

Aristóteles y la filosofía medieval. El género de los comentarios

Aristotle and Medieval Philosophy. The Genre of Comments

FRANCISCO LEÓN FLORIDO *

Sumario:

1. La recepción de Aristóteles en el mundo latino
2. Los comentaristas antiguos: Alejandro de Afrodisia, Temistio
3. Los comentarios medievales de Aristóteles
4. El *Gran Comentario de la Metafísica* de Averroes

Resumen: En el Alto medieval, la influencia de Aristóteles ya era considerable, pero se limitó prácticamente a los comentarios sobre *Categorías*. En cambio, la *Metafísica* fue conocida en la Europa cristiana tardíamente, y sólo es a comienzos del XIII cuando será completamente accesible al mundo latino. La recepción de Aristóteles por los latinos tiene lugar por medio de traducciones, comentarios, paráfrasis, pequeños escritos sobre diferentes tópicos y aportaciones en tratados enciclopédicos. En general, los comentarios medievales sobre Aristóteles, y, en particular, los dedicados a la *Metafísica*, se dividen en

* *Francisco León Florido es profesor de Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España).*

fleon@filos.ucm.es

Recibido: 20 de julio de 2021.

Aceptado para su publicación: 5 de septiembre de 2021.

(<https://doi.org/10.48162/rev.35.009>)

dos grupos: las exposiciones literales y los comentarios *per modum quaestionis*. Ambos métodos fueron empleados especialmente en el siglo que va de 1250 a 1350, cuando la *Metafísica* se situó en el centro de las polémicas entre los teólogos europeos.

Palabras clave: Recepción de Aristóteles, comentarismo, Metafísica, Neoplatonismo, Teología.

Abstract: In the High Middle Ages, the influence of Aristotle was already considerable, but it was practically limited to commentaries on *Categories*. On the other hand, *Metaphysics* was known in Christian Europe late, and it is only at the beginning of the XIII century when it will be completely accessible to the Latin world. The reception of Aristotle by the Latins takes place through translations, commentaries, paraphrases, short writings on different topics and contributions in encyclopedic treatises. Generally, medieval commentaries on Aristotle, and especially on *Metaphysics*, are divided into two groups: literal expositions and commentaries *per modum quaestionis*. Both methods were employed in the century from 1250 to 1350, when *Metaphysics* became the center of controversy among European theologians.

Keywords: Reception of Aristotle, Commentarism, *Metaphysics*, Neoplatonism, Theology.

La ausencia de una ortodoxia dogmática fijada es una constante en las escuelas antiguas; una característica que puede extenderse también a las escuelas filosóficas medievales, sobre todo a partir del afianzamiento de la estructura escolástica universitaria. Incluso los concisos y estilísticamente secos escritos aristotélicos seguramente no son más que notas preparatorias para clases que seguían siendo dialogadas como en la Academia, y no es descartable que los múltiples planos desde los que se abordan las cuestiones en los textos aristotélicos, y que a menudo dan motivo para la perplejidad de los intérpretes, puedan explicarse, junto a razones de tipo filosófico, por la utilización de este método escolar dialógico de influencia platónica. Sin embargo, el método escolar tiene que cambiar desde el momento mismo en que los discípulos se ven obligados a realizar una interpretación de los textos de sus maestros en forma de comentarios, pues esto les sitúa ante la necesidad de dar una orientación filosófica determinada, a menudo muy contrapuesta en unos

y otros, lo que, en el fondo no viene sino a corroborar que no contaban con un canon fijado.

En esta breve introducción nos limitaremos a hacer algunas observaciones sobre el origen y evolución del género del comentario sobre las obras de Aristóteles, y nos ocuparemos de algunos comentarios antiguos y medievales. No entraremos, en cambio, en un estudio más profundo de los autores, que son tratados en otras partes de este trabajo.

1. La recepción de Aristóteles en el mundo latino

La historia de la recepción de Aristóteles en el mundo latino se remonta al siglo I a. C., pero las traducciones y comentarios son de la antigüedad tardía, particularmente de los siglos IV-VI d. C., estando todos ellos dedicados exclusivamente a la lógica, salvo una traducción del tratado pseudoaristotélico *De mundo*, atribuido a Apuleyo. También el mundo griego se dedicó extensamente a la lectura e interpretación de los escritos lógicos de Aristóteles, y muy especialmente de las *Categorías*, pero la literatura sobre Aristóteles en el mundo latino se centró exclusivamente en el *Organon*, acompañado por el *Isagoge* de Porfirio. La recepción de Aristóteles por los latinos tiene lugar por medio de traducciones (Mario Victorino y Boecio), comentarios (Boecio), paráfrasis, pequeños escritos sobre diferentes tópicos (casi todos de Boecio) y aportaciones en tratados enciclopédicos (Mario Victorino, Casiodoro e Isidoro de Sevilla). Muchos de estos escritos fueron conocidos como *Logica vetus*, siendo los textos de referencia de los autores latinos de la Edad Media hasta el siglo XII.

