

A las 4,30 de la tarde del miércoles 17, el R. P. Manuel Alonso Alonso nos leyó una erudita conferencia sobre las traducciones arábigo-latinas de obras filosóficas en el s. XIV o a fines del s. XIII. Reproducimos el texto a continuación:

TRADUCCIONES ARÁBIGO-LATINAS EN EL SIGLO XIV O A FINES DEL SIGLO XIII

Es cosa manifiesta: que todo el que pretenda informarse a fondo y profundizar en las obras de los Escolásticos que vivieron desde la mitad del s. XII hasta el s. XVIII: tiene necesidad de conocer algo de la lengua árabe: hasta el punto de poder confrontar los textos que allí encontrará alegados, con los originales árabes de donde se toman. La empresa no es fácil. Un Diccionario de términos árabes filosóficos aún está muy en ciernes. De aquí que los traductores no pudieron tampoco aquilatar muchos términos que encontraban. La antigua filosofía latina con sus Cicerones, sus Marios Victorinos, sus Boecios... tampoco respondía a muchas determinadas exigencias. Por otra parte, los Escolásticos que utilizaron las traducciones arábigo-latinas con mucha facilidad derivaban el agua hacia su molino y quizás no están aún libres de esta tendencia muchos Escolásticos del día de hoy.

Se percibe la importancia de conocer y editar esas traducciones.

Enviado yo a Comillas, como profesor, con cuatro horas de clase semanales, sentí deseos de ampliar mis conocimientos. La Biblioteca era preferentemente escolástica. No había más remedio que tirar por ese camino. Pero, considerando el modo de concretar la dirección, ya antes de pasado un mes, me pareció que era imposible hacer algo serio sin tener las nociones de árabe a que antes aludía. Cuando yo referí esto a D. Miguel Asín Palacios, me contó que a él le había confesado el Dr. Martín Grabmann que toda su obra quedaba más o menos imperfecta, porque no sabiendo árabe, continuamente tenía que ir esquivando las cuestiones lo mejor que podía y sabía. Don Miguel, al decirme esto, quería sin duda animarme a proseguir el camino. Claro es que iba a dar en parajes más o menos desiertos. Una Biblioteca adecuada no existía en la península. Para otros medios no bastaban mis escasos recursos. En fin, he ido ha-

phie; la polémique anti-intellectualiste de Joseph b. Shalom Ashkenazi de Catalogue, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, 45-144.

Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim ibn Malka, dans *Revue des Etudes Juives*, CXV, 1956, 25-71.

Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâli; Paris J. Vrin, 1960.

Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen âge, Paris-La Haye, Mouton et Cie., 1962.

ciendo un poquito de lo mucho que habría que hacer. Espero que vosotros, asociados, obtendréis, aún los particulares, mejores sucesos con el apoyo de la mutua ayuda.

Paréceme que ya bastan y sobran estos exordios.

Sarton en su Vol. III, P. I, p. 60 al comenzar a hablar de las traducciones del árabe al latín (from arabic into latin) dice que cuando uno recuerda el primitivo diluvio de obras latinas traducidas del árabe, es enorme la sorpresa que causa su escasez en el siglo XIV. Se imagina, dice, un río que, aunque algunas veces se presenta ancho y profundo, va luego disminuyendo gradualmente hasta secarse.

Más tarde, en la II parte p. 1072 lo compara con un riachuelo (rivulet).

Es verdad que algunos traductores del siglo XIII aún vivían en los primeros años del siglo XIV. Pero la historia encuadra su labor en el siglo XIII y quizás en sus últimos años no se ocupaban mucho de obras filosóficas. Pero a finales del siglo XIII hubo algunos traductores que nos conviene conocer.

Sin embargo, en la escasez de que habla Sarton la traducción del *Tahafut al-Tahafut* de Averroes, entre 1318 y 1328, forma una gran excepción. Fue ejecutada por los Qalonymos ben Qalonimos ben Meir. Dos cosas hay que advertir aquí con mucho cuidado: 1) Quién es este Qalonymos ben Qalonimos y 2) de qué lengua se hizo la traducción: ¿del árabe al latín o del hebreo al latín?

