp. 253-270.

falsafa. Pero lo que era y es válido para el pensamiento traducido y transmitido no tenía que serlo, sin más, para el original dentro del mundo islámico. Conviene, pues situar a los *falāsifa* dentro del conjunto del pensamiento islámico.

Con toda justicia debe afirmarse que la *falsafa* es un pensamiento que debe ocupar un puesto preminente dentro de la historia universal; pero con toda justeza conviene decir enseguida que su puesto dentro del pensamiento islámico es muy peculiar. La estructura del Islam hace que el *fiqh*, el *kalām*, el *taṣawwūf* y la *bāṭiniyya* posean dialécticas peculiares y rigurosamente estructuradas en la dialéctica de las *ciencias religiosas*, tanto en la *sunna* como en la *šī'a* u otras desidencias; su desarrollo histórico no se interrumpió nunca de un modo radical y su vigencia social llega hasta nuestros días. Pero hay otros saberes que, antes de darse en el Islam, existieron en otros pueblos, como dice Ibn Jaldūn, que los llama *recibidos o adquiridos* y tienen una cierta relación con las artes prácticas. La *filosofía* de los antiguos es recibida como una más de las referidas ciencias; su origen foráneo es tan evidente que, pese a poseer los términos *ḥikma* y *ḥakīm*, translitera los nombres griegos: "*philosophía*" por *falsafa* y "*philosophós*" por *ḥakīm* (pl. *ḥakīm*).

Además, la filosofía griega recibida lo es en una formulación neoplatónica y muy concretamente en la que pudiéramos llamar *alejandrina*, que comprende la línea siguiente: el Sócrates platonizado, Platón, Aristóteles completado por Porfirio en lógica y Plotino en metafísica (*Kitāb Uṭlūḡiyya min Aristū*), Plotino (como al-Šayj al-Yūnānī), Proclo, etc, hasta Yahyà al-Nahwī (Juan Filopón). Esta línea comprendía, además, algunas doctrinas presocráticas y estoicas, en este último caso muy especialmente de Crisipo. Esta filosofía recibida, completada por los *falāsifa* orientales al-Kindī, al-Fārābī e Ibn Sīnā, es la *falsafa*, que considera que *el saber de los antiguos* tuvo su codificación suprema y definitiva en Aristóteles. De aquí que al-Kindī hiciese un gran esfuerzo para ofrecer obras que mostrasen la terminología filosófica (*R. fī ḥudūd al-ašya' wa-rusūmi-hā*), el número de los libros de Aristóteles (*R. fī kammiyya kutub Aristū etc.*) y la concordancia de Platón y Aristóteles en el problema del alma (*R. fī-l-qawl fī-l-naḥs al-muṭṭaṣar min Kitāb Aristū wa Aflātūn etc.*). También al-Fārābī, pese al mayor desarrollo e independencia de su pensamiento y a los doce comentarios que realiza, escribe tres obras de introducción a la *falsafa*, otras tres demostrando la unidad y concordancia de la filosofía y una introducción a la filosofía de Aristóteles. De todas ellas sólo citaré tres:

Kitāb fī mā yanbagī 'an yuqaddam qabla ta'allum al-falsafa.

Kitāb al-šam' bayna ra'yay al-ḥakimayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristū.

--- *Maqāla fī aḡrād Aristū fī kull maqālātīn min kitābihi al-mawsūm bi-l-ḥurūf...*

Es necesario llegar a Ibn Sīnā para encontrar dos precisiones esenciales: la primera, su deuda respecto a al-Fārābī; la segunda, la existencia de otros libros de los *Antiquos* que no eran los del *Corpus aristotelicum arabum* y que él conoció y

utilizó antes de que se perdiesen. He aquí lo que dice en su autobiografía conservada por al-Gowzŷānī:

"Habiendo alcanzado la maestría en lógica, física y matemática, me incliné después al estudio de la metafísica, leyendo el libro de la *Metafísica* (de Aristóteles), pero sin entender nada; las intenciones de su autor me parecían oscuras. Releí dicho libro de cabo a rabo más de cuarenta veces, hasta el extremo de sabérmelo de memoria, pero sin alcanzar ni su sentido, ni su fin. Desesperado de comprenderlo con sólo mis medios llegué a decirme: *este libro no hay quien lo entienda*. Una tarde, al pasar por el bazar de los libreros, un vendedor se me acercó con un libro en la mano voceando su precio y me lo ofreció; pero descorazonado lo rechacé, convencido de que no habría mérito alguno en aquella ciencia. Pero (el vendedor insistía) diciendo: *compra este libro que es barato, te lo vendo por tres dirhemes, pues su dueño está en apuros*. Lo compré: se trataba del libro de Abū Naṣr al-Fārābī titulado *Fī āgrād [Aristū fī] kitāb Mā ba'd al-ṭabī'a*. Volví a mi casa y me apresuré a leerlo; inmediatamente se me descubrieron las intenciones del autor de dicho libro, que ya me sabía de memoria. Contento por ello, al día siguiente di limosna crecida a los pobres en acción de gracias a Dios, ¡ensalzado sea!".