Aunque parece que ya en el siglo II Apuleyo expuso en latín el *De interpretatione* y en el IV Mario Vitorino había adaptado al latín el *Isagoge*, es Boecio en el siglo VI el principal comentarista romano, cuando trata de hacer accesible a Aristóteles al mundo latino, anunciando su propósito de traducir y comentar todas las obras tanto del propio Aristóteles como de Platón de las que pudiera disponer,¹ lo que llevó a cabo al menos en el caso de los escritos de lógica, trasladando las técnicas que había empleado Porfirio en sus exégesis. Boecio determina que la finalidad de la filosofía es la contemplación de Dios y expresa su

¹ *In Int.* 2, 79-80, 1.

propósito de demostrar la armonía de Platón y Aristóteles,² siguiendo la intención de Porfirio de integrar sus doctrinas en una filosofía singular. Boecio considera las *Categorías* como una introducción a la verdadera filosofía que Aristóteles reserva para la *Metafísica*. Además, defendió la posición sobre los universales que se conoce como “realismo abstraccionista”, según la cual el hombre conoce mediante los universales, que consisten en captar las formas de los particulares por las que pertenecen a un género o especie determinada. La descripción de las propiedades universales se refiere sobre todo a las propiedades cualitativas esenciales que se aplican a todos los individuales completamente (*in singulis tota*), sin grados, lo que se relaciona con la tesis de Aristóteles de que no hay grados en la substancia. Boecio introduce el concepto de persona fuera de su uso teológico. La individualidad es una *collectio proprietatum*, procediendo la forma de cada individual no de la substancia, sino de los accidentes, que es lo que produce la diferencia en número. También hace uso Boecio de la lógica en un contexto teológico, lo que era común entre los filósofos griegos de su época, y que servirá de modelo para los medievales.

Frente a lo que era común entre los cristianos griegos, en el comentarismo cristiano latino apenas encontramos críticas a las doctrinas aristotélicas, lo que indica que el ideal armónico propugnado por Porfirio había prevalecido, explicándose los desencuentros entre Aristóteles y Platón como el resultado de sus diferentes campos de interés: Platón se habría ocupado del mundo inteligible, mientras que Aristóteles lo haría del mundo sensible. Para los latinos, Aristóteles —al menos su lógica— era compatible tanto con Platón como con el cristianismo. Según narra Agustín,³ su conversión al cristianismo corrió paralela a la revelación proporcionada por ciertos libros de los platónicos que había obtenido en una traducción latina, de modo que durante mucho tiempo no vio una gran diferencia entre el neoplatonismo y el cristianismo, actitud que ya había variado en la *Ciudad de Dios*.

Los comentarios sobre Aristóteles son de naturaleza escolar, salvo en el caso de Boecio, lo que explica su sencillez y la ausencia de la sofisticación argumentativa característica de los griegos. Aunque

² *In Int.* 2, 80, 1-6.

³ *Confesiones* VII, 9.

comentaristas como Mario Victorino, Boecio o Casiodoro son cristianos, no hacen explícita su fe en sus comentarios, en un contexto en que la patrística estaba planteándose los límites del uso de la lógica en teología. Respecto de los comentaristas griegos, los latinos se encontraron con una dificultad adicional, pues precisaban construir un léxico capaz de expresar los conceptos filosóficos griegos, labor en la que destacó Boecio, cuyo vocabulario fue adoptado universalmente. En Alejandría continuó la tradición del comentario en el siglo VI con Olimpiodoro, Elías, David, Pseudo-Elías y Esteban, quien hacia 610 fue llamado a ocupar una cátedra en Constantinopla, lo que se considera señal del fin de la escuela de Alejandría. Así, la tradición del comentario pasó con Esteban de Alejandría a Constantinopla, pero en esta ciudad hasta el siglo XII no encontramos grandes comentaristas aristotélicos, con las figuras del obispo Eustrato y de Miguel de Éfeso, pertenecientes ambos al círculo de la princesa Anna Comnena. Mientras Miguel sólo trata de exponer a Aristóteles, Eustrato defiende el cristianismo y el platonismo y sus comentarios serían utilizados por Alberto Magno. Sobre esa misma época Jacobo de Venecia llegó a Bizancio y tradujo al latín un comentario derivado de Filopón de *Analíticos segundos*, entre otros, escribiendo también algunos comentarios propios. Más tarde, Gerardo de Cremona (†1187) tradujo ya comentarios griegos de Aristóteles de Temistio y Alejandro de Afrodisia a partir de versiones árabes. En el siglo XII Grosseteste y Guillermo de Moerbeke llevaron a cabo traducciones directas desde el griego, mientras que a partir del árabe se tradujeron comentarios griegos y directamente de autores árabes como Avicena, Algacel y Averroes.