En primer lugar, en la numerosa familia de los Qalonymos que oriundos de Grecia se multiplicaron en Francia, Italia y Alemania, existió un Qalonymos ben Davis ben Todros, judío provenzal, que traducía del árabe al hebreo, traductor que floreció en Arlés en la primera mitad del siglo XIV. Tradujo después de 1328 (after, 1328, dice JE, 1904, VII, p. 426, col. 1) del árabe al hebreo bajo el título de *Happalat ha-happala*, el tratado de Averroes contra el *Tahafut al-Falafisa* de Algazel. La traducción va precedida de una introducción en prosa rimada, en la que Qalonymos se excusa de hacer propaganda de una obra escrita por un hereje tal como Averroes, y asegura que los argumentos de este último son algunas veces tan débiles, que más bien confirman los ataques de Algazel contra los filósofos. Sin embargo, sus amigos le urgían tanto por una versión de esa obra al hebreo, que no pudo seguir resistiendo a sus ruegos, aunque, según indica, ya existían otras traducciones hechas por otros hebreos. Según parece, esas traducciones no satisfacían, y encontró en Leiden traducciones que podrían ser las aludidas. Pero como se advertirá, no es eso lo que nosotros vamos buscando: una traducción árabe-latina.

En segundo lugar, existió en el siglo XVI un Qalonymos ben Judah (JE, 1904, VII, p. 426, col. 2), llamado *el maestro Calo*, médico italiano nacido en Nápoles. Vivía en Venecia en la primera mitad del siglo XVI. Tradujo al latín la traducción arábigo-hebraica de Qalonymos ben David bajo el título: *Subtilissimus liber qui dicitur Destructio destructionis Algazelis nuperrime traductus et suae integritati restitutus, adiunctis multis Algazelis; cui additus est libellus seu epistola Averrois de connexione intellectus, etc.* doc. Calo Calonymus atque eiusdem volumen *de mundi creatione* physicis probata rationibus. Venecia, 1527. El prefacio es de 27 de nov. de 1526.

De esta traducción hebraico-latina dice el P. Bouyges: Hemos examinado la traducción latina hecha sobre el hebreo por el médico judío napolitano Calo Calonimus (JE, 1940, VII, p. 426, col. 2: Kalonimos ben Judah Maestro Calo), y publicado por él en 1527. Pero como la versión hebraica de que depende, no es otra que la de Calonymus ben David es decir la que representamos por el ms. q. (antes descrito), la hemos dejado a un lado casi por completo como que es una traducción de traducción.

Así, pues, en estos dos autores no tenemos una traducción arábigo-latina y ésta es la que vamos buscando. Sin embargo ellos han dado ocasión a muchas confusiones.

Pero, en tercer lugar, antes de esos dos autores existió Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi (JE, 1904, VII, p. 426, col. 2) llamado también maestro Calo, judío provenzal que nació en 1286/1287 y murió después de 1328. Nacido en Arlés se educó en Salon, donde estudió filosofía y literatura rabínica bajo la dirección del Senyor Astruc de Noves y de Moisés ben Salomon de Beaucaire. También estudió la medicina, aunque no parece que la haya practicado. Trabajaba en Arlés en 1307-1317; estaba en Salon en 1318. Parece que en 1314 estaba establecido en Avignon donde entró en relaciones con Roberto de Anjou rey de Nápoles y conde de Provenza, y estuvo a su servicio entre 1318 y 1328. También estuvo por Roma donde entra en contacto con la élite judía de aquellos tiempos. En 1322 lo hallamos en Cataluña, en Arlés en 1328, etc.

Se atribuyen una media docena de obras propias que Sarton enumera, unas 35 traducciones del árabe al hebreo y finalmente la traducción arábigo-latina del *Tahafut al-Tahafut* de Avorroes, de la cual dice el P. Bouyges:

«La antigua traducción latina, conocida bajo el título de *Destructio destructionum* y en parte editada por el averroísta paduano Agustín Nifo (1473-1546) tiene la ventaja de haber sido hecha directamente según el árabe (a l'avantage d'avoir été faite directement d'après l'arabe) y de haber sido realizada en el siglo XIV». El P. Buyges cita en confirmación de estos datos a M. Steinschneider, *Die Hebr. Uebers.*, p. 330 y sobre el traductor y su traducción arábigo-latina cita también la *JE*, 1904, VII, p. 426, col. 2 y podría haber citado a otros autores por ejemplo a Renan (p. 190-191), que Renan creía que era imposible alegar una sola cita anterior al siglo XVI (p. 216), el comentario y edición primera de Nifo es de 1497; la segunda de 1517.

