

LA ÉTICA DE AVERROES: ACERCA DE LA FELICIDAD Y LA AMISTAD

Andrés Martínez Lorca
U.N.E.D., Madrid

La Ética aristotélica ha ejercido durante siglos una influencia determinante en la cultura occidental y en la historia del pensamiento, influencia que en los últimos años no sólo no ha decaído sino que se ha incrementado¹. Una estudiosa italiana lo constataba así en la edición de unas lecciones sobre el tema: “Da molti decenni l’etica di Aristotele domina la scena del dibattito filosofico internazionale”².

En contraste con lo anterior, la atención prestada a la Ética de Averroes ha sido muy escasa, y ello a pesar del interés creciente de los investigadores a lo largo del siglo XX hacia la filosofía del pensador andalusí. Para comprobar esto,

¹ Este artículo reproduce con pequeñas modificaciones el texto de la Comunicación que presenté al XII Congreso Internacional de Filosofía Medieval celebrado en Palermo (Italia) del 16 al 22 de septiembre de 2007.

² Antonina Alberti, Introducción a *Studi sull’Etica di Aristotele*, edición de A. Alberti, Nápoles, Bibliopolis, 1990, p. 13. Entre las contribuciones a este volumen colectivo destacan las de E. Berti, G. Giannantoni, A.M. Ioppolo y C. Kirwan.

baste hojear la conocida monografía de M. Cruz Hernández en cuya bibliografía por secciones apenas podemos encontrar dos referencias concretas, las de L.V. Berman y M. Fajri. Incluso artículos dedicados a estas cuestiones se centran únicamente en su Comentario a la *República* de Platón dejando de lado el Comentario averroísta a la *Ética nicomáquea* que tanto influyó en la Edad Media ³. Como puntualizaba Berman al respecto, estamos todavía en una fase inicial, carentes de estudios específicos e incluso genéricos ⁴.

En esta ocasión, pues, dedicaremos nuestro trabajo a la *Ética* de Averroes tal y como se puede reconstruir a través de su Comentario a la principal obra de Aristóteles en este campo filosófico, a saber, la *Ética nicomáquea*. Nadando contra corriente, ahora como en otras ocasiones del pasado, pretendemos revalorizar la contribución de Averroes a la Filosofía Moral, a semejanza de lo ya conseguido gracias al esfuerzo de diversos especialistas en otros campos del saber, como la Psicología, la Metafísica, la Política, el Derecho y la Medicina. Para comprender mejor la posición de Averroes, resumiré en paralelo la exposición de Aristóteles cuyas páginas de este tratado sirven así de telón de fondo sobre el que se dibuja con más intensidad la reflexión averroísta. Desde una perspectiva filosófica, destaco más adelante en este trabajo los puntos que considero centrales en la Paráfrasis. Desde una perspectiva filológica, señalo tanto los aciertos en la versión latina como su ocasional falta de comprensión del original griego.

EL COMENTARIO MEDIO DE AVERROES A LA *ÉTICA NICOMÁQUEA* DE ARISTÓTELES

Los árabes se interesaron pronto por la *Ética* de Aristóteles y manejaron una traducción greco-árabe de la *Ética nicomáquea* realizada por Ishaq b. Hunayn (muerto el año 911 de nuestra era), texto al que se había añadido el Comentario de Porfirio. Era la primera vez que esa obra se traducía del griego. El primer Comentario árabe a este tratado aristotélico fue escrito por al-Farabi y aparece citado por

³ Cfr., por ejemplo, estos dos interesantes trabajos: O. Leaman, "Ibn Rushd on happiness and philosophy", *Studia Islamica*, LII, 1980, pp. 169-181, y C.E. Butterworth, "Ethics and Classical Islamic Philosophy. A study of Averroes' *Commentary on Plato's Republic* en *Ethics in Islam*, edición de R.G. Hovannisian, Malibú, California, Undena Publications, 1985, pp. 17-45.

⁴ "The examination of the text of the *Middle Commentary* from a philosophic point of view is still in its beginning stages. We have almost no studies of the whole of the *Middle Commentary* nor of its specific doctrines": Lawrence V. Berman, "Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature", en AA.VV., *Multiple Averroës*, París, Les Belles Lettres, 1978, p. 292.

los filósofos andalusíes Avempace, Averroes y Maimónides, aunque no se ha conservado⁵. Avicena muestra también una buena asimilación de la Ética aristotélica. Pero el único filósofo islámico medieval del que se conserva un Comentario a la citada obra de Aristóteles es Abû-l-Walid Ibn Rushd, Averroes, considerado el Comentador por excelencia del Estagirita.

El filósofo cordobés escribió en plena madurez, a los 50 años, un *Taljís kitâb al-Ajlâq, Paráfrasis o Comentario medio a la Ética nicomáquea*, que está fechado el 4 de mayo de 1177. Como indica el propio Averroes al final del Comentario, sólo disponía en al-Andalus de los cuatro primeros libros de la *Ética nicomáquea* hasta que su amigo Abû 'Amr ibn Martín le proporcionó generosamente el resto de los libros. Al tiempo que le agradece este envío del extranjero, lamentaba no disponer de un ejemplar de la *Política*, manteniendo la esperanza – finalmente vana– de conseguirlo a través de alguno de sus amigos para lograr de ese modo “el complemento de esta ciencia”.

De este Comentario medio se guardaban dos manuscritos en la Biblioteca de El Escorial, ms. 71 y 84, que quedaron destruidos en el incendio producido allí en 1671. Sólo se conservan fragmentos del original árabe de este *Taljís* en unas notas marginales a una traducción árabe de la *Ética nicomáquea* perteneciente a la Biblioteca al-Qarawiyin de Fez y que han sido editados por Berman⁶. El total de fragmentos preservados en Fez es de treinta y se distribuyen así: nueve del libro III, diez del libro IV, dos del libro V, uno del libro VII, siete del libro VIII y uno del libro IX.