2. Los comentaristas antiguos: Alejandro de Afrodisia, Temistio

Alejandro de Afrodisia, en el tránsito entre los siglos II y III d. C., es el último peripatético bien conocido, sucediendo como escolarca a Aristóteles de Mitilene; fue ocupante de una de las cátedras (θρόνοι) de filosofía en Atenas establecidas por el emperador Marco Aurelio; es el autor de de los comentarios de la mayor parte de las obras de Aristóteles que habrían de marcar la interpretación en los siglos posteriores. Alejandro se presenta a sí mismo como un profesor, un embajador o heraldo de la filosofía de Aristóteles. En sus detallados comentarios,

Alejandro intentó mostrar la sistematicidad del proyecto aristotélico. Se opuso claramente al dualismo platónico, adoptando una interpretación materialista de la psicología de Aristóteles, al aceptar la emergencia del alma de un fundamento corpóreo. En lógica defendió la validez del *Organon* aristotélico frente a la fuerte influencia de la lógica estoica.

Respecto de la teología, en la interpretación de Alejandro, el primer moviente no movido es causa, lo que se complementa con la doctrina de la providencia. Esta doctrina nace, en una primera instancia, como reacción a la doctrina de la providencia estoica, pero, sobre todo, es un resultado intrínseco a su propia interpretación del universo aristotélico como un sistema causal. Alejandro afirma que los movimientos de las esferas y los planetas tienen una influencia causal, manteniendo el orden en el mundo sublunar, por medio del “poder divino” generado en la región sublunar por el movimiento de los cuerpos celestes, que penetra en todas las partes del mundo y proporciona existencia y formas a las substancias, garantizando el orden, la generación y la persistencia de las substancias sublunares.⁴ Dado que los cuerpos celestes se mueven al pensar el primer motor inmóvil, se puede concluir que éste produce la naturaleza por medio de los cuerpos celestes. Se trata de una interpretación de lo que Aristóteles dice⁵ sobre el papel como causa remota eficiente del movimiento del sol en el plano de la eclíptica para la mutua transformación de los cuatro elementos que causan los procesos de generación y corrupción en el mundo sublunar, a lo que Alejandro añade que el movimiento de los otros planetas y sus cambios de posición tienen también una función causal sobre la tierra.

Pese a su manifiesta fidelidad al Estagirita, Alejandro sufrió sin duda la influencia estoica y epicúrea en su debate sobre si todo o nada está gobernado por la providencia o el destino, adoptando una cierta posición ecléctica. Franz Brentano interpreta que, en su teología, Aristóteles sostenía la doctrina de la providencia de Dios respecto del mundo humano,⁶ pero, a partir de Zeller, los investigadores han negado tal

4 Περὶ ἀρχῶν τοῦ Κόσμου, 129-132.

5 *De gen. et corr.* II, 10-11.

6 Franz Brentano, *Aristotle and His World View* (Berkeley: University of California Press, 1978), 89, n52. Brentano aduce los textos: *Eth Nic.* X, 8, 1179 a 22-32 y *Pol.* VII, 4, 1326 a 31-32.

suposición, interpretando los textos de Aristóteles en los que parece basarse la doctrina de la providencia, como concesiones a la religiosidad popular.⁷ La posición más común es que, en los capítulos 6, 7 y 9 del libro *Lambda*, Aristóteles enseña que Dios sólo es causa final del movimiento del cosmos. Evidentemente, la inmutabilidad divina parece incompatible con su intervención providencial en los asuntos humanos, salvo, posiblemente en dos casos: el establecimiento del orden natural del cosmos y la intervención en la deliberación humana. En *Lambda* 10 (1075 a 15-23), Aristóteles sólo explicita el argumento del orden, al establecer la analogía entre el general, el orden, la jerarquía de los seres naturales y la casa familiar. Los seres provistos de *voũs* están más sujetos al orden que los que están privados de esa facultad, y los hombres cuya actividad intelectual es más excelente participan más del orden divino.⁸

