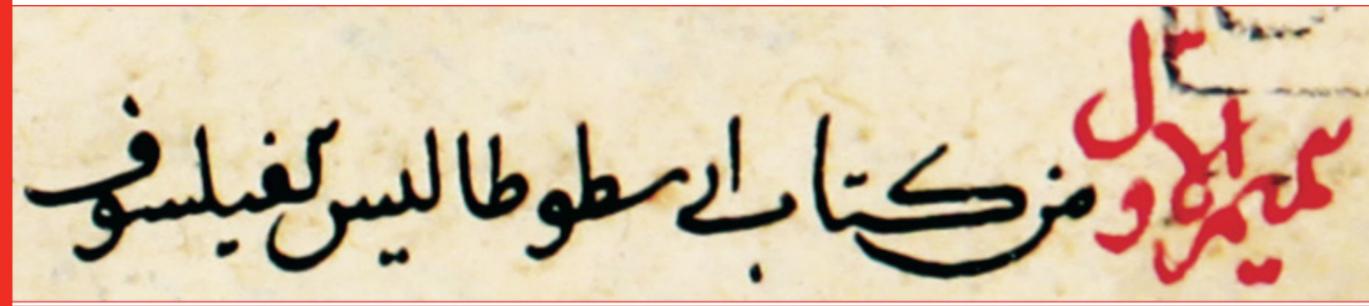
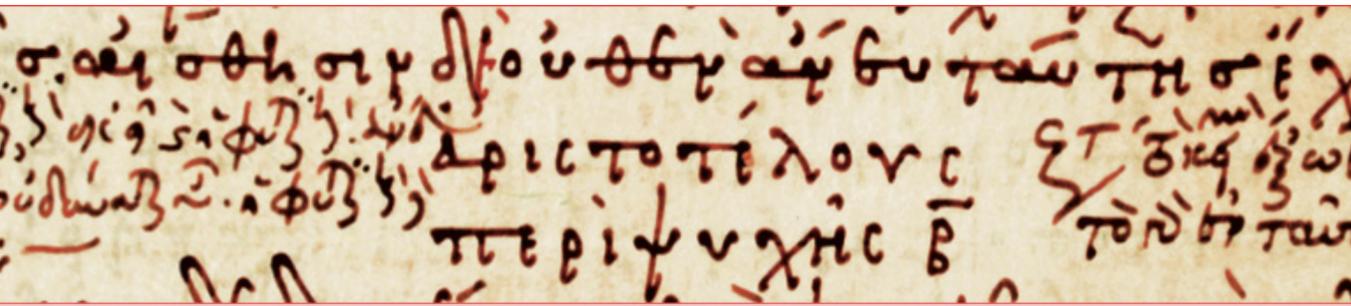


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

4

2014



With the support of the European Research Council



Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

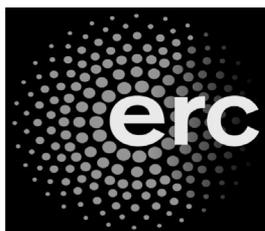
Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

4

2014



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2281-2687

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

Studia graeco-arabica cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

4

2014

The International Centre “Incontro di culture” (GrAL)

Università di Pisa
Università degli Studi di Padova
École Pratique des Hautes Études - Paris

The Lectures of the Centre “Incontro di culture”

*La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità
al medioevo islamico e cristiano (dal greco al siriano, all'arabo e al latino)*

“Incontro di culture” (GrAL) is an International Centre dedicated to the advanced study of the transmission of philosophical texts. Founded in 2006 as a joint programme of the two Universities of Pisa and Padua, it is located in Pisa, Italy. A distinguished Medievalist, Prof. Gianfranco Fioravanti was its Director from 2006 to 2012. The Centre is currently chaired by Prof. Mauro Tulli, former President of the International Plato Society. The École Pratique des Hautes Études, Paris, is supportive of the activities of the Centre, thanks to the participation of its scholars as teachers and chairpersons of the annual workshops organised by the Centre.

“Incontro di culture” attracts senior and younger scholars from the Università degli Studi di Padova, the École Pratique des Hautes Études, Paris, the Université Saint-Joseph (Beyrouth), and the Université Cadi Ayyad (Marrakesh). A vibrant community of research has been created in these years, which is not limited to France, Italy, Lebanon and Morocco, but also includes PhD students from various European countries.

“Incontro di culture” pays special attention to top research training in the field of the Graeco-Arabic, Graeco-Syriac, Graeco-Latin and Arabic-Latin translations. An annual meeting is organised, especially for PhD students from Italy and abroad. Sessions take place either in Pisa or in Padua. The meetings provide a research-oriented instruction on the translations into Arabic and Latin, and their focus is each year on a different work, or corpus, of classical or late antique Greek philosophy (website: www.gral.unipi.it). The topics dealt with to date (2006-2013) include:

- 1st meeting (February 2006): *Costituzione e diffusione del corpus aristotelico dalla tarda antichità al mondo di lingua araba*
- 2nd meeting (February 2007): *Formazione e diffusione del corpus platonico dall'antichità al mondo di lingua araba*
- 3rd meeting (February 2008): *Il De Anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*
- 4th meeting (May 2009): *Dal greco all'arabo e al latino: i Parva Naturalia di Aristotele*
- 5th meeting (April 2010): *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*
- 6th meeting (May 2011): *Metodi, obiettivi e contesti della formazione intellettuale tra tarda antichità e primo Medioevo a Roma, Seleucia-Ctesifonte e Bagdad*
- 7th meeting (May 2012): *L'Etica Nicomachea: ricezione tardo-antica, araba, bizantina e medievale*
- 8th meeting (May 2013): *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*

At the end of each meeting, the participants are awarded a diploma that is acknowledged from the PhD programme of most of the original Universities.

It is our privilege to present to the readership of *Studia graeco-arabica* a selection of the lectures given within the context of the meetings.

Studia graeco-arabica gratefully acknowledges the valuable help provided by the Libraries mentioned at pp. 218 and 239-63. Their Directors granted us the permission, and their staff substantially helped us to publish the tables of the above-mentioned pages.

Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la filosofía islámica

Rafael Ramón Guerrero*

Abstract

Lecture held on May 29th, 2012. Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 7th meeting of the programme “GrAL”, *L’Ética Nicomachea: recezione tardo-antica, araba, bizantina e medievale*.

1. La reflexión ética en el Islam

El Corán, libro que contiene los principios doctrinales de la religión islámica, se propone también como una guía de la conducta de los creyentes que abarca todos los aspectos de la vida humana. Aunque su contenido dogmático es muy limitado, ha funcionado como un código normativo ético que trata de establecer cómo vivir en virtud de un Dios único:

¡Adorad a Dios y no le asociéis nada! ¡Portaos bien con los dos padres, con los parientes, los huérfanos, los pobres; con el cliente por parentesco; con el cliente por vecindad, el compañero circunstancial; con el viajero y con los esclavos que posean vuestras diestras! Dios no ama a quien es soberbio, vanidoso; a quienes son avaros y recomiendan a los hombres la avaricia y ocultan el favor que Dios les ha concedido.¹

Contiene numerosos pasajes que formulan una regulación de la vida moral del creyente, pero propiamente no es un libro de ética con teorías morales.²

Pero la Ley expresada en este Libro se desarrolló como un sistema de obligaciones morales, en el que se establecía cómo deben ser las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y consigo mismo.³

* Las recientes publicaciones de Manfred Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung* (Teil I. Wortschatz. Teil 2. Überlieferung, Textkritik, Grammatik), Harrassowitz, Wiesbaden 2011-2012 y de Ernst A. Schmidt - Manfred Ullmann, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen Überlieferung der Nikomachischen Ethik für die Kritik der griechischen Textes*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012 (Philosophisch- historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 49) han añadido elementos importantes para el conocimiento de la transmisión de la *Ética Nicomaquea* al mundo árabe. M. Ullmann ha demostrado, con argumentos convincentes, que Hunayn solamente tradujo los libros I-IV de la *Ética Nicomaquea*, mientras que los libros V-X fueron vertidos por Ustāt, el traductor de la *Metafísica* para al-Kindī. Cfr. más adelante las notas 17 y 18.

¹ Corán 4, 40.36-41.37, versión de J. Vernet, *El Corán*, Ed. Planeta, Barcelona 1973³ (Clásicos Planeta, 5).

² Cf. T. Isutzu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in Semantics*, Keio Institute of Philological Studies, Tokyo 1959 (Studies in the Humanities and Social Relations, 2).

³ Sobre las implicaciones entre ley y ética en el Islam, cf. F. Rahman, “Law and Ethics in Islam”, in R.G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi della Vida Biennial Conference (May 6-8, 1983)*, Undena, Malibu 1985, pp. 3-15.

El texto coránico prescribe que Dios manda y el hombre obedece, por lo que éste tiene que “someterse”⁴ a Él:

Quienes no juzguen según lo que Dios ha revelado, éstos son los infieles.⁵

La moralidad quedaba expresada así en términos de dictados y acciones divinas. La razón se debía atener al mandato divino y al reconocimiento de lo que Dios ha calificado desde toda la eternidad, por lo que la moral no se podía basar en una razón autónoma sino en los imperativos de la Ley.⁶ Por ello, el sentimiento moral se exteriorizó en una amplia gama de expresiones que no se redujeron exclusivamente al ámbito de la ética filosófica, sino que abarcó otros campos, como el de la educación y la literatura (*adab*), que reflejó una moral profana, y el religioso, y se manifestó en obras literarias, en textos de carácter gnómico y en escritos de tipo místico y religioso.

A las primeras reflexiones éticas de juristas y teólogos y a las expresadas en estos diversos ámbitos, se añadieron otras tradiciones distintas a la islámica. Por un lado, la literatura de origen persa en la que se formulaban principios ético-religiosos, plasmados en fábulas, aforismos, poesías, antologías y otros escritos. Por otro lado, la procedente del mundo griego que aportó una ética de tipo popular, entendida como medicina del alma, y una ética filosófica que propició el nacimiento de un pensamiento moral más centrado en el hombre que en Dios o en la propia Ley, en el que se valoró en su justa medida la razón humana.

