

Variedades

LETTINCK, Paul, *Avempace y la recepción de la "Física" de Aristóteles en el mundo árabe. (A propósito del libro de ----). Aristotle's "Physics" and its Reception in the Arabic World with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's "Commentary on the Physics"*. Col. *Aristoteles Semitico-latinus*, 7, E.J. Brill, Leiden 1994, XII + 793 pp.

1. UNA PIEZA FUNDAMENTAL DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Paul Lettinck, doctor en física (1973) y en filosofía y letras (filología semítica, 1991) ha publicado el impresionante volumen reseñado en el título. Resalto dicha doble formación porque explica el talante con el que ha sido realizado el referido trabajo. Su autor ha formado parte del Departamento de Historia de la Ciencia de la Universidad de Oklahoma (USA) y después ha pasado a la Universidad libre de Amsterdam, donde se ocupa de los escritos meteorológicos árabes y sobre los libros *Meteorológicos* de Aristóteles; su formación, pues, es muy adecuada para enfrentarse con el tema que comentamos.

Como es sabido, la *Física*, de Aristóteles es una de las piezas fundamentales del pensamiento medieval, pues lo era del *Corpus aristotelicum*. La filosofía de Aristóteles había constituido el primer intento científico para dar una explicación total del universo, tanto desde una visión antropocéntrica como cosmocéntrica. La clave de su organización reside en la explicación del cambio, tanto local como vital, desde una idea de la vida como manifestación general y humana, lo que condujo al descubrimiento de los que llamó la *ousía*, a la respectividad de materia y estructura (forma) y al proceso ininterrumpido de la potencia y el acto. Ciertamente la ciencia antigua, y por ende la aristotélica, no tiene nada que ver con la ciencia actual eminentemente cuantitativa y matematizada; la experiencia en la que fundamentaba, y de la que tantas veces se reclama Aristóteles, no es reductible a lo que hoy entendemos por base empírica o experimental. De aquí, entre otras cosas, que no fuesen aplicados los principios de la física antigua a la concepción de sistemas técnicos de aplicación pragmática; y que el hombre culto no informado en estas cuestiones considere que aquel camino sólo podía conducir a posiciones teóricas meramente dialécticas.

Si la concepción física de Aristóteles puede parecer hoy poca y pasada, para el mundo antiguo y medieval resultó demasiado atrevida. Tal es, a mi juicio, una de las razones del poco éxito de la filosofía de Aristóteles en su tiempo y el que inmediatamente siguió (siglos -IV al I), dominados por las formas etificantes de la filosofía como *regula vitae*: y de su relativamente tardía recepción desde la luego imponente cosmovisión neoplatónica. Cuando el aristotelismo, que ya había desarrollado algunas de sus ideas en la ciencia

alejandrino-helenística, emprendió su segunda y tardía navegación años después de la edición de los manuscritos esotéricos de Aristóteles (lo que hoy son sus obras) por Andrónico de Rodas, ya pesaba mucho otra muy distinta cosmovisión, acaso la mayor que ha existido: la basada en la teología monoteísta de la creación, de raíz judía, y de posterior explotación cristiana y más tarde islámica.

La historia de la cosmovisión de raíz aristotélica del período neoplatónico (siglo -II al VII) fue ignorada, preterida o silenciada, según los casos, durante mucho tiempo. Hoy es bien conocida por cuantos nos dedicamos al pensamiento islámico y por los especialistas en el tema. Pero no siempre sale de campos tan especializados y es difícil que sea suficientemente conocida por el hombre culto y universitario de otros saberes, pues ciertas divulgaciones son a abeces más peligrosas que la misma ignorancia. Sin embargo, lo que no puede ni debe negarse es la reelaboración neoplatónica de la cosmovisión cristiana (primera, pero no suficientemente) y la de la cosmovisión islámica (segunda, más con mayor profundidad), y cómo de esta última pasaría a la filosofía y la teología especulativa cristiana de los siglos XIII al XV.

