

FEDERICO II DE SICILIA E IBN SAB'IN DE MURCIA LAS "CUESTIONES SICILIANAS" *

ENTRE 1232 y 1242 se produce en la Europa cristiana medieval uno de los hechos más curiosos desde el punto de vista de sus relaciones intelectuales con el mundo islámico: el emperador Federico II de Sicilia, movido por su viva inquietud espiritual y su insaciable curiosidad científica, remite a diversos países musulmanes del Oriente una especie de cuestionario filosófico, solicitando adecuada respuesta de los sabios de aquellas regiones; pero no satisfecho, al parecer, con cuantas se le envían, acude al sultán almohade Abū Muḥammad 'Abd al-Wahīd al-Rasīd, el cual ordena a su gobernador en Ceuta, Ibn Jalās, que transmita dicho encargo a Ibn Sab'īn de Murcia, famoso místico y filósofo hispanomusulmán, que a la sazón se hallaba en dicha ciudad. Nuestro autor redacta entonces sus célebres *Respuestas Yemeníes a las "Cuestiones sicilianas"*, de las que vamos a ocuparnos en este trabajo ¹.

Pero antes de examinar el contenido básico y la peculiar estructura de tan sugestiva producción, así como los diversos intentos de darla a conocer en Europa, creemos indispensable evocar, siquiera en breve sín-

* Por causas ajenas a nuestra voluntad, y debido a circunstancias transitorias, lamentamos el no poder emplear con toda exactitud el sistema de transcripción árabe actualmente en uso. Rogamos, pues, a nuestros lectores, sobre todo especialistas, excusen las inevitables deficiencias, en la seguridad de que muy pronto quedarán subsanadas.

1. Más adelante veremos cuál parece ser el verdadero título de dicha obra.

tesis, las primordiales circunstancias y el medioambiente en que tuvo su origen, con lo cual cobrarán mayor relieve los dos personajes que en aquélla se ofrecen como interlocutores: Federico II de Sicilia e Ibn Sab'ín de Murcia.

I.—FEDERICO II Y LA CULTURA ARABE

Según la expresiva frase de Amari, fué Federico II de Hohenstaufen (1215-1250) el segundo de los dos "sultanes bautizados de Sicilia" ², que gobernó en dicha isla y en Alemania, estuvo en posesión del título de "Emperador del Sacro Romano Imperio" desde 1220 y llegó a ser Rey de Jerusalén, desde 1229, por su matrimonio con Isabel de Brienne, contraído en 1225.

El monje inglés Bartolomé de Cotton llamó al gran papa Inocencio III (1198-1216) *Immutator saeculi*, pero otro inglés, el cronista Mateo Paris, aplicó este mismo calificativo a Federico II, y tal vez con mayor exactitud, porque en realidad fué este monarca quien transformó los rasgos típicos del medioevo y cambió en cierto modo la faz de su tiempo. Entre las múltiples facetas de su compleja personalidad, dos le caracterizan por modo inconfundible: de una parte, encarna las ambiciones y exigencias cesaropapistas de los Hohenstaufen alemanes, uniéndolas con el absolutismo despótico de los normandos de Sicilia; de otra, el intercambio cultural con el mundo musulmán y el resplandor científico y literario de su corte hacen de este emperador uno de los personajes más apasionadamente discutidos de su época.

Para valorar adecuadamente las relaciones de Federico II con el mundo islámico, que es el aspecto de mayor interés a nuestro propósito, por fuerza hemos de situarnos en aquella Sicilia árabe-normanda, donde transcurrieron los primeros años de su vida, y aludir, siquiera de pasada, a los siguientes extremos: actitud de Federico frente a las supervivencias de la cultura árabe en la isla, su aventura personal en Oriente, y relaciones con el mundo islámico desde el punto de vista técnico y científico.

* * *

2. Cf. M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia*, 2.^a ed. (de C. A. Nallino), III, Catania 1939, p. 372. El primero de dichos "sultanes bautizados" fue Roger II (1130-1154), abuelo de Federico II.

El problema de las supervivencias.—En conjunto puede decirse que Sicilia, como vehículo transmisor de la cultura greco-musulmana al Occidente latino, ocupa el puesto inmediato al de España, y su papel es, desde luego, más importante que el de Siria en tiempo de las Cruzadas. Como punto de unión de las dos culturas se hallaba especialmente bien dispuesta para actuar de elemento aglutinante entre el antiguo y el medieval acervo científico, ya que su población estaba compuesta de un sector helénico que comprendía el griego, de otro que hablaba el árabe, y de un grupo de gente docta que entendía el latín. Estas tres lenguas eran de uso corriente en los registros, documentos civiles y reales cédulas, lo mismo que entre la población políglota de Palermo. En Sicilia se traducían con preferencia obras de astronomía y matemáticas, si bien algunas de ellas, griegas o árabes —aunque todas ya en este último idioma—, fueron traducidas de nuevo, y mejor, en Toledo.

No obstante las crisis políticas, religiosas, étnicas y sociales que progresivamente habían ido eliminando los principales elementos arábigo-musulmanes de Sicilia bajo los últimos reyes normandos, todavía a fines del siglo XII y principios del XIII podían apreciarse considerables supervivencias de cuño islámico, relativas sobre todo a la lengua, a la cultura, a la fe y a las costumbres. De tales supervivencias nos da testimonio el viajero andaluz Ibn Chubayr, quien durante el invierno de 1184-1185 atraviesa la isla desde Mesina a Trapani, llamándola certeramente, por la bondad de su clima y la riqueza de sus productos, “hija de Andalucía”³.

Algunos años después, sin embargo, el horizonte se ofrecía sensiblemente cambiado: hacia 1196 las colonias musulmanas de las ciudades, y sobre todo la de Palermo, se habían visto obligadas a dispersarse y buscar refugio en los montes, aunque esta liquidación del arabismo siciliano como elemento social colectivo no implicaba naturalmente una total extinción del patrimonio cultural existente en cada uno de los individuos.

Esto supuesto, el que elementos arábigo-musulmanes hubiesen tenido parte en la formación de Federico, joven príncipe aún aislado en Palermo, no sólo es probable, sino que está ya positivamente atestiguado por

3. Cf. Ibn Chubayr, *Rihla*, 2.^a ed. del texto árabe revisada por M. J. De Goeje (la 1.^a es de W. Wright), apud “E. J. W. Gibb Memorial”, vol. V, Leiden-London 1907, pp. 318-344; trad. italiana de la 1.^a ed. por C. Schiaparelli, Roma 1906, pp. 315-344. Entre las curiosidades que más llamaron la atención de Ibn Chubayr es de subrayar aquella de que las mujeres cristianas de Palermo vestían trajes musulmanes.

fuentes orientales, aun cuando hasta la fecha se desconozcan nombres concretos. A esto responde la afirmación de un historiador árabe —desconocido por Amari—, según el cual “lo educó el qādī de los musulmanes” 4. Trátase indudablemente de algún doctor islámico adscrito al servicio de palacio, aun después de haberse dispersado la comunidad musulmana de la capital.

Años más tarde, y ya durante la Cruzada a Palestina, los musulmanes indígenas observaban que, a la llamada del muecín, algunos de los pajes y oficiales del Emperador se levantaban y hacían la oración ritual, entre otros, “su maestro, originario de Sicilia, con quien él estudiaba la Lógica”: quizá fuese su mismo instructor de antaño al que se refiere Ibn Sa‘id en el brevísimo pasaje anteriormente transcrito.

En relación con esto, hemos de subrayar que los conocimientos lingüísticos del Emperador parecen indudables en cuanto a los rudimentos, y quizá también respecto al uso expedito del árabe hablado, según se desprende de algunas fuentes occidentales, pero tal conocimiento no ha de exagerarse hasta el extremo de que pudiese entender los textos clásicos, tanto en prosa como en verso.

No obstante lo dicho, el primer contacto político del “sultán de Sicilia” con el islam de sus dominios no se caracterizó precisamente por la tolerancia y blandura, como bien cabría suponer: él fué, en efecto, quien lo liquidó definitivamente, extirpando hasta sus últimos brotes con extraordinaria dureza. Buen testimonio de ello son sus actividades, primero (1219-1220), contra los rebeldes atrincherados en las alturas de Jato y Entella —las “Alpujarras del Islam siciliano”—, y dirigidos por el morabito Ibn ‘Abbād; luego (1222-1223), contra la hija de aquél en Entella; y, por fin (1243-1246), contra los últimos núcleos de resistencia, cuyos componentes son alejados de la isla y deportados a Lucera en la Apulia.

En este mal conocido agonizar del arabismo siciliano, las descarnadas y escuetas referencias de los cronistas occidentales se ven sensiblemente ampliadas por las noticias de primera mano contenidas en una fuente oriental publicada y traducida en extracto por Amari en el apéndice segundo a su *Biblioteca arabo-sicula*, aunque de ella no pudo aprovecharse

4. Cf. Ibn Sa‘id, *Mugrib*, capítulo sobre Sicilia, editado por B. Moritz en *Centenario Michele Amari*, I, Palermo 1910, p. 294; cita de F. Gabrieli, *Federico II e la cultura musulmana*, apud *Rivista Storica Italiana*, LXIV (1952), página 6 de la tirada aparte.

adecuadamente en su *Historia* de los musulmanes de Sicilia: es el *Ta'rij Mansūri*, obra de un oscuro cronista 'ayyūbī de Siria, contemporáneo de los sucesos y muy bien informado, no sólo de lo relativo a la Cruzada del Emperador, sino también —por referencias de un prófugo musulmán— de las cosas de Sicilia ⁵.

A la mencionada fuente debemos el dramático episodio de la rendición de Ibn 'Abbād a Federico, quien, después de tratarlo con la más absoluta desconsideración, lo condena a muerte juntamente con sus dos hijos. Con este hecho ha de relacionarse sin duda otra noticia suministrada por Ibn Sa'id, relativa a la venganza tramada por la hija del difunto cabecilla árabe, con una sangrienta emboscada tendida en la fortaleza de Entella a las tropas de Federico; esta acción bélica suele fecharse hacia 1222, y en el lance perecieron trescientos caballeros imperiales, dándose luego aquella heroína la muerte a sí misma ⁶.

A propósito del suceso últimamente aludido, Lévi-Provençal acaba de editar, con traducción francesa, un texto mucho más amplio y cronológicamente detallado que el de Ibn Sa'id, a base de uno de los manuscritos del *Kitāb al-ravḍ al-mi' tār fi 'acha'ib al-aqṭar* de Ibn 'Abd al-Mun'in al-Himyari, compilación histórico-geográfica del siglo XIV, de la que el gran historiador francés había publicado ya los extractos relativos a al-Andalus ⁷. Entre otras varias noticias referentes a Sicilia, la que aquí nos interesa se ofrece bajo la rúbrica de *Entella* ⁸.

