

AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction by Alfred L. Ivry. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002. ISBN 0-8425-2473-8. xxix, 283 pp. inglés, y 137 pp. árabe.

AVERROES. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. In the translation of Moses Ibn Tibbon. Critical edition with an introduction, notes and glossary by Alfred L. Ivry. Jerusalén: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2003. ISBN 965-208-162-0. vii pp. inglés y 167 pp. hebreo.

Entre los 219 artículos condenados en 1277 por el obispo de París, Etienne Tempier, por ser considerados contrarios a la ortodoxia cristiana, un cierto número hace referencia a la doctrina sobre el alma, por ejemplo:

- § 31 El entendimiento humano es eterno porque procede de una causa que siempre tiene el mismo modo porque no tiene materia por la cual primero esté en acto y luego en potencia.
- § 32 El entendimiento de todos <los hombres> es uno numéricamente, pues aunque se separe de este cuerpo concreto, no se separa de todo cuerpo.
- § 121 El entendimiento que es la perfección última del hombre, está totalmente separado.
- § 122 El entendimiento posible es absolutamente inseparable del cuerpo en cuanto a este acto concreto de recibir las especies y de juzgar...¹

Se trataría de artículos defendidos por los averroístas latinos, y en última instancia, tomados de Averroes (1126-1198). Los filósofos latinos conocían el comentario mayor de Averroes al libro de Aristóteles *De anima*, pero no era su único escrito sobre el tema. Otros dos tienen especial importancia: su epítome, o comentario menor, y su paráfrasis, o comentario medio. Su importancia se debe a que Averroes era un pensador que reflexionó sobre las principales cuestiones a lo largo de su vida y propuso soluciones distintas, y por descontado, la cuestión del intelecto es una de ellas. Las tesis condenadas en París se pueden relacionar con la solución del comentario mayor, pero no con el comentario medio o con el epítome, como veremos.

El epítome en su versión primitiva hereda el interés de Avempace por la conjunción (*ittisṣā*) del intelecto con el entendimiento agente como medio de obtener la felicidad humana, en la otra vida y a ser posible, en ésta. El comentario mayor y el medio se interesan, en cambio, por el proceso cognitivo, y la conjunción se estudia en cuanto a este proceso. Además, en ambos comentarios, la naturaleza del entendimiento humano es especialmente objeto de investigación, y en el comentario mayor, el llamado entendimiento material aparece como una sustancia eterna, común al género humano. Esta es la doctrina que fue conocida en el mundo latino y que pasó desapercibida en el mundo islámico.

En el comentario medio, Averroes analiza la actividad de la facultad racional siguiendo el texto de Aristóteles en la medida de lo posible, pero llegado al pasaje *De anima* 429 a 10, se extiende sobre la interpretación de Alejandro de Afrodisias, y de «los demás comentadores».

¹ Cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par* -. París, Vrin, 1999.

Para Alejandro de Afrodiasias, el entendimiento material es simple disposición, y Averroes comparte su opinión en el epítome, pero después de afirmar a modo de conclusión: «Este es el significado del entendimiento pasivo según Aristóteles, de acuerdo con la interpretación que hace Alejandro» (árabe, p. 110, § 281; hebreo, p. 108), la revisa. A continuación expone la doctrina de «los demás comentadores», y finalmente da la solución que considera válida: «Bajo un aspecto el entendimiento pasivo es una disposición libre de formas materiales, tal como dice Alejandro, y bajo otro aspecto, es una sustancia separada revestida de esta disposición» (árabe, p. 111, § 283, hebreo, p. 108).

Averroes continúa con su explicación del entendimiento material, identifica su propia definición con la de Aristóteles y la califica de integradora (*jam'*, hebreo *qibus*) de ambas opiniones, la de Alejandro y la de los demás comentadores. «Una vez aclarado esto, volvamos a la explicación (*talkhūs*) de cada una de las cosas que Aristóteles dice sobre esto».

Lo que sigue es una paráfrasis de Aristóteles: «Puesto que la naturaleza del entendimiento es esta naturaleza —es decir, es solamente una disposición— no está mezclado con el cuerpo», mientras que Aristóteles decía: «Por esto uno no puede creer que [el entendimiento] esté mezclado con el cuerpo» (*De anima* 429 a 24). Averroes identifica el entendimiento en general del que habla Aristóteles con el entendimiento pasivo, material o posible y lo define como disposición, de modo que vuelve a la primera definición.

Investigadores como H.A. Davidson² o Elamrani-Jamal³ piensan que el texto comprendido en los § 281-285 de la edición de Ivry es un excursu o intercalación posterior. A.L. Ivry, en cambio, (*Introducción*, pp. xix-xxi), no ve razones para ello ya que considera que la explicación de § 281-285 encaja perfectamente con la manera de proceder de Averroes en sus comentarios, y en particular, en los medios o paráfrasis. Según Ivry, Averroes expone las opiniones de otros filósofos y luego la propia, «en su debido momento, y de manera explícita prefiere una síntesis de las opiniones de Alejandro y de Temistio a una u otra en sí mismas». De todos modos, Ivry tiene en cuenta las críticas a su tesis (*ibid.* p. xxv) y la modifica en este sentido: Averroes habría redactado primero una versión de trabajo del comentario mayor, anterior al medio, aunque luego hubiese publicado la versión del comentario mayor después de la del medio.