Averroes sigue aquí el texto aristotélico capítulo a capítulo e introduce su Comentario tras el verbo “dijo”, *dixit* en la versión latina. No busca una recreación como en los *Epítomes*, ni una lectura exhaustiva y erudita como en los *Grandes Comentarios*. Lo que pretende ante todo en el *Taljís* es aclarar el sentido del texto original, hacerlo comprensible a un lector culto, deshacer la niebla que a veces lo envuelve llevando a cabo una paráfrasis que precisara los conceptos fundamentales dentro del contexto de la filosofía peripatética. Por ello, dependiendo de la dificultad, unas veces es muy sintético y otras más minucioso y analítico. Como estos Comentarios fueron redactados en plena madurez de Averroes, entre los años 1168 y 1194, debemos tomarlos como fundamentales en la formulación de su pensamiento filosófico y científico. En algunos casos, como en la *Física*, *Metafísica* y *De anima* volvió redactar posteriormente un *Tafsír* o *Gran Comentario*. En

⁵ R.A. Gauthier, Introducción a Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris-Lovaina, Publications Universitaires/Beatrice-Nauwelaerts, 1970, tomo I, pp. 107-110.

⁶ Lawrence V. Berman, «Excerpts from the lost arabic original of Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics*», *Oriens*, vol. 20, 1967, pp. 31-59.

otros casos, como en los *Taljisât* de la *Ética nicomáquea*, de la *Retórica* y de la *República* de Platón fueron su última palabra sobre el tema, y de ahí su valor excepcional.

Fue sobre todo gracias al latín como el mundo medieval conoció este importante Comentario de Averroes. Esta traducción fue obra de Hermann el Alemán (muerto el año 1272 siendo obispo de Astorga), que la terminó en la ciudad de Toledo el día 3 junio de 1240. Este estudioso de origen germánico tradujo también al latín con ayuda de mozárabes los comentarios de Averroes a la *Poética* y a la *Retórica*, obras que los árabes integraban en el conjunto de los escritos lógicos aristotélicos que llamamos tradicionalmente *Organon*. Aunque Hermann reconocía las dificultades del trabajo de traductor y las propias deficiencias en sus versiones arabo-latinas que esperaba se superaran paulatinamente, no dejó por ello de denunciar como lo más bárbaro la pura ignorancia de tales textos filosóficos.

En el Fol. 1 v. del manuscrito de la Biblioteca de la Catedral de Toledo, estudiado por Millás Vallicrosa, se resumen así los libros de la *Ética nicomáquea* en que nos detendremos más adelante: *In tractatu primo declaratur res felicitatis secundum quod est felicitas ciuitatum.(...) In VIII de modis dilectionis et modis amicicie. In IX de modis actionum prodeuntium a modis dilectionis et modis amicicie. In decimum est complementum dictionis in dilectacionibus et complementum dictionis in felicitate et declaracio indigencie regiminis et gubernationis ad faciendum ciues bonos*⁷.

La difusión mayor de la traducción árabo-latina de Hermann se debió a su inclusión en las ediciones venecianas de las obras de Aristóteles con los Comentarios de Averroes, verdadero éxito editorial de la época. Desde 1550 forma parte de la edición de Venecia *apud Junctas* y ella nos servirá evidentemente de base en el presente estudio⁸.

En el siglo XIV el judío Samuel b. Judá de Marsella, cuya familia llevaba varias generaciones establecida en la Provenza, tradujo al hebreo este Comentario medio. Terminó su primera versión en febrero de 1321 y acabó de corregirla definitivamente unos meses más tarde, en el verano de 1322. Según Berman, es dema-

⁷ José M^a Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 67-68.

⁸ *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. III, Venecia *apud Junctas*, 1562, reproducción de la Editorial Minerva, Francfort del Main, 1962. Este volumen contiene la traducción latina de todas las obras ético-políticas de Aristóteles, más los Comentarios de Averroes a la *Ética nicomáquea* de Aristóteles y a la *República* de Platón. En adelante, cito por esta edición latina indicando el libro correspondiente de la *Ética nicomáquea* en números romanos y el capítulo en números arábigos.

siado literal y contiene muchos errores⁹. Sin embargo, merece destacarse que era la primera vez que una obra griega de tal contenido se traducía en su integridad al hebreo. Intentando mejorarla, otro ilustrado judío llamado Meir Alguades realizó una nueva traducción al hebreo, pero esta vez tomando como texto-base no el original árabe de Averroes sino la versión latina de Hermann el Alemán.

LA FELICIDAD, SUMO BIEN HUMANO

Comienza el libro I de la *Ética nicomáquea* introduciendo Aristóteles la felicidad o *eudaimonía* en el contexto finalista del *télos*, insertándola después en el ámbito ético-político, para pasar más adelante a definirla y por último a compararla con el resto de los bienes humanos. El concepto de felicidad es central en la *Ética aristotélica* y de ahí su centralidad también en el pensamiento ético averroísta. Como ha señalado Adkins, “la *Ética nicomáquea* es un manual de eudaimonía”¹⁰. Seguiremos, pues, paso a paso la paráfrasis de Averroes acerca de este término filosófico.

El bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden, afirma inicialmente **Aristóteles**. Entre los fines distingue las acciones, *práxeis*, de las obras, *erga*. En la traducción de Aristóteles, se lee *acciones/opera*. En el Comentario de **Averroes** la pareja griega se traduce por *acciones/acta*. Y considera preferibles los fines *principales* o *arquitectónicos* a los fines *secundarios* o subordinados. También el traductor del texto aristotélico habla de fines que se presentan *architectonice*, transcribiendo así el griego, mientras que en el de Averroes se vierte por *finis principalis*. De modo similar, el sustantivo griego *méthodos* del comienzo del capítulo es traducido por *discendi via* en el primer caso y en el segundo por *scientia*¹¹.

Capítulo 2. **Aristóteles**: el bien que elegimos por sí mismo y no por los demás es lo bueno y lo mejor (*tagathón kai tè aristón*). Pertenece a la ciencia que es

⁹ L.V. Berman, “Ibn Rushd’s *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature”, cit., pp. 294-296.

¹⁰ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A study in Greek values*, Oxford, 1960, p. 318.