5. Cf. M. Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, apéndice 2.º, Lipsiae 1887, páginas 27-28. Amari publicaba, según el manuscrito único del Museo Asiático de San Petersburgo, estos textos relativos a la historia de Sicilia, extraídos del resumen del *Kitāb al-kaṣf wa-l-bayān fi ḥawadit al-taman*, intitulado también *al-Ta'rij al-Mansuri* y redactado en 631/1233 por un cierto Abu-l-Fadā'il Muhammad ibn 'Ali al-Hamawi. Cf. C. Brockelmann, *Gesch. der Ar. Litter.*, *Suppl.*, I, p. 591.

6. Estas noticias complementarias no fueron conocidas hasta 1910, en que el citado B. Moritz, a la sazón Director de la Biblioteca Jevivial de El Cairo, publicó, según el manuscrito único de dicha biblioteca, las pocas páginas del *Mugrib* de Ibn Sa'id que tratan de la gran isla del Mediterráneo central. El trabajo de Moritz, bajo el título de *Ibn Sa'id's Beschreibung von Sicilien*, apareció, según hemos insinuado ya, en el homenaje centenario de Amari. Las noticias suministradas por dicho texto fueron aprovechadas por Nallino en la nueva edición de la *Storia dei musulmani di Sicilia*, III, p. 149, n. 1; 608, n. 3.

7. *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le "Kitāb ar-Ravḍ al-mi' tār" d'Ibn 'Abd al-Mun'in al-Himyari*, Leiden 1938.

8. Cf. E. Lévi-Provençal, *Une héroïne de la résistance musulmane en Sicile au début du XIII siècle*, apud *Oriente Moderno*, XXXIV (1954), pá-

En todo este problema no es difícil observar una aparente contradicción entre el soberano filoislámico y el perseguidor y extirpador del arabismo siciliano. Mas para explicar esta actitud, un tanto paradójica, es preciso distinguir muy bien entre los intereses culturales y políticos en el pensamiento y en la acción de Federico. Ambos órdenes habían coincidido en otro tiempo, pero durante esta época de los últimos musulmanes de Sicilia, política y cultura no se hermanaban ya fácilmente, y la primera, como siempre, gozaba de absoluta preferencia en la obra del Emperador. Cualesquiera que fuesen sus simpatías intelectuales y aun sentimentales por el arabismo específicamente siciliano, éste, sin embargo, no representaba más que una supervivencia del pasado, una fuerza molesta que rehusaba plegarse a la autoridad imperial y aceptar el hecho consumado de una total expropiación territorial en favor del clero y de los colonos cristianos, expropiación que progresivamente se había ido llevando a cabo bajo el dominio normando.

Como último factor, y tal vez el no menos decisivo, hemos de recordar la honda repugnancia que dichos musulmanes sentían hacia el encuadramiento fiscal y administrativo en las estrechas mallas de la burocracia imperial.

Huelga decir, por otra parte, que el valor cultural y social de estas supervivencias arábigo-sicilianas era ciertamente escaso, pues los mejores elementos ya habían ido emigrando poco a poco desde los primeros tiempos de la dominación normanda hacia el Africa del Norte, Egipto y la España musulmana, emigración que se acentúa sensiblemente con las revueltas antimusulmanas de 1154 y 1189⁹.

Los musulmanes que a principios del siglo XIII quedaban en Sicilia no eran, pues, de ordinario, más que elementos de la ínfima clase social, "gente que, por lo demás —como dice Amari y subraya Gabrieli—, se había hecho extranjera y enemiga del país"; bandas de ladrones y salteadores, entre los cuales la figura de aquel Ibn 'Abbād, tal como la

ginas 283-288. Según Lévi-Provençal, este relato es el mismo que extractó el autor del *Mugrib*, habiéndolo tomado indudablemente Abd al-Mun'in de la crónica anónima de fines de la dinastía almohade, que él aprovecha tan ampliamente en sus noticias sobre el Africa del Norte y la España musulmana, a propósito de los sucesos ocurridos en el siglo XIII.

9. Recordemos, por ejemplo, el caso del poeta Ibn Hamdis (1055-1132), que, aunque nacido en Siracusa, pasó a la corte de al-Mu'tamid de Sevilla huyendo de los normandos, al igual que su compatriota, y colega en poesía, Abu-l-^oArab Mus'ab al-Qurasi,

describe el *Tārīj Mansūri*, debía de constituir intelectual y moralmente una excepción ¹⁰. Resulta, pues, muy lógico que Federico no se mostrase indulgente con estos rebeldes, perturbadores de la tranquilidad pública y causa de un grave daño económico para Sicilia.

Desaparecida, sin embargo, la razón de Estado, no tarda en manifestarse una vez más la simpatía del Emperador hacia estos supervivientes del islam siciliano: cuando los últimos rebeldes de la isla se convierten en colonos de Lucera, en la Apulia, vuelve a reorganizarse la postrera comunidad islámica del medioevo italiano, llamada a ser —en frase de Gabrieli— la “vieja guardia” de los Hohenstaufen en el dramático ocaso de su dominio en Italia, con Federico y su hijo Manfred, hasta que, medio siglo después, los últimos musulmanes son bárbaramente degollados por el fanatismo angevino ¹¹.

* * *

El Emperador en Oriente.—Mientras en Sicilia se llavaba a cabo la gradual transformación a que hemos aludido, y que se extendió a un par de decenios, Federico realizaba su “aventura personal” en Oriente. Bien conocido es su poco entusiasmo por la Cruzada (junio 1228-mayo 1229), a la que se vió empujado por la excomunión pontificia y que emprendió con el único fin de restablecer un *modus vivendi* con la Iglesia y consolidar así, con el prestigio de libertador del Santo Sepulcro, su posición de supremo monarca cristiano.

Pero no obstante su marcada apatía por semejante empresa, el astuto Emperador supo introducirse con gran habilidad en el complicado juego de la política ‘ayyubí, aprovechando admirablemente las rivalidades y mutuas desconfianzas entre los sucesores del gran Salāh al-dīn (el *Saladino* de los cruzados), para conseguir sus propios fines sin el empleo de fuerzas militares. En efecto, por el tratado de Jafa (4-II-1229), obtuvo del sultán ‘ayyubí al-Malik al-Kāmil de Egipto aquella parcial y precaria posesión de Jerusalén, Belén y Nazaret, con una franja de acceso a estas ciudades por la costa desde San Juan de Acre: esto debía bastarle para ceñirse por su propia mano la corona de aquel reino y salvar las apariencias delante de amigos y enemigos.

A pesar de la rapidez de su viaje, es indudable que a los orientales no pasó desapercibida la singular y desconcertante personalidad del Em-

10. Parece que era un inmigrado tunecino.

11. Cf. Gabrieli, *art. cit.*, pp. 5-8.

perador, tan distinto de los otros soberanos cruzados hasta entonces por ellos conocidos: aquél, que hablaba, con toda probabilidad, su lengua y que llevaba un séquito integrado en gran parte por musulmanes, se interesaba vivamente por su orientación cultural, hasta el extremo de alternar las conferencias diplomáticas con el planteamiento de problemas de lógica, matemáticas, física y metafísica, para cuya solución al-Malik al-Kāmil debía acudir a los sabios especialistas de su corte. Todo esto no podía menos de atraer la curiosidad y excitar la fantasía de los orientales, para quienes Federico fué siempre "El Emperador", (*al-Imbiratīr*), mientras para sus amigos y enemigos de Occidente fué "El Sultán".

Cuando el 1 de mayo de 1229 Federico se embarca para Italia, cierto es que deja en pos de sí una situación política inestable y efímera, pero en cambio se han anudado lazos tan estrechos de personal simpatía y estimación entre él y los 'ayyubīes, que habrán de durar ya hasta el fin de su vida. Prueba de esta amistad duradera y sentimental son las dos cartas, en árabe florido y cuajado de citas de Munatabbī, que, después de regresar a Italia, envía Federico a su amigo Fajr al-dīn, el plenipotenciario de al-Malik al-Kāmil en las conversaciones con el emperador, y a quien éste había armado caballero en prueba de admiración y gratitud ¹². Aun después de la muerte de al-Malik al-Kāmil (1238) siguieron las buenas relaciones de Federico con el hijo y sucesor de aquél.

Conocida la especial idiosincracia del Emperador, tal vez no resulte aventurado precisar qué elementos debieron de hacer más impresión en su ánimo al contacto con el islam oriental. El primero sería indudablemente el absolutismo allí reinante, el poder ilimitado del soberano, tal como aparecía ejercitado por aquellos sultanes de Egipto y de Siria, cuya enérgica personalidad, sin las trabas de privilegios y autonomías comunales, podía tener a raya a los inquietos emires.

Después de la nobleza, el otro enemigo secular del imperio era, a juicio de Federico, el Papado, que no existía en aquel Oriente feliz, sin iglesia organizada, sin pontífice y sin armas espirituales combinables con las materiales para afirmar un primado universal frente a la absoluta potestad del emperador.

Una faceta que pudiéramos considerar extrínseca y de menor interés en el ideario doctrinal de Federico, aunque tal vez la más llamativa

12. Ambas cartas se conservan en el *Ta'rij Mansuri* y deben de ser obra de un secretario oriental al servicio de Federico II.

a los ojos del Occidente cristiano, se halla integrada por ciertos aspectos orientalizantes y pintorescos de su corte: los pajes (en árabe: *fityān, gūlmān*), de fe, lengua y costumbres musulmanas; las esclavas adscritas a la regia fábrica de hilados y tejidos de Palermo, que suministraba a los reyes de Europa trajes de ceremonia con inscripciones arábicas; las cantoras que alegraban los banquetes y baños; las casas de fieras, etc.

Como datos curiosos bajo este último aspecto, y entre otros varios que pudieran señalarse, hemos de recordar que Federico, a más de tener en sus cuadras camellos que le acompañaban en sus viajes, recibió de al-Malik al-Kāmil una jirafa, primer ejemplar de esta especie de animales conocido en Europa. Por su parte, y como agradecimiento por un maravilloso planetario recibido en 1232 del sultán 'ayyubī de Siria al-Malik al-Asraf, envió a éste un oso blanco y un pavo real del mismo color, que despertaron gran admiración entre los habitantes de Damasco.

