

LA TRANSMISION DE LA FILOSOFIA EN EL MEDIEVO CRISTIANO: EL PROLOGO DE AVENDEUTH

Serafín Vegas González
Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN

El proyecto de traducir al latín el *Shifâ* de Avicena es el resultado directo del interés de la cultura cristiana medieval por incorporar la herencia islámica más avanzada de aquel tiempo. Así lo pone de manifiesto el prólogo en el que Avendeuth dedica la traducción del *De anima* al Arzobispo de Toledo. En la transmisión medieval de la filosofía se concreta la significación que la transmisión del saber en general tiene para la historia de la filosofía del Occidente medieval como búsqueda de una cultura cristiana que pudiera estar de acuerdo con los progresos de la razón humana.

Palabras clave: Avendeuth, Traductores de Toledo, Avicena, Aristóteles.

ABSTRACT

The design of translating into Latin the Avicenna's *Shifâ* is the immediate consequence of the mediaeval Christian culture concern to include the most advanced islamic inheritance of the age. This is stated in the preface in which Avendeuth dedicates the *De anima* translation to the Archbishop of Toledo. Mediaeval transmission of philosophy specifies the significance that the transmission of the knowledge in general has for the history of the mediaeval West philosophy as a search for a Christian culture in accordance with the development of human reason.

Key words: Avendeuth, Toledo Translators, Avicenna, Aristotle.

Aun en los tiempos en que la historiografía filosófica tomaba como indiscutible la periodización de la *Historia critica* de Brucker, en la que quedó establecido el mito de la «barbarie filosófica medieval», Gerberto de Aurillac fue siempre, por lo general, citado como una excepción o, como decía Buonafede en su *Della historia e della indole di ogni filosofia* (1766-1781), como una de aquellas vetas de oro que merecía la pena rescatar del «fango escolástico». D'Alembert, incluso, en el *Discours préliminaire* de 1751, veía en Gerberto un «hombre genial» al que la «ignorante, infeliz y tenebrosa» sociedad de su tiempo le impidió llevar a cabo una obra capaz de contribuir al retorno «de la razón y del buen gusto».

Oponiéndose a esta visión ilustrada del tiempo de Gerberto de Aurillac, la revalorización, llevada a cabo en el primer tercio del siglo XX, de la obra de éste sirvió también para ver bajo una nueva luz la época de Gerberto como explosión de una intensa curiosidad científica en cuyo marco hay que situar el hecho de que Gerberto y a otros contemporáneos suyos (caso de Abbon de San Germán) se trasladaran al norte de España en busca de traducciones de manuscritos árabes relacionados con las ciencias matemáticas, astronómicas y astrológicas. En este punto ha sido destacada con justicia la importancia de los «maestros de Ripoll» (probablemente, mozárabes acogidos en aquel monasterio) a partir de las indicaciones que Haskins y, luego, Millás Vallicrosa hicieron acerca de la conexión entre Ripoll y la ciencia árabe atendiendo al ms. de los Archivos de la Corona de Aragón Ripoll 225, que contiene la traducción latina de varios tratados árabes relacionados con la astronomía y cuyo contenido más significativo se encuentra también en otros manuscritos, estudiados por N.B. Bubnov en la edición que llevara a cabo, en 1899, de las obras matemáticas de Gerberto de Aurillac.¹

1. CURIOSIDAD INTELLECTUAL Y ESPECULACIÓN FILOSÓFICA

La historia de Gerberto refleja, en efecto, la admiración de los intelectuales cristianos de la segunda mitad del siglo X por el desarrollo científico de la cultura árabe y musulmana y justifica la imagen del Papa del milenio como temprano hilo conductor de la transmisión de técnicas y conocimientos científicos orientales al espacio del pensamiento cristiano-medieval.² El tema es importante en sí mismo pero acaso no estaría de más una pequeña apostilla que intentara poner en relación aquellos primeros pasos de la transmisión del saber científico oriental con el inicio de la transmisión de la filosofía greco-islámica al mundo del Occidente medieval, tratando de poner de relieve la significación que de ello pudiera obtener la historia de la filosofía.

En relación con ello, lo primero sobre lo que conviene llamar la atención es que el tiempo de Gerberto viene a continuación de aquella «curiosa coincidencia» destacada por Klibansky, a saber, que «a finales del siglo noveno, el problema (del conflicto entre conocimiento y fe) encontró su fórmula conceptual en Basora y Bagdad, en Sura y París, en la filosofía árabe y judía y cristiana».³ En

1 De las primeras traducciones latinas, llevadas a cabo en los siglos X y XI, de tratados científicos árabes ya se ocupó André Van der Vyver en sus trabajos de los años treinta. Por su parte, la escuela de Millás Vallicrosa ha sido la que con más detenimiento ha estudiado aquellas primeras aportaciones científicas, traducidas del árabe al latín en España: vid., por ejemplo, Millás Vallicrosa, J.M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1961, pp. 61ss.; Vernet, J., «Les traductions scientifiques dans l'Espagne du Xe siècle», en *Cahiers de Tunisie*, 18 (1970), pp. 47-59. Sobre el oscuro traductor «Lupitus Barchinonensis» (al que se dirige Gerberto de Aurillac, en la carta XXIV de la edición de Havet), especializado, al parecer, en poner en latín textos árabes astrológicos, vid. Felú i Monfort, G., *Sunifred, anomenat Llobet, ardiaca de Barcelona (finals del segle X)*, Poblet, 1972; Poulle, E., «L'astronomie de Gerbert», *Gerberti, scienza, storia e mito. Atti del «Gerberti Symposium»*, Bobbio, 1985, pp.597-617. Para lo apuntado en esta nota, cfr. la bibliografía recomendada por D'Alverny, M.-Th., «Translations and Translators», en Benson, R.L., Constable, G., eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, 1982, pp. 439-440.