¹¹ *MNE*, I,1. Cito el texto de Averroes por estas siglas latinas del título en la edición veneciana antes citada [*in Moralia Nicomachia Expositione*]. Según se indica al inicio del texto, la traducción latina de la *Ética Nicomáquea* aquí reproducida fue hecha por Juan Bernardo Feliciano y no por el traductor de Averroes, Hermann el Alemán.

principal y eminentemente directiva (*kyriotátes kaí málista arkhitektonikés*). Esta ciencia es la política, *he politiké*. El bien para el pueblo y para las ciudades es más hermoso y divino que el bien de un individuo.

Averroes: el bien que se busca *per se* es el bien perfecto y óptimo de las cosas. El conocimiento de este bien es último en la vida humana y sirve de gran ayuda para conseguirlo. Conocido este fin, se determinan las acciones que conducen al mismo, de la misma manera que el ballestero dirige sus flechas hacia el blanco. Se pregunta después a qué ciencia o arte pertenece y contesta que a un arte dominante en grado máximo (*maxime principantis*): el arte de gobernar las ciudades (*ars gubernandi ciuitates*). Este arte domina a todos los demás y determina qué artes y ciencias deben ejercer tanto las ciudades como los individuos. Ordena a los demás artes, como al arte de la guerra, a la economía y a la retórica. Si el bien de un hombre individual es bien en general, el que se refiere al conjunto de las ciudades o Estados (*universitati ciuium*) es mayor y más perfecto. Y esto es lo que buscamos en este libro, el hallazgo de tal bien y su conservación en las ciudades ¹².

En el capítulo 3 **Aristóteles** afirma que no se debe buscar el mismo rigor en todas las materias. Podemos contentarnos con una verdad expresada de modo tosco y esquemático. El joven no es alumno apropiado de la política por “vivir de acuerdo con la pasión” (*dià tò katà páthos zên*). El fin de la política no es el conocimiento sino la acción (*tò télos estin ou gnôsis allà praxis*). En la traducción latina se traduce “política” por *ciuilis*. La distinción *nomos/physis* aristotélica se vierte aquí por *lex/natura*. Merece indicarse que el término griego de *akroatés*, “discípulo” en las traducciones castellanas de Marí Araujo y J. Pallí, quizá mejor “oyente” o “alumno”, es vertido en latín por *auditor*. La incompreensión del contexto peripatético en que escribía y enseñaba Aristóteles, es decir, que se trataba de apuntes de clase en el Liceo, llevó a algunos traductores a verter literalmente del griego, del latín y del árabe el título de la *Física* [*Physikè akróasis*] por *El Oído Físico*. Atención también a esta importante afirmación aristotélica: *finis enim [politicae] non cognitio, sed actio est*.

Averroes, por su parte, constata que no se ha de buscar la misma certeza en todas las artes: *Non enim inquirenda est certitudo in omnibus artibus eodem modo*. La política es, como ya vimos, *regitiua ciuitatum*. Muchos –añade– opinan que lo bueno y justo para nosotros es *tantum per legem..et non per naturam*, punto de vista que, como sabemos hoy, habían introducido los sofistas en el pensamien-

¹² *MNE*, I,2. El sustantivo latino medieval *civitas* traducía el griego *polis*, es decir, ciudad-Estado. Este sentido profundo que va allá del meramente urbano y apunta a una estructura social que llamamos modernamente Estado, se mantiene también en la semántica del término árabe *madina*.

to griego. El adjetivo *mathematikós* de Aristóteles que traducen todos por “matemático” se vierte en el latín de Hermann como “dominus doctrinalium” lo cual es muy correcto (recuérdese el título, ambiguo para nosotros, del libro de Sexto Empírico *Adversus Mathematicos*, es decir, *Contra los profesores*).

La referencia aristotélica a los que dominan una ciencia o el conjunto de ellas la refiere Averroes al campo de la Lógica. El juez, *iudex*, que puede decidir qué grado de certeza buscar en cada caso es el *cognitor Logices*. Por otra parte, el fin de lo que estamos hablando aquí *non est scire sed agere*. Concluye este capítulo subrayando Averroes la vinculación entre intelecto y acción en la razón práctica: *Illis autem qui desiderant et agunt quod dictat intellectus et ratio perutilis est scientia quae hic tractatur*. Y también la finalidad política de este tratado ético: “Y lo que es nuestro propósito en este discurso es el gobierno de las ciudades” (*Et quod est propositum nostrum in hoc sermone est gubernatio ciuitatum*)¹³.

Aristóteles: se pregunta más adelante cuál es el fin al que aspira la política y considera que casi todo el mundo está de acuerdo: la felicidad, *eudaimonía*. Pero sobre qué sea la felicidad existe variedad de opiniones. Unos, que la riqueza, otros que el placer y algunos que los honores. Incluso varía la opinión de la gente según su situación personal, vg. si están enfermos, si son pobres, etc.

Hay que distinguir los razonamientos que parten de los principios, *arkhôn*, de los que conducen a los principios y comenzar a analizar algo partiendo de lo más fácil de conocer para nosotros (aunque se pueda distinguir en absoluto o para nosotros: *alia nota a nobis/alia nota absolute*).

Se busca, pues, el *summum omnium agendorum bonorum*. Tanto la masa como los “refinados” (Araujo), o *elegantes* (trad. latina), a los que Aristóteles llamaba *hoi kharíentes*, están de acuerdo en llamarlo *felicitas*, felicidad o *eudaimonía*. Pero en qué consista, difieren el vulgo y los sabios, *vulgus et sapientes*. Para unos, *voluptatem*, para otros *divitias* y para otros *honorem*.

Averroes: casi todos los hombres coinciden en nombrar a la felicidad, *felicitatem*, como aquel bien que busca el arte de gobernar las ciudades, el bien más excelente y alto de todos los bienes, aquél que la sociedad hace posible conseguir. Pero disienten entre sí a la hora de definirla. Unos dicen que es el placer, otros que las riquezas y opulencia, y otros que los honores (*voluptatem, diuitias et opulentiam, quidam vero honorem*). Algunos juzgaron que es un bien que existe por sí, fuera del alma, al margen de los demás bienes, que era una Idea. Conviene que prestemos atención a los principales entre los que intentaron definir la felici-

¹³ MNE, I,3.

dad, no a la opinión común sobre el tema. Por otra parte, hay que distinguir las cosas que son fáciles de comprender para nosotros o fáciles de comprender absolutamente, *simpliciter*¹⁴.

