

El autor, tras analizar multitud de textos con todo lujo de detalles y con una exquisita precisión hermenéutica sugiere que muy probablemente Gundisalvo leyó no solamente los textos latinos occidentales que trataban de Aristóteles, sino que también pudo manejar obras de éste a través de los textos árabes. Sobre todo la Física, los Meteorológicos y la Ética a Nicómaco.

Es interesante lo que Fidora saca en conclusión al afirmar que la filosofía y las ciencias, tal como las ve Gundisalvo, comunes a cristianos, musulmanes y judíos, están suponiendo un auténtico diálogo interreligioso que por primera vez se da en Occidente, en Toledo, superior al Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano de Pedro Abelardo.

Alexander Fidora maneja, para su trabajo una bibliografía exhaustiva desde las obras de Manuel Alonso hasta las más recientes publicaciones. Todas ellas se recogen al final del libro en las treinta páginas dedicadas a la bibliografía que abarcan: 1. Obras de Gundisalvo. 2. Traducciones hechas por éste. 3. Traducciones con la participación de Gundisalvo. 4. Otras Fuentes. 5. Estudios.

En conclusión, estamos ante una investigación seria y rigurosa, imprescindible para un conocimiento adecuado y sin simplificaciones al uso, de la aportación greco-latina y árabe al renacimiento filosófico del siglo XII y posteriores. Por ello, se debe felicitar al Profesor Fidora y a la Editorial EUNSA por esta valiosa aportación.

JOAQUÍN LOMBA
Universidad de Zaragoza

WIRMER, David: *Averroes. Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles* De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von -. Freiburg: Herder, 2008. 424 p. ISBN 978-3-451-28699-5.

En su prólogo David Wirmmer señala con precisión dos cuestiones clave que se plantean en el tratado aristotélico *Acerca del alma*: ¿Cómo es posible el conocimiento con validez universal? ¿Cuáles son las consecuencias que tiene un examen adecuado del mismo en la constitución del alma humana?

Si Aristóteles hubiera resuelto claramente ambas cuestiones, la larga tradición de comentaristas, primero greco-helenísticos, y luego árabes, para nuestro caso, no hubiera tenido mucho que decir, y probablemente Averroes (m. 1198) no nos hubiera dejado varios escritos tratando del problema.

David Wirmmer ha elegido tres textos pertenecientes uno al epítome o parte de las «sumas» dedicado al *De anima*, otro de la paráfrasis o comentario mediano, y otro del gran comentario. Los textos tienen además un valor filológico, en cuanto el epítome se conserva en árabe, e indirectamente, a través de traducciones hebreas. Wirmmer informa de una traducción hebrea desconocida, la de Shim'on ben Zemaḥ Duran (m. 1444), contenida en el capítulo sobre Averroes en su obra *Magen Avot*. Existe también una traducción latina, parcial, del hebreo pro Eliahu del Medigo.

El comentario medio nos ha llegado en el original árabe y a través de una traducción hebrea, obra de Mosheh Ibn Tibbon; ambas versiones fueron editadas por Alfred L. Ivry (2002, 2003). El gran comentario solamente se ha conservado en la traducción latina de Michael Scotus, editada por F. Stuart Crawford (1953).

Donde Averroes desarrolla su pensamiento con más detalle es precisamente en el gran comentario, y sufrimos por el hecho de que solamente disponemos de una traducción latina. Por ejemplo, tal como Wirmmer destaca, el traductor latino a veces traduce un término de una manera, y a veces de otro, así el término árabe *ma'qūl* da *intellectum* o *intelligibile*.

La obra de Wirmmer se completa con un amplio estudio sobre la vida y obra de Averroes, sobre la recepción del *De Anima* en el mundo árabe, sobre los distintos escritos de Averroes acerca de la cuestión del alma y del intelecto, y un ensayo final titulado «¿Unidad del intelecto? Una nueva lectura». En este ensayo, Wirmmer debate con investigadores recientes (Black, Brennet, Taylor, etc.) su propia interpretación de Averroes.

Wirmmer edita primero y traduce el *Tratado sobre la facultad racional* del epítome. Utiliza para la edición crítica una buena base manuscrita, además de la traducción hebrea de Mosheh Ibn Tibbon. Averroes muestra aquí la influencia de Avempace (m. 1139), y así se ve como la teoría de las formas espirituales del segundo se refleja en la de las formas inteligibles y materiales del primero. Averroes escribió su

compendio del *De anima* algo después de 1159, pero más tarde, después de redactar el gran comentario, sobre 1180, lo revisó. Wirmer ha sido el primer editor en presentar las dos versiones delimitadas claramente. El pensamiento de Averroes evoluciona en torno al problema del entendimiento material, o paciente, y estudiosos como H. Davidson ya lo señalaron, pero gracias a Wirmer disponemos del texto árabe y su traducción alemana la cuales reflejan las dos etapas de manera adecuada. En la primera etapa, Averroes sigue a Alejandro de Afrodisia y ve el entendimiento material como disposición, o predisposición, *isti'dād*. En la segunda etapa lo describe así «¿Qué cosa es? Ojalá yo lo supiera. Quizá sea, tal como dice Aristóteles, una sustancia que es en potencia todos inteligibles...» (ed. Wirmer, p. 96)