2 Vid. Millás Vallicrosa, J.M., «La corriente de las traducciones científicas de origen oriental hasta fines del siglo XIII», en *Cahiers d'histoire mondiale*, 2 (1954-55), pp. 407ss. En la transmisión de aquellas técnicas científicas jugaron también un papel importante los centros culturales existentes en el sur de Italia en tiempos de Gerberto.

3 En Klibansky, R.-Paton, H.J., eds., *Philosophy & History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, New York, 1963, pág. 334.

todos estos casos el punto de referencia es Platón, dando por supuesta la concordancia (*hairesis*) entre la filosofía platónica y la aristotélica (o la tenida por esta última). Aparte de ello, hay que tener en cuenta otra circunstancia que se produce en este mismo tiempo y que se concreta en la amplia y excelente labor traductora de Hunayn ibn Ishâq (coetáneo de Escoto Erígena y de al-Kindî), el cual, aparte de sus aportaciones científicas, se constituye en el impulsor de la corriente traductora de las obras de Aristóteles, corriente que con Bishr Mattâ, Ibn Adî e Ibn Batrîq (contemporáneos de Gerberto de Aurillac) va a culminar la parte fundamental del Aristóteles árabe.

Aquella inicial convergencia de *planteamientos*, que no de contenidos, que señalara en su día Klibansky va a dar lugar, al hilo del acontecer seguido por las traducciones científicas y filosóficas al árabe, a muy diferentes caminos en lo concerniente al pensamiento medieval cristiano e islámico. De un lado, en efecto, la orientación inaugurada por Escoto Erígena no encontrará continuadores. Los pensadores cristianos posteriores se centrarán en los dictados de la ortodoxia religiosa, dejando en muy segundo plano la autonomía de la especulación filosófica, salvo en lo relativo a las aportaciones lógico-instrumentales. Tras Escoto, la *curiosidad* intelectual del pensamiento medieval se reduce al conocimiento *científico* aportado por las traducciones árabes y es en este punto donde el caso de Gerberto obtiene un relieve especial.

Algo parecido acontecerá en el marco del pensamiento judío, el cual ha de esperar más de un siglo a que Ibn Gabirol y su *Fons vitae* vuelvan a plantear en profundidad el sentido que una reflexión filosófica autónoma pueda tener en el marco de la cultura hebrea. Por el contrario, el pensamiento de los *falásifa* será bien consciente de que, al lado de la curiosidad y el afán intelectuales por apropiarse los conocimientos científicos indo-persas y griegos, era necesario investigar de modo continuado el papel que el conocimiento racional-filosófico podía tener en el conjunto de una cultura dominada por las exigencias de la religión del Islam, habida cuenta de que la especulación filosófica —al contrario de lo que sucedía con el conocimiento científico— parecía chocar de entrada con la creencia religiosa. Habrá que llegar hasta el siglo XII para encontrar la primera muestra que, de modo expreso y siguiendo el ejemplo de los *falásifa*, afronte el problema del sentido de la especulación filosófica en el ámbito del pensamiento cristiano medieval, lo cual constituye, a nuestro juicio, un capítulo imprescindible de la historia de la transmisión del saber en la Edad Media.

2. AVENDEUTH Y LA TRADUCCIÓN FILOSÓFICA MEDIEVAL

Al comenzar la segunda mitad del siglo XII, un tal «Avendeuth israelita, philosophus» da cuenta al Arzobispo de Toledo de que se ha puesto manos a la obra para traducir al latín el *Kitâb al-Shifâ'*, la magna enciclopedia de Avicena. En relación con la traducción que hace de las cuestiones lógicas del primer tratado del *Shifâ'* (escrito en realidad por Jawzajani, discípulo de Avicena), Avendeuth recuerda al Arzobispo que ha sido el propio prelado el que le ha ordenado («dominacioni vestrae») llevar a cabo la traducción de la monumental obra aviceniense,⁴ lo que probablemente

4 Ateniéndonos a la transcripción que los mss. Vat. Lat. 4428 y Bru. Stadsbibl. 510 hacen de la dedicatoria que Avendeuth dirige al mecenas eclesiástico: «studiosam animam nostram ad appetitum translacionis libri Auicenne, quem Asschife id est Sufficientiam nuncupuit, inuitare cupiens, quedam capitula intencionum uniuersalium, que logico negotio preposuit in principio istius libri, dominacioni uestrae curauit in latinum eloquium ex arabico transmutare...».

no pasaba de ser un astuto recurso para conseguir que el Arzobispo tuviera bien presente que había de ser él quien corriera con los gastos de la traducción.