En el capítulo 5 **Aristóteles** distingue tres tipos de vida: voluptuosa o de placeres, política y teórica (*ho bíos apolaustikós, politikós kai theôretikós*). El fin de la primera es el placer, *hedoné*, y el de la segunda el honor, *timé*, pero parece que en este último caso lo que se busca es el reconocimiento de los hombres respetables y fundado en la virtud, *areté*, aunque es insuficiente ese fin para la vida política porque el que posee la virtud parece inactivo y puede padecer grandes males.

El traductor de Aristóteles, Juan Bernardo Feliciano, traduce *bíos*, por *modus vivendi*, lo cual es una buena elección. Tipos de vida: *voluptuosa, ciuilis, contemplativa*. Los “elegantes e idóneos para la acción” consideran que la felicidad política consiste en los honores. La vida de negocios (*khrematistés* en griego, *pecuniaria* en la traducción latina) es para Aristóteles un tipo de vida violento.

Averroes, por su parte, habla de tres tipos o modos de vida: *vita voluptuosa, vita honoris et contemplativa*. Respecto a la vida de honor, advierte que el honor radica más en el que honra que en el honrado y, por tanto, que la virtud parece superior al honor. Pero la virtud existe sin acción e incluso careciendo de prosperidad en sus cosas. (La alusión de Aristóteles a sus obras “enciclopédicas” o exotéricas es traducida aquí curiosamente por “famosas”, *in dictis nostris famosis*). La felicidad no puede consistir en las riquezas, pues no se buscan por sí sino con vistas a otra cosa: *Lucrum autem et diuitie manifestum est quod non sunt bonum, quod queritur per regimen ciuile, utilia quidem enim sunt ad aliud et non queruntur nisi propter aliud: felicitas autem non queritur nisi per se.*¹⁵ (Tipo de vida político: *regimen ciuile*).

Aristóteles critica en este nuevo capítulo el concepto o Idea de Bien de Platón. Observa que no hay ninguna noción universal de bien que pueda predicarse en todas las categorías. Distingue también los bienes por sí de los bienes que buscamos por otros. “Por consiguiente, no es el bien algo común según una sola idea”. Además, ningún especialista o técnico sacaría beneficio alguno en el caso de poseer la idea de bien en sí, vg. el médico, el carpintero o el tejedor en sus respectivas tareas. *Non est igitur bonum commune quid in una idea.*

(Atención a la traducción latina que unas veces escribe *formas* y otras *ideas* para traducir el término *idea* platónico. *Noús*, “intelecto”, se vierte aquí por *mens*).

¹⁴ *MNE*, I, 4.

¹⁵ *MNE*, I, 5.

Averroes. Los que defendieron las Ideas, no las pusieron en aquellas cosas en las que hay un antes y un después. Los nombres de *bien* y de *ente* son sinónimos y ambiguos y no pueden predicarse de todas las categorías sino solamente de una. Si hubiera una sola Idea de bien, existiría una sola ciencia del bien, pero no sucede así sino que vemos que hay ciencias diferentes, por ejemplo en la guerra o en la medicina. Aquí se trata de un bien particular y no de uno universal, aunque la diferencia entre ambos resida en que uno es perpetuo en el tiempo y el otro breve.

También repite Averroes la distinción entre bienes por sí y bienes por otros o útiles a otros. De no poner un bien particular además del bien en sí, se produciría “una esperanza vana”, *spes inanis*. Tenemos aquí la ambigüedad del nombre de *bien* que se predica de diversos modos, lo mismo que hablamos de principio en el corazón del animal y en el cimiento (*fundamentum*) de la pared o de la perfección que predicamos del intelecto y de la sensación. Pero estas cuestiones, añade Averroes, deben tratarse en la Filosofía Primera y en la Lógica.

Paso importante de Averroes en este punto, que traduzco íntegramente: “Nosotros, sin embargo, buscamos ciertamente en este lugar [en la Ética] un bien que puede ser adquirido por nosotros, factible mediante la voluntad (*operabile per voluntatem*): al ser, en efecto, esta ciencia la que investiga (*speculans*) en aquellas cosas cuyo principio es la voluntad y cuyo logro nos pertenece”¹⁶. Esta afirmación de Averroes contradice el tópico según el cual los pensadores islámicos negaron el papel de la voluntad humana en la dirección de la vida moral o la convirtieron en subalterna. El filósofo cordobés, por el contrario, considera a la voluntad como raíz de la acción humana cuya guía es interna a nosotros. La Ética propone, pues, unos fines humanos que conseguimos con nuestro esfuerzo a partir de una voluntariedad en la acción.

Aunque concede que para el dominio de una ciencia es oportuno conocer su totalidad o universalidad, es decir, el *exemplar* de la Idea, sin embargo el médico no busca la totalidad de la medicina sino la particularidad de su ciencia¹⁷.

En el capítulo 7 se plantea **Aristóteles** cuál es el bien perfecto, buscado por sí mismo y alcanzable. Concluye que la felicidad, cuya definición formula así: “La felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos”. Traducción latina aquí: *Itaque felicitas cum agendorum finis sit, perfectum quoddam ac sufficiens [bonum] videtur*. No se trata de una vida solitaria sino con mujer, hijos, amigos y conciudadanos. En este contexto aparece su famosa definición de hom-

¹⁶ MNE, I, 6, p. 7 C.

¹⁷ MNE, I, 6.

bre como ser social por naturaleza, muy bien vertida al latín: *homo ciuilis natura est*.

Es la felicidad una actividad conforme a la razón a lo largo de una vida entera, en *biô teleiô*. Términos latinos usados aquí por el traductor: *felicitas, sufficiens, actio, bonum perfectum, in vita perfecta*, “a lo largo de una vida entera”. Termina el capítulo matizando que no se debe buscar la misma exactitud o precisión, *akribeían*, en todas las cosas. Algunas veces debemos contentarnos con saber el *qué* aunque ignoremos la causa o *por qué*.

