

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.

es una de las colecciones sentenciales más antiguas conservadas en árabe. Sin duda, se trata de una obra compuesta de diversos materiales, y el griego es el más difícil de rastrear, pero no el iranio.

Zakeri menciona a 'Alī ibn 'Ubaida ar-Raiḥnī, un escritor que vivió en la corte del califa al-Ma'mūn (m. 833), y a un escrito suyo, *Mahādharijs*, no conservado. Este escrito, según Zakeri, es una traducción al árabe que hizo el propio Raiḥānī de una colección sentencial en persa medio, y cuyo autor es Mobed Mihr Ādharjushnasp, un autor de tiempos de Cosroes Anū-Shirwān (531-579 d.C.). Raiḥānī figura también como autor de otra obra sentencial contenida en el manuscrito Cairo, Dār l-kutub, Adab 71. Zakeri conduce su investigación para demostrar que la componente irania es fundamental en la literatura gnosológica.

2. LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA DE LA HISTORIA

Ambos estudios limitan, pues, la importancia de la contribución griega en la literatura sentencial y resalta la contribución irania. Veamos ahora a los filósofos. La filosofía política en el Islam se asocia inmediatamente con Abū Naṣr al-Fārābī, Alfarabi (870-950), quien para Muhsin Mahdi es el fundador del pensamiento político árabe. Patricia Crone, en su contribución,³ enseguida advierte que la idea de constitución que Alfarabi tiene no se refiere a la distribución del poder en una sociedad, en el que el concepto moderno se apoya. Las constituciones se definen, observa la autora, según el objetivo que la sociedad persigue, por la clase de bien que quieren para sus ciudadanos. El interés de Crone se centra en las «constituciones imperfectas», es decir, aquellas cuyo objetivo no es la virtud sino cubrir las necesidades básicas de aquellos, satisfacer el ansia de poder de algunos, de honores, etc. Crone examina las distintas obras de Alfarabi y observa las diferencias en la presentación de estas constituciones imperfectas, debidas a una posible evolución. Si tomamos como referencia el *Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa, Al-madīna al-fādila*, estaremos de acuerdo con Crone en que Alfarabi recoge y considera imperfectas todas las constituciones atestiguadas en la filosofía platónica, y aristotélica: la ciudad minimalista, la lujuriosa, la oligarquía, la timocracia, la tiranía, y la democracia. Estas seis ciudades son ciudades de la *jāhiliyya* y Alfarabi añade nuevas categorías para las sociedades que han conocido la Revelación, pero son corruptas, o se han desviado de la verdad, o son engañadas. Crone, que investiga las raíces griegas de las ideas de Alfarabi, puede explicar el origen de las seis ciudades «ignorantes», y se esfuerza en explicar cómo Alfarabi llega a su clasificación y a las otras clases. Así sugiere que Simplicio (fl. ca. 530) cuando habla de ciudades corruptas, *mokhthērai*, puede ser el origen de la constitución corrupta, *fāsiqa*, de Alfarabi.

Si Crone veía algunas dificultades en la idea de constitución en Alfarabi, Dimitri Gutas⁴ cuestiona la idea misma de Alfarabi como un pensador político. Para reforzar su crítica, cita a Ibn Khaldūn cuando afirma que la sociedad humana necesita un gobernante, y que hay dos tipos de sociedad: una donde la autoridad del gobernante viene de la Revelación, y otra, donde viene de la *siyāsa 'aqlīya*, que yo traduciría por «política racional», y subdivide esta forma del poder en dos: una es la organización basada en el interés general, *maṣliḥ al-'umūm*, y en el interés del sultán, o rey, y pone como ejemplo, la antigua Persia. La venida del Islam la ha hecho redundante. La segunda forma de *siyāsa 'aqlīya* se basa únicamente en el interés del sultán, o rey, y el interés general es secundario.⁵

3 «Al-Fārābī's Imperfect Constitutions», pp. 191-228.

4 «The Meaning of *madani* in al-Fārābī's 'Political Philosophy'», pp. 259-282.

5 *Muqaddima*, ed. Quatremère, vol. 3, p. 127, § 50 ; ed. Wāfi, vol. 2, p. 881, § 52.