Aunque la tradición de los manuscritos le adjudica a Alejandro la autoría del comentario del libro *Lambda*, actualmente se lo ha identificado con Miguel de Éfeso, un escritor bizantino cristiano de la transición de los siglos XI-XII, mientras que el comentario original de Alejandro sólo es parcialmente accesible a través de las citas contenidas en el Gran comentario de Averroes. En realidad, se observa una gran coincidencia entre el comentario del Pseudo-Alejandro y la tradición precedente, tanto del propio Alejandro original como de Temistio o de Simplicio, de lo cual se puede concluir que, probablemente, este comentario del Pseudo-Alejandro constituye un intento por completar las partes perdidas del comentario original.⁹

La paráfrasis de Temistio de Metafísica Lambda es una de las cinco paráfrasis que se han conservado de este autor. Ya desde la antigüedad se conoció a Temistio como el “parafraseador” (παραφραστής), y,

7 Cf. Sarah Broadie, “Aristotelian Piety”, *Phronesis* 48.1 (2003): 54-70, 64.

8 Carlos A. Casanova, “Is There Divine Providence According To Aristotle?”, *Nova et Vetera*, Vol. 14, No. 1 (2016): 199-226.

9 Cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos Aphrodisias. 3. Alexander von Aphrodisias* (Berlin-New York: De Gruyter, 2001): 423-27; S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries. 1. The Greek Tradition* (Leiden: Brill, 1981): 268-85, “Aristotle’s Ethics”, en *Aristotle transformed*, ed. por R. Sorabji (Londres: Bloomsbury, 1990), 429-36.

aunque probablemente no fue el primero que usó este género de comentario, se le reconoce como el inventor de este método de exégesis caracterizado por un procedimiento sistemático de reescritura de un texto tomado como autoridad. Temistio rechaza la masa de comentarios producida en la época precedente para reclamar la necesidad de retornar al Aristóteles esencial, para lo cual pretende mostrar el sentido (τὰ βουλήματα, τὸν νοῦν) del texto original de una manera concisa (συντάξει), acorde con el estilo breve (βραχυλογία) del propio Aristóteles.¹⁰ El resultado es una especie de manual conteniendo los conceptos claves de la filosofía aristotélica para uso en las escuelas. Temistio trata de reordenar el texto mostrando la cadena de los argumentos en los que se expresa su sentido filosófico, pues Aristóteles hablaba deliberadamente en un estilo oscuro (ἀσαφεία), de manera que sus textos resultaban crípticos. Comentaristas posteriores, como Simplicio o Filopón, solían reproducir el texto de Aristóteles, seguido por la exégesis de Alejandro de Afrodisia y la paráfrasis de Temistio, e incluso se transcribía directamente a Temistio en lugar del texto original de Aristóteles. Todavía en la Edad Media bizantina Miguel Psellos, Juan Italos, Miguel de Éfeso o Jorge Pachymeres seguían utilizando las paráfrasis de Temistio porque eran más claras que el original. En el medievo latino se conoció a Temistio por referencias a las fuentes árabes, pero también en sus traducciones latinas: *Analíticos posteriores* (usado por Roberto Grosseteste en su propio comentario), *Categorías*, *Tópicos*, *De anima* (de Guillermo de Moerbeke).

La paráfrasis del libro *Lambda* se ha preservado en traducciones en hebreo y latín.¹¹ En la paráfrasis del capítulo 7 aparecen atributos del primer moviente inmóvil, que difícilmente pueden identificarse en el texto de Aristóteles: es primero en la categoría de substancia; existe en pura actualidad; de él no se predica nada; no es sustrato de nada; es una naturaleza una y simple; su unidad y su ser coinciden; es perfección y fin. Temistio se opone a Alejandro, al negar que el intelecto agente del *De anima* sea idéntico al primer moviente inmóvil de *Metafísica*

10 Los *Analíticos segundos* de Aristóteles tienen 23.300 palabras y el correspondiente comentario de Temistio 23.377; *Física*: 55.000/82.00, *De anima* 21.000/54.300.

11 Inna Kupreeva, "Themistius", en *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. por L. P. Gerson (Cambridge: CUP, 2010), 397-417.

Lambda, pues distingue entre un Dios primero (el Uno plotiniano) y el intelecto activo que es su creación.

En un sentido político, Temistio compara analógicamente el primer moviente inmóvil del universo con la ley política, aunque esta última es limitada mientras el primer moviente inmóvil es una substancia permanente, simple y de existencia actual. La ley política es un ser vivo, que al pensarse a sí misma mueve el gobierno político, y causa este movimiento por ser objeto de deseo, e igualmente el primer moviente inmóvil es el principio de la jerarquía de los seres que lo desean. Hay dos clases de deseo: el deseo superior de imitar a la substancia divina y el deseo inferior de nuestros apetitos. El primer deseo se asimila al concepto platónico de llegar a ser como dios;¹² el segundo corresponde al naturalismo helenístico, en el sentido del deseo de la primera “cosa apropiada”, que puede ser o el placer de los epicúreos o la autopreservación de los estoicos.