"Un día pedí permiso (al sultán de Bujārā, Nūḥ b. Maṣṣūr) para acceder a su biblioteca, examinar sus libros y leerlos, accediendo a mi petición. Penetré en un edificio formado por numerosas salas llenas de armarios repletos de libros apilados unos sobre otros. En una de las salas estaban las obras de humanidades árabes y poesía, otra con obras de derecho islámico; y así las restantes, siempre con libros de un solo saber. Leí el catálogo de los libros vi algunos de los cuales la gente no conocía ni su nombre, ni yo mismo los había visto antes ni volví a verlos. Luego de haber leído dichos libros, me aproveché de ellos, conociendo así lo que cada autor había alcanzado en su ciencia (respectiva)"⁶.

La ya citada autobiografía de Ibn Sīnā nos informa con suficiente claridad, no sólo cual era el *curriculum* cultural islámico, sino el puesto de la *falsafa* en el conjunto del pensamiento islámico: el *Alcorán* y el *hadīṭ*, el *adāb* y el *fiqh* eran los saberes islámicos fundamentales; la matemática (aritmética, geometría, astronomía, óptica y música), y la medicina eran las ciencias más indispensables; la lógica era el necesario saber instrumental; la *falsafa* fundamental era la física (que encerraba la psicología). Cuando un autor como al-Fārābī casi parece prescindir en absoluto de la ciencias religiosas, se ve obligado a colocar la ética social o política como una universal ciencia religiosa, lo que es explicable en cuanto el Islam no sólo es *ṣarī'a*, sino también *umma*. Este sistema "curricular" perduró durante mucho tiempo, y para evitar repeticiones me ceñiré al modo como lo presenta, a finales de siglo XIV, Ibn Jaldūn.

⁶ La traducción de estos dos párrafos la hago de acuerdo con un trabajo en redacción sobre los problemas críticos de la biografía de Ibn Sīnā escrito por al-Gowzŷānī.

	'Ilm al-qirā'at
	'Ilm al-ḥadīṭ
Al-'ulūm al-naqliyya wa-l-waḍ'iyya	'Ilm al-fiqh
	'Ilm al-kalām
	'Ilm al-taṣawwūf
Saberes	
	Matemáticas
Al-'ulūm al-ḥikmiyya wa-l-falsafiyya	Lógica
	Física
	Metafísica

Los sabios en lo islámico (*ḥukamā'*), los expertos religiosos o ulemas en sentido estricto (*'ulamā'*) y los jurisperitos (*fuqahā'*) no necesitaban el curriculum completo; les era indispensable el conocimiento de las ciencias religiosas, el dominio de las humanidades árabes y la lógica necesaria para el orden de su discurso. Hay que llegar a al-Gazzālī para que se postule una más completa formación filosófica, pero sólo para poder rebatir, como él hizo, las impías y erróneas doctrinas de los *falāsifa*. Por tanto, el pensamiento islámico *sunnī* o *ṣūfī*, general y común, desde sus inicios hasta hoy, tiene un ámbito más amplio y extenso en número de autores, obras y espacio temporal que la *falsafa*. El *kalām*, el *fiqh*, el *taṣawwūf* y la *bāṭinīya* son anteriores a la *falsafa* y continúan hasta nuestros días, pese al agotamiento de aquella. Si bien la *falsafa* estricta es algo más que la brillante anécdota persa-andalusí que supuso Renan, no hay duda de que fue un fenómeno cultural reducido a los siglos IX al XII. En *al-maḡrib* se acaba con Ibn Rušd; en el *maṣriq* continúa, pero gracias a la especial interpretación esotérica de Sohrawardī que se prolonga hasta Mollā Ṣadra Ṣirāzī y sus discípulos.

3.- Los comienzos del pensamiento islámico en al-Andalus. Los comienzos del pensamiento islámico en al-Andalus fueron estudiados por Asín Palacios, en su obra ya citada, gracias al análisis de los repertorios bio-bibliográficos andalusíes y a informaciones de *Fišal* de Ibn Hazm. Se ha intentado completar la información de Asín Palacios, pero salvo en el caso del prof. Makkī, que ha añadido algunos nombres, el resultado ha sido baldío, cuando no ha conducido a enturbiar el problema al querer identificar a autores más o menos *bāṭinīes* con presuntos *ṣūfīes*. Como la heterodoxia se puso de moda, algunos novedosos han querido situar en ella a todos los iniciadores del pensamiento islámico en al-Andalus y hasta a Ibn Hazm, agarrándose al clavo ardiendo de que no se proclaman abiertamente *ṣūfīes* por temor a la "represión" omeya, y considerando heterodoxos a cuantos no fueron *mālikīes*; de tales "razonamientos", líbrenos Dios. Los únicos datos científicos ciertos son que a partir del reinado de 'Abd al-Raḥmān II (822-852) los biógrafos nos dan nombres de científicos, esotéricos, espirituales y *mu'tazilīes* de los que se dicen que

