

poeta, Pedro Alighieri, para reivindicar el papel de San Bernardo en la *Commedia* (p. 224). Rescata también la importancia, simétrica a la de Aquino, de San Buenaventura. En suma, Dante no es tomista, aunque sin duda es cristiano: "Pasearse como pagano por el mundo de Dante, es pasearse en él como extranjero. Inversamente, vivir en él como tomista, si no es vivir como extranjero, es propagar un malentendido" (p.178).

El objetivo de Gilson ha sido, desde el principio, identificar cómo concibe Dante la filosofía. Llegado este punto, puede concluir: Dante no encara la filosofía como filósofo, y mucho menos como filósofo sistemático. Su postura es la de un justiciero que reclama para la filosofía — como para el poder político y para la gracia divina— lo que considera su derecho. Es por eso que en el Paraíso, junto a Tomás de Aquino, está Siger de Brabante, y junto a Buenaventura está Joaquín De Fiore. No porque Dante haya sido averroísta (aunque fuera verdad que Siger lo fue) ni joaquinista, sino porque ambos representan una justicia poética: la pureza filosófica de Siger de Brabante y la pureza profética de De Fiore. Es la fun-

ción que desempeñan la que explica su rol en la *Commedia*.

La hermenéutica literaria que Gilson ha desplegado es compleja, pero sutil: ha respetado a los personajes de Dante, con sus correlatos históricos, con sus límites y su nueva condición beatífica y poética. El Siger del Paraíso convive con Aquino, y De Fiore con su sempiterno adversario, Buenaventura; Casio, Bruto y Judas sufren el peor de los castigos porque han traicionado, y es también traición, para Dante, que el poder espiritual intervenga en política o en filosofía, o viceversa. La argumentación de Étienne Gilson, concienzuda y laboriosa y a la vez honesta y sugerente —el buen estilo del francés enmarca los maravillosos pasajes dantescos— atrapa al lector, que puede concluir que clasificar a Dante sería reduccionismo, y que, en cambio, comprenderlo es disfrutarlo: "La obra de Dante no es un sistema, sino la expresión dialéctica y lírica de todas sus lealtades" (p.262)

La traducción de Mujica Rivas, en esta bien presentada edición, refleja el cuidado estilo de Gilson, observa el aparato crítico y hace comprensible y agra-

dable un texto que se mueve entre tres idiomas. A menudo no hace falta traducir a Dante del italiano, aunque el lector poco avezado en latines tendría que prescindir de algunas referencias. El ejemplar es elemento valiosísimo en una colección de pensamiento medieval y renacentista.

Vicente de Haro Romo
Universidad Panamericana

AL-FARABI: *El camino de la felicidad*, traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Trotta 2002, 82 pp.

Avicena se refiere a Alfarabi como "el más excelente de nuestros predecesores". La tradición filosófica árabe le llama el "Maestro segundo". Aristóteles era el primero. Alfarabi comentó prácticamente todo el *Órganon* aristotélico, estudió varias obras del Estagirita y analizó con cautela el pensamiento platónico. Buena parte de sus trabajos muestran su intento por vincular la filosofía de esos dos clásicos, Platón y Aristóteles, con el contexto islámico. Su capacidad interpretativa y su profundidad intelectual fue tal, que en su relato autobiográfico Avicena le agradece sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles. Avicena confiesa haber leído cuarenta veces la *Metafísica* sin haber entendido nada hasta el día en que llegó a sus manos el comentario de Alfarabi.

Abu Nasr Muhammad al-Farabi nació en Transoxiana alrededor de los años 870-875. Su lengua materna pudo haber sido el turco o el sogdiano. Al parecer, aprendió árabe al trasladarse a Bagdad. Ahí fue discípulo de

dos personajes centrales para comprender la recepción de la filosofía griega en el mundo árabe: por una parte, el lingüista Abu Bakr al-Sarray y, por otra, el lógico y traductor de Aristóteles, Abu Bisr Matta.