A partir de esta analogía política, Temistio adopta una posición intermedia entre la concepción platónica y la helenística: el deseo por el sumo bien consiste para cada ser en adherirse a las leyes y principios del orden cósmico, y el deseo de imitar a la substancia primera se puede comparar con el deseo de los ciudadanos de obedecer las leyes de la ciudad. Distinguiendo entre el pensamiento discursivo y el pensamiento intuitivo. Para Temistio el objeto del pensamiento divino es uno, pero —añade— el intelecto divino también piensa todas las cosas que existen, aunque este pensamiento difiere del modo en que el pensamiento humano conoce múltiples objetos, pues puede conocerlos, no uno a uno correlativamente sino todos simultáneamente.

Temistio introduce, así, la idea de una providencia divina, que había sido desarrollada especialmente por Alejandro de Afrodísia. La providencia tendría dos niveles: respecto de los individuales en los cielos, y de las especies en el mundo de la generación y la corrupción. Mientras que, para Alejandro, el pensamiento divino es pensamiento de sí mismo, pero actúa moviendo el deseo de imitación de los cuerpos celestes y por el mantenimiento de las especies en el orden de la generación,¹³ Temistio habla de una mayor implicación del pensamiento

12 *Th.* 176 b 1.

13 *Quaest.* 2.3.

divino en la existencia de los objetos que conoce. En general, se observa que la interpretación de *Metafísica Lambda* de Temistio responde al ideal de la concordancia de Platón y Aristóteles. Para ello, debe forzar la correspondencia del pensamiento que se piensa a sí mismo con el pensamiento de todas las cosas del universo. La jerarquía de los seres se organiza en función de la teleología aristotélica, de modo que el primer moviente no movido es causa final y objeto de deseo de los seres del cosmos. Pero no se encuentra en Temistio una referencia directa a una producción de las cosas en el acto de pensar divino.

3. Los comentarios medievales de Aristóteles

El *Aristoteles latinus* se ha constituido con las traducciones medievales de las obras de Aristóteles, que se desarrollan tres grandes etapas: a) la versión grecolatina, que comienza con Boecio y continúa a partir del XII con las primeras traducciones de Jacobo de Venecia; b) el Aristóteles árabo-latino, que se comienza con la recepción del siglo XIII con las traducciones de Miguel Escoto; c) la etapa de revisión y crítica textual, que se debe a las traducciones de Guillermo de Moerbeke. En el XII se recuperan traducciones del *Organon* de Boecio que se habían perdido (*Analíticos Primeros*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*), que junto a la traducción de *Analíticos posteriores* de Jacobo de Venecia toman el título de *Logica nova*, y también están disponibles los *Libri naturales* como la *Física* y la *Metafísica*.¹⁴ Las versiones árabo-latinas más importantes son: Gerardo de Cremona traduce los libros lógicos, la *Física* (I-III) y otros libros naturales; Miguel Escoto, *Física*, *De caelo*, *De anima* y la *Metafísica vetus* (I-III, 998 b 23), que revisa la *Vetustissima* de Jacobo de Venecia (I-IV); Hermann el alemán, la *Retórica*. En el XIII destacan las de Guillermo de Moerbeke (todas las obras) y Roberto Grosseteste (*Física*). Traducciones de la *Metafísica* existían la *Metaphysica Vetustissima* (I-IV, 1007 a 31), *Vetus* (I-III, 998 b 23), *Media* (sin XI); *Metaphysica Nova* de Miguel Escoto que no comprende XI, XII y XIV.

Disponemos de seis comentarios antiguos de la obra: el del

14 Cf. P. Glorieux, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle* (París: Vrin, 1971), 38-46.

neoristotélico Alejandro de Afrodisia (I, V), el del peripatético Temistio (XII), el del neoplatónico Siriano (III, IV, XIII, XIV), el del neoplatónico Asclepio de Tralles (I-VII), el del pseudo-Alejandro (VIII-XIV), y el de Filopón (I-XIV). Algunos de ellos son restos del comentario completo como el de Alejandro de Afrodisia, en otros casos la selección responde a una intención originaria del comentarista.