Averroes. El bien perfecto es el que buscamos por sí mismo y nunca por otro. Todos están de acuerdo en afirmar esto de la felicidad. Pero no se trata de una vida solitaria sino de una vida en sociedad, o sea, con hijos, parientes, mujer y conciudadanos. Este ser social que es el hombre (*est natura ciuilis homo*) aspira a la felicidad en una vida entera y no puede vivir sin la proximidad de sus conciudadanos, *absque ciuium vicinitate*. Definición de felicidad: *felicitas est res perfecta per se sufficiens finis rerum agendarum*.

No se trata aquí de las acciones del crecimiento y de la sensación, comunes a los otros animales, sino de una acción propia del hombre, es decir, dotada de razón. Distingue aquí Averroes una parte inteligente, que manda, y una parte que la obedece: ésta consiste en las virtudes morales y aquélla, la dirigente, en la que juzga la rectitud de nuestras acciones. La voluntariedad de quien, tras deliberar, elige un fin y perfila su vida moral como ser humano virtuoso, es aquí de nuevo subrayada con fuerza por Averroes: *Et intendo por hanc vitam, actionem animae procedentem a deliberatione versus finem determinatum, et actio hominis virtuosi est haec actio*¹⁸.

El logro es la felicidad a través de toda una vida o la mayor parte de ella: *Inuenitur autem actio haec in vita completa*. El refrán de que “una golondrina no hace verano” de Aristóteles lo transforma Averroes en que no se puede realizar el pronóstico del verano por un solo día templado; la felicidad tampoco es fruto de un día o de breve tiempo sino de una vida entera o de su mayor parte: *quemadmodum neque per unam habitudinem, neque per unam diem temperati aeris pronosticatio est aeris veris: et sic autem non facit hominem beatum dies una vitae suae, neque tempus paruum, sed oportet ut operetur vita sua tota, aut maiorem partem sui opera beatitudinis. Erit itaque in vita completa*¹⁹. Por otro lado, no se ha buscar en todas las cosas la misma exactitud: *non oportet autem in omni eo quod agimus, inquirere certitudinem uno modo*²⁰.

¹⁸ MNE, I, 7, p. 9 G.

¹⁹ MNE, I, 7, p. 9 I.

²⁰ MNE, I, 7.

Aristóteles distingue en el capítulo 8 tres clases de bienes: exteriores, del alma y del cuerpo. Los del alma son bienes por excelencia y los principales. La felicidad es una actividad, la mejor de todas ellas. Pero también la felicidad necesita de bienes externos, de cierta prosperidad, como buena apariencia, familia, amigos, etc. Así, la felicidad llega ser lo óptimo, lo más bello y gozoso: *Optima igitur, pulcherrima et iucundissima res est felicitas*. Buena observación aristotélica: muchas cosas se hacen como por medio de instrumentos, mediante amigos, riqueza o poder político (*dinamis politiké, ciuilis potentia*).

Averroes reproduce la triple división de los bienes arriba citada y concuerda en que los bienes del alma son superiores. “Quienes de entre estos dijeron, pues, que la felicidad es una virtud y dijeron que es cierto acto de virtud, su afirmación es correcta en cierto modo”. La referencia aristotélica a los juegos olímpicos y a que son coronados no los más hermosos y fuertes sino los que compiten y logran vencer (que mantiene la traducción latina) es vertida extrañamente en el comentario averroísta por los *agiles agonizantes et triumphantés* que luchan *in campis duellorum* (?). También hay un cambio notable entre la traducción aristotélica a propósito del aficionado al espectáculo (*spectaculum spectaculorum studioso*) y el comentario de Averroes que se refiere al que gusta de la especulación y se deleita en ella (*et amator speculationis delectatur in speculando*), quizá por la proximidad semántica entre *theoría* y los términos aquí empleados de *théama* y *philothéoros*.

La felicidad es lo más noble de todo: *Et cum sic fit, nobilissima et optima rerum erit felicitas: et delectatio absolute existit in ea*. Asimismo resulta extraño que la referencia al poder político como instrumento para conseguir cosas, ya mencionada antes, sea vertida aquí como “los que ayudan en la guerra”, *adiutoribus in bello* (?). Pero la felicidad necesita asimismo de bienes exteriores y no puede ser feliz el que carece de una serie de ellos, como los ya apuntados por Aristóteles.

En el capítulo 9 **Aristóteles** se plantea de modo aporético la cuestión de si la felicidad se puede aprender, conquistar mediante el esfuerzo personal o por el azar y alguna gracia divina. Le parece claro que no es un regalo de los dioses y también estima erróneo dejar lo más grande y hermoso al azar. Recuerda su definición anterior de la *eudaimonía*: “una actividad del alma de acuerdo con la virtud”, *psykhés enérgeia kat'aretèn poía tis*. Necesita además de toda una vida, “pues la felicidad requiere una virtud perfecta y una vida entera” *dêi gár aretês teleías kai bíou teleíou*. Por eso, no llamamos felices a los niños sino que son considerados bienaventurados en esperanza *dià tèn elpída makarizontai*. En un plano filológico debe señalarse el acierto de algunas expresiones latinas que en-

contramos en este capítulo de la traducción: *ex sorte diuina, ex fortuna, vel ex virtute vel disciplina aliqua vel exercitaione. Felicitas omnium humanarum rerum optima est. Eam [felicitas] animi quandam operationem per virtutem definitum est.(...) Nam sicut diximus et perfecta virtute et vita perfecta opus est.*

Averroes introduce aquí una referencia a la “providencia divina respecto al hombre”,²¹ algo impensable en Aristóteles, aunque mantiene la línea general argumentativa de Aristóteles al centrar la conquista de la felicidad en el ámbito de la virtud y de la actividad humana en lugar del azar o la gracia divina. Se califica a la felicidad de lo óptimo entre las cosas y algo divino, *est optima rerum, est quid diuinus.*

Digna de señalarse también su alusión a la política. Ya Aristóteles había afirmado en estas líneas que “el fin de la política es el mejor”, *tò gár politikês télos aristón*. Averroes, a su vez, destaca la conexión entre felicidad y política y la superioridad de ésta al buscar como fin el conseguir buenos ciudadanos: *Nos enim posuimus quod finis regiminis ciuitatum est nobilior et maximum studium in regimine ciuitatum est ut fiant ciues boni et operadores bonorum*²².