El camino de la felicidad es un trabajo sobre ética filosófica inspirado en la *Ética Nicomáquea*. La introducción de Rafael Ramón Guerrero es extraordinaria y aporta una serie de datos filosóficos y religiosos que contribuyen a enmarcar la ética islámica. El doctor Ramón Guerrero es un especialista en filosofía árabe. Sus traducciones de distintas obras filosóficas y sus innumerables artículos sobre diversos temas vinculados al pensamiento de Alfarabi, Avicena y Averroes, le han convertido en una referencia obligada en la materia. En la introducción a la obra que aquí se reseña destaca el nivel ético-jurídico, entre las diferentes interpretaciones del Corán. Esta interpretación hizo del Corán una ley única (*shari'a*), una ley religiosa, política y ética, regidora de toda comunidad musulmana. La observación es relevante porque nos recuerda que el Corán no es exclusivamente un libro religioso. En él también se incluyen las conduc-

tas de los creyentes en los distintos aspectos de la vida humana. La ley coránica establece cómo deben vivir quienes han aceptado la existencia de Alá como Único Dios. No obstante, el Corán no es, en estricto sentido, un libro de ética.

Majyd Fakhry ha utilizado el término "*ethos coránico*" para referirse a las primeras cuestiones escriturarias de moralidad que se discutieron por teólogos y juristas. El sentimiento moral impregnó todo el entorno musulmán: la ética filosófica y también la educación y la literatura. Gran parte de este interés en la ética se encuentra en los textos; algunos, como observa Ramón Guerrero, de carácter gnómico y otros místicos y religiosos. En este contexto aparecerán también algunos trabajos filosóficos, en los que se concibe la ética como una cuestión más centrada en el ser humano y menos en Dios o en la ley coránica. Esta ética filosófica está marcada por la tradición griega, en especial por el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo.

Los filósofos árabes parecen haber conocido las diversas éticas de Aristóteles —la *Eudemia*, la *Nicomáquea* y la *Magna Mo-*

ral. No obstante, la más influyente fue la *Nicomáquea*. Encontraron en ella una concepción nueva de la ética, distinta de la del Corán y que, en esencia, hablaba de la posibilidad de alcanzar la felicidad en la sociedad humana. Cómo habrá llegado el texto aristotélico al mundo árabe es algo difícil de determinar con exactitud. Ramón Guerrero dedica algunas páginas a comentar los distintos registros y versiones de la transmisión de la *Nicomáquea*. La recepción árabe de este tratado aristotélico es apasionante. Me parece que tres artículos son indispensables a este respecto. El primero es del profesor Arberry ("The Nichomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of the Oriental African Studies*, University of London, vol. XVII, 1, 1955, pp. 1-9). En 1951-52, Arberry viajó a Marruecos y descubrió en la biblioteca Qarawīyīn, en Fez, un manuscrito que contenía la segunda mitad de una traducción árabe de la *Nicomáquea*. En los folios 1-42 aparecía, en efecto, una traducción de los libros VII-X, fechada el 27 Shaban de 629, es decir, el 18 de junio de 1232. En el manuscrito no aparecen el nombre del copista ni del traductor, aunque podría sospecharse

que, al menos el primero, fue discípulo de Avicena.

En 1959, Dunlop visitó la misma biblioteca, en Fez, y encontró los libros I-VI (cf. D.M. Dunlop: "The Nichomachean Ethics in Arabic, Books I-VI", *Oriens* 15, 1962, pp.18-34). Este investigador sostiene que el traductor pudo haber sido Hunayn ibn Ishaq o su hijo Ishaq ibn Hunayn. Además, sostiene que aunque el manuscrito está fechado en 1232, podría ser más antiguo, quizá del siglo IX. Por tanto, es posible que sea la versión que conoció Alfarabi. El tercer artículo es sumamente curioso. Es de Lyons y se titula "A Greek Ethical Treatise" (*Oriens* 13-14, 1960-1961, pp.35-57). En éste se habla de un manuscrito encontrado en el mismo lugar que los anteriores, fechado en 629/1232, en el que se desarrollan algunos temas de *Nicomáquea* VI. El autor divide los intereses de la filosofía en tres partes: ciencia natural, lógica y ética. Afirma además que la ética versa sobre los siguientes tópicos: cómo controlarse uno mismo, cómo controlar su casa (economía) y cómo gobernar a los otros (política). Según Lyons, al autor le interesaba seguir los lineamientos de Aristó-

teles, sobre todo en su investigación sobre la virtud. No obstante, aunque se refieren pasajes de la *Nicomáquea*, la *Eudemia* y la *Magna Moral*, hay momentos en los que el desarrollo es muy distinto. Sirvan estos ejemplos para mostrar la importancia de la ética aristotélica en el mundo árabe.