El corpus aristotélico accesible a los latinos comprende igualmente una gran cantidad de apócrifos y de pseudoepígrafos, siendo los más utilizados son el *De mundo*, traducido del griego por Nicolás de Sicilia (antes de 1240) y luego por Bartolomé de Mesina (1258-1266), el *De plantis* de Nicolás de Damasco, traducido por Alfredo de Sareshel (antes de 1200), el *Secretum secretorum* y el *De regimine sanitatis*, fragmento del precedente, todos ellos traducidos del árabe, el primero por Felipe de Trípoli (hacia 1243) y el segundo por Juan de España en la segunda mitad del siglo XII, el *De differentia spiritus et animae* de Qusta ibn Luqa, traducido por Juan de España, el *Liber de bona fortuna*, que es un ensamblaje de dos capítulos tomados el uno de *Ética a Eudemo*, VIII, 14 y el otro de *Magna Moralia*, II, 9, probablemente traducido del griego en el siglo XIII, los *Problemata* y la *Physionomia*, traducidos del griego por Bartolomé de Mesina (1265-1268 aprox.), el *De causis proprietatum elementorum*, traducido por Gerardo de Cremona, el *De intelligentia*, probablemente traducido del griego por Jacobo de Venecia, el *Liber VI principiorum*, obra atribuida primero a Aristóteles y luego, a partir de Alberto Magno, a Gilberto Porreta. Por lo que respecta a la obra lógica, destaca, sobre todo, la aportación de Boecio, cuyo comentario sobre las *Categorías* parece haber sido directamente redactado a partir de un manuscrito que incorporaba bajo la forma de glosas marginales el *Pequeño Comentario* “por preguntas y respuestas” de Porfirio y algunos pasajes de su *Gran Comentario* “a Gedalio” sobre el texto mismo de Aristóteles.

En el siglo XII hay una traducción de Gerardo de Cremona del comentario de Temistio sobre los *Segundos analíticos* y una de Jacobo de Venecia de fragmentos del pseudo-Alejandro de Afrodisia sobre los *Segundos analíticos*, I, probablemente una compilación de textos tomados del comentario de Juan Filopón, y las *Refutaciones sofísticas*, que es otra compilación parcialmente sacada de Miguel de Éfeso. En el XIII, entre los compendios sincréticos aristotélicos encontramos una traducción y comentario de Alejandro sobre los *Meteorológicos* y el *De*

sensu, comentarios de Temistio y Juan Filopón (libro III) sobre el *De anima*, realizado por Guillermo de Moerbeke (1260-1270 aprox.), el comentario de Amonio sobre el *Peri Hermeneias* (Guillermo de Moerbeke, 1268), y comentarios de Simplicio sobre el *De caelo* y sobre las *Categorías* (Moerbeke, 1266 y 1271). Una última fuente importante, más sincrética que propiamente neoplatónica, la proporciona el compendio de comentarios sobre la *Ética a Nicómaco* compilado en Bizancio hacia fines del siglo XII, que comprende los comentarios de Miguel de Éfeso (1040 aprox.) sobre los libros V y IX-X y los de Eustrato, metropolitano de Nicea (1050-1120 aprox.), sobre los libros I y VI, traducidos en 1246-1247 por Roberto Grosseteste, al mismo tiempo que una versión completa de la *Ética*.

En general, los comentarios medievales sobre Aristóteles y, en particular, los dedicados a la *Metafísica*, se dividen en dos grupos: las exposiciones literales, que van comentando el texto casi línea por línea, y los comentarios *per modum quaestionis*, que debaten sobre los temas aristotélicos. Ambos métodos fueron empleados especialmente en el siglo que va de 1250 a 1350, cuando la *Metafísica* se convirtió en el centro de los enconados debates de los teólogos europeos. A partir de mediados del XIV, en cambio, el número y la extensión de los comentarios comienzan a declinar, como se observa en el hecho de que los estatutos de muchas universidades limitaran el permiso de los comentarios a los seis primeros libros de la obra. Con el comentario de Buridan, que lleva a cabo una aproximación más lógica que ontológica, concluye la gran época de los comentarios de la *Metafísica*. Éstos suelen provenir de tres ámbitos culturales: las facultades de artes, las órdenes dominica y franciscana y las universidades de París y Oxford. Los comentarios de la *Metafísica* se encuentran también muy determinados por las vicisitudes de la transmisión del texto, especialmente en el caso de las traducciones, que hicieron accesible el texto a los comentaristas. En la comprensión del texto, también es determinante la mediación de los autores árabes, y, en particular, de los comentarios de Avicena — más influyente por su interpretación general de la filosofía aristotélica, pues, en realidad, su *philosophia prima* no es, estrictamente hablando, un comentario— y, sobre todo, Averroes. La traducción latina más difundida en Europa fue la de Miguel Escoto del texto que utiliza Averroes en su *Gran Comentario a la Metafísica*, lo que significó que la lectura del texto aristotélico estaba ya mediada por el comentario línea

por línea de Averroes.