Tampoco se pueden llamar felices a los niños sino por la esperanza de una felicidad futura: *Qui autem ex pueris nominatus fuerit felix, nominatur propter spem futurae felicitatis*²³.

El problema de a quién podemos llamar feliz es abordado por **Aristóteles** en el capítulo 10 de este libro I. Como es habitual en él en otros tratados, el punto de partida lo constituyen las opiniones comunes acerca de esta cuestión. Sentado que sólo nos referimos a una vida entera, apunta que la vida da muchas vueltas y que cambia la fortuna humana. Aclara que el hombre bueno y prudente no es como un camaleón y aguanta las adversidades pequeñas o grandes que le sobrevienen del mejor modo posible, como el estratega al manejar su ejército. También aborda un aspecto oscuro del tema: si los muertos se ven afectados por lo que suceda, bueno o malo, tras su defunción. No zanja de modo tajante la duda y sólo deja claro que o no le afectan o poco, pues sería absurdo que el muerto cambiara y ya fuera feliz en ocasiones, ya desgraciado en otras, sobre todo teniendo en cuenta que para Aristóteles la felicidad es una actividad, *energeián tina tèn eudeimonían*.

²¹ *MNE*, I, 9, p. 12 D. Literalmente, Averroes habla de providencia divina respecto al hombre, de azar y de accidente como posibles causas de la felicidad en el terreno hipotético apuntado por Aristóteles: *ut per providentiam divinam circa hominem, aut per fortunam et casum*.

²² *MNE*, I, 9, p. 12 H.

²³ *MNE*, I, 9, p. 12 H-I.

Averroes no se aleja en apariencia de las tesis probabilistas aristotélicas. Rechaza que sólo se pueda llamar feliz a alguien después de muerto, ya que la felicidad es cierta actividad, *felicitas est proprie actus quidam*. Reconoce que a los parientes del difunto les puedan sobrevenir desgracias y cambios de fortuna, pero ve contradictorio que el muerto cambie de estado. Sin embargo, hay que esperar hasta el final de sus días para llamar a alguien feliz, teniendo en cuenta que haya sido feliz en su vida antes de morir. (Pareja de términos latinos: *felix/infelix*). Más adelante, escribe que el hombre feliz lleva una vida estable, no sometida al azar, y realiza las acciones virtuosas a lo largo de toda una vida: “es el más honesto de los hombres aguantando el infortunio sin que ningún insulto (*vituperii*) le afecte”. Después, repite que el hombre feliz tolerará todos los infortunios que le sobrevengan.

Es sorprendente que en este contexto, y al margen de Aristóteles, introduzca Averroes la literatura bíblica y mencione como ejemplo de resistencia al infortunio a Job a quien elogia: *sicut dicitur de Job, cui sit laus*. Job, en efecto, es calificado en la Biblia de “hombre recto y justo, temeroso de Dios y apartado del mal”. Según se deduce del propio texto bíblico y de acuerdo con los estudiosos, era árabe²⁴. Quizá este último dato influyera en la extraña intromisión de un personaje bíblico en un contexto aristotélico. ¿Podríamos ver quizá en este paso una alusión a la persecución que él mismo sufrió en su vejez? No es posible; según consta y dijimos antes, este Comentario medio está fechado el 4 de mayo de 1177, mientras que la persecución y condena tuvieron lugar a finales del año 1195.

En las últimas líneas del capítulo insiste Averroes en que se trata de la totalidad de una vida virtuosa. En cuanto al tema latente de la felicidad y la muerte y de si a los muertos les afectan los vaivenes de la fortuna de sus familiares y amigos, se muestra cauto y repite la misma frase de contenido escéptico que escribiera Aristóteles. *Tò méllon aphanès estín (el futuro es desconocido). Occultum enim est nobis quid futurum sit de rebus*, anota el filósofo cordobés. Ambos están de acuerdo en la tesis central ya expuesta: la felicidad constituye un fin y es absolutamente perfecta en todo²⁵.

Cap. 11. **Aristóteles** no se atreve a enfrentarse con las creencias populares acerca de los muertos y a la opinión tradicional de que a éstos les afectan la buena o mala fortuna de sus descendientes y amigos. Quiere abreviar el debate sobre ello y concluye muy pragmáticamente que parece que influyen poco o nada en los

²⁴ Cfr. *Sagrada Biblia*, traducción de E. Nácar Fuster y A. Colunga, Madrid, 1958, 8ª ed., p. 592, nota 1.

²⁵ *MNE*, I, 10.

muertos tales cambios de fortuna. Lo más concreto dentro de su ambigua postura es la afirmación de que se ignora si los muertos participan o no de algún bien. (Atención a la expresión griega *tò diaporeísthai* y a la traducción latina: *Magis autem fortasse dubitandum de vita defunctis, an boni alicuius vel contrarii possint esse participes*).

Por su parte, **Averroes**, sigue en la misma línea y no se aleja del tono acomodaticio aristotélico. Comienza diciendo que lo que hay que dilucidar en estas cuestiones es un problema de cantidad, *quantitas*. Reconoce que no admitir tal creencia popular “es contraria a lo que creen los hombres”, *est contraria ei quod credunt homines*. Para resolver esta dificultad, o como él mismo dice, *ad ressoluendum dubitationem accidentem in re mortuorum*, hay que proceder distinguiendo. Es verosímil –añade– que las cosas malas o buenas que acaecen no afecten del mismo modo (*modum unum*) a los vivos y a los muertos, aunque admitamos en estos últimos alguna dependencia cuantitativa respecto de los vivos (*quandam habent [mortui] cum eis[vivis] dependentiam per quantitatem*), pero de tal manera que ni los muertos serán infelices por las cosas negativas que les ocurran a sus descendientes, ni al contrario ²⁶.

En el capítulo 12 **Aristóteles** suscita una cuestión en apariencia lingüística: si la felicidad es algo elogiabile/digna de elogio, *epainetōn*, o más aún, honorable/digna de honor, *timíon* (en la traducción latina, *felicitas utrum...laude an potius honore digna*). Expone que de las cosas mejores no hay elogio sino veneración u honor, vg. respecto de los dioses. Concluye de ahí que “la felicidad es cosa perfecta y digna de honor”, *tōn timíon kai teleíon*.