Ha de admitirse, sin embargo, que esta tendencia exótica en los gustos y costumbres de Federico fué más bien reforzada que creada por su viaje al Oriente, ya que la continuidad de la civilización árabe-normanda en Sicilia basta por sí sola para explicar adecuadamente tal fenómeno.

Es indudable que la prosperidad material del Oriente islámico, más refinada y fastuosa que la occidental de su tiempo, fué sentida por Federico como un auténtico valor, susceptible de asimilación e imitación, a lo que vendría a contribuir sin duda su despreocupación y marcada apatía frente al problema religioso, uno de los rasgos más salientes de su compleja personalidad. Sin embargo, es también muy cierto que su despreocupación confesional no podía hacer llegar su simpatía por la civilización y las costumbres del Oriente a una adhesión intelectual o sentimental a la fe islámica, la cual contenía elementos incompatibles con su visión "materialista" de la vida, no menos que la religión cristiana.

* * *

La Ciencia Árabe.—Por último, hemos de aludir al punto fundamental, y para nosotros de mayor interés, cual es el de las relaciones del Emperador con la cultura musulmana en sus aspectos más estrictamente científicos. Dos campos merecen destacarse a este propósito: el de la técnica y el de la transmisión, a través de la cultura árabe, del pensamiento filosófico y científico de Grecia. Ambas orientaciones, sin ser patrimonio exclusivo suyo, sino también comunes a los espíritus más cultivados de su tiempo, sobre todo allí donde podía crearse un

contacto intelectual inmediato con el mundo islámico, —por ejemplo, en la España musulmana—, adquieren, sin embargo, un singular relieve en la inquieta vivacidad de su ingenio y a través de las circunstancias especiales de su vida.

En cuanto al primer aspecto, lo que más vivamente le interesó, dada su afición a la caza, fué la técnica de la halconería, por él estudiada teóricamente y enriquecida con el único escrito suyo personal y científico que ha llegado a nosotros: *De arte venandi cum avibus*. Para su elaboración, Federico recogió e hizo recoger materiales en Oriente, como por ejemplo el tratado sobre cetrería compuesto por su halconero musulmán Mu'ámin, traducido del árabe al latín por el maestro Teodoro —cristiano jacobita de Antioquía—, y que el Emperador revisaba y corregía por su propia mano durante el asedio de Faenza ¹³. En el prólogo a su tratado se consignan expresamente otras aportaciones de la técnica venatoria oriental, especialmente una traducción hecha del persa ¹⁴.

Federico trajo de Siria hábiles cetreros, observó cómo amaestraban a los pájaros, y él mismo trató de averiguar si tapando los ojos a los halcones podrían estos animales dar con el alimento guiados tan sólo por el olfato ¹⁵. Interesantes resultan además sus experimentos sobre la incubación artificial de los huevos, el análisis anatómico de ciertos animales, etc. ¹⁶.

Pasando ya a las ciencias propiamente dichas, como la astronomía y astrología, las matemáticas, la física y la metafísica, nos encontramos con el grupo de sabios que mantuvieron correspondencia científica con el Emperador o trabajaron en su corte y a sus expensas, siendo verdaderos lazos de unión entre Oriente y Occidente, unos por su origen y labor personal, otros tan sólo por esta última razón.

La más interesante personalidad del grupo es Miguel Scot, quien a su vez constituye un verdadero puente de comunicación entre los traductores de Toledo y el ambiente científico de la corte siciliana. De aquella ciudad, donde trabaja entre 1217-1220, pasa a Bolonia, y desde 1227 hasta su muerte (1235), es agregado a la corte de Federico, para quien

13. Es probable que semejante corrección se refiera a la exactitud técnica de la materia más bien que a la fiel interpretación del original árabe.

14. Sobre este opúsculo de Federico II, cf. G. Sarton, *Introduction to the history of science*, II, parte 2.^a, Baltimore 1931, pp. 575-577.

15. Cf. Ibn al-^cIbri (Barhebraeus, 1226-1286), *Ta'rij Mujtasar al-Duwal*, ed. Salihani, Beirut 1890, pp. 477-478.

16. Cf. Sarton, *op. cit.*, p. 576.

traduce del árabe obras de Aristóteles, con los comentarios de Ibn Rūd (Averroes), a más de redactar un sumario de los escritos biológicos y zoológicos del Estagirita, en especial del *De animalibus* —con comentarios de Ibn Sīnā—, que dedicó a su regio protector bajo el título de *Abbreviatio Avicennae de animalibus* ¹⁷.

Oriental de origen es otro filósofo y astrólogo de su corte, el ya citado maestro Teodoro, enviado a Federico por al-Malik al-Kāmil de Egipto en 1236 y que desplegó gran actividad como traductor, secretario y embajador para los asuntos de Oriente, a más de ser gran manipulador de drogas y jarabes ¹⁸.

Otros varios personajes aparecen en la corte de Federico como secretarios o traductores, de los que ahora no vamos a ocuparnos: árabes de origen o hebreos de Sicilia, se hallaban en las mejores condiciones para ser autorizados vehículos de intercambios culturales. A este propósito, y tan sólo por vía de ejemplo, recordaremos los nombres de Juan y Moisés de Palermo.

Pero no son únicamente estos medievales “orientalistas” o “semi-orientales” los que aparecen manteniendo relaciones científicas con el Emperador, sino también orientales de pura cepa, con quienes directamente o por medio de *quaesita* discute problemas técnicos de física, matemáticas y filosofía. Recordemos, por ejemplo, al matemático de al-Kāmil, ‘Alam al-dīn al-Hanafī, su experto en Siria para la solución de las cuestiones científicas propuestas por Federico durante la Cruzada. De otros problemas de óptica presentados a los doctores musulmanes por el Emperador, no sabemos si en la misma ocasión, han quedado indicios en una obra todavía inédita de un científico egipcio del siglo XII ¹⁹.

Pero más célebres que todas las anteriores son las *Cuestiones sicilianas*, de las que luego vamos a ocuparnos más concretamente por consti-

17. Cf. Sarton, *op. cit.*, p. 580. Sobre Miguel Scot, *ibidem*, pp. 579-582.

18. Sobre Teodoro de Antioquía, cf. Sarton, *op. cit.*, 648-649.

19. Cf. la nota de Nallino a la 2.^a ed. de la *Historia* de Amari, III, p. 655. Para otros pormenores sobre esta primera parte, véase el ya citado artículo de Gabrieli, en *Rivista Storica Italiana*, LXIV (1952), pp.5-18 de la tirada aparte, que su autor ha tenido la amabilidad de enviarme y del que he tomado algunas de las anteriores observaciones. Son especialmente interesantes a este propósito, entre otros varios que pudieran citarse, los siguientes trabajos: A. de Stefano, *Federico II e le correnti spirituali del suo tempo*, Roma 1923; C. H. Haskins, *Science at the court of Frederik II*, apud *Studies in the history of medieval science*, Cambridge 1927; E. Kantorowitz, *Kaiser Friedrich II*, Berlín 1927.

tuir el objeto primordial de este trabajo, tras señalar el ambiente cultural donde tuvieron su origen, así como los dos personajes que en ellas intervienen. Cumplido este propósito en cuanto a Federico II se refiere, digamos ahora dos palabras de su interlocutor Ibn Sab'īn de Murcia.

II.—IBN SAB'IN DE MURCIA (1216-1270)

Biografía.—Hace algunos años que mi buen amigo el Padre Lator ha procurado reconstruir la biografía de Ibn Sab'īn, apoyándose en buen número de fuentes inéditas y publicadas, cuya detallada relación nos ofrece al principio de su trabajo ²⁰. En éste, y aparte las fuentes descubiertas o editadas con posterioridad, aprovecha un artículo de Amari ²¹, otro de Mehren ²², y un tercero de Massignon ²³, aunque este último en más reducidas proporciones.

Para determinados pormenores remitimos a dichos trabajos, sobre todo al del Padre Lator que recoge y amplía los anteriores. Aquí vamos a señalar tan sólo los rasgos más característicos en la biografía de Ibn Sab'īn, subrayando de manera especial aquéllos que puedan ofrecer mayor interés desde nuestro actual punto de vista, cual es el de encuadrar debidamente sus *Respuestas a las "Cuestiones sicilianas"* ²⁴.

Nacido en Murcia, en el valle del Ricote, por los años 613/1216-17,

20. Esteban Lator, S. J., *Ibn Sab'īn de Murcia y su "Budd al-'ārif"*, apud *Al-Andalus*, IX (1944), pp. 371-417.

21. M. Amari, *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Frédéric II*, apud *Journal Asiatique*, 5.ª série, I (1853), pp. 240-274.

22. A. F. Mehren, *Correspondence du philosophe soufi Ibn Sab'īn Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II*, apud *Journal Asiatique*, 7.ª série, XIV (1897), pp. 341-454.

23. L. Massignon, *Ibn Sab'īn et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane*, apud *Mémorial Henri Basset*, París 1928, II, páginas 123-130.

24. El Padre Lator ha tenido también en cuenta otra fuente, inédita en tiempos de Amari y Mehren y publicada por G. S. Colin. Nos referimos al *Maqsad* de 'Abd al-Haqq al-Badisi, trad. anotada, apud *Archives Marocaines*, XXVI (1926), pp. 47-49, 181-182. Dada la importancia de esta fuente, el Padre Lator reproduce literalmente la traducción de Colin, en *Al-Andalus*, IX, 406-408.

el nombre completo de este filósofo y místico hispano-musulmán es Muhyí al-dīn Abu Muhammad b. Nasr b. Muhammad al-Mursī al-Riqutī al-Iṣbilī al-Sufī Qutb al-dīn b. al-Dāra ²⁵ b. Sab'īn. Su noble familia, los Banu Sab'īn, dotada al parecer de abundantes riquezas, y de honda raigambre en la España musulmana, descendía de 'Alī, según la opinión de algún biógrafo, explicando este detalle su parentesco con los jefes de la Meca, a que luego aludirá nuestro autor. Lo cierto es que su padre había desempeñado un alto cargo en la ciudad de Murcia.

La esmerada formación de Ibn Sab'īn fué cual correspondía al distinguido abolengo de su familia: a más del *adab* o humanidades, cursó las disciplinas alcoránicas, *hadīts* y ciencias racionales, mostrando especial predilección por las de carácter filosófico ²⁶. Según Bādisī, había estudiado las ciencias antiguas, especialmente la lógica y la medicina ²⁷, y pasaba también por conocedor de la *química* y de la magia blanca (*al-simiyā*).