Se desarrollaron así cuatro tipos de pensamiento ético según G. Hourani: la ética normativa religiosa, a partir de las fuentes primarias del Islam; la ética normativa secular, representada por los “Espejos de Príncipes” de la tradición persa; el análisis de los principios éticos en la tradición religiosa, iniciado en las discusiones de los juristas sobre las fuentes de la ley divina; y, finalmente, las teorías éticas elaboradas a partir de la tradición filosófica griega recibida en el Islam.⁷

2. La recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe

Estas teorías reflejan el pensamiento platónico y aristotélico, mezclado con elementos estoicos,⁸ si bien la influencia de estos filósofos fue confusa, identificados a veces con otros autores: en las fuentes se habla de las “gentes del Pórtico”, pero se desconocía quiénes eran.⁹ Con pocas excepciones, estas teorías presentan una vinculación entre ética y política, al considerar que son dos aspectos de una misma realidad, la que atañe al hombre en sus dimensiones individual y social. Ambas son inseparables en una sociedad, la islámica, que tuvo su inicio en la natural conexión entre religión y comunidad, pues Muḥammad fue el encargado por Dios de instituir “la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres”.¹⁰ Esta unión de ética y política fue vista por Averroes de la siguiente manera:

⁴ Es lo que significa la raíz árabe a la que pertenece el mismo término de Islām, “sometimiento”.

⁵ Corán 5, 44.

⁶ Cf. M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris 1984 (Islam d’hier et d’aujourd’hui, 24), p. 35.

⁷ Cf. G. F. Hourani, “Ethics in Medieval Islam: A Conspectus”, in G.F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York Press, Albany 1975 (Studies in Islamic Philosophy and Science), pp. 128-35.

⁸ Cf. F. Jadaane, *L’influence du stoïcisme sur la pensée musulmane*, Dār el-Machreq, Beirut 1968, pp. 177-237. Cf. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, Brill, Leiden 1991 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 8), 1994², pp. 61-6.

⁹ Cf. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, p. 5.

¹⁰ Corán 3,110.

Este saber ético ha sido dividido en dos partes; en la primera, las costumbres y hábitos son tratados de un modo general, estableciéndose así la mutua correlación de las conductas. En la segunda parte, se conoce el modo como se organizan las costumbres en los grupos sociales de tal manera que unas conductas se interrelacionan con otras.¹¹

Por otra parte, las reflexiones éticas en la filosofía islámica responden a las dos tradiciones distintas antes indicadas, una más popular, que entiende la ética como medicina o terapia del alma, como preparación necesaria para iniciarse en el estudio de la filosofía,¹² a la que pertenecen obras de al-Kindī o de al-Rāzī; y otra más científica, basada en el conocimiento de los textos filosóficos griegos, que llega a considerar la ética como un saber demostrativo.¹³

Se conocieron diálogos de Platón y se supo pronto que Sócrates había sido el iniciador de la corriente ético-política de la filosofía griega, como reflejan varios biógrafos:

Los primeros filósofos griegos se aplicaron al estudio de la filosofía natural, la que profesaban Pitágoras, Tales de Mileto y todos los sabeos griegos y egipcios. A continuación, sus sucesores, Sócrates, Platón, Aristóteles y sus discípulos prefirieron la filosofía moral. Aristóteles lo señala en su *Historia de los Animales*, cuando dice: “Desde hace un siglo, es decir, desde la época de Sócrates, se ha desdeñado la filosofía natural por la filosofía moral”.¹⁴

Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles,¹⁵ sin embargo fue la *Ética Nicomaquea* la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace¹⁶ y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana. La historia de la obra aristotélica en el mundo árabe presenta muchas dificultades acerca de su traducción y transmisión en las noticias bibliográficas e historiográficas.¹⁷ Una información bastante completa sobre el conocimiento de la

¹¹ *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. with an introduction, translation and notes by E.I.J. Rosenthal, Cambridge U. P., Cambridge 1956 (Oriental Publications), p. 21; R. Lerner, *Averroes. On Plato's Republic*, translated, with an introduction and notes, Cornell U. P., Ithaca 1974 (Agora Paperback Editions), p. 4; M. Cruz Hernández, *Averroes. Exposición de la República de Platón*, traducción y estudio preliminar, Ed. Tecnos, Madrid 1986 (Clásicos del pensamiento, 14), p. 4. De esta obra de Averroes sólo se conservan una versión hebrea y dos latinas.

¹² Cf. D. Gutas, “The Starting Point of Philosophical Studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism”, en W.W. Fortenbaugh - P.M. Huby - A.A. Long (eds), *Theophrastus of Eresus: on his Life and Work*, Rutgers U. P., New Brunswick - Oxford 1985 (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 2), pp. 115-23.

¹³ Cf. Th.-A. Druart, “La philosophie morale arabe et l'antiquité tardive”, *Bulletin d'Études Orientales* 48 (1996), pp. 183-7.

¹⁴ Šā'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, ed. H. Nasīb al-Īd Bū-ʿAlwān, Dār al-Ṭalī'a, Beirut 1985, pp. 94-5; Šā'id al-Andalusī, *Libro de las categorías de las naciones*, trad. F. Maíllo, Ed. Akal, Madrid 1999 (Akal Universitaria, Serie Historia medieval), p. 76.

¹⁵ Es lo que parece deducirse de la información proporcionada por varios biobibliógrafos y algunos filósofos, quienes además de citar la *Ética Nicomaquea* hablan de otros libros de ética, como la *Ética a Eudemo*, los dos *Libros Grandes de Ética* y la *Pequeña Nicomaquea*. Cf. edición árabe: Aristotelis *Ethica Nicomachea* (*Kitāb al-ablāq*), ed. 'A.Badawī, Wakālat al-Maṭbū'āt, Kuwait 1979; introducción, pp. 12-17.

¹⁶ Cf. J. Lomba Fuentes, “Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāḡḡa”, *Al-Qanṭara* 14 (1993), pp. 3-46.

¹⁷ Cf. A.J. Arberry, “The *Nicomachean Ethics* in Arabic”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), pp. 1-9; D.M. Dunlop, “The *Nicomachean Ethics* in Arabic. Books I-VI”, *Oriens* 15 (1962), pp. 18-34; F.E. Peters, *Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, Brill 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity), pp. 52-3; E. A. Schmidt - M. Ullmann, *Aristoteles in Fes. Zum Wert der arabischen*

ética de Aristóteles en el mundo árabe se halla en la amplia Introducción que Douglas M. Dunlop dejó escrita para su edición de la *Ética Nicomaquea* que no pudo publicar y que ha sido editada hace poco, y en el definitivo estudio por Manfred Ullmann.¹⁸

Los biobibliógrafos que informan sobre la vida y las obras de Aristóteles en el mundo árabe hablan de manera confusa sobre este texto. En el *Fibrist (Catálogo)* del librero Ibn al-Nadīm, compuesto durante la segunda mitad del siglo X, se puede leer lo siguiente:

Entre los libros de Aristóteles, copiados del puño y letra de Yahyā b. ‘Adī en el catálogo de sus libros, está el *Libro de la Ética*; lo comentó Porfirio; doce libros; lo tradujo Ishāq b. Ḥunayn; Abū Zakariyyā tuvo, del puño y letra de Ishāq, un cierto número de libros con el comentario de Temistio; ha aparecido en siríaco.¹⁹

La noticia es reproducida luego por Ibn al-Qiftī, pero modificando el nombre del traductor al decir: “lo tradujo Ḥunayn b. Ishāq”.²⁰ No están claras en esta noticia muchos datos sobre la obra, sobre el comentario de Temistio, sobre el traductor, sobre la propia traducción del texto o del comentario, sobre lo que existió en siríaco, etc. La ambigüedad de la noticia, como se percibe en el texto transcrito, es muy grande.

La existencia actual del texto árabe de la *Ética Nicomaquea* fue puesta de manifiesto por vez primera por Arthur John Arberry,²¹ quien había encontrado en la mezquita Qarawiyyīn de Fez un manuscrito conteniendo el texto de los libros VII-X. Posteriormente, Dunlop halló los libros I-VI en otro manuscrito y lo dio a conocer en un artículo,²² al que poco después siguió otro trabajo²³ en el que señalaba la existencia de un libro añadido entre el VI y el VII, dando en conjunto los once libros de que consta hoy la versión árabe editada por ‘A. Badawī. Además, el manuscrito de Fez contiene un pequeño tratado de ética que Malcolm C. Lyons²⁴ atribuye a Nicolás de Laodicea; mezclado con él se encuentra una especie de paráfrasis o resumen de la propia *Ética Nicomaquea*.

Überlieferung der Nikomachischen Ethik für die Kritik der griechischen Textes, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2012 (Philosophisch-historische Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 49).

¹⁸ *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. by A. Akasoy - A. Fidora with an introduction and annotated translation by D.M. Dunlop, Leiden, Brill 2005 (Aristoteles Semitico-latinus, 17); M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung (Teil I. Wortschatz. Teil 2. Überlieferung, Textkritik, Grammatik)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011-2012.

¹⁹ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fibrīst*, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig 1872, p. 252.1-4; trad. inglesa por B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-century Survey of Muslim Culture*, Columbia U. P., New York 1970 (Records of Civilization, Sources and Studies, 83), vol. II, p. 606.

²⁰ Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā*, ed. A. Müller - J. Lippert, Dieterich, Leipzig, 1903, p. 42.8-10. Aquí, antes de “doce libros”, añade la expresión *wa-huwa*, que matiza el texto de Ibn al-Nadīm: “y son doce libros”. Arberry, sostiene que el *wa-huwa* se refiere al comentario de Porfirio, que estaría compuesto así de doce libros. Cf. también R. Walzer, “Some aspects of Miskawayh’s *Tadhīb al-Akhlāq*”, en Id., *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, B. Cassirer, Oxford 1962, p. 225. Otros autores, sin embargo, sostienen que los doce libros podría referirse a una división árabe de la *Ética Nicomaquea*. De hecho, la traducción que se ha conservado consta de once libros. Cf. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2*, pp. 15-56.

²¹ A.J. Arberry, “An Arabic Treatise on Politics”, *Islamic Quarterly* 2 (1955), pp. 18-19.

²² Dunlop, “The *Nicomachean Ethics* in Arabic. Books I-VI”.

²³ D.M. Dunlop, “Observations on the Medieval Arabic Version of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, en *Oriente e Occidente nel Medioevo. Filosofia e Scienze*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971 (Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni, 13), pp. 229-50.

²⁴ M.C. Lyons, “A Greek Ethical Treatise”, *Oriens* 13-14 (1961), pp. 35-57.

Badawī aduce en la introducción de su edición testimonios sobre la traducción, que atribuye a Iṣḥāq b. Ḥunayn. Pero como parece que existió otra versión, realizada por Abū l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār b. al-Ḥammār (942-1017), hecha del siríaco al árabe,²⁵ entonces ¿cuál de las dos versiones es la editada por Badawī?