En el caso que ahora importa, conviene recordar que en el mundo islámico existió un grupo de pensadores, minoritario respecto del total de los sabios islámicos, y limitado en el espacio (Irán y algo de Iraq, Siria y Egipto, en Oriente, y al-Andalus en Occidente) y en el tiempo (siglos IX-XII): los llamados *falāsifa*, que intentaron ser, y así fueron considerados y denominados: los *modernos*, continuadores de los antiguos que fueron los griegos. Que se transcribiese el griego *philosophia* por *falsafa* (existiendo el término árabe *hikma*), y *philosophos* por *faylasūf* y no siempre por *hakīm* aunque a veces a Aristóteles se le llame también el Sabio (*hakīm*) por antonomasia, es algo más que una anécdota terminológica.

El impacto concreto de una de las obras fundamentales del saber natural de Aristóteles, la *Física*, sobre los pensadores medievales que la conocieron fue espectacular. Las reacciones resultaron polémicas, tanto entre los diversos *falāsifa*, como en las recepciones indirectas y polémicas de los esotéricos (*bāṭinīs*), iluministas (*iṣrāqīes*), místicos (*sūfīs*) y teólogos especulativos (*mutakallimīs*), no digamos en los secretismos *ṣūfīs*. Incluso los ulemas de estricta observancia, como Ibn Gaylān, encontraron que el *kalām* y hasta al-Gazzālī, estaban infectados de la peligrosa filosofía de Avicena (Ibn Sinā).

2.- EL ANÁLISIS DE LA *FÍSICA* ARISTOTÉLICA DE P. LETTINCK.

La problemática del sentido de la física aristotélica en su recepción medieval, tan parcamente esbozada antes, explica en gran parte el esfuerzo del abultado libro de P. Lettinck que vamos a comentar. Por decirlo pronto y bien, se trata de una obra excepcionalmente buena, oportuna y valiosa. Lo primero se verá en el análisis; lo de oportuna viene a cuento por la recuperación del manuscrito de Berlín 5.060 de la *Física* de Avempace (Ibn Bāyṣā); y lo de valiosa se apoya en que facilita al no especialista las traducciones de los textos o resúmenes de Aristóteles y sus comentaristas árabes. La densidad del trabajo obliga a empezar por una somera descripción de su contenido.

a) Resumen más que escueto del libro.

En la introducción (pp. 1-34), P. Lettinck analiza la recepción de la *Física* de Aristóteles en el mundo islámico, siguiendo datos bien conocidos y guiándose por el libro de F. E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leide, 1968). Se detiene en los comentarios que siguen la traducción de Ishāq b. Hunayn (muerto en 299/911), que es la única que ha llegado íntegra hasta nosotros. Analiza los comentarios de Avempace y de Averroes (Ibn Rušd), no sólo por el peso medieval del segundo, el *Commentator* por excelencia, sino también por el influjo recibido del primero de los citados, todo ello conocido desde hace mucho tiempo. Después, presenta una visión de conjunto breve, por tanto, dos veces buena, de la *Física* aristotélica y de sus comentaristas árabes. Se cierra esta parte con tres breves apéndices: presunta tabla de relaciones de la traducciones árabes de la *Física* y sus comentaristas árabes: comentaristas que aparecen en el manuscrito de Leiden; y comparación entre los manuscritos Berlín 5060 y Oxford Bodleyana 206 de la *Física* de Avempace con la edición árabe de Ziyāda (Beirut, 1978).

El grueso del libro (pp. 35-664) es un muy detallado, y a veces reiterativo, análisis de la *Física* de Aristóteles y de sus comentaristas árabes: libro a libro, capítulo a capítulo, párrafo a párrafo, y término a término, cuando es menester; siempre en inglés, salvo los análisis de ciertos términos o exposiciones, que se hacen en árabe transliterado en caracteres latinos. Comentarios, adiciones y omisiones son analizados en los comentaristas: Ibn al-Samḥ, Abū Bišr Mattā b. Yūnus, Yahyā al-Nahwī (Juan Filopón), Yahyā b. 'Adī al-Manṭiqī, Abū-l-Farāy b. al-Ṭayyib, Avicena (*Šifā'* y *Naḡāi*), Avempacc y Averroes (siempre el *Ŷawāmi'* casi siempre el *Tafsīr* y a veces el *Taljīs*). Además, hay referencias a al-Fārābī, pues es sabido que su comentario a la *Física* se ha perdido, por lo que debe recurrir a sus otras obras; también utiliza, para precisar, a Alejandro de Afrodisia, Galeno y Temistio. En un caso realiza la comparación entre los textos griegos, árabe y latino, en la parte tocante al libro II de la *Física*.