El P. Bouyges después de examinar la traducción hebraico-latina de 1527, comparándola con la traducción arábigo-hebraica de que dependía, no encontró disconformidades dignas de notarse (como antes decía) y así para su elección crítica le bastaba tener en cuenta el texto hebraico. En cambio, la traducción latina que dice hecha directamente según el árabe, le pareció utilizable en toda la corrección del texto del *Tahafut al-Tahafut*. Es imposible admitir estos hechos en el editor del texto árabe de Averreos sin que ellos respondan a la realidad. Si esta traducción no fuera arábigo-latina, sino la hebraico-latina, Bouyges que compara todos los planos, hubiera caído, en la cuenta.

Sin embargo, Sarton expresamente nos dice (p. 433) que esa traducción fue hecha *del Hebreo al latín* (Translation from hebrew into latin). Determinadamente está enumerando las obras de Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi, el cual es verdad que traducía del árabe al hebreo, pero, si tradujo esa obra *del hebreo al latín*, evidentemente sabía el latín, y sabiendo muy bien el árabe, ¿por qué proceder con esos intermedios? La traducción de Qalonymos ben David Todros aun no estaba realizada en 1328. Y todos están contestes en que la traducción de Q. ben Q. fue ejecutada antes de 1423.

Creemos pues que en Sarton hay un lapsus involuntario. Dada su autoridad, me ha parecido conveniente el haberme detenido tanto en esta discusión.

Sgún lo dicho, no se trata aquí de Qalonymos ben David ben Todros, ni de Qalonymos ben Judah, sino de Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi. Tampoco se trata de una traducción arábigo-hebraica, ni de una traducción hebraico-latina; sino de una traducción arábigo-latina.

Esta última utilizada por Agustín Nifo entre 1491-1497, aunque contendría un prólogo que no existe en la tradición árabe y en la tradición hebrea, está falta de las cinco Quaestiones referente a la Física. Pero de esto no se sigue que no estuvieran en la traducción arábigo-latina primitiva. Habría que buscar todos los manuscritos que la contienen. El Vat. lat. 2431 contiene también esas cuestiones en los folios 52rb - 62ra.

Permítaseme acabar esta exposición diciendo que con anterioridad a los mss. árabes que no conservan al *Tahafut al-Tahafut*, con anterioridad a las traducciones arábigo-hebraicas y arábigo-latinas, citaba esa obra en su *Pugio fidei* Raimundo Martín, Parte I, cap. XII, n. 11, ed. Henault, París, 1651 fol. 181 s.

Un tratado de Averroes 'De separatione primi princi' a Steinschneider (1905, p. 4) ha llamado la atención sobre un traductor, llamado, Alfonso de Toledo, a quien dice que no se ha de confundir con Pedro Alfonso, y ello es manifiesto. El tratado traducido es una pequeña obra de Averroes (1126-1198) que se conserva en Oxford, Digby 236, siglo XIV, fol. 190. Su prólogo habla de un Compendio del *Almagesto* hecho por Averroes y mandado traducir por Alfonso el Grande (sin duda Alfonso X el Sabio, 1252-1284) de cuya traducción se conservaban entonces ejemplares en España y Bolonia: «Scivit enim Averroys optime *Almagestum*; nam vidi per eum *Almagestum Abbreviatum*, quem librum fecit transferri Rex Alfonsus Magnus et habetur Bononiae et in Hispania». La manera de hablar sobre Alfonso el Sabio nos indica claramente que el autor escribe bastante después de muerto el Rey Sabio y por tanto nos hallamos en las postrimerías del siglo XIII, o más bien en el siglo XIV. Debe además notarse que no puede admitirse muy tajantemente el dicho de Renan (p. 216) que niega toda traducción de Averroes por intervención del Rey Sabio.

El prólogo del maestro Alfonso traductor del tratado (*Haec sunt verba magistri Alfonsi translatoris huius tractatus*) parece tener la finalidad de probar la autenticidad de la obra: Para eso confronta la doctrina del *Tractatus* con las diferentes obras de Averroes sobre todo con los *Comentarios* a la Física donde alude Averroes a un *Tractatum brevem singularem superhoc*. Y esa es también la intención en lo que dijimos del *Almagesto*.