profesaban ciertas ideas, que introdujeron libros de pensamiento o que conocieron en el mašriq pensadores o doctrinas determinadas; y estos datos culminan con los referentes a los Banū Masarra, padre e hijo, y a los discípulos del último que tanto preocuparon a 'Abd al-Raḥmān III, un siglo después de la referida introducción.

No debe sorprender este desarrollo relativamente tardío, pues poco es lo que sabemos a ciencia cierta del Islam andalusí antes de la llegada (755) del primer príncipe omeya 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwiya, ya que las leyendas de los historiadores egipcios -que luego seguirían a pie juntillas los historiadores andalusíes- están sujetas actualmente a revisión. Los datos entre el 755 y el 822 son fundamentalmente históricos, salvo las referencias a las "escuelas" de *fiqh*, en el referido siglo IX. A partir de este momento, el *fiqh*, predominantemente *mālikī*, la espiritualidad, el esoterismo, la *mu'tazila* y las ciencias se desarrollan de un modo semejante al sucedido antes en el mašriq. En lo que ahora nos importa, y dejando aparte la escuela masarrí y el *taṣawwūf*, la evolución de la anterior situación nos lleva a figuras a caballo de los siglos X y XI, como Ibn Ŷulŷul, Šā'id, Maslama al-Maŷrīfī e Ibn Ḥazm. ¿Qué sucede con la otra rama del pensamiento islámico ya desarrollada en el mašriq, la *falsafa*?

4.- La aparición de la falsafa en al-Andalus. El deseo de algunos arabistas de adelantar la llegada de la *falsafa* a al-Andalus ha conducido a una explotación excesiva de los datos proporcionados por los repertorios bibliográficos, Ibn Ŷulŷul y Šā'id. Conviene decir que en tal exceso cayó inicialmente Asín Palacios, aunque sólo fuera nominalmente, y ello porque utilizó el término *filosofía* equívocamente (no como paralelo al de *falsafa*, sino al de pensamiento); tal excusa no cabe en otros casos más recientes, en los cuales se toman textos de Ibn Ŷulŷul y de Šā'id sobre Aristóteles y la *falsafa* oriental para concluir que, si saben tales cosas de Aristóteles, éste autor, sus obras, y las de sus seguidores los *falāsifa*, se encontraban ya en al-Andalus. Por todo ello conviene reproducir los textos fundamentales para conocer su exacto contenido y significado.

a) *Ibn Ŷulŷul*. Sulaymān b. Ḥassan llamado Ibn Ŷulŷul nació el año 943, estudió y fue famoso como médico; es autor del *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*. En la novena "generación" da noticia de los médicos y "sabios" andalusíes; pero como ha señalado el prof. Vernet⁷, poco es lo que concreta y lo poco, tardío. Así, sitúa durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān III (primera mitad del siglo X) el momento en que "llegaron de Oriente libros de medicina y de todas las demás ciencias, y se despertó la preocupación de la gente, apareciendo desde el comienzo de su reinado médicos famosos [...]. Aḥmad b. Ḥakam b. Ḥafsūn [...] fue un destacado filósofo y ḥāfiẓ de gran talento y excelente inteligencia [...]; era elocuente,

⁷ Estudios sobre historia de la ciencia medieval. Barcelona 1979, pp. 469-486.

estudioso y conocía las definiciones de la lógica"⁸. Eso es todo; por tanto, de *faylasūf* no tenía nada.

b) *Šā'id de Toledo*. El cadí Abū-l-Qāsim b. Ša'id, conocido por Šā'id de Toledo, nació en Almería en 1029. Es autor del *Ṭabaqāt al-umam*, obra de gran valor y con muchas notas de originalidad, entre ellas la inclusión de los pensadores judíos andalusíes y en especial de Ibn Gabirol; la parte que se refiere a los Antiguos y al masriq depende de la versión árabe oriental de la vida alejandrina del Estagirita; enumera sus obras; pero los escasos trozos citados más o menos literalmente (casi siempre menos) proceden del *Organon (Sofística)* y de la *Historia de los animales*; ni uno sólo de *Física*, *Metafísica* y *De anima*. El elogio de Aristóteles y el resumen de su pensamiento ("Aristóteles es el cenit que culmina la filosofía griega; fue el último de sus sabios y el más grande de sus científicos"), es copia de la versión árabe de la vida alejandrina de Aristóteles. Algo semejante hay que decir de las noticias sobre Sócrates y Platón; el *faylasūf* que parece conocer es a al-Kindī. Pese a todo ello sabe distinguir la *falsafa* de las ciencias religiosas.