Averroes distingue las cosas elogiabiles de aquellas otras sublimes y más excelentes. Según él, en el elogio hay relación entre quien hace el elogio y lo elogiado, pero no así en las cosas que son más excelentes. Entre estas últimas cita en singular a Dios “excelso y bien absolutamente”. Considera dignos de honor a aquellos hombres elegidos para la felicidad a los que llama “divinizados”, *deificatos*, término que parece excesivo viniendo de un autor musulmán, pero que traduce literalmente la expresión aristotélica (*tōn andrōn tous theiotátous*, “los más divinos de los hombres”) y que es la segunda parte de una oración. En la primera parte de ella afirmaba Aristóteles que “de los dioses decimos que son bienaventurados y felices”, afirmación que quizá por su politeísmo suprime Averroes en este Comentario. En conclusión, la felicidad es digna de honor por constituir el principio de nuestras acciones y la causa por la cual hacemos las restantes cosas ²⁷.

²⁶ MNE, I, 11.

²⁷ MNE, I, 12.

En este capítulo 13, último del libro I, **Aristóteles** introduce el tema de la virtud y del alma entroncando así la Ética con la Psicología. “Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta (*estìn he eudaimonía psychhês enérgeía tis kat'aretèn teleían*), hay que tratar de la virtud”. Reaparece también la política como marco en el que se encuadran sus reflexiones éticas: “El verdadero político (o el que es de verdad político), *ho kat'alétheian politikós/qui re vera ciuilis est*, se ocupa sobre todo de ella, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes”. La política, además, es más honorable y mejor que la medicina (*ciuilis facultas honorabilior meliorque medicina est*).

Subraya a continuación que aquí hemos de investigar “acerca de la virtud humana, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana”. Esta insistencia en el adjetivo *humano* merece destacarse, a diferencia de las morales religiosas. Estamos, pues, en una filosofía mundana. Distingue después la virtud del cuerpo de la del alma, y llama virtud humana a la virtud del alma. En el alma distingue también una parte irracional de otra dotada de razón. En la parte irracional señala una común a los seres vivos, la parte vegetativa, que es causa de la nutrición y crecimiento, y otras dos que a veces participan de la razón y se someten a ella: lo apetitivo, *to epithymetikón, concupiscibilis*, y lo desiderativo, *tò orektikón, appetibilis*. Finalmente, la virtud se divide en dos clases: virtudes dianoéticas o intelectuales, *virtutes intellectiuae*, y virtudes éticas o morales, *virtutes morales*.

Averroes alude también al “verdadero político”, (*qui est per veritatem gubernator ciuilis* en la curiosa, para nosotros, traducción del Comentario). Coincide en la división de las virtudes en virtudes del cuerpo y virtudes del alma, añadiendo a continuación el elogio aristotélico que él, como médico, debía valorar de manera especial: *gubernatio ciuitatum honoratior et melior est arte medicinae*. Para el estudio del alma se remite a los libros de Ciencias Naturales, *iam dictum est in Scientia Naturali*, lo cual indica su concepción naturalista de lo que llamamos Psicología.

También distingue una parte racional de otra irracional que es común a las plantas y animales (tanto a los embriones como a los animales perfectos), o sea, lo vegetativo, que, por tanto, no es una propiedad humana. Respecto al sueño repite la bella sugerencia aristotélica de que los ricos y los pobres comparten la misma mitad de la vida en sueños: *Et ideo dicitur quod non est differentia inter felices et infelices in dimidio vitae ipsorum*

Averroes diferencia dos modos en lo no-racional: la parte vegetativa, *plantatiua*, que no participa de la razón, y la parte concupiscible, *concupiscibilis*, que participa de la razón y la obedece. Finalmente, en las virtudes distingue la *virtus*

intellectualis, que es aprehensiva, *apprehensiuua*, de la *virtus moralis*, a la que llama *obedientialis*, obediencial. Y entre las virtudes morales incluye la humildad y la castidad, algo que nada tiene que ver con Aristóteles pero sí con la moral de las religiones del Libro.

RESUMEN DEL LIBRO X DE LA ÉTICA NICOMÁQUEA

En el capítulo 6, que está dedicado a analizar el contenido de la felicidad, afirma Averroes, siguiendo a Aristóteles (“la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma”, había escrito el Estagirita), que “de nada carece la felicidad”, *felicitas nullius est indigens*²⁸. En otro lugar de este Comentario, concretamente en el libro IX, precisó muy bien este aspecto: “La felicidad es cierto acto por medio de la virtud, de suerte que la felicidad no consiste en la posesión, quiero decir, en el hábito del cual proviene el acto, sino en el mismo acto”²⁹.

Retomando el tema del placer que había tratado en capítulos anteriores, señala que algunos no conocieron el deleite o placer puro y sincero del intelecto y de las acciones nobles, refugiándose en los placeres corporales a los que consideraban superiores³⁰.

En el capítulo 7 Aristóteles se refiere a la felicidad perfecta y a la unión entre *theoría* y *eudaimonía*. Averroes considera que la felicidad debe hallarse en la virtud mejor en nosotros, el intelecto, que es “la facultad divina o más divina” que podemos poseer³¹, como se explicó en el libro *Sobre el alma*. Las acciones de la sabiduría son las que producen más deleite. La realización de la felicidad consiste en una actividad de sabiduría y teoría o especulación³² a lo largo de una vida entera.

En definitiva, Averroes busca la perfección intelectual en la medida en que lo permita la filosofía mundana, *anthropíne philosophía*, que propugna, es decir, lo que de modo expresivo llamaba Aristóteles “la filosofía de las cosas humanas” (*propositum nostrum est perfectio speculationis per mesuram posse Philosophiae in rebus humanis*)³³.

²⁸ MNE, X, 6, p. 152 A.

²⁹ MNE, IX, 9, p. 140 B.

³⁰ MNE, X, 6, p. 152 C.

³¹ MNE, X, 7, p. 153 D.