Desde muy temprana edad consagróse nuestro joven al estudio del *sufismo* bajo la dirección de Ishāq b. al-Mar'a b. Dahhāq ²⁸, de tal modo que aquella disciplina constituiría más tarde el objeto de todos sus desvelos, pretendiendo fundirla con la filosofía, según Bādisī ²⁹.

Tras enseñar en su patria durante algún tiempo gramática y bellas letras, y siendo joven todavía, se traslada a Ceuta, seguido por buen número de admiradores. Según referencia de Ibn al-Jatīb ³⁰, a su paso por Granada hizo ya profesión pública de ascetismo. Llegado a Ceuta, y extendiéndose la fama de su vida devota, una dama pudiente de la ciudad ofrecióle su mano, que Ibn Sab'īn aceptó, retirándose luego a

25. Al escribir su nombre empleaba Ibn Sab'īn la forma "Ibn O", de donde le vino el apodo de *Ibn Dāra*, pues, como ya insinuó Maqqāri (*Analectes*, I, 591), *dāra* (=círculo) equivale a *sab'īn* (=70) en una notación *rumi*. Cf. Lator, 373, n. 1, donde se ilustra dicha equivalencia con otras citas.

26. Cf. Amari, *art. cit.*, 245.

27. Cf. Colin, p. 181.

28. Sobre la dificultad de compaginar las varias fechas que de su muerte dan las fuentes, con su magisterio respecto de Ibn Sab'īn, cf. Lator, 374, n. 5.

29. Colin, 181.

30. Hemos de advertir que en la parte que respecta a Ibn Sab'īn, la *Ihāta* fué utilizada por Maqqāri, y consiguientemente por Amari y Mehren; el Padre Lator la cita según el ms. de la Real Academia de la Historia de Madrid, aunque, por no haber podido consultar el texto árabe, utilizó una traducción inédita puesta a su disposición por don Miguel Asín.

vivir en una zagüía que la misma señora le hizo construir en su casa ³¹.

Por aquellas fechas llegó al sultán almohade Abu Muhammad 'Abd al-Wahid al-Rasid ³² la misiva de Federico II de Sicilia, en la que éste solicitaba respuesta a ciertas cuestiones por él formuladas, después de haberse dirigido inútilmente a sabios de otras varias regiones. Por orden del sultán —según hemos insinuado ya—, el gobernador de Ceuta Ibn Jalás dió el encargo a nuestro Ibn Sab'in, quien, a pesar de su juventud —no había alcanzado aún los 30 años—, lo desempeñó a satisfacción, como luego veremos.

No obstante el prestigio que aquel trabajo podría suponer para el nombre musulmán, y a pesar de que Ibn Sab'in procuró mantenerse dentro de la más estricta ortodoxia en su redacción, pronto se difundió el peligroso rumor de que era "filósofo", y el mismo gobernador se vió forzado a expulsarlo de la ciudad, encaminándose entonces hacia Túnez después de detenerse en otras villas y poblados de la región norteafricana.

Dado el fanatismo de los alfaquíes, que en modo alguno se ocultaba a Ibn Sab'in, éste procuraba encubrir sus doctrinas so capa de instrucción ascética y sirviéndose preferentemente de conversaciones privadas; pero su natural falta de tacto en las disputas, unida a la imprudencia de sus discípulos, que divulgaban por doquier la nueva *tariqa* o método ascético —llamada de su autor *Sab'iniyya*—, no tardó en producirse la voz de alarma ³³.

Así las cosas, y tras un minucioso análisis de sus escritos, el jefe de los teólogos de Túnez, Abū Bakr ibn Jalīf al-Sakunī, logró enrarecer tanto el clima y presionar en tal forma a los alfaquíes y aún a las gentes del pueblo, que nuestro autor se vió obligado a abandonar el Magrib y trasladarse al Oriente, cuando apenas contaba los treinta años de edad.

Dirigióse primeramente a Egipto, donde tampoco pudo permanecer mucho tiempo, debido a la encarnizada propaganda contraria de los teólogos ortodoxos del Magrib, que aún allí surtía sus efectos, y al ca-

31. Colin, 47.

32. Sobre la vida de este sultán, cf. A. Huici Miranda, *El reinado del califa almohade al-Rasid, hijo de al-Ma'mun*, apud *Hespéris*, XLI (1954), pp. 9-45.

33. Incluso fueron señalados entre sus doctrinas algunos errores, según puede verse en Muhammad b. Sākir al-Kutubi, *Fawwāt al-wafayat*, ed. Cairo 1283/1866, pp. 315-316.

rácter supersticioso del pueblo, que miraba con extremadas reservas las innovadoras actividades de aquel inmigrado occidental.

En vista del cariz desagradable que iban tomando las cosas, Ibn Sab'ín decidió trasladarse a la Meca, cuyo jerife, Abū Numay³⁴, le brindaba generoso hospedaje por su entroncamiento con la nobleza de la ciudad, aparte las buenas relaciones que nuestro autor afirmaba tener con el rey del Yemen³⁵. Aunque resulte un tanto paradójico, y no obstante la fama de heterodoxo que a todas partes le seguía, en la metrópoli religiosa del Islam halló la paz que antes había buscado inútilmente en otras regiones.

Consagrado por entero a sus devociones, a repetir cada año los ritos de la peregrinación y a difundir sus doctrinas entre los que con tal finalidad allí concurrían de todos los países del Islam, sólo una vez parece que saliese Ibn Sab'ín de su retiro para intervenir en la vida pública: deseando su buen amigo el jerife de la Meca reconocer la soberanía del sultán de Ifríqiya al-Mustansir —de los hafsiés de Túnez—, Ibn Sab'ín le animó a ello e incluso redactó de su propia mano el correspondiente documento, aprovechando así esta ocasión para ganarse las simpatías del sultán, consolidar su propio prestigio y preparar de este modo su regreso a tierras del Magrib.

Fallidas, sin embargo, las previsiones de nuestro autor, éste hubo de continuar su vida de retiro en la Meca, donde muere el 2 sawwāl 669/19 mayo 1270³⁶, abriéndose las venas, según la versión más corriente, aunque alguien dice que por el deseo de ver más pronto a Dios³⁷. Recordemos que treinta años antes (1240), moría en Damasco su célebre compatriota Ibn 'Arabī de Murcia, uno de los místicos más famosos en toda la historia del Islam.

Por lo que atañe a los rasgos personales de Ibn Sab'ín, sólo en un

34. *Fātimī*, fundador de la casa jerifiana que ha reinado hasta nuestros días; vivió desde 1254 hasta 1301. Cf. *Encycl. de l'Islam*, I, 104.

35. Lo era a la sazón al-Malik al-Muzaffar Sams al-din Yusu'f I (1249-1294).

36. Sobre la fluctuación que se advierte en las fuentes y en algunos autores modernos respecto a esta fecha, cf. Lator, 378, n. 1.

37. Según Bādisi (Colin, 182), fué envenenado por orden del rey del Yemen antes citado.

breve pasaje de Ibn al-Jatib se nos dice que era “de hermoso rostro, fino cutis, como de rey, y carácter noble, ajeno a toda afectación” ³⁸.

* * *

Escritos.—Según Amari ³⁹, durante su estancia en el Magrib debió de componer nuestro autor sus principales tratados, pues antes de abandonar al-Andalus era demasiado joven, mientras que en Oriente hizo todo lo posible por pasar inadvertido. A base de diversas fuentes, pero sobre todo de Ibn al-Jatib y Maqqārī, el Padre Lator nos ofrece una lista de catorce obras que en aquéllas se consignan como de Ibn Sab'īn, prescindiendo de las *Cuestiones sicilianas*; tres más le son atribuidas por el conocido bibliófilo turco Hāchchī Jalīfa, y como salidas de su pluma se cuentan además otras cuatro, que se conservan manuscritas en diferentes bibliotecas, aparte el breve escrito intitulado *Miftāh budd al-'ārif* o “Clave del Budd al-‘ārif”, descubierto no hace muchos años por el profesor Serefettin Yaltkaya de Stanbul, quien estaba preparando su edición.

Ha de agregarse, además, el documento redactado por Ibn Sab'īn en nombre del jerife de la Meca, para reconocer la soberanía de al-Mustansir, sultán de Ifriqiya, así como algunos versos que le atribuyen ciertos autores, sobre todo Maqqārī ⁴⁰.

Entre los anteriores escritos de Ibn Sab'īn, y aparte las *Cuestiones sicilianas*, hemos de destacar el *Budd al-'ārif* o “Lote [de conocimientos] del nóstico”, estudiado por el Padre Lator en el trabajo ya varias veces citado, especialmente por lo que atañe a su verdadero título, manuscritos en que se conserva, contenido filosófico y orientación sūfī, a más de señalar algunas de las principales fuentes de sus doctrinas ⁴¹.

Al trazar la biografía de Ibn Sab'īn, algunos autores encomian su elocuencia y la elegancia y fluidez de su estilo; sin embargo, esta última cualidad no se puede apreciar en sus obras, tal como hoy las conocemos, pues se ofrecen cuajadas de monótonas enumeraciones y de digresiones retóricas, a veces puramente “verbalistas”. Además, en sus escritos se trasluce a cada paso cierto desequilibrio en el conjunto, debido, más que nada, a la falta del sentido de la proporción entre sus

38. Cita de Lator, 379.

39. *Art. cit.*, 246-247.

40. Cf. Lator, 382-385.

41. Cf., sobre todo, pp. 386-405.

partes, concediendo desmesurada amplitud a las disquisiciones preliminares, para luego interrumpir bruscamente el desarrollo del tema, a veces, cuando éste resulta de mayor interés, sobre todo para el lector occidental ⁴².

* * *

Personalidad.—Ibn Sab'īn ha sido uno de los personajes más discutidos en su tiempo, y ello no sólo por lo que se refiere al alcance de su valía científica, sino también respecto a sus cualidades morales. Lo que está fuera de toda discusión es la vasta erudición alcoránica, filosófica y teológica de que hace alarde en sus escritos, así como su clarividencia al enjuiciar las doctrinas ajenas, sobre todo desde un punto de vista psicológico.

Entre las buenas cualidades de su carácter encomian ciertos biógrafos lo agradable de sus maneras, su proceder noble y sin afectación, su virtud y franqueza, su desprecio del lujo y de la ambición, etc.; pero en contraste con semejantes alabanzas, tenemos noticia de algunos hechos concretos que demuestran gran soberbia y altivez, no sólo en su orientación sūfī, sino también en cuanto a su propia valía científica frente a la de sus contemporáneos y a la de ciertos autores de siglos pasados, como Ibn Sīnā, al-Gazālī e Ibn Baohcha. No ha de olvidarse, sin embargo, a este propósito, el influjo de un importante factor, que tal vez ayude a explicar, en buena parte, las frecuentes salidas de tono que se advierten en los escritos de Ibn Sab'īn: la rutina y el fanatismo de los doctores musulmanes de su tiempo, que no podían menos de exasperarle, induciéndole tal vez a decir más de lo que en realidad pensaba ⁴³.