Es difícil dar una resupuesta segura. A veces la base manuscrita ayuda a resolver dudas de este tipo. A.L. Ivry ha hecho la edición crítica del texto árabe que se publicó primero en El Cairo, en 1994. Ivry ha basado su edición en dos manuscritos árabes en caracteres hebreos: París, B.N. hébreu 1009, y Modena, B. Estense α.j.6.23 (Bernheimer 41.2) y se ha ayudado de la traducción hebrea de Moshe Ibn Tibbon —sigla T— y de la de Shem Tov ben Isaac —sigla Sh— conservadas ambas en varios manuscritos.

Estos otros manuscritos han servido de base para su edición crítica del texto hebreo. Se trata de Nueva York, JTS 2302, París, B.N. hébr. 950, Parma ebr. 2273, Oxford, Bodleian, Or. 116 y Munich, Hebr. 32, traducciones de Mosheh Ibn Tibon, y de París, B.N. hébr. 940, 965, Parma, ebr. 2094, Leipzig, Quarto, 21, St. Petersburgo B.N. 143/1, traducciones de Shem Tov.

El aparato crítico de la edición hebrea comprende tres secciones: en la primera se recogen las variantes de la versión de Ibn Tibbon, que es la fundamental para su edición. En la segunda sección aparecen las variantes de la otra traducción, de Shem Tov, así como del original árabe. En la tercera vienen los comentarios del editor.

Resulta, sin embargo, que ni el original árabe ni las dos traducciones hebreas nos ayudan a resolver la duda de si los párrafos 281-285 son una intercalación posterior o no, puesto que todos coinciden.

2 *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford UP, 1992.

3 «Averroès, la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen* au *De Anima* d'Aristote», en A. de Libera, ed. *Hommage a J. Jolivet* (París : Vrin, 1997), pp. 281-307.

La única diferencia notable entre el original judeo-árabe y las traducciones hebreas se da en el párrafo 310 de la edición árabe, p. 120: 19–28. Este y el párrafo anterior, 309, parafrasean *De anima* 431a 14 –b 10, pasaje que empieza: «En el alma del razonar discursivo –*dianoëtikē* las imágenes actúan como las sensaciones», y que luego dice que sin imágenes el alma no puede discurrir, *oudepote noeî*. La traducción árabe, en la edición de Badawi,⁴ dice «alma racional», *nafs nâṭīqa* mientras *noeî* es «comprende».

En la versión árabe de la paráfrasis, el citado párrafo 309 de la edición de Ivry, Averroes utiliza «intelecto», *aql*, no *nafs mutafakkira* y entiende que el sentido *juzga* sobre sensaciones, y que el entendimiento *juzga* sobre imágenes, de modo que «el entendimiento no puede formar conceptos ni juzgar sin la [potencia] imaginativa». Averroes es más preciso, *dobla noeî*, y además al utilizar el término «juzgar» se adelanta unas líneas a Aristóteles (*kri-nei*, 431 a 24).

En el párrafo 310, Averroes afirma que igual que las sensaciones, distintas y opuestas, terminan en un solo sensorio común, que las juzga, así el entendimiento juzga las definiciones de cosas distintas. Ahora bien, Aristóteles establecía, primero, otro paralelismo: el sentido común recoge sensaciones distintas y opuestas en correspondencia con cualidades distintas y opuestas existentes en la realidad externa.

Probablemente Averroes consideró necesario revisar su comentario y tener el cuenta todos los aspectos. Esta revisión aparece en la traducción hebrea, que se basaría, por tanto, en una versión revisada y se encuentra en pp. 118-119, líneas 216-234, de la edición de Ivry. Averroes establece allí unos paralelismos escalonados:

El juicio del entendimiento sobre la imagen de un objeto es por necesidad del mismo tipo que su juicio sobre el objeto sentido, puesto que lo sentido es una misma *intentio* fuera del alma, en los sentidos y en la facultad imaginativa, aunque en la existencia sean distintas. El color,⁵ por ejemplo, tiene una existencia en la materia, otra fuera del alma, otra en el medio, otra en la facultad común de la sensación, y otra en la facultad imaginativa, a pesar de ser una sola cosa en relación.

No cabe duda de que nos encontramos ante una revisión posterior, hecha por el mismo Averroes, fenómeno ahora generalmente reconocido y que tiene importancia para conocer el desarrollo del pensamiento del filósofo. Puesto que nos ocupamos del *De anima*, debemos mencionar un reciente trabajo de C. Sirat y M. Geoffroy sobre el fenómeno de la revisión en el Comentario Mayor.⁶

Este comentario se conserva solamente en latín, y del mismo existe una edición crítica por F.S. Crawford.⁷ A. Ben Chehida descubrió en los márgenes del manuscrito de Modena, antes citado y utilizado para la edición del texto árabe, unas anotaciones que corresponden al comentario mayor, escritas en árabe en caracteres hebreos.