Sahbān Ḥalifāt, en la introducción a su edición del *Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda* de al-Fārābī,²⁶ indica que el texto de la *Ética* que edita Badawī debe ser posterior a la traducción de Iṣḥāq y funda su afirmación en un pasaje de la introducción del propio Badawī, en el que éste da cuenta²⁷ de que el filósofo Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī (m. en 992)²⁸ hace amplio uso de la obra aristotélica en su *Kitāb al-sa’āda wa-l-is’ād fi l-sīra al-insāniyya* (*Sobre la felicidad y el hacer feliz en la vida humana*).²⁹ Badawī señala que el texto de *Ética Nicomaquea* IV 3, 1123 b 1, es distinto en la traducción copiada por al-‘Āmirī y en la que él edita y se pregunta si es que éste reprodujo libremente el texto aristotélico. Ḥalifāt observa que la traducción reproducida por al-‘Āmirī se ajusta más a la literalidad del texto griego que en la supuesta versión de Iṣḥāq. El texto copiado por al-‘Āmirī dice así:

Afirma Aristóteles en *Nicomaquea*, en el capítulo sobre la magnanimidad, que no hay diferencia alguna entre que alguien examine la disposición y que examine a quien tiene la disposición.³⁰

En cambio, en la versión editada por Badawī se puede leer lo siguiente:

No hay diferencia entre que nosotros consideremos la grandeza del alma o que el alma es grande.³¹

Independientemente de quién sea el autor de la traducción árabe hoy conocida, interesa destacar la amplia difusión e influencia que la obra aristotélica tuvo en el mundo árabe. Al-Fārābī la comentó. Fue ampliamente utilizada por al-‘Āmirī, quien también se sirvió de los comentarios de Porfirio y de Temistio,³² lo que confirma la veracidad de la narración de Ibn al-Nadīm. El cristiano discípulo de al-Fārābī y conocido bibliófilo, Yaḥyā b. ‘Adī (m. 974), compuso un *Kitāb tabdīb al-aḥlāq* (*Libro de la reforma de las costumbres*)³³ en el que hay una clara influencia de la obra de Aristóteles. El autor persa Miskawayh (m. 1030), contemporáneo de Avicena, se inspiró en el texto del filósofo griego

²⁵ Ibn al-Qifī, *Tārīḥ al-ḥukamā*, p. 164 Müller - Lippert. Sobre este traductor cf. J.L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Brill, Leiden 1986 (Studies in Islamic Culture and History, 7), pp. 123-30.

²⁶ Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda*, ed. S. Ḥalifāt, al-Ġāmi’a al-Urdunniyya, Amman 1987, pp. 77-80 de la introducción árabe.

²⁷ Arist., *Kitāb al-aḥlāq*, introducción, p. 26 Badawī.

²⁸ Sobre este autor, cf. Kraemer, *Humanism*, pp. 233-41. E.K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-‘Āmirī’s Kitāb al-Amad ‘alā l-abad*, American Oriental Society, New Haven 1988 (American Oriental Series, 70).

²⁹ Abū-l-Ḥasan Muḥammad ibn-Yūsuf al-‘Āmirī, *As-sa’āda wa-l-is’ād* (*On Seeking and Causing Happiness*), ed. facsimil del texto por M. Mīnūwī, Steiner, Wiesbaden 1957-1958. Cf. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2*, pp. 57-63.

³⁰ *Ibid.*, pp. 200.18-201.3; cf. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2*, p. 59.

³¹ Arist., *Kitāb al-aḥlāq*, p. 153.12-13 Badawī.

³² Cf. A.A. Ghorab, “The Greek Commentators on Aristotle quoted in al-‘Āmirī’s *As-sa’āda wa-l-is’ād*”, en S.M. Stern - A. Hourani - V. Brown (ed.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, Cassirer, Oxford 1972 (Oriental Studies, 5), pp. 77-88.

³³ M.-Th. Urvoy, *Traité d’éthique d’Abū Zakariyyā Yahyā ibn ‘Adī*, introd., texte et trad., Cariscript, Paris 1991.

para componer su *Tabdīb al-ahlāq* (*La reforma de las costumbres*),³⁴ donde propone un concepto filosófico de vida feliz para el hombre. También hay presencia de ella en Avempace, tanto en el *Tadbīr al-mutawahhid* (*El régimen del solitario*),³⁵ como en la *Risālat al-wadā'* (*Carta de la despedida*).³⁶ En fin, Averroes terminó de componer el día 27 de mayo del año 1177 un *talhīs*, esto es, una exposición o paráfrasis, de la que se conservan las versiones latina, realizada por Hermann el Alemán en 1240, y la hebrea, debida a Samuel de Marsella, hecha en 1322, mientras que el texto árabe sólo es conocido por unos escasos fragmentos.³⁷

La obra aristotélica, pues, fue leída y comentada en el mundo islámico. Como ejemplo de ello, me voy a centrar en su recepción por al-Fārābī.

3. *Al-Fārābī y la Ética Nicomaquea*

Autor de comentarios a textos aristotélicos, escribió notables e influyentes obras originales, la mayoría de ellas consagradas al estudio de las condiciones sociales e individuales en que el hombre puede alcanzar la felicidad.³⁸ Compuso un comentario a la *Ética Nicomaquea*, hoy perdido, del que se tiene noticia por referencias de Avempace, Ibn Ṭufayl, Averroes, Maimónides y Tomás de Aquino, y por ser mencionado en las listas de sus obras.³⁹

Avempace afirma en su tratado *Fī l-sā'āda al-madaniyya wa-l-sā'āda al-uḥrawiyya aw difā'an an Abū Naṣr* (*Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra vida, o defensa de Abū Naṣr*) lo siguiente:

Respecto de las palabras que se suponen de Abū Naṣr (al-Fārābī) en su comentario al libro de la *Ética* de que no hay pervivencia después de la muerte o separación (del alma), de que no hay más felicidad que la felicidad política ni más existencia que la existencia sensible, y que lo que se dice sobre que hay otra existencia distinta de la sensible son cuentos de viejas, todo esto es infundado y acerca de lo cual Abū Naṣr ha sido acusado falsamente.⁴⁰

³⁴ Aḥmad ibn Muḥammad ibn Miskawayh, *Traité d'éthique (Tabdīb al-ahlāq wa-taḥbīr al-ā'rāq)*, trad. française avec introd. et notes par M. Arkoun, Institut Français de Damas, Damas 1969, nueva ed., Vrin, Paris 2010 (Bibliothèque des textes philosophiques).

³⁵ *El régimen del solitario por Avempace*, ed. y trad. de M. Asín Palacios, CSIC - Escuelas de Estudios Árabes, Madrid-Granada 1946; nueva trad. por J. Lomba Fuentes, Ed. Trotta, Madrid 1997.

³⁶ M. Asín Palacios, "La Carta de adiós de Avempace", *Al-Andalus* 8 (1943), pp. 1-87; nueva trad. Avempace, *Carta del adiós [Risālat al-wadā'] y otros tratados filosóficos*, trad. de J. Lomba Fuentes, Ed. Trotta, Madrid 2006.

³⁷ Cf. L.V. Berman, "Excerpts from the lost Arabic original of Ibn Rushd's *Middle Commentary* on the *Nicomachean Ethics*", *Oriens* 20 (1967), pp. 31-59, Id., "Ibn Rushd's *Middle Commentary* on the *Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature", en J. Jolivet (ed.), *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris 1978, pp. 287-321.

³⁸ Sobre su vida cf. R. Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Ed. Síntesis, Madrid 2001 (Síntesis filosofía. Thémata, 16), pp. 108-11; M. Mahdi, *La cité vertueuse d'Alfarabi. La fondation de la philosophie politique en Islam*, A. Michel, Paris 2000, pp. 9-10; trad. esp. por R. Ramón Guerrero, *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, Herder, Barcelona 2003.

³⁹ Cf. Ibn al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, p. 279 Müller - Lippert. Ibn Abī Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā', ed. N. Riḍā, Dār Maktabat al-Ḥayā, Beirut 1965, p. 608.

⁴⁰ Texto editado en Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Bāḡḡa, *Rasā'il falsafiyya: nuṣūs falsafiyya ḡayr mansūra*, ed. Ğ.D. al-'Alawī, Dār al-Taqāfa - Dār al-naṣr al-maḡribiyya, Beirut - Casablanca 1983, p. 197. Sobre el sentido de este pasaje atribuido a al-Fārābī, cf. Lomba en su traducción anotada de este tratado: J. Lomba Fuentes, "Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra vida o defensa de Abū Naṣr [al-Fārābī] de Avempace", *Revista del Instituto Egipcio* 27 (1995), pp. 23-39; nueva ed. en Avempace, *Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, pp. 117-30 Lomba Fuentes.

Ibn Ṭufayl se hace eco de esta acusación en su *Risāla Ḥayy b. Yaqzān*, donde se lee:

Finalmente, en su comentario al *Kitāb al-ablāq* describe algo de lo que se refiere a la felicidad humana y allí dice que sólo se la halla en esta vida y en este mundo; a continuación añade una frase cuyo sentido es: “Y todo lo que se diga, fuera de esto, son chocheos y cuentos de viejas”.⁴¹

Averroes cita varias veces el comentario, especialmente en su *Tafsīr (Gran comentario)* al *De Anima*, afirmando que al-Fārābī había sostenido allí que la única felicidad posible es la perfección especulativa,⁴² frente al texto de Avempace, en donde se decía que es la felicidad política. Esta aparente contradicción entre las lecturas de Avempace y de Averroes no debe sorprender en un autor como al-Fārābī, quien sostiene en una misma obra, el *Tahṣīl al-sāʿāda (La obtención de la felicidad)* la superioridad de la felicidad intelectual individual y la importancia de la filosofía política.

Maimónides menciona en su *Guía de perplejos* el comentario alfarabiano, cuando, al debatir la providencia divina, dice:

También los filósofos han tratado este asunto; así, Abū Naṣr, en la introducción a su comentario sobre la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, se expresa en estos términos: “Aquellos que poseen la facultad de encumbrar su alma de virtud en virtud son, al decir de Platón, los que la divina Providencia protege más”.⁴³

Tomás de Aquino también cita el libro de la *Ética* de al-Fārābī por negar que el intelecto humano pueda llegar a las sustancias separadas, en un pasaje de su *Comentario al Libro de las Sentencias*, inspirado seguramente no por el conocimiento del texto farabiano sino por su lectura del texto antes citado de Averroes:

Ciertos filósofos establecieron que nuestro intelecto posible nunca puede llegar a las sustancias separadas, como dice Alfarabi al final de su *Ética*, aunque haya dicho lo contrario en su libro *De Intellectu*, como refiere Averroes en el tercer libro de su *Comentario al De Anima* de Aristóteles.⁴⁴

Dado por perdido,⁴⁵ parece que la introducción de este comentario se ha conservado en versión hebrea en el mismo manuscrito que contiene la revisión más completa del *Talḥīs* a la *Ética*

⁴¹ Muḥammad b. ʿAbd al-Malik ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān*, ed. A. Nādir, Dār el-Machreq, Beirut 1968, p. 21; trad. esp. por A. González Palencia, Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, edición de E. Tornero, Ed. Trotta, Madrid 1995, p. 38.