Pero no sólo los correligionarios que le trataron exageraron los méritos o deméritos de Ibn Sab'īn, sino que su fama debió de extenderse por todo el mundo islámico e incluso llegar hasta la misma corte de Roma, según ciertas anécdotas recogidas por Amari. Veamos cuál fué el motivo de esto, según un cronista anónimo transcrito por Maqqārī ⁴⁴:

El emir 'Abd Allāh ibn Hūd acababa de concertar un tratado de paz con el tirano de los cristianos. Habiendo quebrantado éste su palabra y faltado a las condiciones estipuladas, 'Abd Allāh se vió precisado a en-

42. Cf. Lator, 379-380.

43. Véanse algunos ejemplos recogidos por el Padre Lator, 379-382.

44. Ed. Leyde, I, 594.

viar una embajada al gran sacerdote de Roma [Romano Pontífice], encargando de exponer sus quejas a Abū Tālib ibn Sabʿīn, hermano de Muhammad ʿAbd al-Haqq [nuestro autor]. Llegado a dicha ciudad, donde jamás pone el pie ningún musulmán, Abū Tālib cumplió su misión. Luego se le preguntó sobre sus asuntos personales, a lo cual habiendo respondido como convenía, Abū Tālib se apercibió de que el Papa, dirigiéndose a las personas que le rodeaban, les dijo en lengua bárbara palabras cuyo sentido fué explicado al embajador musulmán en los siguientes términos: “Sabed que el hermano de éste [serían las palabras del Pontífice señalando al embajador] es un hombre tan sabio, que hoy no existe entre los musulmanes quien conozca a Dios mejor que él”.

Murcia fué ocupada en 1243 por Alfonso, hijo de Fernando III el Santo. Poco antes éste había aceptado como vasallo a Abū ʿAbd Allāh Muhammad ibn Hūd, pero al romper el pacto y expulsarlo de Murcia, es verosímil que Muhammad o alguno de sus hijos recurriese en último extremo al Papa contra Fernando, apoyándose en la violación del juramento. Situando la embajada en 1243, el aludido Pontífice debe de ser Inocencio IV. El que este Papa pronunciase en tal ocasión las palabras arriba transcritas es certeramente puesto en tela de juicio por el Padre Lator, pues no consta que en el centro de la cristiandad hubiese un contacto con la cultura musulmana semejante al que reinaba en la corte de Federico II, y aunque se pudiese demostrar ese intercambio cultural, no es de creer que en una época en que dominaba el espíritu de cruzada hiciera el Papa tal alarde de “tolerancia”; decir “Dios” al hablar de la divinidad islámica no era lo ordinario en aquellos ambientes ⁴⁵.

III.—RESPUESTAS A LAS “CUESTIONES SICILIANAS”

Manuscrito y Edición.—De esta obra de Ibn Sabʿīn se conserva un manuscrito, hasta ahora único, en la Biblioteca Bodleyana de Oxford. La importancia de semejante escrito no deriva menos de la personalidad de su autor que de la de su destinatario, a más de representar una especie de símbolo, dentro de su momento histórico, en las relaciones intelectuales entre la Europa cristiana medieval y el mundo islámico. Estas circunstancias le han hecho entrar brillantemente, hace ya más de un siglo, en el panorama que es familiar a los historiadores de Occidente,

45. En cuanto a la referida anécdota, cf. Amari, 251-252.

siendo varias las generaciones de arabistas que han deseado vivamente la edición de su texto.

El mérito de haber descubierto dicho manuscrito se debe al célebre historiador de los musulmanes de Sicilia, Amari, quien, entusiasmado por semejante hallazgo, y utilizando las indicaciones del prólogo de Ibn Sab'īn, con ayuda de las concordancias cronológicas, etc., fijó aproximadamente la fecha del aludido intercambio entre nuestro autor y Federico II, aclaró las circunstancias históricas del hecho y tradujo y comentó algunos fragmentos de las *Respuestas*, aunque sin descender a detalles ni abordar el problema en todos sus extremos, tarea que reservaba al entonces joven Renan, ya célebre por sus estudios sobre *Averroes y el averroísmo*.

Amari aclaró también una confusión de los autores del *Catálogo* de la Bodleyana, quienes al encontrar en el prólogo de las *Respuestas* los títulos de “Rey de los Rūm [cristianos], Príncipe de Sicilia y Embiratur” (امبرطور), dividieron esta última palabra, haciendo *Emir-Tūr*, leyendo además una “i” en lugar de “b” (ا by ب), confusión fácilmente explicable en la grafía árabe. Esto les llevó a hacer mil cábalas sobre el príncipe en cuestión, el cual, admitida la lectura correcta, resultaba perfectamente identificado ⁴⁶.

La invitación dirigida a Renan por Amari quedó sin respuesta, y veintiséis años después Mehren emprendía por su cuenta un nuevo trabajo, en el cual estudiaba otra vez las circunstancias históricas del hecho, centrandó principalmente su atención en la vida de Ibn Sab'īn y en la redacción del cuestionario dirigido por Federico a los sabios orientales antes de acudir al sultán almohade 'Abd al-Wahid. Nos ofrece además un extracto de las respuestas de nuestro autor a las tres primeras cuestiones y traduce íntegramente la cuarta ⁴⁷.

En 1934 el profesor Serefettin Yaltkaya publica una traducción íntegra, en lengua turca, de las *Respuestas*, indicándonos en el prólogo de la versión —al igual que luego en la introducción al texto árabe por él

46. Aparte el artículo de Amari, cf. Corbin, *Introducción* a la edición del texto árabe de las *Cuestiones sicilianas* por Serefettin Yaltkaya, p. IX, n. 3.

47. Nos referimos al trabajo de Mehren anteriormente citado y publicado en *Journal Asiatique* como el de Amari.

editado—, que su encuentro con el Dr. Otto Pretzl, de Múnich, le había deparado la ocasión de emprender semejante trabajo ⁴⁸.

Después de todo esto, faltaba únicamente abordar la tarea definitiva, cual era la edición del texto árabe de la obra de Ibn Sab'īn, y fué precisamente el mismo profesor Yalrkaya quien llevó a feliz término la empresa en 1943 ⁴⁹.

En cuanto al título de la obra de Ibn Sab'īn, y según lo había notado ya Mehren, se advierte alguna fluctuación en la hoja de cubierta del manuscrito de Oxford ⁵⁰; por eso el editor ha preferido conservar la lección que ofrece el mismo texto en su *explicit* ⁵¹, lo cual obligará a cambiar el título de *Respuestas a las Cuestiones sicilianas* por el de “Discurso sobre las Cuestiones sicilianas” (*al-Kalām 'alà-l-masā' il al-siqi-iiyya*).

Refiriéndonos ya a la presentación del texto, el editor, por tratarse de un manuscrito único, de letra *nasjī* clara, y frecuentemente vocalizado, había pensado ofrecernos una reproducción en facsímil, ya que todo intento de corrección reviste forzosamente el carácter de una intervención extraña cuando no se dispone de otros manuscritos que puedan avalar semejante intromisión. Sin embargo, las especiales circunstancias derivadas de la segunda guerra mundial, entonces en curso, le obligaron a modificar su primer proyecto, decidiéndose a editar el manuscrito, cuya lectura, por otra parte, siempre resultará más cómoda al investigador.

Al iniciar la elaboración de un texto, surge de pronto el primer interrogante: ¿Las particularidades gráficas y las divisiones del tratado corresponden en realidad a una tradición establecida o a un punto de vista original del copista? No pudiendo resolver fundadamente esta cuestión, la probidad científica impone la aceptación del testimonio único, cuyas especiales características han de conservarse en la edición.

48. *Sicilya cevaplari Ibni Sabinin Sicilya Krali ikinci Frederikin felsefi sor-gularina verdigi cevaplarin tercemesidir*, Istanbul 1934 (tirada aparte del n.º 2 de *Felsefe yilligi*).

49. *Ibn Sab'in: Correspondence philosophique avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*, texto árabe, con una breve introducción de H. Corbin, París 1943. En el anterior volumen de esta misma revista he publicado una breve reseña del trabajo de Serefettin Yalrkaya (*Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, III (1954), p. 136). He de agradecer una vez más al gran investigador francés G. Vajda, el haberme procurado un ejemplar de esta obra, haciéndolo traer de Stanbul, donde se realiza la distribución.

50. Cf. Mehren, 343, n. 1.

51. F.º 346a; ed. p. 93.

Conforme a este criterio, el editor ha procurado resaltar ciertas palabras que en el manuscrito aparecen con trazos más gruesos para marcar otras tantas divisiones del texto, aunque, por otra parte, no siempre respondan a la distribución lógica del contenido. Es de observar, sin embargo, a este propósito, que no tenemos ante nosotros un "tratado" propiamente dicho, elaborado conforme a un primer esquema del autor, sino una especie de "correspondencia", cuya estructuración siempre es naturalmente más flexible. Desde este punto de vista, y por cuanto ello no implica adición de ningún elemento extraño, el editor ha reservado un espacio en blanco para marcar la transición de una cuestión a la otra, y ha comenzado nueva línea siempre que la separación lógica viene anunciada por la palabra *fasl* (فصل).

Pasando del ropaje meramente exterior a la parte interna, o sea, a la redacción misma del texto, ya pueden presumirse las múltiples dificultades que han de surgir cuando no se dispone de otras lecturas entre las cuales pueda elegirse, y siempre que han de intervenir únicamente simples conjeturas, aun siendo más o menos fundadas. Pues, por lo que a este extremo se refiere, y no obstante las múltiples y reiteradas anotaciones que exigiría la defectuosa lectura del texto, el editor ha preferido conservar también la forma original del manuscrito, encuadrando su mesurada intervención personal dentro de los límites del aparato crítico, a no ser que se trate de manifiestos errores gramaticales o evidentes distracciones del copista.

Dada la naturaleza de las preguntas formuladas por Federico II, necesariamente han de presentarse numerosas transcripciones árabes de palabras griegas, nombres de filósofos o títulos de obras, con una grafía tradicional y corriente entre los escritores de lengua árabe, que el editor ha procurado restituir siempre que le ha sido posible ⁵².

Aunque el criterio adoptado por Serefettin Yaltkaya pueda ser más o menos discutido en algunos de los extremos anteriormente señalados, siempre será acreedor a nuestro mayor reconocimiento por haber publicado este texto, tan ávidamente esperado desde hace más de un siglo.