Del *Explicit* del Tratado se infiere que en la empresa de traducirlo intervienen dos Alfonsos: uno, hijo de Dionisio de Lisboa y otro, un converso que era un sacrista de Toledo. «Et iste tractatus translatus fuit a magistro Alfonso, Dionysii de Ulixbona hispano

apud Vallen Toleti, interprete magistro Alfonso, sacrista Toletano». El llamarse «hispano» al traductor primero no lleva consigo el que no fuera portugués. En aquellos tiempos todos los de la Península se llamaban hispanos. Ese Alfonso, hijo de Dionisio de Lisboa pudiera ser un portugués al servicio del Rey Dionisio que como se sabe imitaba el ejemplo de Alfonso el Sabio.

Después del Explicit tenemos una larga narración referente a Averroes y a su destierro en Lucena. El traductor, el maestro Alfonso se la oyó a un judío médico del rey de Castilla, tan veraz, «quo inter iudaeos neminem inveni meliorem et veraciorem». Y este médico, tan digno de crédito, la había leído en las crónicas musulmanas. Este médico del rey de Castilla pudiera ser Alfonso el Batallador de quien después hemos de hablar.

El tratado mismo es muy interesante por ser uno de los primeros eslabones de la abundante literatura musulímica sobre la manera cómo se ha de probar la existencia del ser necesario. Según Averroes: «Via illa est via motus»; en cambio según Avicena, «illa via est ex consideratione entis in quantum ens». El P. Luciano Rubio, O. S. A. nos da en parte a conocer la literatura posterior a Averroes en artículos publicados en la Ciudad de Dios: Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario: Con texto árabe y traducción al castellano.

De la literatura musulímica claro es que la discusión había de pasar a la literatura hebrea. Y muestra de ello nos la da el Sr. Vajda en su Isaac Albalag, p. 26-33.

La discusión hoy día no nos parece tan rectamente propuesta. Si el ente lo percibimos con anterioridad a todas las determinaciones conscientes del entendimiento y si esa noción a modo de *hecho* entra como sujeto y predicado de los primeros principios metafísicos y lógicos que van envueltos, también como *un hecho*, en todos nuestros juicios desde el primero que formemos, es manifiesto que en esa noción de ente descansan todas las pruebas conscientes de cuanto podamos probar. Averroes y Avicena consideran el ente desde puntos de vista muy diversos y así cada uno ve las cosas a su manera. El mundo, uno *unitate ordinis*, exige una compenetración *entitativa* de los seres entre sí y esa compenetración *entitativa* lleva consigo por necesidad una compenetración operativa; y así cognoscente y cognoscible están por condición intrínseca y necesaria, previamente preordinados entre sí con anterioridad, como dijimos, a todas las determinaciones conscientes del entendimiento y como resultado y producto nos darán el ente, el es, contrapuesto a la nada.

Se percibe la importancia de la discusión entre Avicena y Áverroes. Esperamos pues con razón que el Sr. Muñoz Sendino nos publique ese opúsculo.

LA EPÍSTOLA SAMUELIS MAROCHIANI

Samu'il ibn Abbas. — Abu Nasr Samu'il b. Yahya b. Abbas al magribi (JE, I, 1902 p. 38 col. 2.) Su nombre original hebreo fue Samuel ibn Judah b. Abbas de Fez. Fue hijo del poeta Judah ben Abbas de Fez que murió en Musul en 1163. Visitó el oriente islámico, abrazó el islamismo en virtud de ciertas visiones y murió en 1174.

Además de otras 8 obras que como médico, filósofo y matemático redactó y publicó en árabe, escribió contra el judaísmo en Itham tayfa al-Yahud, libro llamado también K. al-naqd wa-l-ibram (libro de la disolución y urgencia). Tal es la Epístola Samuelis marochiani.

El traductor al latín fue Alfonso Bonihominis. Sin embargo Sarton (III, p. 417-418) hablando de Abner de Burgos que después de su conversión al cristianismo se llamó Alfonso de Valladolid donde ejercía la medicina y que por su origen era llamado Alfonso de Burgos, nos dice: «Este es realmente el verdadero autor (o editor) de la traducción al latín de la refutación del judaísmo Itham tayfa al-Yahud de Samuel ben Abbas. Esa misma obra se dice haber sido traducida al latín en 1339. ¿Son idénticos Alfonso Bonihominis y Alfonso de Valladolid? o ¿el segundo Alfonso editó y publicó tan sólo la traducción debida al primero?» Así pregunta Sarton. Y también en la JE (Abner I, 1901, p. 72) se dice ser prácticamente cierto que Alfonso de Valladolid fue el traductor al latín de la Epístola Samuelis.