El prelado destinatario de la apelación del filósofo era Don Juan,⁵ que a partir de 1552 rigió la sede toledana hasta 1166. «Avendeth» transcribe, muy probablemente,⁶ «(Abraham) ibn Daûd», nombre del filósofo judío que, obligado por la persecución almohade, hubo de abandonar Lucena para acogerse en 1148 al refugio de Toledo, donde permaneció hasta su muerte en 1180. Antes de su venida a Toledo, en su *Eumunah Ramah*, Ibn Daûd había dejado establecidas las bases de una filosofía de la religión⁷ que trataba de poner de manifiesto la base racional de la fe judía a partir de la filosofía de Aristóteles tamizada a través de las doctrinas de Avicena, lo que fue posible gracias a las traducciones árabes de la filosofía griega y a los textos de Avicena que Ibn Daûd tuvo ocasión de manejar durante su estancia en tierras cordobesas.⁸

Siguiendo el ejemplo de Avicena en lo concerniente a la religión musulmana, Ibn Daûd se mostraba convencido de que la especulación filosófica había de proporcionar a la fe judía aquella universalidad y necesidades racionales que iban más allá de los límites de la creencia religiosa. Poner en relación la filosofía y la religión, musulmana y judía, podía dar paso a suponer que algo análogo habría de poder hacerse en relación con el cristianismo, habida cuenta de la coincidencia de las creencias básicas de las tres grandes religiones monoteístas. Así lo entendió el propio Ibn Daûd, una vez en tierras del reino cristiano de Toledo, cuando propuso al Arzobispo toledano la conveniencia de traducir al latín la enciclopedia de Avicena.

Tan ambicioso plan sólo en una pequeña medida fue puesto en práctica, por lo menos en lo que concierne a Ibn Daûd, el cual únicamente tuvo ocasión de traducir una parte, más o menos la mitad, del *Sufficientia*,⁹ el sexto tratado de los *Naturales* (*De anima*) y, con poca probabilidad, el *De generatione et corruptione*, tercer tratado de la física del *Shifâ*.¹⁰ De estas traducciones hemos de hacer

5 No Don Raimundo, su predecesor, como se ha venido repitiendo desde que A. Jourdain (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, Paris, 1819, pp. 107ss.) mezclara la rúbrica y el texto de los manuscritos parisinos BN lat. 8802 y 6443. A esta confusión de Jourdain se debe en gran medida la tan extendida idea de que la Escuela de traductores de Toledo fue creación de Don Raimundo.

6 Lo que diremos a continuación confirma la hipótesis de D'Alverny acerca de la identificación entre Avendeth y el filósofo judío Ibn Daûd, a pesar de que carecemos de testimonios documentales precisos: *cfr.* D'Alverny, M.-Th., «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», en ADHMLA, 19 (1952), pp. 342-343; «Avendaut?», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, pp. 19-43. A título solamente de pasada citemos aquí la improbable, por novelesca, identificación entre Ibn Daûd y Juan Hispano que ha ensayado más recientemente Richard Lemay, «De la scolastique à l'histoire», en *La diffusion delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Roma, 1987, pp. 407ss.

7 Así la describe J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud*, Göttingen, 1879. En relación con ello, vide Vajda, G., *Introduction à l'histoire de la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 125ss.; Sirat, C., *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrites et imprimés*, Paris, 1983, pp. 164ss.

8 Como lo ha reiterado M.G.D. Cohen en la presentación de su *A Critical Edition with Translations and Notes of The Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, Philadelphia, 1967. *Vid.* También, Horovitz, S., «Die Psychologie der aristotelikers Ibn Daud», en *Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminar Breslau*, (1912), pp. 212-286.

9 Se suele tomar «Sufficientia» como título del primero de los tratados del *Shifâ* relativos a la filosofía natural (*libri naturales*), a pesar de que Ibn Daûd, en la dedicatoria referida en la nota 4, utilizaba «Sufficientia» como equivalente a «Asschife» (*Shifâ*), el nombre de la enciclopedia aviceniana.

10 Esta traducción ha sido conservada en los mss. de París, BN lat. 6443 y 16604; Oxford, Balliol Coll. 284; Oxford, Bodl. Digby 217; Roma, Vat. Urb. Lat. 186; Oxford, Merton Coll. 282; París, Maz. 3473; Laon, 412. En ninguno de ellos aparece el nombre del traductor. A pesar de ello y guiándose por las analogías de la traducción del *De anima*, ha sido lanzada la hipótesis de que los traductores de este último (Avendeth y Gundisalvo) lo fueron también del *De generatione*.

especial referencia a la del *Liber de anima seu sextus de Naturalibus* que Avendeuth y Gundisalvo llevaron conjuntamente a cabo, traducción de la que Simone Van Riet ha publicado una excelente edición crítica, a partir de los siete manuscritos más fiables de entre el casi medio centenar que contienen esta traducción.¹¹

3. PROPOSITOS DE LA TRANSMISIÓN FILOSÓFICA EN LAS TRADUCCIONES MEDIEVALES

Si nos fijamos aquí en la traducción que Ibn Daûd y Gundisalvo hicieron del *De anima* aviceniano es sobre todo porque pretendemos llamar la atención acerca de la importancia que encierra el famoso prólogo que abre la traducción y del que dan cuenta más de cuarenta manuscritos. El prólogo en cuestión fue redactado por Ibn Daûd para dedicar la traducción al Arzobispo de Toledo, dándole cuenta de lo que los traductores del *De anima* habían perseguido con este trabajo y por extensión, es lógico suponerlo, con el resto de las traducciones previstas del *Shifâ'* de Avicena.