Siguiendo a Ramón Guerrero, vale la pena destacar que en Alfarabi parece no darse una concepción unívoca de la ética. La prueba es que en ocasiones, piensa el traductor de Alfarabi, el filósofo árabe trata a la ética como si no fuese una ciencia demostrativa. Si se asume que los primeros principios de la conducta se alcanzan con la experiencia y conforme el intelecto práctico va madurando, entonces no parece que la ética sea un saber apodíctico. A mi parecer, esta distinción entre la ciencia demostrativa y el ámbito de lo opinable, es producto de las estuendas lecturas que hizo Alfarabi del *Órganon* aristotélico. Contrasta, como muestra Ramón Guerrero, que en otros momentos Alfarabi se separe de esta distinción y se refiera a la ética como una ciencia demostrativa basada en principios prácticos universales provenientes del In-

telecto Agente. Esta versión de la ética no deja de ser atractiva y se inserta perfectamente en las polémicas discusiones medievales sobre la existencia del Intelecto Agente.

El trabajo que Ramón Guerrero ha traducido es relevante para comprender la importancia que tiene Alfarabi en la filosofía política. El "Maestro segundo" acepta la iniciativa aristotélica de la ética como una parte de la política. Alfarabi insiste en una idea que aparece en varias de sus obras políticas: el mejor régimen es capaz de garantizar a los ciudadanos la excelencia o virtud humana. Éste es el camino hacia la felicidad. Y, en efecto, este tema tan discutido se sustenta, según Alfarabi, desde una filosofía metafísica. Ello no significa que la felicidad a la que Alfarabi se refiere sea la misma que se menciona en el Corán, a saber, la de la estancia en el Paraíso. Se trata de la felicidad a la que aspira cualquier ser humano y no solamente el musulmán. Ésta consiste en el cultivo de las virtudes morales y las intelectuales dentro de la sociedad.

Obviamente, el cultivo de las virtudes no es algo sencillo. Encuentro el modelo del filósofo

árabe tan complejo como el aristotélico. Digo complejo en el siguiente sentido: ambos pretenden mostrarnos las ventajas de la virtud y enseguida se enfrentan a la dimensión teórica y práctica de la vida humana; lo difícil es unificarlas. Por ello, Ramón Guerrero advierte la dificultad de determinar la naturaleza de la felicidad: unas veces parece una actividad meramente teórica, otras puramente política y, otras más, teórica y política al mismo tiempo. A fin de cuentas, creo que la salida de Alfarabi es muy similar a la aristotélica: sólo la filosofía puede acercarnos a la felicidad porque es el arte que nos permite comprender el vínculo entre lo especulativo y lo práctico. Tal concepción es oportuna. Aunque la filosofía es eminentemente especulativa, no podría darse un filósofo desvinculado de la vida práctica. En este sentido, Alfarabi piensa en un filósofo gobernador muy similar al platónico. Nótese la insistencia en relacionar a Platón y Aristóteles. Vale la pena recordar que en dos trabajos, Alfarabi expone cuidadosamente las similitudes: *La obtención de la felicidad* y *La armonía entre la filosofía de los sabios el divino Platón y Aristóteles*. La filosofía especulativa es necesaria porque

gracias a ella se conoce el orden divino del universo; el filósofo gobernador ha de imitar ese orden y llevarlo a la ciudad. Estas ideas se encuentran de manera patente, como lo refiere Ramón Guerrero, en *La ciudad ideal*.