A parte de la buena referencia a Ibn Masarra, ya utilizada por Asín Palacios, las citas de supuestos filósofos andalusíes son las siguientes:

1º.- Sa'id b. Faḥūn de Zaragoza, conocedor de la lógica y autor de un "opúsculo introductorio a las ciencias filosóficas titulado *El árbol de la sabiduría*".

2º.- Ibn al-Kattānī "estudió entre otros, con el filósofo Aḥmad b. Ḥakam b. Ḥafsūn y con el citado Sa'id b. Faḥūn; se distinguió en la medicina y sabía lógica".

3º.- Aḥmad b. Ḥakam b. Ḥafsūn, "conocía la lógica y gran número de ciencias".

4º.- Ismā'īl b. Badr, llamado el *Euclides andalusí*. "Se destacó en la geometría y se dedicó a la lógica. Es autor de un afamado compendio de los ocho libros de *Organon* de Aristóteles".

5º.- Al-Kirmānī, médico y geómetra; "cuando regresó a al-Andalus, trajo consigo los tratados conocidos como *Rasā'il Ijwān al-Šafā'*, y no sabemos que nadie antes los hubiese introducido en al-Andalus [...]; conocía mal la

⁸ Edt. Fu'ād al-Sayyid, pp. 92 y 110.

astronomía científica y la lógica [...], pero en las 'ulūm al-naẓariyya no tuvo rival en al-Andalus".

6º.- Ibn al-Fawwāl de Zaragoza. "Este sabio que sobresalió en la medicina, tenía conocimientos de lógica y de todas las [demás] ciencias filosóficas. Escribió una obra titulada *El tesoro del pobre*, escrito en forma de preguntas y respuestas, que contiene todas las leyes de la lógica y las principales de la física ". Era judío.

7º.- Ibn al-Bagūnīš de Toledo, médico, autor de "obras espléndidas sobre las diferentes ramas de la filosofía griega. Advertí que había asimilado tanto la geometría como la lógica, materia [esta última] que dominaba casi por completo".

8º.- Abū-l-Faḍl Ḥasday, autor de unos *Tabaqāt*. Poseía conocimientos de lógica, había estudiado la física y estaba iniciando la lectura del *De coelo*. "Si llega a vivir lo suficiente -escribe Ṣā'id- y continúa con su ánimo, pronto conocerá bien la filosofía y ninguna parte de esta ciencia guardará secretos para él".

9º.- Ibn al-Nabbās de Pechina y Abū Amīr también se interesaron por la física y la metafísica. Pero, en conjunto "ningún andalusí cultivó [dichas ciencias] con ahínco"⁹.

Los textos citados enseñan los siguiente: a) ningún andalusí es considerado como fiel y esforzado estudioso de la *falsafa* griega (p. 185). b) La mayor parte de los autores estudian, conocen o escriben lógica. c) El *De coelo* sólo se cita una vez y como iniciado su estudio y e) de ninguno se dice que conociese a al-Fārābī o Ibn Sīnā.

c) *Ibn Ḥazm*. (994-1063). Aparte de su valiosa información sobre Ibn Masarra y los masarríes, utilizada por Asín Palacios, y algunas referencias sobre las doctrinas de algunos "disidentes", muestra un buen conocimiento de cual eran los contenidos y nombres de las ciencias de los antiguos: "Las ciencias de los antiguos son las siguientes: 1º la filosofía y las leyes de la lógica, sobre las cuales discurrieron Platón, su discípulo Aristóteles, Alejandro de Afrodisia y quienes siguieron sus huellas. Esta ciencia es buena y de elevado rango, porque en ella estriba el conocimiento intuitivo del mundo entero, con todo cuanto hay en él, sus géneros y especie, sustancias y accidentes; a más de fijar las condiciones que ha de reunir la

⁹ Extractos de las páginas 167-168, 171-172, 181-185, 189, 192-195, 198 y 204-206 de la excelente traducción francesa de R. Blachère, París 1935.

demostración apodíctica [...]. 2º La ciencia de los números [...]. 3º La ciencia de la geometría, de la cual trataron el compilador del *Libro de Euclides* y quienes siguieron su dirección [...]. 4º La astronomía, de la que trataron Tolomeo y antes que él, Hiparco, y después los que siguieron el camino de ambos, o también quienes siguieron el camino de otros [astrónomos] anteriores a aquellos dos, de las gentes de los indios, nabateos y coptos [...]. 5º La medicina, de la cual trataron Hipócrates, Galeno, Dioscórides y quienes siguieron su ruta"¹⁰.