En el prólogo-dedicatoria del *De anima*, Avendeuth-Ibn Daûd escribe al Arzobispo: «cum omnes constant ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi solus intellectus attingat. Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt. Indignum siquidem ut illam partem sui qua est sciens, homo nesciat, et id per quod rationalis est, ratione ipse non comprehendat. Quomodo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quod in se melius est convincitur ignorare? Omni etenim paene creatura homo corpore inferior est, sed sola anima ceteris antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit. Quapropter...de transferendo libro Auicenne philosophi de anima, effectui mancipare curavi ut...latinis fieret certum, quod hactenus exstitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum».

Atendiendo a lo aquí dicho, la traducción de la enciclopedia de Avicena quiere ser la respuesta a la *necesidad* que el Occidente medieval *había de tener* en orden a *investigar* filosóficamente las cuestiones fundamentales de la naturaleza y del hombre que hasta entonces eran *aceptadas* en aras de la creencia religiosa. En este punto los traductores de Avicena seguían las pautas que habían iniciado con anterioridad los traductores al latín de la ciencia griega y árabe: poner de manifiesto la necesidad de los saberes científicos dando por supuesto que la carencia de tales conocimientos había *empobrecido* la dinámica de la cultura occidental medieval.¹²

Los traductores del *De anima* aviceniano hacen uso de este principio en su aplicación a la constitución de una antropología filosófica que, de modo definitivo y por vez primera,¹³ pusiera de mani-

11 Van Riet, S., *Avicenna latinus. Liber de anima seu sextus de Naturalibus*, 2 vols., Louvain, 1968, 1972.

12 De ahí las socorridas fórmulas («inopia latinorum», «cogente latinorum penuria») a que solían acogerse los traductores medievales para justificar su trabajo, primero en el campo científico y más tarde en lo concerniente a las traducciones filosóficas.

13 Por vez primera puesto que el siglo XII desconocía las traducciones y comentarios en latín al *De anima* de Aristóteles, muy anteriores a la traducción de Avendeuth-Gundisalvo del *De anima* aviceniano. Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XI Alfano de Salerno había dado a conocer su traducción al latín de la antropología de Nemesio de Emea

fiesto con toda evidencia al mundo occidental («ut Latinis fieret certum») el principio conformador de la naturaleza humana. Seguir desconociendo este principio (la naturaleza y facultades del alma humana), como hasta ahora ha acontecido, no es propio y digno («indignum») del hombre, según el argumento de Avendeuth, que podemos reelaborar atendiendo a los siguientes pasos: a) el hombre consta de cuerpo y alma; (b) el conocimiento del cuerpo se obtiene fácilmente a través de la sensación, cuyo ejercicio no requiere ninguna habilidad especial; c) el conocimiento del alma, por el contrario, sólo se obtiene por la reflexión racional que se adquiere en la complicada especulación filosófica («secundum essentiam et effectum»); d) el conocimiento del cuerpo humano carece de importancia teniendo en cuenta que el cuerpo humano está menos dotado que el de casi todas las demás criaturas vivientes; e) el hombre es, sin embargo, superior a todas las demás criaturas y ello sólo puede deberse a que tiene un alma racional cuya naturaleza refleja mejor que ningún otro componente corpóreo la obra del Creador; f) el alma se conoce por la fe; g) aunque la fe lleve al conocimiento de la realidad superior de lo humano, la dignidad del hombre exige comprender racionalmente la naturaleza y facultades del alma humana, principio de la vida racional; h) si no alcanza racionalmente la verdad del alma, el hombre no podrá *amarse* ni a sí mismo ni a Dios.

A la vista de lo dicho no resulta difícil ver en el prólogo de Avendeuth una primera versión de los argumentos que iba a elaborar la literatura renacentista acerca de la dignidad del hombre. Dejemos, sin embargo, este tema para una mejor ocasión y centrémonos ahora en especificar algunos detalles de la postura filosófica que se deriva del prólogo-dedicatoria de Avendeuth a la traducción toledana del *De anima*.

El prólogo está construido a partir de la concepción espiritualista del hombre que domina el *De anima* aviceniano,¹⁴ según la cual la esencia de lo humano reside en el alma en cuanto principio específicamente diferenciado, e incluso contrapuesto, a los elementos orgánico-corpóreos del hombre. El alma se conoce a sí misma de modo directo e inmediato justamente en la medida en que el sujeto es capaz de aprehenderla como negación de lo corpóreo. Esta versión neoplatonizante que Avicena hace de las tesis antropológicas de Aristóteles proviene de una larga tradición que en el Oriente islámico encontró su primera cualificada expresión en al-Kindî y su escuela, dominada por el lema de al-Tawhîdî, «el hombre no es hombre más que por su alma»,¹⁵ doctrina que era vista