A mi parecer, a la primera pregunta de Sarton se ha de responder que se trata de dos personajes distintos. En cuanto a lo segundo de hacer Alfonso de Valladolid al menos editor, tampoco me parece admisible dada la documentación que en su *Biblioteca Española* nos presenta Rodríguez de Castro. Que Alfonso de Valladolid hiciera propaganda de la Epístola es bien concebible. Algunos principios de dicha Epístola deberían estudiarse detenidamente bajo su aspecto filosófico, v. gr. que de tiempo en tiempo es necesaria la abrogación de toda ley, incluso la divina. Y así otros principios que aunque en la Epístola no tengan explicación especial, exigen una atención muy refleja y detenida.

Kaufmann entendía que Ibrahim b. Dawud citaba esta obra en 1161, cuando escribía el *Sefer ha-Cabbalah* (R. des Etud. Juiv. X, 15) y añade que Maimónides se refiere a ella en cierta carta (ZDMG, XIII, 530). Por lo demás, en la literatura hebrea quizás no ha tenido

otro influjo posterior. En cambio, la traducción latina obtuvo 9 ediciones de las que la primera es de 1475; fue traducida al alemán con 5 ed., otra edición en italiano y también se tradujo al castellano y en el siglo pasado, al ruso.

A Alfonso Bonihominis se atribuye también la traducción de la «Disputatio Abulabib et Samuelis Judaei» que contiene 7 cartas. Pero no parece haber tenido especial suceso. Sarton da como incierta la autenticidad de esta obra.

También la filosofía práctica obtuvo algún progreso que debe considerarse como del siglo XIV. Me refiero a las palabras y dichos de los sabios y filósofos de Judah Bonsenior. Era éste un judío médico de Cataluña y traductor del árabe al latín. Floreció en Barcelona en 1287-1313 y murió antes de 1331.

Aunque empleado ya por Alfonso III en la conquista de Menorca, estuvo principalmente al servicio de Jaime II, rey de Aragón de 1291-1327. Para él tradujo del árabe al catalán la colección de proverbios que hemos nombrado.

Esta colección se parece mucho a otras traducidas del árabe al hebreo y sus proverbios son de origen oriental, algunos parecen referirse a fuentes griegas y muy pocos a fuentes latinas y cristianas. Esta colección se tradujo más tarde del catalán al castellano por Jacobo Zadiq en Vélez 1402 con el título «Libro de dichos de sabios y philosophos» (Este Jacobo Zadiq nacido en Uclés fue médico de Lorenzo Suárez de Figueróa, maestro de Santiago, a quien se debe la iniciativa de la traducción al castellano) Ver: Llabrés y Quintana, de Mallorca, 1889.

Se podrá considerar también como filosofía práctica «La disputa del asno» que tradujo apropiándola fr. Anselmo de Turmeda; en ella se llega a hablar de temas filosóficos, por ejemplo la inmortalidad del alma (la razón 13.^a) la existencia de Dios, etc.

Es cosa sabida que a Dawud-Gundisalvo se atribuyen las traducciones de las obras de Avicena llamadas *Sufficientia Physicorum* y *Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis de mundo cui dicitur liber celi et mundi*. Ambas obras se contienen en la edición de Venecia: *Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos enmendata Logyca. Sufficientia. De caelo et mundo. De anima* (Venetiis. Locatellus, 1508).

Las traducciones de todas estas obras son ciertamente de Juan Hispano (=Ibn Dawud) y Domingo Gundisalvo. Pero en los autores que de esto hablan hay muy de ordinario cierta información insufi-

ciente. Para enmendarla hemos comparado esas traducciones con el manuscrito de la Bibl. Nac. 5.008, que contiene, en árabe, los cinco primeros funun de la segunda *yumla* de Sifa', o sea: *Sufficientia Physicorum. De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De actionibus et passionibus y De meteorologicis.*

Lo primero que resulta de esta comparación es que Dawud-Gundisalvo no tradujeron el *De caelo et mundo*, que Avicena puso entre los libros naturales. El árabe del *De caelo et mundo* que forma parte de la segunda *yumla* del Sifa, nada tiene que ver con lo que contiene la edición de Venecia. A pesar de ello, eso es lo que comúnmente se afirma. Tan sólo Ellis con su silencio parece indicar algo en contrario. Sin embargo, ese libro de Avicena está también traducido al latín y se halla en Roma (Vat. Urb. lat. 186) como después veremos.