La edición árabe, de la sección sobre la facultad racional, del comentario medio sigue fundamentalmente la establecida por Alfred L. Ivry. Averroes ofrece una solución intermedia entre la de la primera redacción del comentario menor, y la del gran comentario más la revisión del epitome. Contiene este comentario medio un «excursus» (p. 118-124), en el que Averroes critica la opinión de Alejandro de Afrodisia acerca del entendimiento material y expone su solución intermedia, el entendimiento paciente es a la vez disposición y sustancia. Wirmer no considera que este excursus sea una adición posterior, y encuentra otros pasajes en el comentario medio a favor de la concepción «híbrida» del entendimiento material.

Wirmer ha traducido del gran comentario las secciones 5 y 36 del libro III, reproduciendo la edición latina de Crawford y ayudado de otros testimonios, por ejemplo, los fragmentos en árabe publicados por Ben Chahida (1985). Especialmente útiles son las citas de Alejandro de Afrodisia, en hebreo, con su traducción alemana.

En III.5, Averroes insiste en que el entendimiento material no es nada determinado, *aliquid hoc*, no es ni un cuerpo ni una facultad corporal, *virtus in corpore* (ed. Wirmer, p. 160). Averroes se inclina por la interpretación de Temistio, el entendimiento material sería sustancia, pero simple. Averroes reconoce las dificultades de la posición de Temistio: el entendimiento material es eterno, como lo es el agente, pero sus creaciones, los inteligibles, no lo son (ed. Wirmer, p. 172).

La solución de Alejandro no le convence. Una facultad generada no es lo que decía Aristóteles, advierte Averroes. Además, si la disposición resultara del temperamento, como Alejandro pretendía, ésta no podría tener capacidad *comprehensiva* (ed. Wirmer, p. 190).

Averroes afirma que entendimiento material pertenece a un *quantum genus esse* (ed. Wirmer, p. 220) Así como el ser sensible se divide en materia y forma, el inteligible se divide de manera similar. Antes (ed. Wirmer, p. 186), sin embargo, hablaba de otras cuatro maneras: substrato de los inteligibles, la privación en sentido aristotélico, la materia prima, la forma abstracta. En todo caso, Wirmer pone de manifiesto la contradicción en la que cae Averroes con esta afirmación de una posibilidad separada, sin ningún substrato de la posibilidad (p. 388).

Wirmer ha editado y traducido luego el capítulo III.36. Averroes analiza el tema desde el punto de vista del proceso cognitivo con el fin de explicar «si este entendimiento que está dentro de nosotros puede entender algo que es en sí mismo entendimiento (*intellectus*) y abstracto de la materia» (ed. Wirmer, p. 233).

La explicación de Averroes es bien conocida. El entendimiento del hombre tiene dos actividades, aprehender los inteligibles y hacer los inteligibles. Los inteligibles llegan al hombre bien naturalmente, bien por la voluntad. Los inteligibles naturales son, según Averroes, aquellas proposiciones primeras que «no sabemos cuándo, de dónde y cómo nos vienen» (ed. Wirmer, p. 272). Los inteligibles voluntarios se adquieren utilizando las proposiciones primeras, pero no solamente. Hace falta la intervención de un principio agente, del entendimiento agente, pues las proposiciones primeras no tienen, para Averroes, fuerza activa.

Averroes utiliza como sinónimos inteligibles adquiridos y entendimiento teórico, aquel que los agrupa. Es una cosa generada por el entendimiento agente y por las primeras proposiciones. Ambos son eternos, pero los inteligibles y nuestro entendimiento teórico no lo son. «¿Cómo podemos, pues, resolver la dificultad?» (ed. Wirmer, p. 274).

Averroes asume que el entendimiento material es el sujeto o substrato de estas proposiciones universales primitivas. El entendimiento agente no se une a él desde un principio sino al final de un proceso. La clave está en la formación de los inteligibles, que se obtienen a partir de *intentiones* o *formas ymaginables*. El intelecto especulativo primero se une a nosotros solamente mediante estas presentaciones, y luego el entendimiento agente se une a nosotros a través del especulativo. Así se explica la penetración de lo temporal y generado en lo universal y eterno.