Las páginas 665-769 corresponden a lo que el autor considera un epílogo: 1º) Influencia de los filósofos árabes en el desarrollo de las ideas medievales sobre la mecánica. 2º) Edición del texto árabe no publicado de la *Física* de Avempace según el manuscrito de Berlín 5060 (pp. 675-747), y 3º) Comparación de los manuscritos de Oxford y Berlín de referida obra (pp. 748-769). El voluminoso y denso libro se cierra con un índice de textos citados (pp. 770-779), otro de nombres y temas (pp. 780-789), y la bibliografía (pp. 790-793).

b) Los resultados brutos del análisis.

La lectura de la parte fundamental del libro (pp. 35-664) proporciona los siguientes resultados antes de su ponderación crítica:

1º.- Se confirma el uso casi universal de la traducción de la *Física* realizada por Ishāq b. Hunayn, aunque de vez en cuando aparecen fragmentos que parecen corresponder a la traducción de Qusṭa b. Lūqā al-Ba'lakkī (205/820-

300/912). Cómo llegaron estos fragmentos a los comentaristas que los utilizan no aparece especificado.

2°.- No existe una correspondencia absoluta entre el texto de la traducción de Ishāq b. Hunayn y el griego de la edición de W. D. Ross (Oxford, 1936), lo que es inevitable; pero la proximidad es cuando menos muy notable.

3°.- El comentario de Yahyà al-Nahwī (Juan Filopón), traducido por Qustà b. Lūqā, ejerció una gran influencia en todos los comentaristas árabes, siendo mayor en Averroes que en Avempace.

4°.- El comentario que le sigue respecto a influencia es el de Yahyà b. 'Adī al-Manṭiqī (muerto en 364/974).

5°.- El "comentario" más libre, si es que como tal puede entenderse la física del *Šifā'* y del *Naṣāṭ*, es de Avicena, seguido por el del *Yawāmi'* de Averroes.

6°.- Aún así, en Avempace pasan menos los comentaristas que en Avicena y Averroes.

Las relaciones entre los textos de Avempace y Averroes merecen tratamiento aparte.

e) Avempace y Aristóteles.

1°, Avempace no dice nunca que haya seguido exclusivamente la traducción de Ishāq b. Hunayn (p. 12); 2°, del amplísimo análisis se deduce que en varias ocasiones utiliza "correcciones" en las que se aparta del texto de la traducción de Ishāq b. Hunayn (pp. 71, 255, 495 y 546); 3°, en el caso del libro VII de la *Física*, del que existen dos versiones, Avempace utiliza una vez, al menos, la versión *alfa*, cuando Ishāq b. Hunayn realizó su traducción por la versión *beta* (p. 546); 4°, además, parece que Avempace utiliza el *Comentario a la Física* de Filopón por el texto completo y no por el *taljīs* del manuscrito de Leiden, y 5°, la influencia de al-Fārābī sobre Avempace es evidente. Aparte de los comentarios realizados a las obras lógicas del filósofo oriental, las ideas del *Kitāb al-Burhān* de éste son utilizados por Avempace (p. 11), dicha obra es citada *nominatim* (pp. 599-600), así como parece utilizar otras (pp. 491, 602, 606, 608 y 614). Todo ello bien sabido desde que Averroes dijo que algunas ideas de Avempace, para el cordobés no estrictamente aristotélicas, habían sido tomadas de al-Fārābī (pp. 260, 315 y 650).

d) Avempace y Averroes.