De esta comparación resulta también que Dawud-Gundisalvo no tradujeron íntegra la *Sufficientia Physicorum*, que Avicena dividió en cinco maqalas. Su labor se redujo a las dos primeras maqalas y a los capítulos primero y segundo de la tercera, en realidad al Prólogo del texto árabe, y a una cuarta parte del primer capítulo o *fasl*, de esa tercera maqala. Sin embargo, es muy común suponer que tenemos íntegra en la edición veneciana la *Sufficientia Physicorum*, y que Dawud-Gundisalvo tradujeron íntegramente dicho tratado.

Es también cosa sabida que el mencionado manuscrito Urbinate 186 contiene traducidos al latín los cinco primeros funun de la segunda *yumla* del Sifa; es decir, que tiene la traducción latina de lo que en el códice madrileño 5.008 tenemos en árabe.

Lo más notable y aun lo más conocido de este códice es que atribuye la traducción de la *Sufficientia Physicorum* y del *De caelo et mundo* a Juan González de Burgos y a Salomón como compañero suyo, ambos al servicio del obispo de Burgos don Gonzalo. Nicolás Antonio distinguió la bina Salomón-González de la bina Dawud-Gundisalvo. Pero Jurdain creyó probar con certeza que necesariamente se trataba de unos mismos traductores: al identificar las obras traducidas, por fuerza hubo de identificarlos. Es lástima que sin ulterior estudio le hayan seguido incluso muchos notables escritores peninsulares, como, por ejemplo, Menéndez y Pelayo.

Voy a estudiar aquí el códice Urbinate con el intento de fijar el el significado de esta famosa nota:

«Explicit Liber sufficientie phisicorum Avicenne translatus a magistro Johanne Gunsalvi de Burgis et Salomone de arabico in latinum. Ad preceptum reverendissimi Patris ac Domni Gunsalvi epis-

copi burgensis que est civitas in Hispania. Sequitur ac incipit eiusdem Avicenne liber de celo et mundo. Ab eodem magistro Iohanne Gun-
salvi de Brugis (sic) translatus et dicitur secundus naturalium».

Es fácil advertir que se trata de dos traductores: a uno se debe la versión de lo que hallamos impreso en Venecia 1508 (las dos primeras maqalas, el prólogo y una cuarta parte del fasl primero de la tercera maqala), mientras que el otro traductor vertió casi toda la maqala tercera y una gran parte de la cuarta.

II. Fijémonos ahora en lo que el ms. Urbinate añade a lo traducido por Dawud-Gundisalvo. Todo ello se debe a un solo traductor, bien que la nota que debemos analizar hable tan sólo de Salomón-González como traductores de los funun primero y segundo, sin que se añada cosa alguna sobre el traductor de los funun tercero, cuarto y quinto. Todos tienen el mismo traductor.

III. Este traductor es un español. Esto es también muy fácil de probar.

1) El *et cum toto isto* es un hispanismo tan manifiesto que no hace falta sino llamar la atención sobre él, particularmente teniendo en cuenta que el *toto* es palabra que el traductor añade a la fórmula arábica, para que resulte exacta a la española: y con todo eso...

2) «Et quod ex eo est subtile et pauce grositici, dicitur sima (gawr); quod est densius, dato quod non sit latum, et dicitur profundatio (gawr) putealis» (V, II, 7 /en el latín/, f.º 172 r, lín. 24-25; en árabe, f.º 173 r, lín. 17). La segunda traducción de gawr es, sin duda, una verdadera definición de la primera, y ésa es la definición de sima en castellano. Esta palabra *sima* no existió, en este sentido, ni en el latín clásico ni en el medieval; tampoco originó en los romances ninguna palabra derivada de esa raíz. *Sima* es exclusiva del español y por tanto delata un traductor español con toda claridad.