Conoce Ibn Ḥazm la lógica de al-Kindī y sobre ella tiene un pequeño discurso; también cita el *De animalium motu* de Aristóteles, uno de cuyos textos utiliza en apoyo de sus ideas en el *Fiṣal*. Ni Asín, antes, ni yo, después, hemos sabido encontrar una sola referencia a al-Fārābī o a Ibn Sīnā.

d) *Ibn al-Sīd de Badajoz*. (1052-1127), pese a que su principal fuente fuesen los *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafa'*, conoce las lógicas de al-Kindī y de al-Fārābī, pues una de las cuestiones de sus *Masā'il* trata *Acerca de si al-Fārābī yerra o no al numerar los tres primeros predicamentos aristotélicos*; pero es muy difícil saber si algunos textos del *Kitāb al-ḥadā'iq* de sabor alfarabiano proceden directamente de dicho pensador, pues es sabido que los *Rasā'il* utilizaron escritos de al-Fārābī¹¹.

e) *Abū Ṣālt de Denia*. (1067-1134). Su obra *Taqwīm al-Dīn* está en la línea de los manuales lógicos de al-Gazzālī, a quien no cita.

¹⁰ M. Asín Palacios, "Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm", *Al-Andalus*, II, 1934, pp. 42-46.

¹¹ El prof. R. Ramón Guerrero en un inteligente y reciente artículo, "Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI: *Gayāt al-Hakīm* de Abū Maslama al-Maḥrīṭī", (*Al-Qantara*, XII, 1991, pp. 3-17) ha estudiado y resumido adecuadamente los paralelismos de dicha obra, conocida habitualmente como el *Picatrix* del Pseudo-Maḥrīṭī (ya que se le confundió con su homónimo el matemático Abū-l-Qāsim) con textos de los *Fuṣūl al-muntaẓa'a* y de la *Madīna al-fādila* de al-Fārābī. La obra de Abū Maslama al-Maḥrīṭī fue escrita hacia al 443-448/1052-1056, (y nunca hacia 342-348/959-960, fecha en que su autor aún no había nacido). Si se aceptan dichos paralelismos, algunas obras no lógicas de al-Fārābī habrían sido introducidas antes del 1060 en al-Andalus, además de las lógicas documentadas por su utilización por Ibn al-Sīd. Conviene señalar, para no caer en una "cuestión de lenguaje", que cuando se dice que un autor aparece en una fecha determinada es cuando es suficientemente citado, y no sólo nominalmente, por otro autor en una obra concreta. Por tanto, la fecha *ante* puede llegar hasta el 443/1052, que *aún* es segunda mitad del siglo XI.

Por otra parte, aunque Abū Maslama al-Maḥrīṭī presuma de haber consultado como fuentes doscientas veinticuatro obras, mucho me temo que solo haya utilizado los *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafa'*. Cuantas referencias a doctrinas gnósticas, herméticas, ismā'īlīs y sabeas aparecen en el *Picatrix* se encuentra en los referidos *Rasā'il*; en ellos el único *ṣalāsifa* citado es al-Fārābī cuya utilización por referida obra es conocida; baste con citar a I. Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafa'*. Alger 1975, (*thèse d'état*, presentada en París, el 12 de junio de 1971). Por tanto, convendría descartar que el *Picatrix* fuese otro deudor más de la famosa "enciclopedia" *fāṭimī* de los sedicentes *Iḥwān al-Ṣafa'*.

f) *Ibn Bāṣṣā*. (¿1070?-1138). Es un perfecto conocedor de al-Fārābī, utilizando la casi totalidad de las obras del gran pensador oriental. No cita a Ibn Sīnā.

g) *Ibn Ṭufayl*. (¿1110?-1185). Conoce todo el pensamiento andalusí anterior a él y la casi totalidad del pensamiento oriental, así escribe:

1º. "No pienses que tampoco ningún andalusí haya escrito sobre esto nada que sea suficiente, ya que todos los hombres de espíritu cultivado que han vivido en al-Andalus, antes de divulgarse en este país la lógica y la filosofía, consagraron su labor tan solo a las matemáticas, en las que alcanzaron un nivel muy alto, pero no estudiaron las demás [ciencias]".

2º. "Después de éstos vino otra generación de hombres mucho más hábiles en la especulación y más cercanos a la verdad; entre todos ellos no hubo ninguno de inteligencia más aguda, pensamiento más firme y visión más auténtica que Abū Bakr b. al-Šā'ig [Ibn Bāṣṣā]".

3º. "En cuanto a los escritos de Abū Naṣr [al-Fārābī] que han llegado a nosotros, la mayor parte se refieren a la lógica, y los que tratan de filosofía contienen muchas más cosas dudosas. Así en el *Kitāb al-sīra al-fādila* [...]. En su *Siyāsa al-madaniyya* [...]. En su Comentario al *Kitāb al-ajlāq* [...]".