⁴² Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F.S. Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge Mass. 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem versionum Latinarum / Averroes Cordubensis, 6,1), p. 433.155-159: “In libro enim de Nicomachia <Alfarabius> videtur negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis, et dicit hoc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa”.

⁴³ *Dalālat al-ḥāʾirīn*, ed. H. Atay, Maṭbaʿat Ğāmiʿat Anqarah, Ankara 1974 (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlarından, 93), p. 534; trad. esp. por D. Gonzalo Maeso, Maimónides, *Guía de perplejos*, III, 18, Ed. Trotta, Madrid 1983 (Al-Andalus. Trotta, 3), p. 429.

⁴⁴ *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1: “Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alfarabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in libro De intellectu, ut Commentator refert in tertio De anima”.

⁴⁵ En la introducción a la edición del *Tanbīh* ya citada, S. Ḥalifāt, señala la existencia de dos manuscritos de este comentario, que no han podido ser estudiados hasta ahora, el n° 45 (217) 35 de la Biblioteca del Ministerio de Publicaciones e Instrucción de Kabul, en Afganistán, y el que figura en la colección n° 176 de la Biblioteca al-Āṣafīyya de Haydarabad, en la India.

Nicomachea de Averroes, según ha establecido Lawrence V. Berman⁴⁶ al compararla con unos fragmentos conservados en latín.⁴⁷ En esa introducción, al-Fārābī habla del título de la obra, de su autor, del arte al que se refiere el libro, de su intención, de su lugar entre otros libros, del método de estudio que se aplica en él y de su utilidad; después, describe brevemente el contenido de cada uno de los diez libros de que consta la obra aristotélica, lo que permite suponer que la conoció completa, aunque sólo comentase los primeros libros.⁴⁸

Además de este comentario, al-Fārābī hace mención de la obra en otros textos suyos. En la *Epístola sobre los diversos sentidos del término “intelecto”*, traducida al latín durante el siglo XII, habla de los diversos sentidos que tiene aquel término, siendo uno de ellos el mencionado por Aristóteles en la *Ética Nicomachea*:

En cuanto al intelecto que menciona en el libro sexto de la *Ética*, quiere aludir con él a la parte del alma que adquiere, por perseverar en el hábito de alguna de las cosas que están en algún género y por la larga experiencia en algunas cosas que están en algún género y durante un largo tiempo, la certeza en los juicios y en las premisas referentes a las cosas propias de la voluntad, cuya condición es ser elegidas o ser evitadas. En el libro sexto de la *Ética*, [Aristóteles] llama intelecto a esta parte del alma.⁴⁹

Se muestra familiarizado con la doctrina aristotélica de que la ética no puede ser una ciencia demostrativa, precisamente porque los primeros principios de la conducta práctica del hombre se alcanzan con la experiencia, creciendo el intelecto práctico con la edad y alcanzando diferentes grados de desarrollo en las gentes. Las premisas éticas son opiniones generalmente admitidas, pero no principios universales, verdaderos y necesarios. Al-Fārābī no hace más que exponer la concepción de Aristóteles, no la suya propia, porque en otras obras sí admite la ética como ciencia demostrativa basada en principios prácticos universales dados por el intelecto agente.⁵⁰

⁴⁶ Cf. L.V. Berman, “Ibn Rushd’s Middle Commentary on the *Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature”, en Jolivet (ed.), *Multiple Averroës*, pp. 287-321; sobre la introducción de al-Fārābī, cf. pp. 298-99, editada y traducida al inglés en las pp. 303-11.

⁴⁷ Cf. D. Salman, “The Medieval Latin Translations of Alfarabi’s Works”, *The New Scholasticism* 13 (1939), pp. 246-51.

⁴⁸ No está claro si al-Fārābī comentó los diez libros del texto aristotélico o sólo una parte: Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 263.11 Flügel lo cita así: “Comentario a una parte (*qiṭ’a*) del *Libro de la Ética* de Aristóteles”. Ibn Abī Uṣaybī’a, *Uyūn al-ambā fi ṭabaqāt al-aṭibbā*, p. 608.16-17 Riḍa lo hace así: “Comentario al inicio (*ṣadr*) del *Libro de la Ética* de Aristóteles”. Sobre esta cuestión, cf. Badawī, introducción a su edición del *Kitāb al-ablāq* de Aristóteles, pp. 22-3. Cf. también al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, pp. 70-3 (introducción de S. Ḥalifāt).

⁴⁹ Al-Fārābī, *Risāla fi l’-aql*, ed. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beirut 1938 (Bibliotheca arabica scholasticorum. Série arabe), p. 9. *Editio princeps*, F. Dieterici: *Al-Fārābī’s philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Brill, Leiden 1890 (repr. Osnabrück 1982), pp. 39-48; trad. alem. de F. Dieterici, *Al-Fārābī’s philosophische Abhandlungen aus dem arabischen übersetzt*, Brill, Leiden 1892 (repr. Osnabrück 1982), pp. 61-81; trad. it. de F. Lucchetta, *Farabi. Epistola sull’intelletto*, Antenore, Padua 1974; trad. es. de R. Ramón Guerrero, “Al-Fārābī: *Epístola sobre los sentidos del término intelecto*. Traducción”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002), pp. 215-23. Sobre la traducción latina, cf. M. Steinschneider, *Al-Fārābī. Des arabischen Philosophen Leben und Schriften...*, Commissionnaires de l’Académie impériale des Sciences, St.-Petersburg 1869, p. 91. Edición del texto latino: *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt, studio et opera Guilelmi Camerariis*, Apud Dionysium Moreau, Paris 1638; E. Gilson: “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4 (1929), pp. 5-149, texto latino en pp. 124-41.

⁵⁰ Cf. A.-Th. Druart, “Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), pp. 403-23, p. 405. Cf. R. Ramón Guerrero, “Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi”, *Tópicos* 18 (2000), pp. 73-95.

En su *Kitāb al-ġam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilābī wa-Aristūṭālīs* (*Armonía entre los sabios Platón el divino y Aristóteles*) dice:

Respecto del asunto de las costumbres morales (*ablāq*) del alma, hay quienes creen que la opinión de Aristóteles es diferente de la opinión de Platón, porque Aristóteles dice en su Libro *Nicomaquea* (*Niqūmahīyyā*) que todas las costumbres morales son hábitos que cambian, que ninguna de ellas se da por naturaleza y que el hombre puede pasar de una a otra por habituación y por práctica.⁵¹

Más adelante vuelve a citar la obra aristotélica y hace mención de su propio comentario:

Aristóteles, en su libro conocido por *Nicomaquea*, habla de las leyes políticas (*al-qawānīn al-madaniyya*), como hemos expuesto en varios pasajes de nuestro comentario a ese libro; por el contrario, si, como dijeron Porfirio y muchos otros comentaristas posteriores, su asunto fuera que Aristóteles habla de las costumbres morales, entonces su discurso versaría sobre las leyes éticas.⁵²

Se trata de una referencia muy importante, porque, como apunta Dunlop,⁵³ confirma la existencia del comentario de Porfirio y de otros, quizá el de Temistio, y porque afirma que su propio comentario difería del de éstos al entender que la *Ética Nicomaquea* es un tratado político y no sólo ético, lo que está en consonancia con su visión de la ética como parte de la política. Entendería la ética no sólo de manera individual, sino como una ética social, como una filosofía de la convivencia humana, según la doctrina que expone Aristóteles en varios pasajes de su obra y también en sus *Magna Moralia*.⁵⁴

Un problema que se plantea es la alusión que hace en la *Armonía* a una *Pequeña Nicomaquea*:

No ignora Aristóteles que algunos hombres pueden pasar de una costumbre moral a otra con más facilidad y otros con más dificultad, según lo que expone en su libro conocido por *Pequeña Nicomaquea*, donde enumera las causas de la dificultad de pasar de una costumbre moral a otra y las causas de su facilidad.⁵⁵

Cuál sea este libro, es tarea difícil de precisar. Se ha sugerido que podría ser el resumen de la *Ética* conocido con el título *Summa Alexandrinorum*, pero hay serias razones en contra de esta identificación.⁵⁶

⁵¹ Cf. *Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen*, p. 16 Dieterici; trad. es. de M. Alonso, "Al-Fārābī. *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*", *Pensamiento* 25 (1969), pp. 43-4; trad. franc. de D. Mallet, Al-Fārābī, *Deux traités philosophiques*. L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote. *De la religion*, Institut français de Damas, Damas 1989, p. 77; trad. it. de C. Martini Bonadeo, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*, PLUS, Pisa 2008 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere, 3), p. 56.1-4. El pasaje citado podría corresponder a Arist., *Eth. Nic.*, I, 1, 1103 a 18-22.

⁵² *Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen*, p. 17.8-11 Dieterici; trad. Alonso, p. 44; trad. Mallet, p. 78; ed. y trad. Martini Bonadeo, p. 56.11-14.

⁵³ Dunlop, "Observations", p. 236.

⁵⁴ Aristóteles, *Magna Moralia*, ed. F. Dirlmeier, Akademie Verlag, Berlin 1958 (Werke in deutscher Übersetzung / Aristoteles, Band 8, 5). Cf. I. Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. de B. Navarro, Universidad Nacional Autónoma, México 1990, pp. 672 y 678.

⁵⁵ *Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen*, p. 18.3-6 Dieterici; trad. Alonso, p. 45; trad. Mallet, p. 79; ed. y trad. Martini Bonadeo, p. 57.12-15.

⁵⁶ Cf. D.M. Dunlop, "The manuscript Taimur Pasha 290 Akhlaq and the *Summa Alexandrinorum*", *Arabica* 21 (1974), pp. 252-63. La crítica a esta interpretación la hace Badawī en la introducción a su edición del *Kitāb al-ablāq* de Aristóteles, pp. 24-5. Tras un estudio de las diversas variantes que se hallan en los biógrafos al hacer referencia a las obras éticas de Aristóteles, Ḥalifāt, en su introducción citada, Al-Fārābī, *Risālat al-tanbih*, pp. 72-6, propone que la *Ética* fue

Por ahora, en virtud de los escasos conocimientos sobre este asunto, parece un problema difícil de solucionar.