Los medievales entendían la estructura y el contenido de la *Metafísica* de un modo bastante diferente a como los entendemos nosotros. Para los intérpretes actuales, la *Metafísica* aparece como una colección de escritos independientes: I-VI constituiría una investigación sobre la naturaleza de la metafísica; VII-IX serían los libros centrales para el estudio de la substancia y los temas anejos, y los libros finales: XIII-XIV se ocuparían de las matemáticas y de la crítica a la teoría platónica de Formas, mientras que el libro XII sería la exposición de la “teología”. A partir de esta variedad temática, los intérpretes, por tanto, encuentran grandes dificultades en descubrir en el tratado titulado *Metafísica* el proyecto “metafísico” aristotélico. En cambio, los comentaristas medievales veían en la *Metafísica* la exposición completa de la filosofía primera, y un tratado “científico” en que se explicitaba ese proyecto bajo la guía metodológica de los *Analíticos posteriores*, de modo que la ordenación de los libros reflejaba el designio del propio Aristóteles para explicitar tal proyecto lógico-ontológico, de un modo coherente y sistemático. Los comentarios medievales de la *Metafísica* toman el texto aristotélico como la referencia universal para abordar todas las cuestiones relativas a la investigación metafísica: la definición y límites de la metafísica en cuanto ciencia; la naturaleza de las cosas materiales; las substancias inmateriales; las relaciones entre metafísica y teología, etc.

4. El Gran Comentario de la *Metafísica* de Averroes

De entre los filósofos, Averroes profesó una admiración especial por Aristóteles, al que considera como un regalo que nos ha dado Dios para aprender toda la sabiduría.¹⁵ Averroes ha comentado todas las obras de Aristóteles a excepción de la *Política*, de la que no disponía de una traducción en árabe, y ha dejado otras obras propias de inspiración peripatética como *Sermo de substantia orbis* o *Tratado sobre la felicidad*. Se distinguen tres clases de comentarios averroístas: Las *Sinopsis* o *Epítomes* son los más personales, y en ellos trata más sobre las ciencias aristotélicas que sobre los contenidos concretos de sus obras,

15 *Tahafut al-tahafut*, I.1, dissert. iii.

y crítica a otros comentaristas que le han precedido como Temistio, Avicena o Avempace. Los *Comentarios Medios* citan el texto de Aristóteles de una manera incompleta, y a continuación lo comentan, pero no se distingue muy claramente entre el texto citado y el comentario de Averroes. Los *Grandes Comentarios* fijan las reglas del comentario literal, que será retomado por Tomás de Aquino. Anteriormente los comentarios eran paráfrasis, como solía hacer Avicena, que reescribía los libros que comentaba. Averroes, en cambio, va cortando el texto en subcapítulos, cada uno de los cuales es un verdadero *textus*, y cada *textus* es subdividido en frases o secuencias, que se introducen para ser comentadas por un *kâla* o, en latín, D. d. (*Deinde dixit*), que cumple la función de comillas para la cita. Luego cada frase es comentada término a término introduciendo el comentario con un “es decir” que da lugar a largas digresiones.

Los comentarios no podían pretender determinar la precisión del texto original del Filósofo, pues se encontraba inmerso en toda una tradición de comentarismo neoplatónico, que se remontaba los comentaristas griegos, y que contaba con un milenio de trabajo sobre los textos.¹⁶ El más antiguo comentarista griego cuyas obras fueron citadas por Averroes es Nicolás de Damasco, cuyo *Eptóme de la filosofía de Aristóteles* se tradujo al siríaco y al árabe. Nicolás cuestiona que Aristóteles reúna todas las aporías en el libro III y vaya contestándolas en los libros siguientes, por lo que sigue el procedimiento de responder a las cuestiones según van apareciendo. También aparece en su comentario la idea de que todas las ciencias particulares están subordinadas a los principios de la metafísica, que, aunque no es del propio Aristóteles, será muy influyente posteriormente.

Como hemos mencionado, el comentario del libro *Lambda* de Alejandro de Afrodisia, el más usado por Averroes, se ha perdido. El texto de Alejandro utilizado por Averroes solo cubre dos terceras partes del total, probablemente porque aproximadamente es en ese punto en el que concluía la traducción al árabe de Abū Bīṣr Mattā. Temistio es usado por

16 Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Hans Daiber, Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies, Vol. 1 (Leiden: Brill, 1986).

los filósofos árabes, tanto por la brevedad de sus paráfrasis, como por su claridad y fidelidad al original. De la *Metafísica* parece no haber comentado más que el libro *Lambda*, que se han transmitido en ediciones en hebreo y en latín, derivadas de la traducción árabe, quizá del propio Mattā. Aunque Averroes acusó a Temistio de plagiar a Alejandro, esto no fue obstáculo para que hiciera un abundante uso de su paráfrasis. Averroes también critica a Temistio por su opinión de que el intelecto divino conoce objetos plurales, que entiende alejada de la posición de Aristóteles, aunque Temistio funda su opinión en la consideración de que el primer moviente no movido es el principio del ser de todas las cosas que conoce el intelecto divino.