4º. "Me pediste [...] que te comunicara aquellos misterios de la *Hikmat al-mašriqiyya* que me fuese posible divulgar y que son mencionados por el maestro y príncipe de los filósofos Abū 'Alī b. Sīnā".

5º. "En lo que se refiere a los escritos de Aristóteles, el maestro Abū 'Alī se ha encargado de explicarnos su contenido, y sigue el método de su filosofía en el *Kitāb al-Šifā*'. Al principio de [éste] dice que, en su opinión, la Verdad [Absoluta] es algo diferente de cuanto se trata en el libro, que ha sido compuesto solamente siguiendo la doctrina de los peripatéticos. Así, pues, quien desee conocer la Verdad Pura debe leer su *Kitāb al-Hikma al-Mašriqiyya*. El que se tome la molestia de leer el *Kitāb al-Šifā*' y las obras de Aristóteles podrá ver con evidencia que [ambas] coinciden con la mayor parte de los asuntos, aunque haya en el *Kitāb al-Šifā*' algunas [doctrinas] que no han llegado a nosotros por medio de Aristóteles".

6º. "La verdad que hemos alcanzado y que es el fin y meta de nuestra ciencia, no la hemos conseguido sino siguiendo la doctrina de al-Gazzālī y la del maestro Abū 'Alī [...Pero] como [al-Gazzālī] habla para el vulgo, lo que ata en un lugar lo desata en otro"¹².

h) *Ibn Ṭumlūs de Alcira*. (1175-1223). Asín Palacios subrayó la importancia del testimonio de Ibn Ṭumlūs para la historia del pensamiento islámico andalusí. Pero

¹² *Risāla Hayy b. Yaqzān*, ed. Gauthier, 2ª Beirut 1936, pp. 3-17.

si se le toma al pie de la letra, el temible juicio de al-Maqqarī sobre el cultivo de algunas ciencias en al-Andalus resultaría cierto. La información que da sobre la situación en el siglo VIII es aterradora: tanto los hispano-cristianos como los hispano-musulmanes eran totalmente ignorantes; después, menospreciaron, sospecharon o persiguieron a los estudiosos. "Llegaron a esta península los libros de Abū Hāmid al-Gazzālī llenos de doctrinas variadísimas, las cuales hirieron los oídos de los alfaquíes porque contenían cosas a las que no estaban acostumbrados, cosas que ni siquiera conocían, cuestiones extrañas por completo a sus habituales estudios, como lo eran las doctrinas místicas de los sufíes y las de otras escuelas sobre las cuales los habitantes de al-Andalus no estaban habituados a discutir ni siquiera a tratar. De aquí que sus inteligencias se resistiesen a darles su aprobación y sus corazones se negasen a admitirlas"¹³.

La lectura de estos textos que, entre otros, vengo utilizando desde 1951 (en algunos casos desde antes) y casi todos publicados en 1957, permite sacar las conclusiones siguientes:

1º. La primera ciencia de la enciclopedia antigua introducida en al-Andalus fue la medicina a principios del siglo IX. Poco después aparecen referencias a la geometría y la astronomía. Las primeras referencias a la lógica pertenecen al siglo X.

2º. Si aceptamos el testimonio de Šā'id, sólo Ibn al-Nabbās, Ibn Amīr y Hasday cultivaron la física (aunque sin demasiada constancia, según el juicio genérico de Šā'id); sólo el último de los citados parece haber empezado el estudio del *De coelo*. Es posible suponer que los *Meteorológicos* y el *De coelo*, acaso en forma de compendios, fueron introducidos a finales del siglo X.

3º. Al-Kindī fue introducido a finales del siglo X o a principios del XI y seguramente sólo sus escritos lógicos (Ibn Ḥazm).

4º. Al-Fārābī debió ser introducido hacia el 1050 (Abū Maslama al-Maʿrīfī, Ibn al-Sīd). Ibn Bāʿyā conoce sus obras lógicas, físicas, psicológicas, metafísicas y éticas.

5º. Al menos el *De anima* y la *Metafísica* de Aristóteles debieron ser introducidas con posterioridad al 1140.

4º. Ibn Bāʿyā identifica el pensamiento de al-Fārābī con el del *Aristoteles arabum*.