(*Peri physeos anthropous*). Se trata, sin embargo, de un ensayo incompleto y, por lo demás, técnicamente imperfecto, cuya incidencia en la cultura latina fue escaso. Por lo demás, hay que mencionar que, por la época en que Avendeuth y Gundisalvo llevaron a cabo su traducción, Jacobo Véneto estaba traduciendo el *De anima* de Aristóteles directamente a partir del griego, precediendo a la traducción que llevaría a cabo más tarde Miguel Scotto a partir de un manuscrito árabe anónimo, del que probablemente Scotto tuvo noticias durante su estancia en Toledo: vid. Minio-Paluello, L., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam, 1972, pp. 251ss. En todo caso, la traducción de Jacobo Véneto sólo comenzó a ser conocida de algún modo a partir de la revisión que hizo de ella Guillermo de Moerbeke. Por todo ello el prologuista de la traducción toledana no se equivocaba al enorgullecerse de que estaba planteando una tema *quod hactenus exstitit incognitum*.

14 Vid. Verbeke, S., «Le "De anima" d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme», en Van Riet, S., *o.c.*, pp. 46*-59*.

15 Cfr. Endress, G., «La "Concordance entre Platon et Aristote", l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval», en Mojsisch, B.-Pluta, O., eds., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphia, B.R.Grüner, 1991, pp. 244-45. Para la construcción de la antropología espiritualista de la escuela de al-Kindî, vid. Rowson, E.K., *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate*, New Haven, 1988 (sobre la obra de al-Amirî); Bergé, M., *Vers un humanisme vécu*, Damasco, 1977 (en torno a la filosofía de al-Tawhîdî).

como manifestación de la concordancia entre los puntos de vista platónico y aristotélico. Avicena pertenece a esta tradición, a pesar de que ya al-Fârâbî había asegurado en su *Mabâdi'* que sólo los ignorantes podían creer «que el hombre es el alma», no atendiendo a que la filosofía aristotélica había *demostrado* la verdad de que la esencia del hombre residía en la unión del cuerpo y del alma humanos.

No resultaba en modo alguno fortuito que Avendeuth, al acogerse al aristotelismo neoplatonizante de Avicena, viniera a reproducir una de las claves de la visión neoplatónica del aristotelismo que definen la filosofía de al-Kindî. Si Avendeuth dedica confiadamente la traducción del *De anima* a la máxima autoridad religiosa del Reino cristiano de Toledo es porque nuestro prologuista participa de la convicción de al-Kindî de que el ejercicio de la especulación filosófica no sólo no se opone a la religión sino que es una *obligación* que hay que asumir para poder cumplir el objetivo específicamente religioso de *amar* a Dios. En su particular asimilación de la filosofía religiosa de al-Kindî, también Avendeuth postula la coimplicación del conocimiento filosófico y de la sabiduría religiosa. Uno y otro se reclaman mutuamente porque ambos son consecuencia de la esencia puramente racional del hombre. Planteamiento que remite al de al-Kindî cuando éste llega incluso a considerar un atentado contra la religión el negarse a adentrarse en las sendas del bosque de la especulación filosófica.

Aquellas sendas no son nada fáciles de recorrer, según la opinión de al-Kindî, para el que la filosofía y la fe religiosa se distinguen ya que no por su contenido, sí por el proceso que ambas siguen para llegar a las mismas verdades. Mientras que la fe es revelada, dada, por Dios al creyente, la investigación filosófica es resultado del esfuerzo del hombre y de un esfuerzo, por lo demás, que requiere una incesante adquisición de conocimientos «humanos» para poder ejercer con éxito la argumentación filosófica. Este es también el convencimiento de Avendeuth que expresa su «*plerique fide tenent, sed pauci ratione convincunt*». El ejercicio de la especulación filosófica, la única que puede proporcionar certeza firme a nuestros conocimientos, no puede encontrar apoyo en lo sensible y requiere por ello cualidades, preparación y esfuerzo más allá de lo ordinario y de lo común. La verdad filosófica es, así, patrimonio de pocos, mientras que el contenido de esa verdad está disposición de todo el que esté *persuadido* de que ha de *aceptar* los postulados de la fe.

Avendeuth podía justificadamente suponer que el programa de la concordancia kindiana entre la filosofía y la religión habría de resultar aceptable a las autoridades eclesiásticas del Toledo cristiano. Pero el caso es que Avendeuth pretendía aplicar aquel programa a partir del *Shifâ'*, una obra en la que Avicena está llevando a la práctica su idea de que la filosofía no es propia de «espíritus pequeños»,¹⁶ aquellos que no aceptan la emancipación de la filosofía con relación a la religión.¹⁷ No se trata de que Avicena dé la espalda a la fe islámica, pero sí está convencido de que la religión sólo puede quedar explicitada en la *autonomía* de una concepción racional de la realidad. De hecho, aquellos temas del *De anima* aviceniano que están relacionados directamente con contenidos religiosos del Islam aparecen aquí tratados desde una perspectiva racionalista muy ajena a los supuestos dominantes en

16 Los «espíritus pequeños» son los incapaces de tener un «alma fuerte», tomando estas expresiones avicenianas no a la *Nietzsche*, sino, en todo caso, en el sentido de aquella contraposición de temperamentos que William James convierte en motor de la historia de la filosofía.