La primera traducción de la *Metaphysica* griega al árabe tuvo lugar a petición del filósofo Alkindi. Para elaborar sus comentarios de las obras de Aristóteles, Averroes disponía ya de múltiples traducciones arábigas, y, particularmente, disponemos de la traducción de la *Metafísica*, gracias al *Gran Comentario* (*Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, o *Tratado de lo que está más allá de la naturaleza*), en que aparece citado casi literalmente línea por línea.¹⁷ Siguiendo la tradición tardoantigua, en el comentario de Averroes, el texto de Aristóteles es dividido en *lemmata* o *textus*, y cada uno de los lemas es comentado independientemente, siendo introducidos por la fórmula “qāla Āristū” (“Aristóteles dice”). De las seis traducciones al árabe del libro *Lambda*, Averroes cita dos traducciones distintas en su comentario: En el principio del libro, de 1069 a 18 a 1072 b 16, usa la traducción elaborada a partir del siríaco de Mattā del siglo X, mientras que en la segunda parte, cita la traducción atribuida a Uṣṭāṭ, elaborada a instancias de Alkindi. También debemos al comentario de Averroes un conocimiento parcial del comentario de Alejandro de Afrodisia, perdido en griego, del que cita diversas traducciones.¹⁸

Desde Alejandro en adelante, los filósofos peripatéticos han incluido en

17 El Comentario nos ha llegado en el manuscrito MS Leiden, Universiteitsbibliotheek, Or. 2074 (cod. arab. 1692) editado entre 1938-1952 por Maurice Bouyges S. J.

18 Cecilia Martini Bonadeo, “The Tradition of Aristotle’s *Metaphysics* in the Muslim East”, en *ʿAbd al-Laṭīf al-Baḡdādī’s Philosophical Journey. From Aristotle’s Metaphysics to the ‘Metaphysical Science’* (Leiden: Brill, 2013), 9-105.

sus tratados de metafísica el tema de la providencia divina. La referencia ha sido los capítulos 9 y 10 de *Lambda*. Tanto Avicena, en la conclusión de su tratado, como Averroes se ocupan de esta cuestión. El problema planteado es cómo Dios, que sólo se conoce a sí mismo, puede también conocer los singulares existentes y proveerles de la felicidad. Ya hemos mencionado que Temistio había afirmado que Dios conoce todos los miembros singulares de la totalidad del universo de una vez y no sucesivamente como el intelecto humano. Este argumento fue retomado por Avicena, pero limitado el conocimiento universal y no particular, mientras que Averroes, aunque confusamente, parece decantarse por la posición de Temistio: Dios tiene un conocimiento de su propia esencia, pero también de los existentes singulares porque es causa de su existencia. Por lo tanto, el conocimiento de Dios y el nuestro son equívocos, pues Él conoce por ser causa del ser, y nosotros por ser efecto del ser. El conocimiento de Dios no es universal, porque éste es potencialmente el conocimiento de los singulares que lo componen, y en Dios actualmente su ser es su esencia. Esta doctrina se compadece mal con la creencia en que la providencia consiste en el cuidado de las especies, pero no de los propios singulares.

Referencias bibliográficas

- Brentano, F. *Aristotle and His World View*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Broadie, S. "Aristotelian Piety". *Phronesis* 48.1 (2003): 54-70, 64.
- Casanova, C. A. "Is There Divine Providence According To Aristotle?". *Nova et Vetera*, Vol. 14, No. 1 (2016): 199-226.
- Ebbesen, S. *Commentators and Commentaries*. 1. The Greek Tradition. Leiden: Brill, 1981.
- Genequand, Ch. *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Hans Daiber, Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies, Vol. 1. Leiden: Brill, 1986.
- Glorieux, P. *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIIIe siècle*. París: Vrin, 1971, 38-46.

Kupreeva, I. "Themistius", en *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, editado por L.P. Gerson, 397-417. Cambridge: CUP, 2010.

Martini Bonadeo, C.: *'Abd al-Latif al-Bagdadi's Philosophical Journey. From Aristotle's Metaphysics to the 'Metaphysical Science'* (Leiden: Brill, 2013).

Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos Aphrodisias. 3. Alexander von Aphrodisias*. Berlin-New York: De Gruyter, 2001.

Sorabji, R. (ed.). *Aristotle transformed*. Londres: Bloomsbury, 1990.