Para terminar estas breves observaciones sobre las características de la edición, hemos de advertir que la foliación 298b... 346a, reproducida entre corchetes, responde a la numeración conjunta de los siete tra-

52. Para estos y otros pormenores, cf. la orientadora introducción de Corbin, pp. VIII-XVII.

tados conservados actualmente en el aludido manuscrito, entre los que el de Ibn Sab' in ocupa el quinto lugar ⁵³.

Según Amari ⁵⁴, la composición de esta obra de Ibn Sab' in debe situarse entre 1237 y 1242, límites impuestos, de un lado, por la edad de nuestro autor, a quien no pueden calcularse menos de veintitantos años cuando la escribió, y de otro, por la muerte del sultán 'Abd al-Wahid (1242), cuyo nombre aparece en el prólogo.

Massignon califica dicha obra de "respuesta más o menos auténtica al Emperador" ⁵⁵. Que la obra sea de Ibn Sab' in parece, sin embargo, indudable, atendiendo a las analogías de léxico y estilo con el *Budd al-'arif*, así como a la jactancia del autor en ambas, si bien en las *Cuestiones* se comporta con más sobriedad. Lo que tal vez pudiera sospecharse es que la obra no fuera dirigida al Emperador en la forma en que hoy la conocemos, pues resulta difícil creer que llegara la impertinencia de Ibn Sab' in, no sólo a amonestar a Federico, interpeleándole con frases ofensivas, sino hasta a excusarse, con la prisa, de tratar superficialmente las cuestiones, remitiendo la explicación más pormenorizada a un abocamiento personal o a consultas epistolares, procedimiento que, si puede admitirse, por ejemplo, en su *Budd al-'arif*, dirigido, al menos aparentemente, a un particular, en la respuesta a unas cuestiones propuestas por un emperador que se pagaba tanto del saber, resulta sumamente inoportuno.

Sin conocer todavía el carácter de Ibn Sab' in en sus múltiples facetas, no es fácil predecir hasta dónde podría llegar su impertinencia. Tal vez pudiera tratarse de dos redacciones, una más sobria, dirigida al Emperador, y otra con retoques ortodoxos y parenéticos, como la que poseemos, destinada a sus correligionarios ⁵⁶.

* * *

Contenido.—Adaptándose a las cuestiones propuestas por Federico II sobre lo que Ibn Sab' in considera el tema eterno de toda Metafísica, la obra de este último se halla distribuida en la forma siguiente: primero, un corto prólogo, no de Ibn Sab' in, sino probablemente de uno

53. Este manuscrito misceláneo no fué preparado con determinada finalidad, pues en tiempo de Amari hacía pocos años que se habían encuadrado dichos tratados en un solo volumen; los cuatro primeros son de Ibn Sina.

54. *Art. cit.*, 257.

55. *Ibn Sab'in et la critique psychologique*, 124.

56. Cf. Lator, 382, n. 4.

de sus discípulos, quien ha preferido mantenerse en el anonimato y relatar en tono de panegírico el origen y la ocasión de dicha correspondencia. A continuación vienen tres respuestas, en las que Ibn Sab' in reproduce, cada vez literalmente, las mismas palabras de que el Emperador se ha servido para formular sus preguntas: la primera se refiere a la existencia del mundo *ab aeterno*, la segunda atañe a los prolegómenos y a la esencia de la teología, y la tercera versa sobre las *categorías*, con sendas digresiones sobre la lógica y la noseología; la cuarta, finalmente, se refiere a la naturaleza del alma, añadiéndose en una especie de apéndice una última pregunta del Emperador sobre los puntos de divergencia entre Aristóteles y su comentador Alejandro de Afrodisia.

El simple enunciado de estas cuestiones ya nos puede hacer vislumbrar la naturaleza de los comentarios, las analogías y comparaciones que su explicación habría de exigir al filósofo andaluz.

Tras las precedentes observaciones, vamos a ofrecer ahora en extracto, y a veces literalmente traducidos, algunos de los más interesantes pasajes de las respuestas de Ibn Sab' in, con objeto de que los lectores puedan formarse una idea bastante aproximada acerca de las directrices primordiales de esta curiosa obra ⁵⁷. Veamos, ante todo, su breve prólogo ⁵⁸:

En el nombre de Dios, clemente y misericordioso, cuyo socorro imploro. Dijo el sayj, el imām, la eminencia, el imām de los pueblos y príncipe de los imames, el ejemplo de los dos santuarios [Meca y Medina], nuestro señor Qutb al-dīn Abū Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Sab' in (¡aprovéchenos Allāh por él y derrame sus bendiciones sobre los musulmanes!), respondiendo a las cuestiones del rey de los cristianos (*Rūm*), emperador y príncipe de Sicilia. Cuando éste envió una copia de ellas al Oriente, es decir, a Egipto, Siria, Irāq, Durūb ^{58 bis} y al Yemen, y vinieron las respuestas de los filósofos musulmanes [de aquellas regiones], no le satisficieron. Entonces se informó respecto de Ifriqiya y de los sabios que en dicha región pudieran encontrarse, pero se le dijo que allí no se cultivaba este género de estudios. Preguntó luego acerca del Magrib y al-Andalus, y al tener noticia de que en este imperio [de los almohades] vivía un sabio llamado Ibn Sab' in, escribió entonces, a propósito de es-

57. De otros pormenores nos ocuparemos en nuestra traducción española completa, que actualmente preparamos.

58. Ed. del texto árabe, p. 5.

58 bis. Sobre la significación de este vocablo, cf. *Encyclopédie de l'Islam*, I, 945-946, s. v.º *Darb*.

Estas cuestiones, al califa al-Rasīd [Abū Muhammad 'Abd al-Wahīd], de la dinastía de 'Abd al-Mu'min. El califa ordenó a su gobernador en Ceuta, Ibn Jalās, que buscara al mencionado filósofo, con objeto de que éste respondiera a las preguntas formuladas. El rey de los cristianos había enviado un barco en el que venían sus emisarios, portadores de cierta cantidad de dinero. Llamó Ibn Jalās al imām Qutb al-dīn y le transmitió las *Cuestiones*, por orden del califa. Se sonrió (¡Dios esté satisfecho de él!) y se consagró a preparar la respuesta; pero cuando Ibn Jalās le entregó el dinero traído por los emisarios del rey cristiano, lo rechazó y no quiso aceptarlo, exclamando: "Yo no respondo a estas cuestiones con otro objeto que el de aumentar el número de los creyentes en Allāh y el de hacer triunfar la religión musulmana".

Luego terminó sus palabras con este pasaje del Alcorán: "Di: no os pido salario por esto [las predicaciones], sino amor para los allegados"⁵⁹. Le contestó, pues Ibn Sab'īn, y cuando la respuesta llegó a manos del rey, quedó satisfecho y le envió un magnífico regalo; pero él se lo rechazó como la vez primera, quedando humillado el cristiano. ¡Que Dios otorgue siempre la victoria al Islam y lo haga prevalecer sobre la religión cristiana. Lado sea Dios, Señor de los mundos!

Sin más preámbulos, comienza Ibn Sab'īn el análisis concreto de las preguntas formuladas por Federico II, anteponiendo, sin embargo, una breve deprecación en favor del Emperador, más una certera advertencia sobre el empleo de términos generales y equívocos en el planteamiento de cuestiones filosóficas:

Respuesta a las mencionadas cuestiones, dejando a Dios la seguridad del éxito. Oh príncipe digno de ser amado, que deseas conocer y seguir el mejor camino (¡que Allāh te haga encontrar el bien y te disponga para aceptarlo; que con su luz te muestre la senda de la verdad; que te conduzca de la doctrina de los vagos razonamientos a la certeza del que existe necesariamente, y que El te otorgue la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso!) Has preguntado acerca de unas cuestiones sobre las que han disputado los grandes espíritus de todos los tiempos y los doctores de todos los siglos; pero quienes se han ocupado de ellas, exponiendo las ideas que a sus inteligencias se ofrecían y las doctrinas que ellos tenían ya adquiridas, se han servido de un lenguaje absoluto, genérico y falto de correlación, admitiendo la argumentación por analogía o inducción.

Sin embargo, el que busca la verdad debe guardarse de expresiones inexactas y precaverse contra las palabras equívocas y dudosas, a menos que haga uso de ellas con las advertencias y limitaciones convenientes. Es preciso, además, que evite los términos oscuros, que inducen a error y son meramente escolásticos, pues siembran la confusión en las ideas, in-

59. *Qur'ān*, XLII, 22.

roduciendo argumentos sofisticados en el desarrollo del tema y ofreciendo, a veces una respuesta en contradicción con la pregunta formulada.

El empleo de los términos genéricos tiene asimismo otro inconveniente: que no se puede captar la significación precisa de las palabras sin mucha reflexión y sin provocar a veces una respuesta explicativa. Por ejemplo, si alguien se presenta a un ollero para comprar una marmita (قدر) y le dice de un modo absoluto: "Dame una vasija", el ollero puede pensar que se trata de una marmita o no. En este último caso preguntará al comprador: "¿Qué clase de vasija quieres tú decir?", sin comprender la verdadera intención de aquél, hasta que le haya respondido: "una marmita".

Lo mismo acontece en el razonamiento cuando una vaga indicación se presenta de manera aislada, porque, en este caso, la presunta idea se traduce [al instante] por la palabra que el uso le ha consagrado especialmente. Por consecuencia, jamás se han de plantear cuestiones ni resolverlas en términos absolutos.

Tú has dicho: "El Sabio [Aristóteles] enuncia claramente en todos sus escritos la existencia del mundo *ab aeterno*, y no hay duda de que tal ha sido su opinión. Pero si él la ha demostrado, ¿cuáles son sus argumentos? Y si no la ha demostrado, ¿de qué género es su razonamiento a este propósito?" He aquí textualmente tus palabras ⁶⁰.