3) El traductor usa también la palabra *tortuca*, que significa tortuga, y en esta forma es también exclusiva del español. El latín clásico es testudo. Ducange no pone *tortuca* como forma latina medieval. Se trata, pues, también aquí de un hispanismo.

El conjunto de maneras de traducir formaría una larga lista de expresiones de sabor español. Y tal conjunto no se explicaría, si el traductor no fuese realmente español.

IV Es cosa bien sabida que las traducciones de Avicena elaboradas por Dawud-Gundisalvo adquirieron tan extraordinaria boga entre los escolásticos, que parecen utilizarlas a porfía. El mismo hecho se advierte respecto de las versiones que de Avicena o de

otros autores habían ejecutado los distintos intérpretes. Esto vemos que sucedió también con el *De minerabilibus*, que no es más que la traducción de dos largos pasajes de sendos capítulos del *De meteorologicis* de Avicena traducidos y reunidos en un pequeño tratado por A. de Sareshel. El librito, que desde luego pasó como propio de Aristóteles, fue generalmente bien conocido, y nadie cayó en la cuenta de que eso mismo se hallaba interpretado de nuevo en la traducción del *De meteorologicis* de Avicena contenida en el códice Urbinate 186. Y es que esa traducción es enteramente desconocida antes de 1280, no sólo en esa parte que A. de Sareshel tituló *De mineralibus*, sino aun en todos los cinco funun. Este hecho, por la universalidad que encierra y por referirse a una época en que, como dijimos, a porfía se citaban los autores traducidos, indica suficientemente que la traducción no puede ser muy anterior al 1280..

Examinemos ahora directamente la nota del manuscrito de la Urbinate.

Primeramente debemos fijarnos en el destinatario de las traducciones o, si así se quiere, en el impulsor y mecenas que procura continuar las traducciones del árabe al latín: «Gunzalus episcopus Burgensis que est civitas in Hispania». El primer Gonzalo obispo de Burgos es don Gonzalo García Gudiel, trasladado a Toledo en 1280. Las traducciones, pues, resultarían acabadas entre 1274 y 1280. Esto implica una buena conformidad con lo que de su examen interno podemos inferir.

En otra parte (Razón y Fe, v. 123, pp. 301-307) hemos dado a conocer la persona de don Gonzalo, publicando una pequeña reseña de su vida y los catálogos de sus bibliotecas. De origen toledano, fue primero canónigo de Burgos y luego arcediano de Toledo: obispo primeramente de Cuenca y más tarde de Burgos, de donde fue trasladado a Toledo. Don Gonzalo era sin duda un apasionado por los buenos libros. Varias veces se preocupó de catalogar los que ya poseía, y los que deseaba los buscaba con tanto celo, que logró casi todos los originales de las traducciones de Miguel Escoto. Es advertencia que se hace en uno de sus catálogos, en los que aún llaman la atención otros datos parecidos. Cuando más tarde vivía en Roma, le excitaba su celo a procurar el bien universal de todos los fieles, y uno de los medios que empleaba consistía en promover la confección de buenos libros que ilustrasen a todo el mundo. Así nos lo presenta Alvaro de Toledo, que dedicaba a nuestro arzobispo, desterrado en Roma, su comentario al «*De substantia orbis*» de Averroes. La noticia que nos da el códice Urbinate sobre el impulso que don

Gonzalo daba a la obra de traducir del árabe al latín no parece, pues, extraña respecto de nuestro personaje. En 1270 ya tenía él en su biblioteca particular «Una Avicenna», un libro en árabe y muchas traducciones del árabe al latín. Se concibe bien que sentiría carecer de otras traducciones sobre todo cuando observaba el continuo uso que los escolásticos hacían de las ya hechas, y cuando veía al Rey Sabio promover con tanto empeño versiones de obras no filosóficas. También adquiriría él lo traducido al romance, por ejemplo, los Quatro Quadernos de Ali Abenrage. El ambiente de la corte, la utilización que de lo traducido hacían los escolásticos, sus mismas aficiones y libros, no podían menos de suscitarle la idea de otras traducciones filosóficas. La obra empezada por Juan Hispano (=Ibn Dawud) debía llevarse a feliz término. Había que continuar la traducción del Sifa'.