17 Sin entrar en el tema del lugar que han de tener los escritos místicos en el conjunto del pensamiento de Avicena.

el pensamiento de al-Kindí. Aunque tratando de evitar los riesgos¹⁸ del racionalismo fuerte de al-Fârâbî, claramente proclive a establecer la supeditación de la religión a la filosofía,¹⁹ Avicena comparte la idea farabiana de que la filosofía es el conocimiento demostrativo elaborado en función de la universalidad de los conceptos y que, por ello, está destinado a alcanzar la verdad de modo cierto.

Acogiéndose a la autoridad de Aristóteles, al-Fârâbî y Avicena entroncan la verdad y la certeza en la demostración filosófica. La especulación racional es, en este caso, el conocimiento por excelencia, convirtiendo al discurso religioso o bien en mero «reflejo» y símbolo del conocimiento filosófico (al-Fârâbî) o bien en un conocimiento necesitado de la demostración y de la interpretación de la razón filosófica, en el caso de Avicena. Para éste, en efecto, la reflexión filosófica viene dada por las exigencias de la naturaleza racional del ser humano y está por ello justificada por sí misma, sin que necesite acudir a la guía de la religión. Aquella reflexión filosófica se lleva a la práctica en la dinámica de una configuración sistemática de la realidad, trabado en y por la *autonomía* de la demostración racional y cuando esta dinámica demostrativa se vea abocada a afrontar contenidos compartidos por la religión, el discurso religioso revelará su contenido *auténtico* en la lectura filosófica que de él se haga.

También para Avendeuth la filosofía es la expresión por excelencia de la *dignidad* del hombre en la medida en que lo filosófico es la puesta en ejercicio de lo racional, el aspecto más noble del hombre. E igualmente en la línea de Avicena, nuestro prologoista da por supuesto que la filosofía se estructura en una dinámica *demostrativa* que, adecuadamente llevada («rationibus verissimis comprobatum»), está destinada a hacer aflorar la verdad y, con ella, la certeza («ut Latinis fieret certum»). Sin la referencia filosófica, el contenido de la religión queda en la oscuridad de la mera *persuasión*, en el impreciso estado de lo que *se acepta* pero no es comprendido. La religión no es conocimiento en sentido riguroso, un sentido que sólo afecta al conocimiento demostrativo-filosófico. Avendeuth puede, así, considerarse legitimado para afirmar que, antes de su traducción del *De anima*, los latinos *desconocían* («quod hactenus exstitit incognitum») lo que su fe les llevaba a aceptar, la existencia y propiedades esenciales del alma.

Acorde igualmente con la tradición árabe es la idea de Avendeuth de que la especulación teórica es inseparable de su connotación práctica. En este punto, Avendeuth vuelve a seguir la inspira-

18 Riesgos que, como muy bien ha expuesto Ramón Guerrero en su edición de las obras filosófico-políticas de al-Fârâbî (Madrid, 1992), se derivan de la peculiar implicación que se da en el mundo islámico entre religión, filosofía y política. En el contexto de la sociedad árabe, no era ciertamente poca osadía elaborar un modelo de filosofía que llevaba a al-Fârâbî a tachar de «extravagancias y cuentos de viejas» la creencia de que el cumplimiento de la felicidad había de ponerse en un mundo transterrenal.

19 Conviene recordar aquí que en su clasificación de los saberes científicos, al-Fârâbî excluye a la reflexión teológica del marco del ejercicio de lo intelectual y tampoco está de más aquí llamar la atención sobre el hecho de que Gundisalvo y Gerardo de Cremona, contemporáneos de Avendeuth en la Escuela de Toledo, tradujeron al latín aquel «Catálogo de las ciencias» de al-Fârâbî, cuyo conocimiento, junto con el *Kitâb al-Burhân del Shifâ'*, inspira el *De divisione philosophiae* y el *De scientiis*, del propio Gundisalvo. Acerca del catálogo farabiano, nos permitimos citar tres importantes estudios en relación con lo que aquí venimos diciendo: Langhade, J., *Du Coran a la philosophie. La Langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, París, 1994; Mahdi, M., «Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's Enumeration of Sciences», en Murdoch, J.E.-Sylla, E.D., eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Boston, Dordrecht, 1975; Lomba Fuentes, J., «Sentido y alcance del Catálogo de las Ciencias de al-Fârâbî», en *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montreal, 1969, pp. 509-516. En cuanto a las relaciones que la clasificación de las ciencias de Gundisalvo tiene con la *Lógica* de Avicena, vid. Jolivet, J.-Rashed, R. dirs., *Etudes sur Avicenne*, Paris, 1984, pp. 41-75.

ción aviceniana de que la religión sólo puede dar cumplimiento efectivo a sus fines si se ve respaldada por las aportaciones del conocimiento filosófico. La postura religiosa, en efecto, es inseparable de su aspiración al *amor* de Dios, un amor que sólo puede obtenerse en el conocimiento riguroso de lo que se busca amar. Teniendo en cuenta que este conocimiento riguroso no puede darse en la aceptación de lo dado por la fe sino tan sólo en el marco de la investigación filosófica, el cumplimiento de la reflexión filosófica, adecuadamente llevada en su autónomo proceso demostrativo, se convertirá en el escalón indispensable que conduzca al amor de Dios, inseparable, por otra parte, del amor del hombre a sí mismo («quomodo enim iam se vel Deum poteret diligere...?»).