Después de sostener que la creencia en la eternidad del mundo había sido atribuída falsamente a Aristóteles y que Galeno y otros autores no se habían decidido en pro ni en contra de ella, Ibn Sab' in rectifica los términos de la cuestión propuesta por Federico II y entra en materia con un capítulo que constituye un verdadero ejemplo de la precisión del lenguaje por él empleado, a más de ofrecernos esclarecimientos filológicos de no poca utilidad. Veamos sus comienzos:

Es necesario —[dice al Emperador]— que tú conozcas la significación de los términos *'alam* (عالم), "mundo"; *qidam* (قدم), "existencia ab aeterno"; *jalq* (خلق), *ibdā'* (ابداع) y *hudūt* (حدود) [tres puntos de vista diferentes de la idea de creación], porque estas explicaciones son necesarias a fin de que la verdad se presente distintamente a tu espíritu, según lo mostraremos en breve, con la ayuda de Dios, el Unico, el Absoluto (¡bendito y ensalzado sea!). Los términos en cuestión, habiendo sido confundidos frecuentemente por concedérseles una significación general, algunos, tanto entre los antiguos como entre los modernos (¡que Dios les perdone a todos!) se dieron a interpretarlos, surgiendo [notables] diferencias entre la opinión de aquéllos y el tecnicismo y alcance de los razonamientos de dicho filósofo [Aristóteles].

60. Texto, pp. 5-6.

Decimos, por tanto, que el vocablo 'ālam ha servido de término general en muchas proposiciones y que de él se han dado significaciones muy variadas: a veces ha sido empleado en concurrencia con otros términos [para expresar una sola idea]; en otras ocasiones, por el contrario, se han significado por esta palabra ideas bien distintas. Todos los *mutakallimūn* o teólogos *as'arīes* se han guardado muy bien de atribuir una significación general al término 'ālam, por el que han designado exclusivamente los cuerpos y sus cualidades, las substancias y los accidentes, sin comprender empero las substancias espirituales ni las formas abstractas. Al término "substancia" no han dado más que una sola significación general, definiéndola como "lo envuelto", es decir, todo lo que tiene un volumen, lo que subsiste en sí mismo y es sujeto de los accidentes corporales.

Otros entienden por la palabra 'ālam todo lo que está fuera de Dios (¡ensalzado sea!) y de los atributos sublimes de su esencia. Estos filósofos se alejan de la teoría de Aristóteles por razones que resultaría prolijo exponer.

En cuanto a los antiguos, dan a la palabra 'ālam una significación general, ofreciendo diversos puntos de vista, de los que no nos creemos obligados a hablar aquí para el desarrollo completo de nuestro tema. Algunos aplican este vocablo a todo lo que es comprendido por el cielo o firmamento (*الملك*). Otros, en fin, llaman 'ālam a la substancia con sus cualidades inherentes ⁶¹.

Luego aduce Ibn Sab'īn la clasificación de las substancias establecida por los autores últimamente aludidos: separadas y no separadas, comprendiendo las primeras el intelecto, al alma, la materia prima y la forma abstracta, y siendo las segundas celestes y terrestres. La substancia celeste se subdivide en nueve especies, correspondientes a los nueve cielos; la terrestre puede ser simple o compuesta. En la primera de éstas se incluyen los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra; la segunda abarca las tres clases de seres producidos: animales, vegetales y minerales. Los animales pueden ser ovíparos, nacidos por *generación espontánea* y vivíparos; las plantas ofrecen asimismo tres variedades: de esqueje, de semilla y nacidas por *generación espontánea*; los minerales, por su parte, presentan cuatro tipos diversos: combustibles e infusibles, fusibles y combustibles, fusibles e incombustibles, infusibles e incombustibles.

Después de señalar alguna otra división de la substancia, así como la clasificación de los accidentes, Ibn Sab'īn concluye con las siguientes palabras:

61. Texto, pp. 7-8.

En suma, *al- 'ālam* significa el conjunto de seres pertenecientes al mismo orden. Por ello los filósofos dicen en su lenguaje, "el mundo del intelecto", "el mundo del alma" y "el mundo físico" [o de la naturaleza]. Los *siifies* (¡Dios esté satisfecho de ellos!) hacen uso, casi con la misma significación, de las expresiones, "el mundo de las cosas ocultas", "el de las aparentes", "el de la omnipotencia" y "el de la realeza". Pero el tratar de esto nos alejaría del tema que nos hemos propuesto desarrollar ⁶².

A continuación examina nuestro autor cada uno de los restantes términos arriba aludidos: *qidam*, *jalq*, *ibdā'* y *hudūt*, contrastando siempre las diferentes opiniones y llegando a la conclusión de que el mundo ha sido creado ⁶³.

A renglón seguido inicia Ibn Sab'īn el estudio de la segunda cuestión en la forma siguiente:

Oh rey (¡quiera Allāh conducirte a su verdadera religión!), tú has preguntado "¿cuál es la finalidad de la ciencia teológica y cuáles son sus teorías preliminares, si es que las tiene"? He aquí textualmente tus palabras ⁶⁴.

Después de afirmar que, según la opinión de los filósofos antiguos, la ciencia teológica consiste esencialmente en "la especulación racional acerca de lo incorpóreo, de las últimas causas y de cuanto puede contribuir a la perfección del hombre y a la consecución de su felicidad", Ibn Sab'īn analiza los diversos aspectos de la cuestión, enumerando, a este propósito, doce de entre las obras de Aristóteles, cuatro de ellas probablemente apócrifas ⁶⁵. Un poco más adelante añade con gran prudencia ortodoxa:

Tú has preguntado sobre las teorías preliminares de la ciencia teológica: si entiendes por esta última expresión todo lo que ha sido conocido de los antiguos, ya acabo de enseñártelo y explicártelo; pero si hablas de esta ciencia en su significación legal, has de saber que sus preliminares son, ante todo, la *doctrina* y la *obra*, y que el objeto de tales preliminares es el "Libro Excelso" [*Qur'ān*], con la *Sunna* [o Tradiciones del Profeta], etc. ⁶⁶.

62. Texto, p. 8.

63. La respuesta a la primera cuestión abarca hasta la p. 24 del texto árabe.

64. Texto, p. 24.

65. Sobre dichas obras, cf. Amari, 265.

66. Texto, p. 37.

Después de un extenso pasaje, matizado también de gran puritanismo ortodoxo y de extremada finura expositiva, viene una salida de tono que, como en otros casos similares, destruye las precauciones de las páginas anteriores: insinúa a Federico la utilidad de una entrevista personal, dada su exigua preparación en el planteamiento y desarrollo de cuestiones especulativas, poniéndole en guardia, además, contra los incompetentes doctores musulmanes, cuya fanática ideología podría perjudicar gravemente a nuestro autor si llegasen a conocer con claridad algunos extremos de su respuesta al Emperador. Veamos, literalmente traducido, este curioso pasaje:

Tú has preguntado [dice a Federico] por la finalidad de la ciencia teológica, etc., y se te ha dicho sobre este tema lo que era necesario; sin embargo, lo mejor sería tener una entrevista personal, porque tu pregunta deja entrever bien a las claras que no conoces las ciencias y estás ayuno de doctrinas especulativas, aunque, por otra parte, deseas caminar derechamente hacia la verdad. En el caso de que no te resultase fácil venir donde yo estoy, podrías enviar a un hombre instruido en la teología escolástica, o bien una persona de tu confianza, a quien se le dará por escrito cuanto necesite para tratar a fondo este tema. Has de saber, además, que todas las cuestiones propuestas ya son aquí archiconocidas por todo el mundo, a fuer de que como en este país, cuando se trata de tales asuntos, los espíritus son más cortantes que espadas o tijeras, es preciso que otra vez propongas tus cuestiones en una forma más oscura y difícil de entender. Al mismo tiempo procura estar en guardia siempre que se ponga a razonar contigo alguno de estos doctores musulmanes, de estos "sabidillos", que no verdaderos sabios. Tales gentes no están versadas, de ordinario, en semejantes discusiones, por lo cual no dan nunca una opinión favorable ni del interrogado ni del interrogador. En su ideología, el simple hecho de la discusión sobre estas materias les basta, tanto para tachar de demente al uno —el interrogado—, como para concluir que el otro —el interrogador— no es más que un imbécil. Si los doctores a que aludo tuviesen la certeza de que yo he respondido a esta parte de tus cuestiones, me mirarían con la misma ojeriza que a las cuestiones, y después Allāh, con su bondad y poder, me haría escapar o no... 67.

Ibn Sab'īn pasa luego a la tercera cuestión, transcribiendo también literalmente, al igual que en los dos primeros casos, la pregunta del Emperador:

67. Texto, pp. 45-46.

¡Oh príncipe deseoso de caminar por la buena senda! Tú has preguntado qué son las *categorias* y cómo sirven de clave para diferenciar las diversas ramas del saber, hasta completar su número que es de diez; cuál es realmente su número, y si pueden restringirse o ampliarse; qué pruebas hay, en fin, para todo lo dicho. He aquí textualmente tus palabras ⁶⁸.

Es indudable que en esta pregunta la confusión del lenguaje ofrece un evidente contraste con la viveza y la finura del pensamiento. Esto tal vez podría inducirnos a sospechar que el mismo Emperador hubiera redactado, o al menos dictado verbalmente, el texto de las "cuestiones", evidenciando la dificultad de expresarse en árabe literal, aun cuando conociera el vulgar. Pero de esto no tenemos más pruebas, y sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Ibn Sab'īn no perdona al rey filósofo, quejándose sobre todo de su falta de lógica:

Tú demuestras por esta cuestión que perteneces al vulgo de las gentes faltas de inteligencia, o bien al número de los preguntones que no saben explicarse ⁶⁹.

Después de otras varias finezas del mismo jaez —aunque ahora con más aparente razón—, Ibn Sab'īn zahiere una vez más al Emperador, poniendo de relieve la manifiesta contradicción en que incurre al preguntar por el número de las *categorias*, tras haber afirmado que eran diez:

La pregunta que tú has hecho, relativa al número de las categorías, luego de haber establecido que eran diez, es la prueba más evidente de tu poca capacidad, de tu falta de ejercicio en las ciencias, de lo obtuso de tu espíritu y de la insuficiencia de tu reflexión. En efecto, has propuesto cuestiones sobre una cosa trivial y conocida por todo el mundo, incurriendo además en contradicción contigo mismo, es decir, en contradicción con lo que poco antes acababas de reconocer. Tú has hecho como el que pregunta: "¿Cuántos son los nueve cielos?" ⁷⁰.

Ibn Sab'īn termina su respuesta a esta cuestión haciendo notar que las dudas sobre el número de las *categorias* no eran nuevas, y que ya habían sido propuestas especialmente por Zenón el Sofista, quien ade-

68. Texto, p. 46.

69. Texto, p. 46.

70. Texto, p. 48. La tercera cuestión se extiende hasta la p. 62.

más insinuaba otras del mismo género, por ejemplo, si habría mundos no comprendidos en el cielo o "firmamento circundante".