Los traductores de que se valió don Gonzalo se llamaban Juan González, que era de Burgos, a quien se da el título de maestro, y Salomón. El nombre de este personaje indica claramente que era judío. Juan González, al tener que servirse de él, no debía de ser muy perito en el lenguaje arábigo. Entre los dos formaron una bina al modo de las que vemos en el siglo XII y comienzos del XIII. De estos dos personajes ninguna otra cosa he podido averiguar. Nuestra nota les atribuye expresamente la traducción de la *Sufficientia physicorum* y del *De caelo et mundo*. Respecto de este segundo libro ningún error se advierte en la nota. Ningún indicio hay para que se pueda atribuir a otro personaje. Los escritos que lo han atribuido a Dawud-Gundisalvo confunden el *De caelo et mundo* con el *De mundo*. Resumiendo lo dicho, vemos que, prescindiendo de la nota que estudiamos, debemos admitir la existencia de un traductor distinto de Gundisalvo, aunque también español, como Gundisalvo lo era. La época de su labor no pudo ser muy anterior al 1280.

Por otra parte el código Urbinatense nos dice que se trata de Juan González de Burgos, entre los años de 1274 y 1280, puesto que trabajaba al servicio de don Gonzalo García Gudiel. Ninguna razón puede alegarse para no admitir la existencia de Juan González como traductor. La pequeña imprecisión que resulta de la nota del código Urbinatense se debe muy probablemente a nuestra falta de perspectiva, pues imaginamos que lo que presenta el código Urbinatense fue presentado también del mismo modo a don Gonzalo García Gudiel; pero quizás Salomón-González no hicieron oficio de copistas de lo traducido por otros autores y, si presentaron tan sólo lo que les pertenecía, evidentemente la nota puede ser debida literalmente, sin alteración alguna, a nuestros nuevos traductores.

Recorramos ahora brevemente lo que tradujeron:

1.º *Sufficientia physicorum* de Avicena (Incompleto) 2.º *Liber de Caelo et mundo* de Avicena 3.º *De generatione et corruptione* de Avicena 4.º *De actionibus et passionibus* de Avicena 5.º *De meteorologicis* de Avicena.

M. ALONSO ALONSO, S. J.

Madrid

El Sr. Benito Durán preguntó si el «*Alphonsus Boni Hominis*», que había nombrado el P. Alonso, tenía algo que ver con el «*Buen Hombre*» dominico que cita el infante D. Juan Manuel. Le contestó el Profesor Carreras Artau que sobre ese particular podría encontrar una monografía francesa.

Prosiguiendo en la misma línea de los filósofos árabes, el Excmo. Sr. D. Miguel Cruz Hernández, tuvo la comunicación que transcribimos a continuación:

LA FILOSOFÍA ÁRABE OCCIDENTAL DEL SIGLO XIV

1. *El agotamiento del pensamiento filosófico árabe medieval.* — Para la historia de la Filosofía occidental, la Filosofía musulmana podría terminar en el siglo XII con la gran figura de Averroes. Y realmente el pensamiento árabe se agota en el siglo XII, porque en dicho siglo estaba embotado ya el impulso creador del Islam. Catorce años después de la muerte de Averroes (1198), el Islam español era definitivamente aplastado en las Navas de Tolosa (1212). Treinta y ocho años más tarde de su muerte fue conquistada Córdoba (1236), y a los cincuenta años Sevilla (1248). Del Islam occidental sólo resta en la Península Ibérica el Reino de Granada, cuya pervivencia hasta 1492 se debió más a la situación política de los Reinos cristianos que a la resistencia musulmana. Tras el hundimiento del Islam español, la cultura norteafricana vive a expensas de los restos de la cultura andaluza. No es de extrañar, pues, que no surjan tras de Averroes pensadores de su talla, ni grandes continuadores de su tarea. Los más próximos a la línea aristotélica de Averroes son comentaristas lógicos como el famoso Ibn Tumlus de Alcira (1175-1223). Por otra parte, reaparecen los neoplatónicos más apegados a la tradición musulmana, como el conocido místico Ibn Arabi de Murcia (1164-1240), o la célebre y extraña figura de Ibn Sabin de Murcia (1216-1271).

Tampoco el Oriente islámico presentaba un panorama mejor. Tras de Algacel no aparece ningún pensador árabe cuya trascendencia o importancia merezca un hueco en la historia de la filosofía árabe. La decadencia de la dinastía *abbasi* primero, de los príncipes