Para la mayoría de los estudiosos, la posición de Averroes en el gran comentario es más sólida, pero no para Wirmer, quien niega que la evolución «biográfica» suponga una evolución hacia «una calidad fi-

losófica más alta» (p. 366). Antes he señalado que Wirmer destacaba la contradicción de considerar el entendimiento paciente como posibilidad capaz de ser por sí misma. Wirmer ve otros puntos débiles en el gran comentario, como el que las *formas ymaginabiles* sean activas y pasivas. Estas presentaciones son tanto motoras, gracias al entendimiento agente, del entendimiento paciente, como son substrato. Son sujeto o substrato pero un substrato ¿no es cognoscible! Tomás de Aquino había ya hecho la objeción en *De unitate intellectu contra Averroistas*, y Wirmer se hace eco (p. 375). Resumiendo, digamos que para Wirmer las soluciones del epitome son mejores que las del gran comentario.

Quizá pueda yo añadir a la brillante interpretación de Wirmer una reflexión personal de por qué Averroes cambia de opinión acerca del entendimiento paciente en el gran comentario. Averroes quiere integrar la especie humana en una explicación del universo de tal modo que sea una y sea eterna. La sola presencia del entendimiento agente no la explica porque todos los seres, a excepción del Creador, no son simples y contienen al menos una dualidad en sí. La presencia de ambos entendimientos con un nivel ontológico superior, a pesar de las dificultades, explica la especie humana como una y eterna.

JOSEP PUIG MONTADA
Universidad Complutense de Madrid

VITORIA, Francisco de: *De lege. Über das Gesetz* (edición de Joachim Stüben), frommann-holzboogen, Stuttgart, 2010. 260 pp.

La obra de Francisco de Vitoria responde a la necesidad de adaptación de la escolástica tomista a los problemas de su momento. La situación había cambiado mucho desde que Santo Tomás había escrito las cuestiones de la *Summa*: cabe recordar que la aceptación del aristotelismo no era ni mucho menos predominante, y que la obra de Tomás de Aquino tuvo serios problemas con la ortodoxia de su tiempo.

Sin embargo, en el siglo XVI la filosofía y la teología habían cambiado mucho. La Iglesia había dejado de tener el protagonismo absoluto, tanto intelectual como político, y tenía que hacer frente a los embistes de la Modernidad, en forma de avances científicos, cartográficos, descubrimientos geográficos... En buena parte, y hoy pocos lo dudan, tal Modernidad llegó también de la mano de algunas corrientes de la propia escolástica, que ayudaron a disolverla en nombre de la religión cristiana.

A la vez que se instaló el aristotelismo en la Iglesia, el voluntarismo franciscano puso el dedo en la llaga de la racionalidad, y con ello abrió la puerta a la subjetividad. La vía de Duns Scoto y Ockham articuló una de las sendas de la Modernidad, que fue seguida por Hugo Grotius y tantos otros pensadores modernos. Esta escuela franciscana, llamada escotista con el paso de los años, fue una síntesis que los miembros de la extensa familia franciscana crearon *a posteriori* como educación filosófica y teológica de carácter conventual.

El agustinismo y el escotismo, como *opiniones* intelectuales en el seno de la Universidad, suponían un importante acicate para los miembros de la Orden de Predicadores, que estaban obligados a revisar y reinterpretar la obra filosófica y teológica de Santo Tomás, a fin de dar soluciones adecuadas y respetuosas con la letra del Doctor Angélico, a los nuevos debates.

Los escritos de Francisco de Vitoria muestran un mayor encorsetamiento intelectual que los de Tomás de Aquino, pues mientras éste edificaba un aristotelismo cristiano, casando la versión árabe del Estagirita con los textos de San Agustín, Vitoria protegía y ejercía de guardián de la obra tomista frente a los problemas que se iban planteando. Resulta claro, pues, que este catedrático de la Universidad de Salamanca no podía salirse de un guión que su propia Orden le daba.

Sin embargo, Vitoria, lejos de buscar una exposición segura y una exégesis aferrada a la letra de Santo Tomás, se esfuerza en interpretar y, para decirlo con palabras actuales, realizar una tarea «hermenéutica» a partir de la *Summa*. Esta es una de las ideas más importantes que destaca Norbert Brieskorn, jesuita y profesor de filosofía del derecho y filosofía social en la Escuela Superior de filosofía de Munich, en el prólogo a la obra que aquí se reseña.

Brieskorn es quizás uno de los mayores especialistas en la filosofía jurídica de la Segunda Escolástica, y su presentación de la obra de Vitoria es escueta pero profunda. Este profesor empieza su exposición a partir de un breve resumen de la vida y de la formación intelectual de Vitoria, pero pasa rápidamente a explicar el comentario que el dominico español hace de su correligionario.