El filósofo gobernante ha de poseer la Ciencia Política de manera perfecta. Según Alfarabi, el objeto primario de esa ciencia es la felicidad; también se ocupa de las acciones, los modos de vivir y las cualidades morales, los hábitos y las costumbres, y del conocimiento de todas aquellas cosas que permitan alcanzar la felicidad mediante la asociación política. Este último aspecto es destacable, pues como Aristóteles, Alfarabi considera que no puede alcanzarse la felicidad sin la vida en sociedad y, concretamente, se obtiene cuando se forma parte de una ciudad. Para que una ciudad sea excelente, cada habitante deberá colaborar en aquellas cosas que contribuyan a conseguir la felicidad verdadera haciendo uso de su libertad y su voluntad. La sociedad excelente se aleja del mal y, por ello, al estilo platónico, Alfarabi piensa en una ciudad en donde se refleje el orden del universo. Sin embargo, este reflejo no se reduce a una imita-

ción del rígido mecanicismo cósmico como podría creerse en una primera lectura del *Timeo* o de *Leyes X*. La presencia de la libertad y la voluntad humanas no permitiría proceder de este modo. El modelo del filósofo árabe es divino. Por ello, piensa en la providencia y su presencia en las decisiones humanas: Dios ilumina, a través del Intelecto Agente, al legislador. Gracias a ello, es posible una ciudad excelente. Los ciudadanos habrán de conocer su misión y guiarse conforme al gobierno del Profeta-legislador. Para legitimar la figura de este gobernante primero, Alfarabi concibe un orden jerárquico del universo. El jefe supremo tendrá que ser hombre de Estado, filósofo, profeta, legislador y educador. Pero no sólo eso. Su alma habrá de mantenerse en unión con el Intelecto Agente. Esto sólo se logra actualizando el intelecto pasivo y el adquirido. He aquí algunos supuestos presentes en la filosofía política farabiana, muy oportunos para comprender las tesis de *El camino de la felicidad*.

En otras palabras, en *La ciudad ideal*, para poder gobernar hace falta conocer y, posteriormente, aplicar un saber político que haga posible la felicidad.

Las normas que rigen un Estado, tal como pensó Platón, han de proceder de la razón y, en concreto, de la facultad intelectual del filósofo. Alfarabi consideró la necesidad de un Estado dispuesto a orientar la vida de los ciudadanos e, incluso, capaz de garantizar su felicidad. Sin embargo, a pesar del indispensable papel del Estado, Alfarabi también toma en cuenta una vertiente individual de la felicidad. Para ser feliz, hace falta vivir en una ciudad, pero también es necesario que el hombre individual realice sus potencias individuales ejerciendo una actividad. Dicho de otro modo, cada hombre es responsable de adquirir virtudes intelectuales y morales. En *Información sobre el camino de la felicidad*, título completo de la obra que aquí reseñamos, la vertiente individual de la felicidad resulta el tema central. Dos obras son capitales para comprender la doble vertiente — social e individual— de la política en Alfarabi: *La ciudad ideal* e *Información sobre el camino de la felicidad*, también conocido como el *Libro del camino de la felicidad* o *Epístola del camino de la felicidad*.

Como la *Nicomáquea*, Alfarabi abre con una reflexión sobre

la felicidad y la virtud humana: es muy valioso y bien reconocido entre los arabistas.

Luis Xavier López Farjeat
Universidad Panamericana

“Está claro que entre los bienes la felicidad es el bien más grande y entre las cosas preferibles es la más preferible y es el más perfecto de todos los fines hacia los que se esfuerza el hombre, por el hecho de que de los bienes que se prefieren, unos se prefieren para alcanzar por medio de ellos otro fin, como por ejemplo, el ejercicio físico y el tomar medicamentos, y otros se prefieren solamente por razón de sí mismos” (pp. 43-44). Posteriormente desarrolla las virtudes morales y las intelectuales. Una constante aristotélica salta a la vista: las virtudes son término medio entre un exceso y un defecto. Cierra Alfarabi con un corto estudio de la lógica. *El camino de la felicidad* parece un comentario interpretativo de la *Nicomáquea*, pero nos ofrece diversos planteamientos filosóficos.

Rafael Ramón Guerrero ha realizado algunas otras traducciones de Alfarabi. La que aquí reseñamos resulta sumamente importante para los interesados en la filosofía árabe y, también, para quienes desean conocer una aproximación muy original al pensamiento aristotélico. El trabajo del doctor Ramón Guerrero

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.