Sorprende, sin embargo, que en el libro en el que repasa los escritos de Aristóteles no mencione las obras de *Ética*. Se trata de *Falsafat Aristūtālīs* (*La filosofía de Aristóteles*),⁵⁷ escrito que parece estar inconcluso, como ya reconoció en el siglo XI el cadí Šā'id al-Andalusī (m. 1070):

[Al-Fārābī] tiene un *Libro sobre los objetivos de la filosofía de Platón y de Aristóteles*, que da testimonio en su autor de la excelencia en el arte de la filosofía y de su acreditación en las distintas clases de la sabiduría. Es de gran ayuda para aprender el camino de la teoría y para conocer los métodos de la investigación. En él examina los secretos de las ciencias y sus frutos, ciencia por ciencia, y muestra cómo progresar de una ciencia a otra gradualmente. Comienza por la filosofía de Platón;⁵⁸ da a conocer su objetivo en ella y menciona sus libros sobre ella. Luego sigue con la filosofía de Aristóteles;⁵⁹ comienza con una notable introducción en la que da a conocer la manera de progresar en su filosofía y, a continuación, describe sus objetivos en sus libros lógicos y físicos, libro por libro, hasta que el discurso llega, en el ejemplar que se nos ha conservado, hasta el comienzo de la metafísica y las conclusiones que ésta extrae de la física.⁶⁰

Hasta este mismo pasaje llega el texto editado por Muhsin Mahdi, lo que permite deducir o que el manuscrito truncado es el mismo o es copia del que usó Šā'id, o que al-Fārābī dejó inconclusa la obra, ocupándose sólo, como dice el Andalusī, de describir el objetivo de los libros lógicos y físicos, en contra de lo que anuncia el título completo: "La filosofía de Aristóteles; las partes de su filosofía y los grados de sus partes", que permitiría suponer que la obra versaría sobre todas las partes de la filosofía de Aristóteles, incluyendo la ética y la política.

4. La teoría de la virtud en la filosofía islámica

La huella dejada por la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles en el mundo filosófico escrito en árabe ha quedado reflejada en una enseñanza que recorre las principales obras de ética filosófica árabe. Se trata de la doctrina de la virtud (*faḍīla*), que, a diferencia de otras doctrinas que fueron tomadas de los neoplatónicos, sigue fundamentalmente la exposición aristotélica y no la tabla de virtudes señalada por algunos neoplatónicos.⁶¹

dividida a lo largo de su historia en varias partes para facilitar su lectura o para multiplicar las obras de Aristóteles con vistas a mejorar el mercado de ellas, llegando a los árabes esas partes como libros éticos independientes. La *Ética Nicomaquea* estaría compuesta sólo por los cuatro primeros libros, que serían los comentados por al-Fārābī, y la *Pequeña Nicomaquea* sería una de estas partes, la constituida por los libros VI y unos fragmentos del VII. Sobre la cuestión del añadido libro VII o *Summa Alexandrinorum* cf. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2*, pp. 67-81.

⁵⁷ Al-Fārābī, *Falsafat Aristūtālīs wa-āğzā falsafatihī wa-marātib āğzā'uhā wa-al-mawḍī alladī minhu ibtada' wa-ilayhī intahā*, ed. M. Mahdi, Dār Mağallat Šī'r, Beirut 1961; trad. ingl. de M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, New York 1962 (repr. Ithaca 1969).

⁵⁸ Es el libro que se conoce por el título *Falsafat Aflātūn*, edición *Alfarabius. De Platonis Philosophia*, ed. F. Rosenthal - R. Walzer, Warburg Institute, London 1943 (Plato arabus, 2; Corpus Platonicum medii aevi), reimp. Nendeln-Liechtenstein 1973; nueva ed. por 'A. Badawī, *Aflātūn fi l-Islām*, Mu'assasa-i Muḥāla'āt-i Islāmī, Tehran 1974, pp. 5-27; trad. ingl. por M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*.

⁵⁹ Al-Fārābī, *Falsafat Aristūtālīs*.

⁶⁰ Šā'id al-Andalusī, *Kitāb ṭabaqāt al-umam*, pp. 138.11-139.5 Bū-'Alwān; trad. esp. de Maíllo, p. 107. El subrayado es mío.

⁶¹ Cf. A. Papamanolakis, "L'échelle néoplatonicienne des vertus chez Psellus et chez Eustrate de Nicée", en C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late*

La idea general que preside la ética aristotélica es la de la felicidad (*eudaimonía*), fin último al que tiende todo hombre para perfeccionar su naturaleza y que sólo puede conseguir por medio de la virtud. Es una ética que busca no el conocimiento de la virtud, sino el obrar virtuosamente, el ser virtuoso. ¿En qué consiste la virtud? A dilucidarlo dedica Aristóteles el libro segundo de la *Ética Nicomaquea*. La virtud (*areté*) es lo que completa la buena disposición de una cosa, lo que la perfecciona, su bien propio. Virtud es la excelencia o perfección que hay en toda clase de ser: “La virtud perfecciona la buena disposición de la que procede y con arreglo a la cual produce su propia obra”.⁶² Por ser propia de todo tipo de ser, pone Aristóteles como ejemplo la eficacia de los ojos por los que vemos bien o la agilidad del caballo que lo hace apto para correr, para sostener al jinete y para resistir al guerrero.⁶³ En relación con el hombre, la virtud es el carácter específico del ser humano, el poder propiamente humano que viene expresado, dice Aristóteles, por el justo medio y concierne a todas las actividades humanas y no sólo a las morales: “La virtud es, por consiguiente, un hábito peculiar que consiste en un término medio relativo a nosotros”.⁶⁴

Al comienzo de este libro segundo Aristóteles ha distinguido dos clases de virtudes: las *dianoéticas* o intelectuales, las que perfeccionan el entendimiento en la consideración de la verdad, que se obtienen por la instrucción o adiestramiento y requieren experiencia y tiempo, y las virtudes *éticas*, las que se generan en las costumbres, porque no proceden de la naturaleza sino de la práctica que genera un hábito.⁶⁵

a) *Al-Fārābī*

Esta doctrina es recogida en el mundo islámico por al-Fārābī, quien en sus obras políticas⁶⁶ se ocupa del mejor régimen político capaz de garantizar a los ciudadanos la excelencia o virtud humana y donde presenta la filosofía como una reflexión sobre la felicidad y el modo en que puede ser alcanzada en una comunidad humana. Así, la felicidad se halla íntimamente unida a la política y puede definirse por el ejercicio de las virtudes en la sociedad. Por ello, su idea de virtud se enmarca dentro del contexto de su concepción política.

Para al-Fārābī, la felicidad sólo puede obtenerse en una sociedad, como indica en su obra *Kitāb āraʾ ahl al-madīna al-fāḍila* (*Libro de las opiniones de los habitantes de la ciudad excelente*):

Por su propia naturaleza, cada hombre necesita, para subsistir y alcanzar su más alta perfección, muchas cosas que no puede conseguir por sí mismo y aisladamente todas ellas [...] Por tanto, el hombre no puede alcanzar la perfección, por razón de la cual al hombre se le han dado dotes naturales, si no es por la asociación de muchos que colaboran mutuamente aportando cada uno de ellos lo que necesitan otros.⁶⁷

Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture” (Strasbourg, March 12-14, 2004), Brill, Leiden 2007 (Philosophia Antiqua, 107), pp. 231-42.

⁶² Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 a 15-16. Las traducciones de Aristóteles son de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, *Aristóteles, Ética a Nicómaco*, Ed. Tecnos, Madrid 2009, 2011².

⁶³ Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 a 16-21.

⁶⁴ Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 b - 1107 a.

⁶⁵ Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1103 a 14-16.

⁶⁶ Cf. al-Fārābī, *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. R. Ramón Guerrero, Ed. Trotta - Liberty Fund, Madrid 2008.

⁶⁷ Al-Fārābī, *On the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi āraʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. R. Walzer, Oxford U. P., Oxford 1985, p. 228; trad. esp., Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, presentación M. Cruz Hernández, trad. M. Alonso, Tecnos, Madrid 1985 (Colección Clásicos del Pensamiento, 2), p. 82.

La ética es inseparable de la vida en común, consistiendo en una justa apreciación de la razón, como se deduce de los últimos capítulos de esta obra. Y en otro texto, *Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sā'āda* (*Información acerca del camino de la felicidad*) reitera la idea de que la ética forma parte de la política:

La filosofía política se divide en dos clases: la primera es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las acciones bellas, los hábitos morales de los que proceden las acciones bellas y la capacidad de adquirirlos, por lo que las acciones bellas se convierten en adquisición para nosotros. Ésta se llama ética. La segunda comprende el conocimiento de aquellas cosas por las que los habitantes de las ciudades alcanzan las cosas bellas y la capacidad de adquirirlas y conservarlas para ellos. Ésta se llama filosofía política⁶⁸ y ciencia política.⁶⁹

La felicidad, dice al comienzo de este libro, es el fin que todo hombre desea, aquel que es buscado por sí mismo y no por razón de otra cosa:

En cuanto a que la felicidad es un fin que todo hombre desea y que todo aquel que aspira a ella con su esfuerzo tiende a ella en tanto que es una cierta perfección, es algo que no necesita de discurso alguno para ser explicado, puesto que es sumamente conocido. Toda perfección y todo fin que el hombre desea, los desea solamente en tanto que son un cierto bien. Todo bien es indudablemente algo elegible. Puesto que son muchos los fines que se desean, en tanto que son bienes elegibles, la felicidad es uno de los bienes elegibles. Está claro que entre los bienes la felicidad es el más grande bien y entre las cosas elegibles es la más elegible y el más perfecto de todos los fines a los que el hombre aspira, por el hecho de que entre los bienes que son elegibles unos se eligen para alcanzar otro fin por medio de ellos, como el ejercicio [físico] y el tomar medicamentos, y otros se eligen por razón de sí mismos solamente. Está claro que los que se eligen por sí mismos son preferibles y más perfectos que los que se eligen por razón de otra cosa distinta.⁷⁰

Este texto muestra la clara dependencia que tiene al-Fārābī respecto de la *Ética Nicomaquea*, especialmente del libro I, capítulos 1 y 7. Incluso utiliza términos que se encuentran en la versión árabe de la obra aristotélica.⁷¹ La felicidad es el fin último, el bien más grande, la perfección más elevada, el bien de manera absoluta, buscado por sí mismo y no por otra cosa. Es, en definitiva, la perfección final, como se lee en otro de sus libros, *Fuṣūl muntazā'a* (*Artículos seleccionados [de la ciencia política]*):

La perfección última es la felicidad suprema y el bien absoluto, lo preferible y apetecible por sí mismo, no por ninguna otra cosa.⁷²

⁶⁸ En árabe *al-falsafa al-siyāsa*, literalmente “filosofía del gobierno político” o “del régimen político”. Véanse los títulos de dos obras de al-Fārābī, *Kitāb al-siyāsa* y *Fuṣūl muntazā'a*, también conocida por *Fuṣūl al-madani*.