7º. Ibn Ṭufayl conoce bien a Ibn Sīnā, hasta el extremo de poder citar textos del prólogo del *Šifā'* (que fue la última parte de esta obra que escribió Ibn Sīnā); pero o debe utilizar un texto oriental del prólogo del *Šifā'* que suponía que Ibn Sīnā

¹³ Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica*, ed. y trad. de M. Asín Palacios, Madrid 1916, pp. 8-12; trad. pp. 8-19.

había escrito realmente una obra titulada *al-Hikma al-Mašriqiyya* (en vez de referirse a un modo del saber que recibiría tal denominación, o acaso sólo la de "los orientales" *mašriqiyyūn*), o utiliza o inventa una interpretación peculiar de Ibn Sīnā. Que su información era mucha, lo demuestran los textos que cita y las referencias a los nombres e "historias" de *Ḥayy b. Yaqzān* y *Salāmān wa-Absāl*; que era una interpretación puede deducirse del nulo parecido entre los relatos avicenianos y el suyo.

5.- La recepción de al-Fārābī. El primer *ḥaylasūf* andalusí fue Ibn Bāḡya; las citas de al-Kindī por Ibn Ḥazm no son suficientes para hacer de este importante autor un *ḥaylasūf*; fue un historiador excelente, jurista excepcional, literato y poeta extraordinario y enciclopedista singular, pero nunca un *ḥaylasūf*. Abū Maslama al-Maḡrībī perteneció también al género de lo que se llamó "enciclopédicos"; su fuente capital son los *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, pero al menos cita a al-Fārābī (¿de primera o de segunda mano?) en cuestiones "filosóficas". Ibn al-Sīd también debe ser colocado en la línea de los "enciclopédicos", siendo deudor de los citados *Rasā'il*, y discutiendo una cuestión lógica concreta de al-Fārābī. Por tanto, quien concreta y extensamente recibe, utiliza e interpreta la física, metafísica, psicología y ética social de al-Fārābī es Ibn Bāḡya. En esta recepción no hay novedades destacadas en el campo lógico, físico y metafísico, pues no parecen fundadas en los textos conservados algunas de las opiniones que le atribuyó Ibn Rušd en lo que se refiere a la física. No sucede lo mismo respecto a la psicología y la ética social, como es conocido y evidente para cualquier lector de la *Risālat al-widā'*, *Fī ittiṣāl al-'aql bi-l-insān* y el *Tadbīr al-mutawahhīd*¹⁴. Pero no se trata sólo de una recreación novedosa, sino de una superación de las posiciones de al-Fārābī en cierto modo semejante, pero no paralelo, a la recreada por Ibn Sīnā. Veamos un sólo ejemplo: el referente al *Tadbīr al-mutawahhīd*.

El *Tadbīr al-mutawahhīd* no sigue al esquema de ninguna obra de al-Fārābī. Lo que pudiéramos llamar prólogo¹⁵, acerca del sentido de los términos *tadbīr* y *mutawahhīd*, no aparecen en parte alguna de al-Fārābī. Los artículos 1 y 2 (numeración de Asín) son paralelos a los de la *Física* de al-Fārābī, pero escuetos y más claros. El tratado *De las formas espirituales* no se encuentra en al-Fārābī de dicho modo; los paralelismos doctrinales son con la *Risāla fī ma'ānī al-'aql* y *R. fī māhiyyat al-nafs*. De la *Risāla fī ārā' ahl al-madīna al-fādila* el paralelismo principal se limita al capítulo 29 de dicha obra, que posiblemente no utilizó Ibn Bāḡya que sigue un esquema más cercano a la *R. al-Siyāsa al-madaniyya*, pero en esta última falta el "prólogo" del escrito de Ibn Bāḡya, los artículos 1 y 2 de esa parte, y gran

¹⁴ Para no repetirme me remito a *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid 1981, vol. II, pp. 78-92.

¹⁵ Avempace, *El régimen del solitario*, ed. y trad. de M. Asín Palacios, Granada 1946, pp. 13-21.

parte de los artículos 1 al 7 del tratado *De las formas espirituales*. Hay un uso muy amplio del *De animalibus* de Aristóteles, muy superior y más preciso que el de al-Fārābī; y una utilización de textos literarios no menos amplia. Por tanto, Ibn Bāyḫa conoce perfectamente el pensamiento de al-Fārābī, pero no sigue ni su orden, ni todas sus ideas, y en conjunto el pensamiento del autor zaragozano es un avance en una dirección más paralela a la aviceniana.

Por otra parte, añadiré que las referencias a al-Gazzālī que aparecen en los escritos de Ibn Bāyḫa son inadecuadas; no aparecen en el *Munqid*, citado por el filósofo zaragozano, pero tampoco pueden identificarse con la exposición de los *Maqāṣid*, y esto último sin entrar en el problema de si dicha obra de al-Gazzālī sólo tiene de original el prólogo, siendo lo restante una copia más o menos libre de algún escrito de Ibn Sīnā, (el *Dāneš Nāme*). En resumen: una recepción de al-Fārābī (¿870-950?) realizada entre el 1090-1138 debe ser considerada como tardía.