Luego pasa nuestro autor a la cuestión cuarta, y última, relativa al alma, donde cambia ya su sistema de dar íntegramente las palabras del Emperador; ahora divide la cuestión en varias partes, interpolando entre éstas sus reflexiones personales. La verdadera explicación de este cambio de método tal vez se deba a que Ibn Sab'ín temía transcribir literalmente algunas frases malsonantes a propósito de cierto pasaje de las Tradiciones islámicas. Veamos el comienzo de la cuestión:

¡Oh príncipe deseoso de marchar por el buen camino! Tú has hecho preguntas acerca del alma, pero sin distinguir de qué especie de alma querías hablar. De este modo has omitido lo que no podía darse de lado, uniendo lo que debía tener separación. He aquí a lo que te ha conducido tu falta de estudios en cuanto se refiere a las ciencias especulativas y a las investigaciones experimentales; porque si hubieses sabido cuántas especies hay de alma simple, si hubieras comprendido en qué consiste la propiedad del lenguaje, si hubieses conocido cuáles son los términos generales o particulares, vagos o específicos, equívocos, dudosos o metafóricos, ciertamente no hubieras propuesto así la cuestión. En efecto, tú has añadido: "¿Cuál es el indicio de la inmortalidad del alma?" Pero el alma puede ser vegetativa, animal, racional, filosófica o profética, siendo esta última la más elevada de todas. ¿A cuál, pues, de estas diferentes especies de almas has querido aludir? ... 71.

Ibn Sab'ín, después de distinguir las tres especies de almas admitidas por los antiguos, más las dos nuevas que él añade —el alma filosófica y el alma profética—, se ocupa con bastante amplitud de la inmortalidad del alma, afirmando, en resumen, que todos los sabios han aludido a dicha cuestión como a una verdad bien conocida 72.

Como corolario de sus explicaciones sobre la naturaleza del alma, consagra un largo capítulo al análisis de las divergencias entre Aristóteles y su comentarista Alejandro de Afrodisia, satisfaciendo con ello a la última parte de la pregunta del Emperador 73. Luego, y sin hacer capítulo aparte, aborda el examen de una última cuestión, de la cual da el texto o, mejor dicho, una parte del texto, hasta el fin, enunciándola en los siguientes términos:

71. Texto, pp. 62-63.

72. Abarca esta digresión hasta la p. 81.

73. Desde la p. 81 hasta la 91.

Pero tú has preguntado cuál es la explicación material de estas palabras de Mahoma (¡sobre él sea la paz!): “El corazón del creyente está entre dos de los dedos del Misericordioso” ⁷⁴.

Para explicar este pasaje, Ibn Sabʿīn recurre al sentido metafórico y aduce como ejemplos varias expresiones corrientes, v. gr., “mano de Dios”, “voluntad de Dios”, etc.; pero tiene buen cuidado de confundir esta cuestión con la relativa a la oposición entre Alejandro de Afrodisia y Aristóteles; así, después de haber explicado la sentencia de Mahoma, vuelve a la primera cuestión diciendo: “La verdad es que Alejandro [de Afrodisia] no comprendió bien el pensamiento de Aristóteles a propósito del intelecto material” ⁷⁵. Después de haber examinado otros varios extremos en que Alejandro de Afrodisia se había apartado de Aristóteles, Ibn Sabʿīn termina su tratado con las siguientes palabras:

Yo [dice al Emperador] acabo de recordar estas divergencias tan sólo a título de ejemplo práctico, y tú podrás muy bien estudiarlas en los libros corrientes. Por cuanto el tema es evidente por sí mismo, he prescindido de otras observaciones y largas explicaciones, tanto más que tú sólo deseas conocer la opinión generalmente aceptada. Yo he caminado siempre a tu lado, respondiendo a todas tus preguntas. Cuando tengamos una conferencia juntos, entonces hablaremos os *ad os* sobre los mismos argumentos, ya que éste es el medio más seguro. Entre tanto, aprende lo que acabo de enseñarte, y que Allāh, en su benignidad y con su poder, nos conduzca a buen fin. Aquí termina el *Discurso sobre la “Cuestiones Sicilianas”*. ¡Alabado sea Dios! ⁷⁶.

* * *

Originalidad.—Según Mehren, “nuestro autor, comparado con los antiguos peripatéticos árabes, sus predecesores, no ofrece una gran originalidad”; pero, conforme a la certera observación de Corbin ⁷⁷, el decidir del la “originalidad” en materia de filosofía oriental es siempre aventurado: de una parte, porque todavía no nos son suficientemente conocidas las fuentes en que pudo inspirarse Ibn Sabʿīn, ni los diversos conductos a través de los cuales llegó hasta él el pensamiento griego; de otra, porque en modo alguno puede adoptarse la orientación ideológica usual en el Occidente moderno para juzgar las lucubraciones filosó-

74. Texto, p. 91.

75. Texto, p. 92.

76. Texto, p. 93.

77. *Introducción*, p. XII.

ficas de los escritores orientales, prescindiendo de interesantes facetas que modifican sensiblemente la visión de tan complejo problema.

Pero aun admitiendo cierta falta de originalidad en cuanto al aspecto doctrinal, no sucede otro tanto si atendemos al método crítico por él adoptado, que supone realmente una innovación de gran interés en la historia de la filosofía musulmana. A este propósito, transcribiré las siguientes palabras de Massignon, que subrayan certeramente este preciado mérito en la obra de Ibn Sab'īn ⁷⁸:

Es raro ver a los escritores musulmanes exponer la historia de la filosofía desde un punto de vista crítico, y todavía más raro verlos recurrir a la crítica interna y psicológica... Ibn Sab'īn no es solamente el aristotélico prevenido que han estudiado Amari y Mehren; es ante todo un crítico helenizante y místico de los filósofos, y esto es lo que da a su obra mayor originalidad. Su fuerte preparación helenística le ha hecho insistir, mejor que Ibn 'Arabī, sobre la inmaterialidad y la personalidad de las almas; y su teoría de Dios "supremo principio de individuación", a pesar de la orientación de Ibn Taymiyya, no era más que una concesión, o más bien una reacción contra la tendencia monista de los místicos musulmanes de su tiempo. Su espíritu crítico se revela en la manera de citar sus fuentes, los títulos exactos de las obras, comparando incluso dos traducciones árabes de la *Metafísica* de Aristóteles ⁷⁹. Para cada cuestión filosófica que expone ofrece un resumen cronológico de las opiniones de sus predecesores. Siguiendo los ensayos iniciados ya por al-Gazālī e Ibn Rusd, ha procurado elaborar una exposición sistemática de la historia de la filosofía, conforme a cinco determinadas categorías. Su tono agresivo y altanero, que a veces nos resulta tan desagradable, proviene de la inadaptación de los medios cultos de su tiempo al espíritu crítico. Por lo demás, Ibn Sab'īn sabe hacer justicia a quienes refuta. Al igual que Ibn Rusd, estaba condenado, por su mismo helenismo, a permanecer sin discípulos en la historia del Islam.

Un cuidadoso análisis de este método de "crítica psicológica" adoptado por Ibn Sab'īn en la historia de la filosofía musulmana, tal vez pudiese esclarecer algún tanto la muerte de nuestro autor, quien, según la opinión más probable, se suicidó abriéndose las venas, "por el deseo de unirse a Dios". Amari no oculta su asombro ante esta catástrofe mística, tan poco conforme a la idea que el buen historiador se hacía de los filósofos griegos, de los que Ibn Sab'īn era, a su juicio, uno de

78. *Ibn Sab'īn et la critique psychologique*, 123-124.

79. Texto, p. 38; Corbin, *Introducción*, pp. XVI-XVII.

los continuadores en el mundo árabe. Ciertamente es que el "deseo de la muerte" no es una cosa insólita en la historia de las vocaciones místicas, lo mismo en el Islam que fuera de él; pero cada caso concreto ofrece sus propias características y su verdadera explicación puede diferir de uno a otro. La consumación final de este deseo denuncia, de ordinario, el lazo invisible de los temas más frecuentemente desarrollados en sus respectivas producciones místicas, filosóficas y teológicas.

Por cuanto de ella se sabe y por lo que se puede vislumbrar, la figura de Ibn Sab'īn con la de Federico II componen un díptico sorprendente: la ocasión de su encuentro científico, el deseo del filósofo andaluz de descubrir personalmente al Emperador el fondo de su pensamiento, con lo sobreentendido en sus *Respuestas*, todo esto reserva fecundos análisis a la historia de las ideas no menos que a la psicología y a la antropología filosófica ⁸⁰.

CONCLUSIÓN

Antes de terminar esta exposición, en cierto modo esquemática, hemos de advertir que la tarea no se ha concluido con la edición del texto árabe, ni aún cuando se disponga de su traducción completa. Para valorar las citas y las alusiones de Ibn Sab'īn habrá que examinar cuidadosamente las traducciones de autores griegos elaboradas en tiempos de al-Ma'mūn, sobre las que falta todavía un trabajo de conjunto. Antes de pronunciar un juicio definitivo sobre sus doctrinas, será necesario conocer mejor las de sus predecesores mediatos e inmediatos, sin limitarse únicamente a los nombres consagrados por la Escolástica latina. En una palabra, será preciso restituir toda la obra de nuestro autor, sin olvidar los matices de su enseñanza mística, por corta que haya sido la vida de la escuela *sab'īmiyya*, ya que sólo de este modo podrá conocerse el auténtico fondo sobre el que se proyectan las *Respuestas* de Ibn Sab'īn a Federico II y sólo entonces podrán ser debidamente caracterizadas la personalidad y las intenciones de este "filósofo andaluz, aristotélico sagaz, pero de espíritu amargo y atormentado", al decir de Masignou ⁸¹.

80. Cf. Corbin, *Introducción*, p. VIII.

81. *Ibn Sab'īn et la critique psychologique*, p. 123.

Dicha elaboración general hace ya algunos años que ha sido prometida por el Padre Lator, como complemento a su proyectada edición del *Budd al-'arif*, y en parte también por Corbin, al anunciar su versión francesa de las *Cuestiones sicilianas*. En cuanto al Padre Lator, no me es posible afirmar en estos momentos si todavía piensa realizar algún día su antiguo proyecto; mas por lo que se refiere a Corbin, en el verano próximo pasado he tenido ocasión de cambiar impresiones con él durante mi estancia en París, y me ha confirmado que en la actualidad se halla consagrado a otras investigaciones, relegando a un futuro incierto su traducción y estudio de las *Respuestas* de Ibn Sab'ín, si es que algún día llega a emprender este trabajo. En nuestra versión castellana intentaremos contribuir de alguna manera a esa tan necesaria reelaboración conjunta de la obra de Ibn Sab'ín.

Darío Cabanelas, O. F. M.