Gutas observa que Ibn Khaldûn, después de hacer la división entre política basada en el Islam y política basada en la razón, nos advierte que no está tratando de la llamada *siyâsa madaniya*, «la política de la ciudad [ideal]», un régimen que facilita la perfección moral, de modo que no sea necesaria la autoridad en su sociedad. A partir de ahí, Gutas argumenta que para Alfarabi, el prototipo de filósofo, la política es cuestión, no de constituciones, sino de *ways of life*, *siyar*, y se apoya en el pasaje final de la traducción árabe de la *Ética a Nicomaco*, un texto que Alfarabi conocía y utilizaba, según Rafael Ramón ha explicado. En la traducción árabe *politai* «constituciones», se traduce por *siyar* «comportamientos». Ahora bien, unas líneas más adelante, Ibn Khaldûn dice que la política racional basada en el interés general y en el del rey es «como la de la sabiduría», es decir, de la filosofía.

Otro error en Alfarabi, según Gutas, proviene de la traducción del griego *politikê* por *madani*, término que solamente puede referirse a ciudad, como «urbano», y no tiene el sentido de «político» que traductores y estudiosos de Alfarabi ven. En consecuencia, para Gutas, Alfarabi reflexiona sobre el fenómeno de la sociedad humana solamente «desde un punto de vista ético». Por descontado, Gutas insiste en la influencia griega en todo Alfarabi, justificando el tema del coloquio. La tesis de Gutas es provocadora y es de esperar que genere polémica.

La figura de Alfarabi es objeto de otras dos colaboraciones, una de Emma Gannagé,⁶ otra de Nelly Lahoud.⁷ El *Libro de las partículas*, editado por Mahdi, abarca tres temas en sendos capítulos: las categorías filosóficas, la aparición de la filosofía en la sociedad, y el método a seguir para conocer el hecho de la existencia de algo, su causa, si existe, su esencia. La segunda parte trata sobre la génesis de la filosofía precedida de otras ciencias no demostrativas, de unas ciencias comunes del lenguaje y luego, de las ciencias silogísticas. «La religión, *milla*, si se toma como humana, sigue en el tiempo a la filosofía».⁸ La obra es de difícil encaje con el conjunto del pensamiento alfarabiano, donde el tema político es tratado de manera explícita. Gannagé se apoya en la segunda parte para hacer este encaje: La lógica es superior a la gramática porque es universal, sus normas valen para todos los lenguajes, mientras que la gramática se adapta a las necesidades de cada lengua. De manera paralela, la filosofía es universal, y la religión atiende a las necesidades particulares de los pueblos, y de las gentes.

Muy diferente es la actitud de pensadores como Averroes o Ibn Khaldûn, quienes no se basan en un sistema emanacionista en el que Alfarabi integraba su concepción del hombre y de la sociedad ideal. Maroun Aouad se pregunta si Averroes tenía una filosofía del devenir histórico,⁹ más concretamente, si tenía una teoría del cambio político. Aouad atribuye a Averroes una serie de principios de transformación comunes a todos los regímenes políticos, tales como el principio del solaz (*tastarih, délassément*). Según este principio, una persona, o un estado, necesita cambiar porque lo nuevo es agradable.¹⁰

Aunque Aouad hace un gran esfuerzo de sistematización, es difícil, por no decir imposible, contestar a la pregunta acerca de la teoría averroica de la historia. Indiscutible es que Averroes reflexiona sobre las sociedades de su tiempo, y en general, considera las transformaciones que sufren y no pierde de vista una sociedad ideal a la que hay que aspirar. Para Averroes, en la lectura de Aouad (p. 425), esta sociedad ideal requiere que existan hombres con cualidades naturales para ser filósofos y que las leyes religiosas no se aparten de las leyes de la razón, y además requiere tiempo.

6 «Y a-t-il une pensée politique dans le *Kitâb al-hurûf Al-Fârâbî*», pp. 229-258.

7 «Al-Fârâbî: On Religion and Philosophy», pp. 283-302.

8 *Kitâb al-hurûf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut 1969), p. 121, § 108.

9 «Does Averroes have a Philosophy of History?», pp. 411-441.