³² MNE, X, 7, p. 154 I: *actus felicitatis est: intendo actum sapientiae et speculationis*.

³³ MNE, X, 9, p. 160 E.

LA AMISTAD, ESENCIAL PARA LA VIDA HUMANA Y LA CONVIVENCIA SOCIAL

La amistad, *philia* en griego, *dilectio* en la traducción de Averroes, *amicitia* en la versión latina de Aristóteles, no sólo es una virtud sino que representa una de las cosas necesarias para la vida. “En efecto, nadie quiere una vida sin amigos” (*Fortassis enim nemo volet vitam absque amicis*)³⁴.

El lema homérico (“dos marchando juntos”) lo transforma Averroes resaltando que la pareja de amigos hace más fácil actuar y pensar³⁵.

Elevándose al plano político, siempre presente en la Ética de Aristóteles, el filósofo cordobés alude a la amistad entre las ciudades constatando que los legisladores se esfuerzan por lograr la unidad de opinión, *unitatem opinionis*, y por alejar la disensión, *dissensio*, ciudadana³⁶. En otro texto relevante, a saber, en su Comentario a la *República* de Platón, insistirá en la búsqueda de armonía ciudadana como objetivo prioritario de los gobernantes: “Pero no existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sola sociedad varias, al igual que no hay mayor bien en las comunidades que aquello que las reúne y unifica”³⁷.

Unidad entre bondad y amistad: todo el que es bueno, es amigo, y a la inversa³⁸.

En el capítulo 2 del libro VIII afirma que lo amable es de tres clases: bueno, *bonum*, agradable, *delectabile*, y útil, *utile*³⁹. “Amigo es aquel que quiere el bien para su amigo y por el amigo mismo. A los que quieren el bien entre sí de este modo los llamamos benévolos o apasionados”⁴⁰.

El capítulo 3 se refiere a las clases de amistad. Averroes distingue una amistad accidental, que puede originarse por placer o por interés, de la amistad verdadera

³⁴ MNE, VIII, 1, p. 110 K.

³⁵ MNE, VIII, 1, p. 110 M: *Nam duo, qui coniunguntur, fortiores sunt ad agendum et intelligendum.*

³⁶ MNE, VIII, 1, p. 111 A.

³⁷ Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, traducción de M. Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1986, p. 64.

³⁸ MNE, VIII, 1, p. 111 B.

³⁹ MNE, VIII, 2, p. 112 I.

⁴⁰ MNE, VIII, 2, p. 112 M. Hemos traducido con más dudas de las deseables los extraños términos latinos *castigatores vel exhortatores* que figuran el texto por “benévolos o apasionados” teniendo en cuenta el paralelo aristotélico en el primer caso, y por la explicación de *exhortatio* que incluye el Comentario averroísta, en el segundo. Pudiera tratarse, quizá, de una errata del copista, sobre todo en el primer adjetivo, *castigatores*.

y perfecta que se da entre hombres buenos semejantes en virtud. Esta última será duradera ⁴¹.

Al describir la amistad de los jóvenes, basada en el placer, pone de relieve los cambios frecuentes que se suelen producir en tales relaciones y que reflejan unos caracteres apasionados, enamoradizos y volubles ⁴².

No entiende Averroes el proverbio griego de comer juntos un tarro de sal para significar los muchos años que necesita la verdadera amistad para echar raíces, pero sí capta con acierto que la amistad perfecta es cosa de *longissimi temporis* ⁴³.

Aristóteles había sentado con claridad el fundamento de su teoría de la amistad al escribir que “en la comunidad, *en koinonía*, está la base de toda amistad” ⁴⁴. La traducción latina de este paso es tan precisa como sugestiva: *In comunione igitur et societate omnis amicitia consistit* ⁴⁵. Averroes que no sólo sentía un interés especulativo por la ciencia política sino que participó activamente en la vida pública de su tiempo ocupando cargos relevantes en el régimen almohade, aprovechó con inteligencia esta concepción social de la *philia* aristotélica para distinguir entre una amistad de consanguinidad, *consanguinitatis*, y una amistad social, *societatis*. Llama “natural”, *naturalis*, a la primera y “moral”, *consuetudinalis*, a la segunda ⁴⁶. Por eso, presta atención a las “amistades civiles y sociales”, *dilectiones ciuiles et sociales*, más allá de la mera *philia* basada en los lazos de sangre. En este contexto aristotélico el profesor Emilio Lledó ha entrevistado con acierto “la lucha por la solidaridad, que es, en el fondo, la mayor y más exigente empresa política” ⁴⁷.

⁴¹ MNE, VIII, 3, p. 113 E-F. *Amicitia autem perfecta est amicitia bonorum consimilium in virtute.*

⁴² MNE, VIII, 3, p. 113 D. *Adolescentes sun amatores (...) et iccirco cito et concopulantur, et fit diuortium inter eos multotiens in una die.*

⁴³ MNE, VIII, 3, p. 113 L.

⁴⁴ E.N., VIII, 12, 1261 b11.

⁴⁵ MNE, VIII, 12, p. 123 C.

⁴⁶ Aunque no es frecuente este uso filosófico de *consuetudinalis*, no se olvide la equivalencia latina entre *consuetudo* y *mos-ris* y la procedencia de este último sustantivo latino de nuestro término castellano “Moral”.

⁴⁷ Emilio Lledó, Introducción a Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1985, p. 98.

CONCLUSIONES

- 1ª.- La Ética de Averroes es una Ética *eudaimonista*. La felicidad es integrada conceptualmente en el marco de la filosofía mundana apuntada por Aristóteles al final de la *Ética nicomáquea*.
- 2ª.- Hay una conexión indisoluble entre Ética y Política en la que tiene la hegemonía la Política, es decir, lo público.
- 3ª.- Para el filósofo cordobés la cohesión social debe constituir el eje de la vida política.
- 4ª.- La amistad es esencial no sólo para los seres humanos individualmente considerados sino también para la sociedad en su conjunto.
- 5ª.- Averroes introduce puntualmente en este Comentario algunas referencias de origen religioso, ajenas al texto griego, pero sin desnaturalizar con ello el aristotelismo integral que define también su Ética.