Independientemente de que el prólogo de Avendeuth resulte una amalgama de posiciones de al-Kindí y de Avicena difícilmente asimilable, lo que importa destacar aquí es que *por vez primera* se ofrece a la consideración del pensamiento occidental una justificación de la autonomía de la reflexión filosófica que pueda ser compatible con la religión, incluso con la oficialmente instaurada. Muy atrás quedan ya la *ratio fidei* y el *per fidem ad intellectum proficere* anselmianos, en los que la filosofía queda limitada por y se desvanece en la teología. En el prólogo de Avendeuth no tienen cabida las respuestas del *Cur Deus homo?* a las inquietudes de Boso por revestir racionalmente las verdades de fe. La novedosa propuesta que el prólogo de Avendeuth lleva a cabo al hilo del pensamiento musulmán será uno de los puntos básicos de referencia de los difíciles y tortuosos planteamientos que, a partir del último tercio del siglo XII, iban a jalonar la construcción de una *filosofía* medieval occidental.

4. QUICQUID ARISTOTELES DIXIT

Avendeuth hizo constar en su prólogo-dedicatoria que la traducción del *De anima* aviceniano ofrecía a la cultura del Occidente medieval unas posibilidades filosóficas hasta ahora desconocidas («quod hactenus existiit incognitum») en la medida en que el tratado traducido del *Shifâ* ofrecía la doctrina antropológica de Aristóteles: «habetis ergo librum...ex arabico translatum: in quo, quicquid Aristoteles dixit in libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri sciatis esse collectum».

Una declaración tan categórica puede resultar extraña habida cuenta de que la redacción misma del *De anima* aviceniano dejaba bien a las claras que no se trataba ni de una traducción ni de un mero comentario del *De anima* aristotélico sino que el texto de Avicena constituía una reinterpretación de la doctrina antropológica de Aristóteles, reinterpretación que –además de su orientación neoplatonizante – introducía temas de la cultura musulmana y puntos de vista filosóficos propios de Avicena, en clara oposición a la doctrina aristotélica. El texto aristotélico aparece no poco distorsionado en la interpretación aviceniana del *De anima*, distorsiones que iban más allá del trasfondo neoplatónico que destilaban las traducciones al árabe que, desde los tiempos de Hunayn ibn Ishâq, se habían venido haciendo de las obras aristotélicas.

En relación con ello hay que notar que cuando Avendeuth apela a Aristóteles, no hace más que seguir el ejemplo de Avicena, el cual consagra en el mundo filosófico islámico la tendencia de acogerse al patrocinio único de Aristóteles sin tomar en demasiada consideración la referencia precisa de los textos aristotélicos. La cuestión que ante todo preocupaba a Avicena era la de hacer olvidar la tradición del pensamiento islámico que había convertido a Platón en fuente principal de la inspiración de lo filosófico, tradición en la que se formó el propio Avicena, que en sus escritos primeros

se autopresentaba como seguidor de Platón. Abandonando esta tradición, Avicena se impuso un giro radical que ni siquiera se conformaba con aquella «conciliación» entre Platón y Aristóteles que aun el mismísimo al-Fârâbî se mostró dispuesto a aceptar, aunque fuera interpretando la filosofía platónica en función del pensamiento aristotélico.

Ahondando en esta dirección, Avicena no hará referencia, a no ser para negarla, de cualquier referencia a la autoridad de Platón. Aristóteles será ya el maestro en exclusiva al que hay que seguir para poder hacer de la filosofía el conocimiento conceptual por excelencia, configurado en función de la lógica de la demostración del estagirita y capaz, por ello, de llegar a la verdad y a la certeza. Como ha escrito Gerhard Endress, «Ibn Sînâ, que hace de la filosofía una religión para intelectuales, eleva a Aristóteles —el Aristóteles de la interpretación neoplatónica— al rango de maestro por excelencia; y por más que se vuelva a la doctrina de los principios y al canon de los escritos de Aristóteles, Ibn Sînâ redacta una nueva enciclopedia de las ciencias racionales. Aristóteles es una autoridad, pero una autoridad que toda clase de escuelas y de doctrinas pueden invocar, mientras que sus textos auténticos caen en el olvido».²⁰ Lo que importa, entonces, es ser aristotélico por principio, seguir el modelo y el método aristotélico de filosofar (lo que Averroes iba luego a llamar «interpretar al modo de los peripatéticos»), aunque ello —o precisamente por ello— lleve a no renunciar a la originalidad de los propios planteamientos, huyendo de la esclavitud textual.