10 Aouad cita su propia traducción del Comentario Medio a la *Retórica* (París: Vrin, 2002), vol. II, §1.11.27.

La observación de la realidad social explica, probablemente, que Averroes formule una secuencia de cambios diferente de Platón. En su comentario medio a la *Ética Nicomaquea*—cuya traducción árabe antigua acaba de ser publicada en Leiden—establece la transformación de la monarquía en tiranía, por una parte, del régimen aristocrático en oligarquía, por otra, y de la democracia en timocracia, por otra. Averroes sabe que esta no es la secuencia de Platón pero, como Aouad sugiere, probablemente la divergencia se debe a que Averroes escribió el compendio de la *República* después de terminar el comentario medio a la *Ética Nicomaquea*. No sé si Averroes tiene una doctrina propia de la historia, pero no se puede negar su espíritu observador de tal manera que siga o no a Platón, siempre procura verificar la tesis con ejemplos de la realidad histórica.

El pensador musulmán de quien nadie duda de que tiene una filosofía de la historia, es ‘Abdurrahmán Ibn Khaldūn (m. 1406), y de Él se ocupan Charles E. Butterworth¹¹ y Abdessalam Cheddadi.¹² Ibn Khaldūn se consideraba un innovador, el fundador de la ciencia histórica, criticando a los historiadores que le precedieron por su falta de exactitud y porque repetían cualquier noticia sin reflexionar ni dudar. Ibn Khaldūn, además, quiere encontrar las causas, las condiciones de la civilización humana y de la organización social.

Butterworth ve similitudes entre esta actitud, la búsqueda de causas, condiciones, o características esenciales, con la actitud de los filósofos. Sin embargo, Ibn Khaldūn no quiere hablar de la proximidad entre su ciencia de la historia y las ciencias filosóficas y Butterworth muestra la inexactitud de tal afirmación. Ibn Khaldūn tampoco admite nada en común entre su ciencia y las ciencias reveladas, Butterworth comenta que lo hace para «no lanzarse él y su ciencia en la refriega entre filosofía y religión» (p. 452).

Butterworth interpreta de manera muy distinta el pasaje de Ibn Khaldūn citado por Gutas, donde hablaba de la *siyāsa madaniya* defendida por los filósofos y que Gutas consideraba no ser más que una ética. Para Butterworth hay tres tipos de régimen político basado en la razón: el de los filósofos, mencionado en aquel pasaje, el que se basa en el interés general y del gobernante, y el que solamente se basa en el interés del gobernante, y la política de los filósofos es tal.

El profesor marroquí A. Cheddadi ha consagrado su vida académica al estudio de Ibn Khaldūn,¹³ y su contribución en el volumen reseñado gira en torno al aspecto gréco-árabe. Ya hemos visto que el propio Ibn Khaldūn insiste en la originalidad, en el carácter novedoso, de su ciencia histórica y Cheddadi se propone, primero, ver la relación de la *Muqaddima* con la filosofía y, segundo, comprobar su originalidad.

En el primer aspecto, Cheddadi discrepa de las tesis de Muhsin Mahdi¹⁴ de que la *Muqaddima* es una obra filosófica y que Ibn Khaldūn tenía un proyecto filosófico comparable al de Averroes o Avempace. Basándose en la *Autobiografía* de Ibn Khaldūn, que Cheddadi también ha traducido, éste niega que Ibn Khaldūn tuviera ningún proyecto reformador y afirma que lo que la *Autobiografía* pone al descubierto «es su continua preocupación en satisfacer su propia ambición sin comprometerse demasiado» (p. 477). Cheddadi tampoco está de acuerdo con Mahdi en que la *Muqaddima* sea una obra filosófica, aunque reconoce que contiene elementos dispersos. Entiende que si Ibn Khaldūn omite las llamadas «ciencias filosóficas prácticas», y no atiende a la relación entre filosofía y religión, esto no es algo sin importancia, sino que está motivado por su aceptación de la primacía de la religión islámica, y la sustitución de las ciencias prácticas por la normativa religiosa. Una vez Cheddadi ha constatado sus discrepancias, puede proceder a definir los elementos filosóficos presentes en la obra de Ibn Khaldūn, muchos de los cuales están presentes en Aristóteles.

11 «The Essential Accidents of Human Social Organization in the *Muqaddima* of Ibn Khaldūn», pp. 443-467.

12 «La tradition philosophique et scientifique gréco-arabe dans la *Muqaddima* d'Ibn Khaldūn», pp. 469-497.

13 De su producción hay que destacar su traducción y estudio de la *Muqaddima: Le livre des exemples*. París, Gallimard, 2002.