1°, Averroes ha utilizado la traducción Ishāq b. Hunayn (p. 14); 2°, está muy influido por Juan Filopón, en especial en el *Tafsīr de la Física* (pp. 180-181), y menos por Ibn al-Samḥ y Abū Bišr Mattā (p. 180); 3°, le parece que el *Tafsīr* (1186) sigue a Aristóteles casi palabra por palabra, mientras que el *Yawāmi'* (1159) es una redacción propia sobre las ideas aristotélicas, y el *Taljīs* (1170) un intermedio entre uno y otro. 4° El principio del libro VIII representaría una segunda versión del *Yawāmi'* posterior a la del *Tafsīr*; 5° el estilo del

Ŷawāmi' le parece cercano al de las exposiciones de Avicena (en *Šifa'* y *Naŷāt*) y de Avempace (p. 14); 6º las citas de Avempce por Averroes indican un reiterado uso del comentario del zaragozano (sin ánimo exhaustivo, pp. 216, 262, 263, 264, 309, 314, 316, 389, 390, 391, 392, 393, 435, 436, 437, 440, 507, 508, 558, 648, 658), aunque también lo cite para refutarlo (por ejemplo, pp. 343-347).

3.- ANÁLISIS CRÍTICO.

Los elogiosos calificativos que al principio he utilizado (obra excepcional, buena, oportuna y valiosa) no empecen la presentación de algunos reparos.

1º. En una obra tan voluminosa parece extraño que no quede lugar para una exposición, por parca que fuera, de las consecuencias de una tan meritoria labor para el mejor conocimiento de la significación de Avempace en el desarrollo del pensamiento islámico. Es de alabar tan gran modestia; pero queda así igualado lo que es demostración, a veces reiterativa, de lo ya suficiente sabido, con lo que pueden ser sus aportaciones, para mí importantes. Demostraciones como las expuestas en los puntos: 1º, 2º, 3º y 5º del apartado b, el 5º del C y los 1º, 2º, 3º y 6º del d, de mi exposición, no aportan nada que no fuera ya sabido. El punto 3º del apartado d) es una perogrullada; ya los medievales hablaron de comentarios menor, medio y mayor. Es normal que el *Ŷawāmi'* de Averroes sea más parecido a la física del *Naŷāt* de Avicena y a la *Física* de Avempace que al *Tafsīr* del cordobés; pero no cabe parecido con la extensísima *Física* del *Šifa'*.

2º. El autor se aferra a la vieja concepción medieval latina, entonces natural, hoy pura inercia mental, de ver todas las obras de los *falāsifa*, traducidas al latín o no, como estrictos comentarios aristotélicos. No lo son en sí ni el *Šifa'* ni el *Naŷāt* de Avicena, ni los *Ŷawāmi'* y varios de los *Talājīš* de Averroes, ni las, llamésmolas "enciclopedias", de Avicena. Ni el *Muŷtašar al-darūrī fi-l-manŷiq*, ni los *Ŷawāmi' al-šigār fi-l-falsafa*, ni el *Taljīš kitab al-Siyāsat li-Aflātūn* de Averroes, son comentarios en sentido estricto.

3º. Parece como si la posible segunda versión de los *Ŷawāmi' al-šigār fi-l-falsafa* de Averroes se redujese a uno de los dos textos del comienzo del libro VIII; las diferencias están también, y sobre todo, en los textos de dos de los manuscritos principales: el de El Cairo (*Dār al-kutub al-miṣriyya, ḥikma wa-falsafa*, 5), posible redacción de 1159, y el de Madrid (Biblioteca Nacional, ms. árabes, 5000), acaso redacción posterior a 1186.

4º. Presenta como discusión de al-Gazzālī (p. 300), el texto de los *Maqāšid al-falāsifa* (ed. S. Dunyā, El Cairo 1960, 315, 3-317, 14). Dicho texto es de Avicena (*Dāniš Namē-i*). Por tanto, no hay tal discusión en al-Gazzālī; donde sí la hay, no en tal detalle, pero sí sobre los argumentos físicos de los *falāsifa*, es en el *Tahāfut al-falāsifa*.

5º. El esquema de la p. 32 puede inducir a error. Las líneas de punto parecen indicar que Avempace habría seguido la traducción perdida de Quṣṭā b. Lūqā y Averroes la de Ishāq b. Ḥunayn. Afortunadamente en el análisis posterior no dice eso. En este punto, hubiera sido de agradecer que hubiera dado alguna

explicación, por hipotética que fuese, de la procedencia de los fragmentos que parecen ser de la traducción de Qusṭā b. Lūqā. ¿Podrían proceder del Filopón de dicho traductor?, ¿acaso estaban en el comentario perdido de al-Fārābī?