6.- La recepción de Ibn Sīnā. El pensamiento de Ibn Sīnā es recibido por Ibn Ṭufayl y después por Ibn Ruṣd, positivamente por el primero y son duras y reiteradas críticas por el segundo. Los entusiastas textos de Ibn Ṭufayl sobre Ibn Sīnā deben ser sometidos a crítica. Si poseyeseamos otros escritos del pensador andalusí sobre los temas esenciales de la *falsafa* acaso se aclarasen algunas cosas, pero por desgracia no es así. Por tanto debemos señalar las observaciones siguientes:

1º. El relato del *Ḥayy b. Yaqzān* de Ibn Ṭufayl en nada se parece al de Ibn Sīnā y en cambio hay elementos más cercanos a la *Risālat al-Ṭayr* del pensador oriental.

2º. Acepta sin reservas la tradición oriental sobre la autoría de Ibn Sīnā de la *qisṣat Salāmān wa-Absāl*, relato de origen alejandrino cuya fuente es un viejo cuento egipcio que también fue utilizado en la redacción de la historia bíblica de José; e incluye en el *Ḥayy b. Yaqzān* dichos dos nombres, pero en un papel y con un significado muy diferentes de los del relato oriental atribuido a Ibn Sīnā.

3º. Recoge una opinión oriental, que no he acertado a identificar, sobre el título de la *mašriqiyya* o *mašriqiyyūn* de Ibn Sīnā. El término *Kitāb al-Ḥikma al-mašriqiyya* no aparece así claramente en Ibn Sīnā, ni en los repertorios de sus obras; podría decirse que el término *kitāb* no se escribe por implícito, pero las expresiones avicenianas parecen apuntar más hacia una genérica *ḥikma al-mašriqiyya* y a unos *mašriqiyyūn* que a una obra concreta.

4º. La exposición doctrinal del *Ḥayy b. Yaqzān* de Ibn Ṭufayl va más allá de Ibn Sīnā. Ni en el *Ḥayy b. Yaqzān*, ni en la *Risālat al-Ṭayr* avicenianos se nos especifica el contenido doctrinal de la simbología esotérica.

5º. El dualismo religión interior (Absāl), religión popular (Salāmān) es tan viejo en el mundo islámico como el mismo Islam y está señalado por Ibn Sīnā; pero éste nunca llega a las conclusiones que aparecen en Ibn Ṭufayl; puede tratarse de una "lectura" pro-almohade de dicho problema religioso.

6º. El mayor paralelismo con la postura aviceniana es en el tema de la unión intuitiva.

7º. La crítica social que aparece en el *Ḥayy b. Yaqzān* de Ibn Ṭufayl está más cerca de la de Ibn Bāyṣa que de la aviceniana.

Por tanto la recepción de Ibn Sīnā por los andalusíes tuvo lugar al principio del siglo XII, casi un siglo después de la muerte del pensador oriental, y no tenemos datos para saber si desde el primer momento fue completa o no. Quién sí recibió completa la obra aviceniana fue Ibn Rušd, nacido en 1126, y cuya primera obra, de carácter lógico, debió escribirse entre 1151 y 1159. Las primeras críticas "duras" contra Ibn Sīnā aparecen en los *Yawāmi' al-ṣigār fī al-falsafa* escritos en su "primer" redacción el 1159. La lectura de estos -y otros- escritos de Ibn Rušd dan la impresión de un conocimiento previo del *Corpus aristotelicum arabum*; es posible que dicha impresión se deba a la natural sistematización y orden dialéctico de Ibn Rušd; pero a lo más, la lectura de Ibn Sīnā debió ser coetánea, pues ya en dicha primera, obra filosófica del pensador cordobés, éste toma partido por "su" Aristóteles frente a Ibn Sīnā.

Averroes cubre en pocos años (1151-1170) la distancia entre la muerte de Avicena y la recepción de su obra por Ibn Ṭufayl (ca. 1035-1150). La nueva visión del aristotelismo árabe (ca. 1170-1194) representa una concepción tan "filosófica" del pensamiento que la teología islámica pierde su dimensión especulativa (*kalām*) en favor de una consideración fundamentalmente escrituraria representada por el *Faṣl al-maqāl* y *Kašf 'an manāhiy* (ca. 1179-1180). La nueva *falsafa* de Averroes no cabe dentro de los esquemas sociales del Islam de finales del siglo XII y tiempos sucesivos y carecerá de continuidad dialéctica dentro del pensamiento islámico. El que tuvo tras su recepción por el pensamiento latino medieval escapa del ámbito e intención de este artículo¹⁶.

¹⁶ Para todo lo referente a estas escuetas líneas sobre Averroes, me remito a mi libro *Abū-l-Walīd Ibn Rušd. Averroes*. Córdoba 1985.