⁶⁹ Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, ed. de S. Ḥalifāt ya citada; *editio princeps*: Haydarabad 1927, nueva ed. Ğ. Āl-Yāsīn, Dār al-Manāhil, Beirut 1985, repetida luego en al-Fārābī, *al-'amal al-falsafiyya*, Dār al-Manāhil, Beirut 1992; trad. franc. de D. Mallet, “Le rappel de la voie à suivre pour parvenir au bonheur”, *Bulletin d'Études Orientales* 39-40 (1987-88), pp. 113-40; trad. esp. de R. Ramón Guerrero, *Al-Fārābī, El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sā'āda)*, Ed. Trotta, Madrid 2002, p. 68.

⁷⁰ Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, pp. 177-8 Ḥalifāt; trad. esp. Ramón Guerrero, pp. 43-4.

⁷¹ Arist., *Kitāb al-ahlāq*, pp. 53-4 Badawī y 65-6.

⁷² Al-Fārābī, *Fuṣūl muntazā'ah (Selected Aphorisms)*, ed. F.M. Nağğar, Dar el-Mashreq, Beirut 1971, § 28, p. 46; trad. esp. de Ramón Guerrero en Al-Fārābī, *Obras filosóficas y políticas*, p. 181.

Para alcanzarla hay que seguir un camino, que al-Fārābī formula al inicio del *Tahṣīl al-sá'āda* (*La adquisición de la felicidad*):

Las cosas humanas por medio de las cuales, cuando se dan en acto en las naciones y en los ciudadanos, ellos consiguen la felicidad terrena en esta vida y la felicidad última en la otra vida son de cuatro clases: las virtudes teóricas, las virtudes deliberativas, las virtudes morales y las artes prácticas.⁷³

Son cuatro las virtudes, que, en otro texto de los *Fusūl*, reduce a las dos señaladas por Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*: las intelectuales y las éticas o morales.⁷⁴ Las artes prácticas son aquellas que permiten la adquisición de una ciencia o de una virtud y su aplicación o ejercicio, como parece deducirse de un texto de *Fusūl muntazá'a*, de clara inspiración en la *Ética Nicomaquea*,⁷⁵ donde al-Fārābī habla de la facultad racional práctica, que se divide en técnica (*mihniyya*) y reflexiva (*fiqriyya*). Ésta es la que permite el conocimiento de lo que puede ser hecho o no, mientras que aquélla faculta al hombre para realizarlo:

[La facultad racional] puede ser práctica o teórica. La práctica, a su vez, es técnica o reflexiva. [...] La teórica es aquella por la que el hombre conoce los existentes cuya naturaleza es tal que no los podemos hacer ni cambiarlos de un estado a otro, como, por ejemplo, que el tres es número impar y el cuatro número par. No podemos cambiar el tres para convertirlo en par, mientras permanezca como tres; ni podemos cambiar el cuatro para convertirlo en impar, mientras permanezca como cuatro, como sí podemos cambiar un tablón de madera, haciendo redondo al que era cuadrado: en ambos casos será un tablón de madera a la vez. La práctica es aquella por la que se disciplinan las cosas cuya naturaleza es tal que las podemos hacer y cambiarlas de un estado a otro. La técnica y propia del arte es aquella por la que se adquieren las diversas técnicas, como, por ejemplo, la carpintería, la agricultura, la medicina y la náutica. La reflexiva es aquella por la que reflexionamos sobre aquello que queremos hacer cuando queremos hacerlo, si es posible hacerlo o no, y, si es posible, cómo se debe hacer esa acción.⁷⁶

¿Qué es entonces la virtud para al-Fārābī? En varias de sus obras políticas hallamos definiciones de qué es la virtud.⁷⁷ Así, se pueden citar algunos ejemplos de estas definiciones:

Las disposiciones propias del alma por las que el hombre puede realizar actos buenos y acciones hermosas son las virtudes.⁷⁸

Dígame lo mismo de las virtudes, que son disposiciones del alma y hábitos intermedios entre dos disposiciones que son vicios las dos, una por exceso y otra por defecto.⁷⁹

⁷³ Al-Fārābī, *Tahṣīl al-sá'āda* (*The Attainment of Happiness*), ed. Ğ. Āl-Yāsīn, Dār al-Andalus, Beirut 1981; al-Fārābī, *al-'Amāl al-falsafīyya*, p. 119, trad. ing. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 13.

⁷⁴ Al-Fārābī, *Fusūl muntazá'ab*, § 8, p. 30 Nağğar; trad. Ramón Guerrero, p. 169. Cf. Arist., *Eth. Nic.*, I 13, 1103 a 4-5.

⁷⁵ Arist., *Eth. Nic.*, VI 1, 1139 a 5-16, 26-29.

⁷⁶ Al-Fārābī, *Fusūl muntazá'ab*, § 7, pp. 29-30 Nağğar; trad. Ramón Guerrero, pp. 168-9.

⁷⁷ Cf. I. Alon, *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon* (Qāmūs al-Fārābī al-falsafī), The Gibb Memorial Trust, Cambridge 2002, vol. I, *Arabic Text*, pp. 319-22; vol. II, *English Translation*, pp. 754-6.

⁷⁸ Al-Fārābī, *Fusūl muntazá'ab*, § 2, p. 24 Nağğar; trad. Ramón Guerrero, p. 164.

⁷⁹ Al-Fārābī, *Fusūl muntazá'ab*, § 18, p. 36 Nağğar; trad. Ramón Guerrero, p. 174. Cf. Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 a 28-30 y 1106 b 15-27.

Como en Aristóteles, al-Fārābī entiende la virtud como la disposición o capacidad por medio de la cual se perfecciona el ser y, en el caso del hombre, su virtud es un hábito por el que él mismo y su acción propia se hacen buenos. La virtud, entonces, no es algo innato que el hombre tenga por naturaleza, sino que se adquiere por la costumbre y el hábito. El pensamiento aristotélico está presente en esta concepción de al-Fārābī:

Desde el principio y por naturaleza el hombre no puede tener innata ninguna virtud ni vicio,⁸⁰ de la misma manera que tampoco por naturaleza puede ser tejedor ni escribiente. Sí puede, en cambio, por naturaleza estar predispuesto hacia los actos de la virtud o del vicio, por serle estos actos más fáciles que los actos de otras cosas distintas, de la misma manera que puede por naturaleza estar predispuesto hacia los actos de la escritura o de cualquier otro arte, porque tales actos le sean más fáciles que los de otra cosa distinta. Desde el principio el hombre se siente movido a hacer lo que por naturaleza le es más fácil, siempre que un agente no le instigue desde afuera a hacer lo contrario. A esta predisposición natural no se la puede llamar virtud, como tampoco a la predisposición natural hacia los actos del arte se le puede llamar arte. Sin embargo, cuando hay predisposición natural hacia los actos de la virtud, estos actos se repiten y uno se acostumbra a ellos, afianzándose por la costumbre una cierta disposición en el alma, de la que procedan esos actos mismos, entonces la disposición afianzada por la costumbre es la que se llama virtud. La disposición natural no se llama virtud ni vicio, aunque de ella procedan acciones esporádicas. La natural no tiene nombre; si alguien la llama virtud o vicio, solamente la llama así por la homonimia, no porque el significado de ésta sea el mismo que el de aquella. Por la que es adquirida por la costumbre podrá el hombre ser alabado o vituperado; pero, por la otra, el hombre no podrá ser ni alabado ni vituperado.⁸¹

Las virtudes teóricas y las virtudes deliberativas que ha distinguido en el texto del *Tahṣīl* no son sino las virtudes intelectuales de Aristóteles. A ellas dedica al-Fārābī la tercera parte de *Tanbīh*, donde las identifica con la filosofía:

Las artes (*ṣanāʿī*) son de dos clases: una cuyo propósito es alcanzar lo bello y otra cuyo propósito es alcanzar lo útil. El arte que pretende alcanzar lo bello solamente es aquel arte que se llama filosofía y que se llama también sabiduría humana en sentido absoluto. Ninguna de las artes por las que se tiende a lo útil se llama sabiduría en sentido absoluto, aunque a veces alguna de ellas recibe este nombre por semejanza con la filosofía. Puesto que lo bello es de dos clases, una que es ciencia solamente y otra que es ciencia y acción, el arte de la filosofía será de dos clases: una aquella por la que se adquiere el conocimiento de los seres que no pertenecen a la acción del hombre, y ésta se llama filosofía teórica; otra es aquella por la que se adquiere el conocimiento de las cosas cuya naturaleza consiste en ser hechas, entre ellas la capacidad de hacer lo bello, y ésta se llama filosofía práctica y filosofía política (*al-falsafa al-madaniyya*) [...] Éstas son todas las partes de la filosofía. Puesto que solamente obtenemos la felicidad cuando tenemos las cosas bellas en posesión y puesto que las cosas bellas sólo llegan a ser posesión nuestra por medio del arte de la filosofía, se sigue necesariamente entonces que la filosofía es aquella por la que alcanzamos la felicidad.⁸²

⁸⁰ Cf. Arist., *Eth. Nic.*, II 1, 1103 a 20-21: “Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza”.

⁸¹ Al-Fārābī, *Fusūl muntazaʿab*, § 10, pp. 31-2 Nağğar; trad. Ramón Guerrero, pp. 170-1. Cf. Arist., *Eth. Nic.*, II 5, 1105 a 1-5.

⁸² Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, pp. 223-6 Ḥalīfāt; trad. Ramón Guerrero, pp. 67-8.