6°. Parece ignorar casi toda la bibliografía existente en alemán, árabe, francés, español e italiano, salvo excepciones muy concretas, y a veces no explotadas. Lo expuesto por los estudiosos de Avicena, Avempace y Averroes parece no interesar. Puede ser que la explicación sea que le interesaba el texto y nada más; pero lo mismo que se atiene a Peters sobre las traducciones, lo que significa seguir el *Fihrist* casi a pie juntillas, da como algo probado la clasificación de Ÿamāl al-Dīn al-'Alawī de los tres períodos de Avempace. No existe un solo dato histórico que pruebe tal aserto (primero lógica, después libros naturales, al final el *Régimen del solitario*). Las ideas acerca del conocimiento de esta última obra coinciden con las de *Risāla fī ittiṣāl al-'aql bi-l-insān*: tampoco hay diferencia respecto a la *Risālat al-wadā'*. Nunca está de más recordar el texto de Ibn Tufayl:

"No hubo [sabio] alguno de inteligencia más aguda, pensamiento más firme y visión más auténtica que Abū Bakr b. al-Ṣā'ig (b. Bāyḃa), pero los negocios de este mundo le tuvieron tan ocupado que la muerte le arrebató antes que diese a conocer los tesoros de su ciencia y los secretos de su sabiduría. La mayor parte de las obras suyas conservadas están incompletas y sin terminar, por ejemplo: su *Libro sobre el alma*, el *Régimen del solitario* y sus escritos sobre lógica y física". (Ḥayy b. Yaḡzān, ed. Gauthier, 2ª 1936, p. 4; trad. González Palencia, 2ª 1948, pp. 41-42).

Así sucede de hecho en muchos casos, incluido el de la Física; pero P. Lettinck no ha utilizado a Ibn Tufayl (no aparece citado en los índices ni en el texto). Para terminar con los elementos relacionados directamente con la bibliografía utilizada, ¿porqué hace la comparación del texto de los manuscritos con la edición árabe de Ziyāda (1978) y no con la de Fajrī (1973? Puede tener razón, pero no lo dice.

7°. Último y para mí lo más importante. La prudencia del autor, que es de alabar, parece haberle conducido a no pronunciarse acerca de la índole del llamado "comentario" de Avempace. Demostrados los paralelismos entre la obra de Avempace y el *Ÿawāmi'* de Averroes (hay también algunos con la *Guía de Perplejos* de Maimónides, seguidor de al-Fārābī y Avempace), cobra mucho más valor la conocida opinión de Averroes que carga en la cuenta de al-Fārābī las ideas de Avempace de las que discrepa y que considera no rectamente aristotélicas. Si Avempace sigue tan apretadamente las ideas de al-Fārābī (y no sólo en la Física, también sobre el intelecto y las ideas políticas, aparte de en lóca) y no ve las diferencias respecto a Aristóteles, ¿tuvo o no el texto completo de la *Física* de Aristóteles ante sus ojos, como lo tiene el Averroes del *Tafsīr'*? Recordemos que el antes citado Ibn Tufayl da como aristotelismo puro el *Ṣifā'* de Avicena, mientras que Averroes lo niega, con toda razón. ¿Es explicable que entre 1100 y 1138 Avempace no mencione a Avicena y poco después (a partir

de 1130 ap.) Ibn Ṭufayl lo cite *oportune et enoportune*?

Por una vez citaré literalmente a P. Lettinck: "Sometimes Ibn Bājja's discussion is more elaborate and contains arguments which are not given by Aristotle. Furthermore he treats subjects which are not in Aristotle and may be considered digressions [...]" (pp. 492-493). Si es así, es lícito preguntar de dónde procede o si es de su propio caletre, como a mí me gustaría; y si eso está más o menos próximo de al-Fārābī, o si Avempace lee **directamente** la *Física* de Aristóteles completa o **desde** al-Fārābī.

Habida cuenta del gran trabajo realizado por P. Lettinck en la obra comentada, cabe esperar que alguna vez nos de alguna luz sobre las anteriores interrogantes, completando así su excelente formación física y filológica con la necesaria hermeneútica histórico-filosófica.

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