La *novedad* que supuso aquella orientación aviceniana acerca del modelo y del método de filosofía es la novedad que Avendeuth propone como ejemplo a seguir por el mundo cultural latino. Si Avicena entendió su *Shifâ'* como exposición del pensamiento de Aristóteles, interpretándolo y comprendiéndolo mejor de lo que él se comprendió a sí mismo, Avendeuth se siente por ello justificado a ver en el *De anima* aviceniano la exposición de la doctrina antropológica que Aristóteles hubiera escrito de haber vivido en tiempos de Avicena, con lo que quedaba a salvo la autoridad indiscutible y única del estagirita. De esta confianza participaba Ibn Tufayl cuando escribía en los tiempos en que el *Shifâ'* estaba siendo traducido en Toledo: «en lo que se refiere a los *escritos* de Aristóteles, el maestro Abû 'Alî (Avicena) se ha encargado de *explicarnos* su contenido y sigue el *método* de su filosofía en el *Kitâb al-Shifâ'*. El que se tome la molestia de leer el *Kitâb al-Shifâ'* y las obras de Aristóteles, podrá ver con evidencia que ambas coinciden en la *mayor parte* de los asuntos, aunque haya en el *Kitâb al-Shifâ'* algunas doctrinas que no han llegado a nosotros a través de Aristóteles» (*curs. nuestras*).²¹

Al proponerse, en definitiva, traducir la enciclopedia filosófica de Avicena, Avendeuth y Gundisalo estaban convencidos de que podían con ello hacer llegar al mundo latino no un comentario, más o menos acabado, de las obras de Aristóteles, sino la muestra acabada del espíritu de *la filosofía* de Aristóteles, entendida ésta como el modo mejor de enfocar la reflexión filosófica misma, poniendo en práctica lo que el prefacio de las *Quaestiones naturales* de Adelardo de Bath había anticipado: que «había aprendido de los maestros árabes a usar la razón como guía».²² En esta línea no

20 Cfr. Endress, G., *a.c.*, pág. 240. En este trabajo, Endress traza un interesante cuadro del proceso seguido por la filosofía islámica tras la búsqueda de su configuración como saber autónomo.

21 Citado en Cruz Hernández, M., «Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI», en *Actas de las Jornadas de cultura árabe e islámica*, Madrid, 1981, pág. 317.

22 Cfr. Gibson, M., «Adelard of Bath», en Burnett, Ch., *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London, 1987, pp. 16-17.

eran tanto los textos precisos de Aristóteles lo que se ponía en juego sino el poder justificar que se estaba siguiendo su doctrina, para lo que Avicena fue tenido como el mejor de los guías, tras la rápida aceptación de las traducciones toledanas de su obra, tanto en París como en Oxford.²³

Hasta bien entrado el siglo XIII,²⁴ en efecto, los círculos universitarios más destacados compartían la opinión de que «si se estaba a favor o en contra de Aristóteles, se estaba entonces a favor o en contra de Avicena, considerado como su discípulo más fiel». Todo lo cual explicaría el hecho de que las primeras traducciones al latín de los comentarios avicenianos a Aristóteles fueran recibidas con la misma consideración que si se tratara de las obras mismas de Aristóteles y, de hecho, como ha señalado D'Alverny, «aquellas traducciones, especialmente el *De anima*, comenzaron a circular bajo el nombre de Aristóteles».²⁵ Como expone el prólogo-dedicatoria de Avendeuth, no se trataba de ningún error de apreciación porque lo que realmente interesaba era examinar si, al modo de lo que Avicena había establecido en lo tocante al patrocinio exclusivo de Aristóteles en el marco de la filosofía islámica, había llegado ya el momento de hacer que la cultura medieval occidental pudiera hablar la lengua del espíritu de la filosofía aristotélica, remitiendo a este propósito la significación más profunda de la transmisión del saber en la Edad Media.

Serafín Vegas

Colegios, 2

28801 Alcalá de Henares (Madrid)

23 Independientemente de la consistencia, inferior a la alcanzada en París, del avicenismo oxoniense, parece bien documentada la temprana recepción de las traducciones toledanas en Oxford, en lo que tuvo un papel significativo John Blund, del que su apologista Henry of Avranches destaca que fue famoso «tanto en Oxford como en París» por haber sido el primero en estudiar y enseñar la filosofía de los libros de Aristóteles «que los árabes recientemente enviaron a los latinos» y que no podían ser otros que las traducciones toledanas de Avicena: vid. Callus, D., «The Introduction of Aristotelian Learning in Oxford», en *Proceedings of the British Academy*, 29 (1943), pp. 229-281; Jolivet, J., «The Arabic Inheritance», en Dronke, P., ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1988, pág. 146. En relación con todo ello, acaso convenga recordar aquí que las dos primeras copias de traducciones toledanas de Avicena (mms. De París, BN lat. 8802 y de Worcester, Bibl. Cap. Q 81) fueron obra de anónimos copistas ingleses.

24 Aun en los años de la primera oleada averroísta en la Universidad de París, de 1225 a 1265, Avicena siguió compartiendo con Averroes el puesto de expositor por excelencia de la filosofía aristotélica, habiendo sufrido por entonces las obras de ambos autores una suerte análoga, como ponía de manifiesto Roger Bacon: «scimus enim quod temporibus nostris, diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennam et Averroem expositis et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa»: (*Opus majus*, ed. Bridges, III, pág. 21 (*curs. nuestras*)).

25 Cfr. Benson, R.L., Constable, G., eds., o.c., pág.451; vid. Hunt, R.W., «The Preface to the *Speculum Ecclesiae*» of Giraldu Cambrensis», en *Viator*, 8 (1977), pp. 128-213.