14 *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, 2ª ed. Chicago UP, 1971.

3. EL ISLAM COMO DOCTRINA POLÍTICA

El Islam es una religión unidad indisolublemente al poder político; un musulmán debe vivir en un estado islámico. La shí'ay sus ramas han prestado, en particular, gran atención a los aspectos políticos del Islam y a la institución del imamato.

Paul E. Walker, estudioso de la teología islámica, se ha ocupado de la ideología en torno a los califas fatimíes, que se consideraban descendientes del Profeta.¹⁵ El califa abbasí, en Bagdad, tenía que combatirlos, al menos, ideológicamente y los fatimíes tenían que esgrimir argumentos en su favor. El califa al-Ḥākim (996-1021) fue muy activo en esta polémica, y se apoyó en intelectuales ismailíes, a destacar Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī y Aḥmad ibn Ibrāhīm an-Naisābūrī, quienes justificaban que la única línea válida de imames no terminaba en Ja'far aṣ-Ṣādiq sino que continuaba a través de su hijo Ismā'īl hasta al-Ḥākim, el imām viviente.

Walker ha estudiado los escritos de ambos y, en el artículo reseñado, estudia sobre todo an-Naisābūrī y su obra *Ithbāt al-imāma*, «Establecimiento del imamato», compuesta en 1018-1021, señalando la presencia de algunos conceptos filosóficos griegos. Además, el artículo incluye un apéndice sobre la expansión de la filosofía entre los fatimíes, y reconoce que la actitud ismailí hacia la filosofía fue más bien ambigua. Los ismailíes no aceptaban la autoridad moral de los filósofos griegos, pero aceptaban sus descubrimientos.

Las *Epístolas de los hermanos* de la pureza son consideradas por muchos investigadores como ismailíes. Carmela Baffioni examina aquellas partes que exponen la «ciudad ideal»,¹⁶ una ciudad que debe levantarse en el temor de Dios, *taqwā*, y cuyos fundamentos deben ser la verdad, así como las que tratan de la ciencia política, *'ilm as-siyāsa*. Esta ciencia se ramifica en ciencia política profética, *as-siyāsa an-nabawīya*, política real, *as-siyāsa al-mulukīya*, política general, *as-siyāsa al-'ammīya*, política particular, *as-siyāsa al-khasṣīya*, y la política individual, *as-siyāsa adh-dhāthīya*. Baffioni encamina su estudio a las dos ciencias de la política profética y real pues «religión y reino son dos hermanos que viven en armonía», en frase de los Hermanos. Ello no es obstáculo para que se ocupe también de muchos aspectos del pensamiento político de los Hermanos, que Baffioni declara ser guiado por la shí'a de manera significativa.

No sólo la shí'a desarrolló una doctrina política. Algacel precisamente apoyó, intelectualmente, a los seljucos (1038-1194), sunníes, que acabaron con dinastía buwaihí o buyí, de filiación shí'í y que gobernó en varias zonas de Irán y en Bagdad, entre 932-1062; Algacel redactó una obra en contra de los batiníes para refutar sus ideas sobre el imamato y conocida por *Al-Mustazhirī*, ya que la hizo por encargo del califa abbasí al-Mustazhir (1094-1118).

En su contribución,¹⁷ Jules Janssens se interesa por elementos en las obras de Algacel que reflejen la influencia griega, siguiendo las pautas del congreso. Algacel leyó mucho y escribió mucho, y es obvio que directa o indirectamente recogía elementos greco-helenísticos, entre otros. Janssens lleva a cabo un gran esfuerzo de identificación de posibles fuentes, y yo querría señalar las relativas a las cualidades requeridas para ser un buen gobernante. Janssens tiene en mente tanto el *Mustazhirī* como *Nasṣihatt al-muluk* y *Kīmyâ-he sa'adat*, y formula la tesis de que «un texto griego, probablemente tardo-helenístico, conteniendo elementos platónicos y aristotélicos, era la fuente principal» de Algacel para definir estas cualidades indispensables.

15 «In Praise of al-Ḥākim. Greek Elements in Ismaili Writings on the Imamate», pp. 367-388.

16 «Temporal and Religious Connotations of the Regal Policy in the Ikhwān al-Safā'», pp. 337-365.