Las virtudes intelectuales tienen que ver con la parte racional del alma; en cambio las virtudes morales están referidas a la parte apetitiva del alma; se originan y se afianzan en ella por medio del hábito o costumbre,⁸³ esto es, por la repetición de actos, siendo, por tanto, algo adquirido y no innato. Como en Aristóteles,⁸⁴ el concepto de “término medio” es asimilado por al-Fārābī para establecer el perfecto equilibrio de las acciones humanas, determinando qué es la virtud por relación a lo que conviene, y qué es el vicio, por exceso o por defecto, como se ha visto en la segunda de las definiciones antes dada. Pone algunos ejemplos, que tienen su fuente clara en el texto aristotélico. Así dice al-Fārābī:

Debemos mencionar ahora, a manera de ejemplo, algunas de los hábitos morales que son conocidos como bellos. Mencionaremos las acciones medias que proceden de ellos y por las que ellos son adquiridos, para que la mente llegue a tener en cuenta lo que aquí se resume respecto de las clases de hábitos morales y de acciones que proceden de ellos. Decimos que el valor es un hábito moral bello y se obtiene por ser medio entre arriesgarse a hacer las cosas temibles y arredrarse ante ellas; el exceso en arriesgarse en hacerlas lleva a la temeridad y el defecto en arriesgarse en hacerlas lleva a la cobardía, que es un hábito feo; cuando se adquieren estos hábitos morales, de ellos proceden estas acciones mismas. La liberalidad sucede por ser medio entre conservar las riquezas y malgastarlas; conservarlas en exceso y malgastarlas con defecto lleva a la tacañería, que es un hábito moral feo; malgastarlas con exceso y conservarlas con defecto lleva a la prodigalidad, que es [también un hábito moral] feo; cuando se adquieren estos hábitos morales, de ellos proceden estas acciones mismas.⁸⁵

La *Ética Nicomaquea*, pues, está presente en casi todo el pensamiento de al-Fārābī. Aristóteles le sirve para establecer una doctrina ética muy simple, porque esta ética ha de integrarse en una teoría política. Al final de su exposición de las virtudes morales lo dice con claridad:

Por esta vía el hombre puede facilitar, para sí mismo y para los demás, la acción⁸⁶ del bien y el abandono del mal. Cuanto se ha dicho aquí acerca de esto es suficiente; indagar a fondo la doctrina sobre esto pertenece a quien se ocupa en estudiar la ciencia política; esto ya se ha indagado a fondo.⁸⁷

Las enseñanzas éticas establecidas por al-Fārābī tienden a mostrar el camino que lleva a la felicidad y que sólo se obtiene cultivando la virtud. Los hombres nacen con igual inclinación hacia las disposiciones buenas o malas del alma, pero es el hombre el que adquiere los hábitos que inclinarán definitivamente hacia unas u otras disposiciones. El hombre tiene capacidad de autodeterminación, lo que lleva a una negación de la predestinación,⁸⁸ y es libre para crear su camino hacia su perfección última a través de la filosofía.

⁸³ Arist., *Eth. Nic.*, II 1, 1103 a 18-20; *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, p. 85 Akasoy - Fidora; cf. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2*, p. 134.

⁸⁴ Arist., *Eth. Nic.*, II 6, 1106 b 25 - 1107 a 5; *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, pp. 96-7 Akasoy-Fidora.

⁸⁵ Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, pp. 199-200 Ḥalifāt; trad. Ramón Guerrero, pp. 55-6. El texto sigue poniendo los mismos ejemplos que Arist., *Eth. Nic.*, II 7.

⁸⁶ La edición de Yāsīn y la traducción de Mallet leen “camino” en lugar de “acción”.

⁸⁷ Al-Fārābī, *Risālat al-tanbīh*, p. 219 Ḥalifāt; trad. Ramón Guerrero, p. 64. Alfarabi venía hablando del placer y del dolor, por lo que recoge aquí las palabras de Arist., *Eth. Nic.*, VII 11, 1152 b 1, donde afirma que “el estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político”, precisamente porque éste ha de ocuparse de la felicidad.

⁸⁸ Cf. Druart, “Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles”, p. 414.

b) *Otros autores*

La concepción aristotélica de la virtud continuó estando presente en otros autores y en textos anónimos. Por ejemplo, en el tratado atribuido a Aristóteles titulado *Sirr al-asrār*, conocido en el mundo latino como *Secretum secretorum*, los tres primeros discursos deben de alguna manera mucho de la doctrina allí expuesta a la *Ética Nicomaquea*, especialmente en la concepción de la virtud como justo medio entre dos extremos,⁸⁹ mostrada al ocuparse de las diferentes virtudes que han de adornar las distintas clases de reyes que se señalan en la obra.⁹⁰

Entre los autores conocidos hay que citar en primer lugar a Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Adī, nacido en el año 279-280/893 en Takrīt, importante centro intelectual donde se mantenían notables discusiones teológicas y filosóficas entre cristianos y entre cristianos y musulmanes.⁹¹ De origen cristiano monofisita (jacobita), se formó en Bagdad en medicina, teología, ciencia y filosofía, donde "estudió con Abū Bišr Mattā b. Yūnus, con Abū Našr al-Fārābī".⁹² Fue recopilador de manuscritos de textos griegos, así como un excelente copista de manuscritos, como lo testimonian muchos autores que refieren haber visto textos escritos del puño y letra de Yaḥyā b. 'Adī. Tuvo como discípulos a los más ilustres hombres, cristianos y musulmanes, de la Bagdad de su época, muchos de los cuales son reconocidos hoy por sus obras. Murió el jueves 21 de Dū l-qa'da del año 363, o sea, el 13 de agosto del año 974. En su *Libro de la reforma de las costumbres*, que se ha citado antes, hace uso del tratado aristotélico así como de la concepción de la virtud.⁹³

Hay que citar también al mencionado anteriormente Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-'Āmirī,⁹⁴ que vivió en la segunda mitad del siglo IV/X, natural de Nišāpūr, donde estudió filosofía con un discípulo de al-Balḥī (Abū Zayd Aḥmad ibn Sahl), discípulo a su vez de al-Kindī. En su *Kitāb al-sā'āda wa-l-i's'ād* anteriormente aludido,⁹⁵ colección de materiales diversos más que obra filosófica propiamente dicha, con citas de diversos autores, entre ellos y principalmente de Platón y de Aristóteles, nombra la *Ética Nicomaquea* una vez:

Aristóteles dijo en *Ética Nicomaquea* en el capítulo sobre el hombre magnánimo que no hay distinción en absoluto entre un investigador que investiga el estado del carácter y quien investiga el hombre que lo tiene.⁹⁶

Sin embargo, la utilización que hace de la obra aristotélica es amplia, aunque no está claro si se sirvió de la obra original o de algún resumen o compendio de ella, así como del *Comentario* que Porfirio escribió al texto de Aristóteles.⁹⁷

⁸⁹ Cf. M. Manzalaoui, "The *Secretum Secretorum*. The Medieval European Version of *Kitāb Sirr al-asrār*", *Bulletin of the Faculty of Arts (Alexandria)* 15 (1961), pp. 83-107, esp. p. 89.

⁹⁰ *Kitāb Sirr al-asrār*, ed. 'A. Badawī en *al-Uṣūl al-Yunāniyya li-l-naẓariyyāt al-siyāsiyya fi al-Islām (Fontes Graecae doctrinarum politicarum islamicarum)*, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1954, pp. 65-171.

⁹¹ Cf. Kraemer, *Humanism*, pp. 104-16. Sobre Yaḥyā b. 'Adī, cf. Brockelmann, *GAL*, I, p. 288; *GALS*, I, p. 370. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 369 Flügel. Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamā'*, pp. 361-4 Müller - Lippert. Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*, pp. 317-8 Riḍa. Una obra ya clásica sobre este autor es la de A. Périer, *Yaḥyā ben Adī: un philosophe arabe chrétien du X^e siècle*, Gabalda, Paris 1920.

⁹² Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*, p. 318 Riḍa.

⁹³ Ed. y trad. de M.-Th. Urvoy, *Traité d'éthique*; sobre el uso de la *Ética Nicomaquea*, cf. introducción, pp. 21-3.

⁹⁴ Ghorab, "The Greek Commentators on Aristotle".

⁹⁵ Cf. Arberry, "An Arabic Treatise on Politics. Al-'Āmirī, *As-sā'āda wa-l-i's'ād*", ed. facsimil del texto por Mīnūwī antes citada.

⁹⁶ al-'Āmirī, *Al-sā'āda wa-l-i's'ād*, pp. 200-1 Mīnūwī.

⁹⁷ Cf. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Introduction, pp. 19-25 Akasoy - Fidora; Ullmann, *Die*

La amplia Sección segunda del Libro Primero está consagrada al estudio de la virtud.⁹⁸ Plantea en primer lugar qué es la virtud (*Fī l-faḍīla mā hiya*) y comienza citando una definición de Aristóteles: “la virtud es una propiedad de las cosas que está entre lo que es un defecto y lo que es un exceso y su nombre es excelencia (*al-ḡūda*)”.⁹⁹ A esta definición al-‘Āmirī añade como ejemplo el hombre, que es un animal, pero que es más virtuoso (excelente) que los demás animales. Continúa con la división de las virtudes en éticas y teóricas (*ḡulqiyya wa-naẓariyya*) y explica qué son las virtudes éticas.¹⁰⁰ Seguir todo el discurso de al-‘Āmirī es, como dice Arkoun,¹⁰¹ algo ineficaz, porque se trata de una vasta compilación de citas acompañadas por paráfrasis a veces muy simplistas y corroboradas por citas de otros autores de distintas épocas y confesiones sin indicación de la fuente de la que proceden. Muchos pasajes que toma de Aristóteles se encuentran en obras de autores contemporáneos suyos.

Tal es el caso del también citado anteriormente Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya‘qūb b. Miskawayh (325/936-421/1030), autor de obras como *Taḡārib al-umam* (*Las experiencias de las naciones*), de claro propósito didáctico político, en donde considera la historia desde un punto de vista ético.

Su obra más importante, también vinculada a la ética, es su tratado de ética aludido previamente, *Reforma de las costumbres*, en el que al parecer tuvo delante un texto de la *Ética Nicomaquea*, puesto que sigue en su obra el orden lógico de ésta.¹⁰² Se ocupa en ella de la felicidad suprema, que sólo se alcanza tras una actividad virtuosa, que comienza con la liberación de las pasiones sensibles del alma hasta alcanzar la perfección de la ciencia y del entendimiento, porque tal felicidad está reservada al sabio perfecto, cuyos actos son divinos.¹⁰³ Por ello, la obra comienza estudiando el alma y sus virtudes, que describe en términos platónicos y aristotélicos, señalando la existencia de las virtudes cardinales como propias del alma racional y estableciendo una tabla de virtudes subordinadas a las cuatro virtudes cardinales. Entiende, con Aristóteles, que la virtud es un término medio entre dos extremos que son dos vicios: se es virtuoso cuando se permanece entre el más y el menos, en la debida proporción o en la prudente moderación:

La virtud del alma reside en el deseo que la lleva hacia sus actos propios, es decir, las ciencias y los conocimientos, mientras que se aleja de los actos propios del cuerpo. Cuanto más busque un hombre esta virtud y la desee, tanto más valor tiene. Esta virtud se acrecienta ocupándose de su alma y esforzándose en ser capaz de abastecerse para defenderse de lo que le impide alcanzar esta realidad espiritual (*al-ma‘nā*, idea, noción). A partir de lo que antecede se ve con claridad cuáles son los obstáculos que nos mantienen lejos de las virtudes: me refiero a las cosas corpóreas, los sentidos y todo lo que se relaciona con ellos. Por lo que se refiere a las virtudes, solamente las adquirimos después de que nuestras almas se hayan purificado de los vicios que son sus contrarios, es decir, de los viles apetitos corpóreos y de los bajos impulsos bestiales. Cuando el hombre sabe que tales cosas no constituyen virtudes sino vicios, las evita y le repugna recibir la calificación de ellos. Pero si los toma por virtudes, se une a ellos de tal manera que se convierten en hábito para él. Entonces

Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. Teil 2, pp. 63-66. Cf. Arkoun, “La conquête du bonheur selon Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī”, pp. 149-84.