La investigación de Sirat y Geoffroy es un modelo de acribia filológica, y obtiene un valioso resultado: La traducción latina se hizo sobre una versión del Comentario Mayor posterior a otra representada por algunos de los fragmentos editados y estudiados por Sirat y Geoffroy. Teniendo presente la discusión suscitada por A. Ivry acerca de la cronología del Comentario Medio y del Mayor, los autores se preguntan si la existencia de estas dos versiones ayuda a establecerla y hablan de que la tesis de Ivry *semble aller de soi* (p. 31). Pienso que, por desgracia, los escasos fragmentos no permiten resolver la cuestión acerca de si esta primera versión fue anterior a la paráfrasis.

4 *Aristūālīsfī n-nafs* (Kuwait-Beirut, 1980, 2 ed.), p. 77.

5 Sigo la traducción de Ivry de *mar'eh*, que en origen significa «visión».

6 *L'original arabe du grand commentaire d'Averroès au «De anima» d'Aristote: prémices de l'édition* / par C. Sirat et M. Geoffroy ; préf. de A. de Libera: Paris : J. Vrin, 2005.

7 *Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima libros*. Cambridge, Mass: The Medieval Academy of America, 1953, reimpresión en Túnez, 1998.

Toda investigación, en general, avanza gracias a contribuciones de muchos estudiosos, aunque hay contribuciones que tienen mayor peso que otras. La contribución de Alfred Ivry en la investigación de Averroes es una de particular relevancia. Su dominio tanto del hebreo como del árabe, unidos a su formación filosófica y a su conocimiento de las lenguas clásicas hacen que Ivry nos haya podido ofrecer el comentario medio de Averroes al *De anima* en todas sus posibilidades de edición y estudio. Por importante que sea la cuestión cronológica antes mencionada, no es la única, sino que es parte de un trabajo extenso y profundo sobre un autor y una obra cuya importancia trascendió el medio islámico en el que Averroes vivió.

JOSEP PUIG MONTADA

The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Studies, Princeton, 16-27 June 2003. Volumen 57 – 2004 de *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut. ISSN 0253-164X.

La guerra que destruyó el Líbano entre 1975 y principios de los años 1990, y que se cobró más de 30.000 vidas libanesas, causó también estragos en la vida científica del pequeño país. A consecuencia de la guerra, la revista *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, fundada en 1906, dejó de publicarse regularmente. Restablecida la paz, han tenido que pasar bastantes años para que su publicación vuelva a la periodicidad anual, lo que ha ocurrido después del número 56 que cubre los años 1999-2003. El número 57, objeto de la reseña, se ha publicado ya en el año correspondiente, en 2004.

Este volumen contiene las actas de un congreso celebrado en Princeton, en 2003, y que giraba sobre el componente griego en el pensamiento islámico clásico. Son 21 artículos que, como ocurre en estas obras colectivas, están más o menos relacionados con el tema principal.

En primer lugar debemos preguntarnos qué comprende el pensamiento político islámico. Dos grandes divisiones aparecen, una, la literatura sentencial, otra, la doctrina del estado. En la primera incluimos historias sobre príncipes y, sobre todo, recomendaciones que se les hacen para el buen gobierno de sus súbditos. En la segunda se habla del estado, pero al menos desde varios puntos de vista: el filosófico, en el que distinguiría una postura doctrinal, o sintética, como la de Alfarabi, y otra analítica, como la de Averroes o Ibn Khaldûn, y el religioso, donde la contribución de la shî'a es notable. En segundo lugar, debemos considerar la existencia de este «filamento» griego en este variado mundo de lo político.

1. LITERATURA SENTENCIAL Y ESPEJOS DE PRÍNCIPES

Una obra representativa de la literatura de consejos a príncipes es el *Secreto de los secretos*, *Sirr al-asrâr*, obra atribuida falsamente a Aristóteles y que éste dirigiría a Alejandro Magno. En parte su origen es griego, pero Kevin van Bladel prueba, con su contribución,¹ que debe mucho más a la antigua tradición irania. Van Bladel muestra su reconocimiento a las investigaciones de Shaul Shaked en este sentido, y expone las características de la obra propias de la tradición persa media. Mohsen Zakeri sostiene una tesis parecida² en el caso de la obra *Buenas maneras de los filósofos*, *Âdâb al-falâsifa*, atribuida a Hunain ibn Ishâq (m. 873), que

1 «The Iranian Characteristics and Forged Greek Attributions in the Arabic *Sirr al-asrâr*», pp. 151-172.
2 «*Âdâb al-falâsifa*. The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms», pp. 173-190.