17 «Al-Ghazzālī's Political Thought. Elements of Greek Philosophical Influence», pp. 393-410

En esta reseña he optado por aquellas contribuciones que me han parecido más relacionadas con el tema del congreso y con el título de la obra, de modo que la exclusión de algunas no debe entenderse como un juicio de valor. El pensamiento político en el Islam se manifiesta en una variedad de formas, y la influencia greco-helenística varía según los casos. El tema del congreso debe entenderse, en mi opinión, de una manera genérica y en sentido muy amplio. Haciéndolo así, se apreciará mejor el valor del volumen como muestra o espejo de muchos aspectos del pensamiento político en el Islam clásico.

JOSEP PUIG MONTADA

ARISTÓTELES. *The Arabic version of the Nichomachean Ethics*. Traducido y anotado por Douglas M. Dunlop. Editores Anna, M. Akasoy & Alexander Fidora, Brill, Leiden, 2005.

Una pieza fundamental de la obra aristotélica como la *Ética a Nicómaco* en traducción árabe ha sido editada: eso es una gran noticia. El regreso a nuestras manos de una obra capital como esta no sucede todos los días. Se trata, además, de un texto de gran antigüedad en relación a los manuscritos griegos y resulta encontrarse en un punto estratégico en la recepción del pensamiento helénico dentro de la filosofía arabomusulmana.

A partir de un manuscrito único, conocido ¡hay! hace ya casi cincuenta años, esta edición y traducción inglesa póstuma de la mano de Douglas M. Dunlop (1909-1987) ha sufrido de demasiados azares, incluido el deterioro constatado en el manuscrito base, hecho que indica la urgencia de esta labor y denuncia el lamentable estado de la biblioteca que lo acoge en Fez actualmente. Hemos de agradecer, pues, a los editores su tenaz empeño de modo que en buena parte se contrarrestan esas desgracias y se brinda a la posteridad el fruto de un brillante trabajo colectivo que honra la mejor tradición científica.

Así nos llega este trabajo en realidad culminado en 1987, mas corregido y completado por sus editores en muchos aspectos en la presente edición. A pesar de apreciarse un tanto los progresos realizados en estos casi veinte años pasados desde entonces, Dunlop hizo un excelente trabajo, más que suficiente para ofrecernos una extensa y detallada introducción a la historia textual de la *Ética a Nicómaco*. Esta es particularmente rica en cuanto a lo que se refiere al lugar que ocupa entre los grandes *falâfisa*: al-Kindî, al-Fârâbî, Miskawayh, Ibn Sîna, al-Gazzâlî, Ibn Bâjja, Ibn Tufayl, Maimónides e Ibn Rushd, entre otros. Tal recorrido histórico plantea por tanto cuestiones claves para la comprensión de la filosofía arabomusulmana. La famosa ambivalencia del pensamiento de al-Fârâbî, se relaciona con la lectura de este texto, por ejemplo. El núcleo de la ética averroísta pivota también a su alrededor. Se trata de muchas cuestiones capitales y sobre las que todavía no se pueden establecer análisis definitivos, pero que pueden avanzar considerablemente gracias a este nuevo documento.

Otro dato sobresaliente corresponde a su estructura en once capítulos frente a la decena que posee el original griego. Una sagaz investigación lleva a Dunlop a señalar a la misteriosa *Summa Alexandrinorum* como la base del «falso» capítulo séptimo. Interesante campo de trabajo se abre aquí. Las numerosas referencias helénicas llevadas a colación plantean apasionantes incógnitas. En este sentido nos sorprende que Dunlop lea como «comedia» *qûmûdâ* [: èùùâbá] (págs. 342-2) lo que en su introducción dice tratarse de los *Banû 'Udhrâ* (pág. 57) ¡Fascinante, pero merece una investigación para salir de dudas, si ello fuera posible!

En todo caso, hay mucho y muy interesante en esta gran obra, a la que habrá que añadir en el futuro numerosas aportaciones. La opinión de Dunlop, favorable a una versión intermedia en siríaco, es muy razonable aunque atiende a análisis más pormenorizados. Las referencias críticas al original griego son también muy ricas aunque la presencia de una lengua intermedia o incluso el influjo arameo en el árabe medio se deberán subrayar con más énfasis en el futuro, para apreciar mejor las transformaciones sufridas por el original en su traducción.