⁹⁸ al-‘Āmirī, *Al-sā‘āda wa-l-iṣ‘ād*, pp. 68-173 Mīnūwī.

⁹⁹ al-‘Āmirī, *Al-sā‘āda wa-l-iṣ‘ād*, p. 69.2-3 Mīnūwī.

¹⁰⁰ al-‘Āmirī, *Al-sā‘āda wa-l-iṣ‘ād*, p. 70 Mīnūwī.

¹⁰¹ Arkoun, “La conquête du bonheur selon Abū l-Ḥasan al-‘Āmirī”, pp. 163-5.

¹⁰² Cf. *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, introd. de Dunlop, pp. 22-3.

¹⁰³ Cf. M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh philosophe et historien*, Vrin, Paris 1970 (Études musulmanes, 12), p. 288.

será tanto menos receptivo a las virtudes cuanto más esté penetrado y mancillado por estos vicios. El hombre puede constatar que estas cosas que el cuerpo desea – me refiero a las comidas, bebidas y placeres sexuales – son vicios y no son virtudes. Puede darse cuenta de ello si las observa en los animales, puesto que éstos tienen una capacidad más grande para usar de ellos abundantemente y los codician más ávidamente.¹⁰⁴

Al enumerar completamente las virtudes cardinales y sus subdivisiones y al citar sus especies y sus partes, hemos por ello mismo definido los vicios que son los contrarios de las virtudes. Porque, a partir de cada una de todas estas virtudes, se comprende su contrario, siendo una la ciencia de los contrarios. Estas virtudes son justos medios entre los extremos que son vicios, por lo que a partir de ellas se comprenderán necesariamente estos últimos. Si tuviésemos tiempo, citaríamos unas y otros, pero ahora es imposible encontrar sus listas. Cuando decimos que cada virtud es un justo medio entre vicios, hay que comprender lo que voy a explicar a continuación [...] Así es como hay que comprender la noción de justo medio al hablar de la virtud, puesto que ésta se sitúa entre los vicios a una distancia máxima. Por ello, la virtud se acerca a un vicio o a otro si ella se desplaza aunque sea un poco de su posición propia. Entonces, ella no escapa a la alteración (*al-ʿayb*), en la medida de su proximidad al vicio hacia el que tiende. Así, es muy difícil encontrar este justo medio y, una vez encontrado, es más difícil aún mantenerlo. Esto hay que decir a los filósofos: tocar el punto preciso del fin al que se tiende es más difícil que tocar su lado y que dedicarse a apuntar al sitio justo de manera que no se fracase en el fin es más difícil aún y mucho más arduo. Los extremos llamados vicios, sean actos, estados, tiempos o cualesquiera otras dimensiones, son muy numerosos. Por ello, las causas determinantes del mal son mucho más numerosas que las causas determinantes del bien; cada hombre debe tender hacia los centros de estos extremos.¹⁰⁵

Miskawayh señala después estos vicios y los pone en relación con las virtudes, cuyo ejercicio está dominado por la idea de justicia, en clara dependencia con Platón todavía.¹⁰⁶

En Avicena (ca. 980-1037) sorprendentemente es poco lo que se halla de la *Ética Nicomaquea* aristotélica. En su *Risāla fī aqṣām al-ʿulūm al-ʿaqliyya* (*Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*)¹⁰⁷ expone una clasificación de la filosofía en la que la divide en teórica y práctica, de la que forma parte la ética, aquella que da a conocer cómo deben ser las costumbres y acciones del hombre para que su vida en este mundo y en el otro sea feliz. Es la ciencia, dice, contenida en el libro de la *Ética* de Aristóteles (*Kitāb Aristūṭālis fī l-ahlāq*).¹⁰⁸ Lo curioso, sin embargo, es que sólo explica, y de manera muy breve, la moral y la política al final de su *Metafísica*, en el libro décimo, donde hace una concisa exposición de la virtud moral, que no son sino la templanza, la fortaleza y la sabiduría, a la que se añade la justicia, especie de balanza que se adquiere por los hábitos morales y rasgos de carácter, por medio de la cual se rompe el dominio de las pasiones del alma.

En la misma *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales* señala que la *Metafísica* tiene cinco partes principales y dos ramas o secciones secundarias. Las cinco principales versan sobre el

¹⁰⁴ Miskawayh, *Traité d'éthique*, pp. 14-15 Arkoun (nueva ed. Vrin, Paris 2010).

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 35-36 Arkoun.

¹⁰⁶ Así lo indica Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe*, p. 294.

¹⁰⁷ Ibn Sīnā, *Tis' rasā'il*, ed. Ḥ. al-'Ibādī, Ma ba' a al-Ġawā'ib, Constantinople 1880, pp. 71-80; nueva ed. Cairo 1908, pp. 104-18; trad. franc. por G. Anawati, "Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 13 (1977), pp. 323-35 et R. Mimoune, "Épître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abū 'Alī Ibn Sīnā", en J. Jolivet - R. Rashed (ed.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984 (Sciences et philosophie arabes), pp. 143-51.

¹⁰⁸ Ibn Sīnā, *Tis' rasā'il*, p. 83.13-16 al-'Ibādī.

conocimiento de las cosas comunes a todos los existentes, los fundamentos y principios de las ciencias, la existencia y naturaleza de Dios, la existencia de las sustancias espirituales y, finalmente, de las sustancias corporales y la vinculación de las cosas terrestres y las celestes. Las partes secundarias son las que dan a conocer la profecía, su naturaleza y condiciones, por una parte, y las características especiales del retorno, por otra.¹⁰⁹ Se trata, entonces, de una filosofía práctica que es la perfecta conclusión de una filosofía teórica, porque para Avicena la felicidad última no sólo se consigue por la virtud teórica, sino también, y muy especialmente, por la virtud práctica. Precisamente, aquel en quien se unen de manera perfecta ambos tipos de virtud es el profeta, el verdadero gobernante que está, incluso, por encima de aquel hombre que sea verdaderamente feliz.¹¹⁰

Queda por decir una palabra sobre Averroes (1126-1198), autor de una *Paráfrasis* o *Comentario Medio a Ética Nicomaquea*, de cuyo original árabe sólo subsisten algunos fragmentos, pero que se conserva en versión latina,¹¹¹ hecha por Hermann el Alemán en 1240, y en versión hebrea, realizada en 1322 por Samuel de Marsella.¹¹² En este comentario hay una extensa discusión de las virtudes morales, siguiendo muy de cerca el texto de Aristóteles y concede especial atención a la virtud de la magnanimidad.¹¹³

También se ocupa de la virtud, aunque no de manera detallada, en su *Paráfrasis* o *Comentario medio a la República de Platón*,¹¹⁴ obra que se inspira en muchos pasajes en el texto aristotélico de la *Ética Nicomaquea* y en donde comienza indicando que la perfección humana procede de cuatro géneros de virtud, que subraya a lo largo de la obra: virtudes teoréticas, dianoéticas, éticas y artes prácticas:

Decimos, pues, que como ya era evidente en la primera parte de esta ciencia o ética, la perfección humana en su totalidad procede de cuatro géneros: virtudes teoréticas, virtudes dianoéticas, virtudes éticas y pericia en las artes prácticas. Todas estas perfecciones consideradas en sí mismas sólo tienen una finalidad teorética, mas por ello mismo sirven de base para el establecimiento de los principios que se utilizan para determinar la razón de su fin.¹¹⁵

Se aprecia claramente que este texto está tomado del *Tahṣīl* de al-Fārābī, como muchos otros pasajes de la obra. El desarrollo de la virtud que hace aquí está siempre vinculado a la consecución

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 76-9 al-'Ibādī.

¹¹⁰ Ibn Sīnā, *Al-Šifā. Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, éd. M.Y. Mūsā - S. Duniyā - S. Zāyid, revue et précédée d'une introduction par I. Madkour, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, Cairo 1960, pp. 452-5. Trad. lat. en Avicenna, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, ed. S. Van Riet - G. Verbeke, 3 vols., Peeters - Brill, Louvain-Leiden 1977-1983 (Avicenna Latinus, 3-5), vol. II, pp. 548-53; trad. it. de A. Bertolacci, Avicenna (Ibn Sīnā). *Libro della guarigione. Le cose divine*, UTET, Torino 2008 (Classici della filosofia), pp. 818-25.

¹¹¹ *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Tertium Volumen: *In Moralia Nicomachia Expositione*, Venetiis apud Junctas 1562-1564 (Minerva, Frankfurt a.M. 1962).

¹¹² Cf. Berman, "Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nichomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature", pp. 287-321; Id., "The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd's Aristotle on *Ethics*", en Ch. Wenin (ed.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge. Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale*, Éd. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, vol. II, pp. 763-8.

¹¹³ Cf. J.B. Korolec, "Le Commentaire d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque*", *Bulletin de philosophie médiévale* 27 (1985), pp. 104-7.

¹¹⁴ Edición y traducciones citadas anteriormente cf. *supra* n. 11.

¹¹⁵ Trad. Cruz Hernández, *Averroes. Exposición de la República de Platón*, p. 5.

de la felicidad del hombre, que consiste fundamentalmente para él en el conocimiento teórico.¹¹⁶ Lo que sorprende es que no inicie su comentario con las virtudes cardinales platónicas, sino con las de al-Fārābī, lo que quizá signifique que realiza este comentario a la luz de la doctrina aristotélica de la virtud, entendiendo esas virtudes como medios necesarios para el establecimiento de la comunidad ideal.

En conclusión, creo que se puede afirmar que en la filosofía árabe la teoría de la virtud, inspirada por la lectura, directa o indirecta, de la *Ética Nicomaquea*, propone un ideal ético como programa para todos los hombres, en su búsqueda de la felicidad o perfección individual, pero cuya realización práctica queda reservada a una minoría, la de los sabios, únicos capaces de alcanzar la perfección contemplativa aunada con la vida virtuosa práctica.

¹¹⁶ Cf. Ch.E. Butterworth, "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics* 11 (1983), pp. 224-39.