

El camino de la felicidad

(Kitāb al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda)

Al-Fārābī



Traducción, introducción y notas de
Rafael Ramón Guerrero

T R O T T A
PLIEGOS DE ORIENTE

INFORMACIÓN ACERCA DEL CAMINO
DE LA FELICIDAD

(*Kitāb al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda*) *

* El título latino de la edición de D. Salman es *Liber exercitationis ad viam felicitatis*, pero M. Th. D'Alverny («Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle»: *AHDLMA* 17 [1949], pp. 240-245) ha señalado la existencia de dos manuscritos que contienen parcialmente este texto y ha corregido la lectura *exercitationis* por *excitationis*. Cf. también Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1958, vol. I, p. 72*, n. 214.

[SOBRE LA FELICIDAD Y LA VIRTUD HUMANA]¹

[DE LA FELICIDAD]

Que la felicidad es un fin que todo hombre desea y que todo aquel 177
que se dirige a ella con su esfuerzo tiende a ella en tanto que es una
cierta perfección, es algo que no necesita de palabras para ser ex-
plicado, puesto que es sumamente conocido. Toda perfección y todo
fin que el hombre desea son deseados por él en tanto que son un
cierto bien y todo bien es necesariamente preferible². Puesto que los
fines que se desean son muchos, en tanto que son bienes y preferi- 178
bles³, la felicidad es uno de los bienes preferibles⁴.

Está claro que entre los bienes la felicidad es el bien más gran-
de y entre las cosas preferibles es la más preferible⁵ y es el más per-

1. Como ya se ha advertido en la Introducción, este subtítulo no figura en el original árabe. Corresponde a la primera de las tres partes en que se puede dividir el texto de al-Fārābī.

2. Cf. *Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 1-3; versión árabe, ed. A. Badawi, p. 53. *Et. Eud.*, I, 8, 1217 b 1-6.

3. En la edición de Yāsīn y en la traducción de Mallet: «en tanto que son bienes elegidos». La versión latina dice así: «Cum autem finales intentiones quas homo desiderat et dilecta sint multum».

4. La edición de Yāsīn y la traducción de Mallet leen *aydà* en lugar de *iḥdà*, con lo que el texto diría «la felicidad es el más útil de los bienes preferibles». La versión latina se ajusta más al texto de la edición de Jalīfāt: «Ideo felicitas facta est una ex bonis dilectis».

5. Este término falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

fecto de todos los fines hacia los que se esfuerza el hombre⁶, 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. Es evidente que los que son preferibles por razón de sí mismos son preferibles y más perfectos que los que son preferibles por razón de otra cosa distinta.

Entre aquellos que se prefieren por sí mismos unas veces hay algunos que también pueden ser preferibles por razón de otra cosa; un ejemplo de esto es el poder⁷ o la ciencia: unas veces la preferimos por razón de sí misma y no para poder obtener por ella otra cosa, mientras que otras veces podemos preferirla para obtener por ella la riqueza o el placer⁸ o cualquier otra cosa que podemos obtener por medio del poder o de la ciencia. Hay otros, en cambio, cuya condición consiste en ser preferibles siempre por razón de sí mismos y no ser preferibles en ningún momento por razón de otra cosa en absoluto. De entre aquellos que son preferibles por sí mismos, aquellos cuya condición es ser preferibles siempre por razón de sí y no ser preferibles en ningún momento por razón de otros⁹ son bienes preferibles, más perfectos y más grandes que aquellos que a veces pueden ser preferibles por razón de otra cosa.

Puesto que, cuando la felicidad es adquirida por nosotros, vemos que no tenemos necesidad en modo alguno de dirigirnos a otro fin distinto, resulta claro de ello que la felicidad es preferible por razón de sí misma y en ningún momento es preferible por razón de otra cosa. Es evidente, entonces, que la felicidad es el más preferible, el más grande y el más perfecto de los bienes¹⁰. Vemos también que cuando es adquirida por nosotros no necesitamos ninguna otra cosa distinta. Lo que es de esta manera es la más digna de las cosas en ser

6. En *Fuṣūl muntaza'a*, § 74, p. 80, trad. española, p. 131, al-Fārābī afirma que la felicidad es un bien en tanto que es el fin más allá del cual no hay otro que sea buscado.

7. *Riyāsa, principatus*, falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

8. Falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

9. Esta frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

10. Cf. Aristóteles: *Et. Nic.*, I, 1, 4 y 7; X, 6. Versión árabe, ed. A. Badawi, pp. 53-54, 57-59 y 65-66; 347-348; con notable semejanza de términos entre el texto árabe de Aristóteles y el pasaje alfarabiano.

suficiente por sí misma. En pro de estas palabras puede dar fe lo que todos los hombres creen respecto de lo que les parece evidente¹¹ o de lo que opinan que ello solo es la felicidad¹². Unos juzgan que la riqueza es la felicidad, otros creen que disfrutar de los placeres es la felicidad, otros opinan que el poder es la felicidad y otros sostienen que la ciencia es la felicidad¹³; todavía otros distintos creen que la felicidad está en otra cosa¹⁴. Cada uno de ellos cree que aquello que él supone como la felicidad absoluta es el más preferible, el más grande y el más perfecto bien. Si el rango de la felicidad entre los bienes es éste y si es el fin de la perfección humana, se sigue entonces que quien por sí mismo ha preferido adquirirla ha de disponer del camino y de aquellas cosas que le permitan llegar a ella.

[DEL CAMINO A LA FELICIDAD: LAS ACCIONES HUMANAS]

Comencemos, pues, diciendo: De las disposiciones que el hombre tiene durante su vida, de unas no se sigue para él elogio o reprobación, y de otras, cuando las posee, se sigue para él elogio o reprobación. El hombre no adquiere la felicidad por aquellas disposiciones suyas de las que no se sigue elogio o reprobación, sino que aquellas por las que obtiene la felicidad son, en general, disposiciones de las que se sigue elogio o reprobación¹⁵. Las disposiciones del hombre de las que se sigue elogio o reprobación son tres. La primera son acciones tales como levantarse, sentarse, cabalgar, mirar, oír y, en general, todas aquellas en las que el hombre necesita usar los miembros de su cuerpo como instrumentos. La segunda son las afecciones del alma, tales como el apetito, el placer, el gozo, la ira, el miedo, el

181

11. Sigo aquí la lectura de Yāsīn y de la versión francesa de Mallet, más acorde con el sentido del texto; la palabra no parece estar clara en los manuscritos, según afirmación de los editores.

12. Cf. *Et. Nic.*, I, 4, 1095 a 20-29, versión árabe, p. 57.

13. Estas tres últimas opiniones no se encuentra en la versión de Mallet.

14. Los diferentes pareceres sobre qué es la verdadera felicidad justificarán, para al-Fārābī, las diferentes clases de ciudades o Estados que surgen en la comunidad humana, cf. *La ciudad ideal y Obras filosófico-políticas*.

15. Cf. *Et. Nic.*, I, 13, 1103 a 10; versión árabe, p. 84, donde por «elogiable» figura el término *mandūh*, mientras que al-Fārābī utiliza *ḥamd*, perteneciente a la raíz *h-m-d*, más usual.

deseo, la misericordia, la envidia y otras semejantes. La tercera es el discernimiento por medio de la mente. Estas tres¹⁶ son aquellas de las que no carece el hombre en algún momento de su vida, puesto que siempre posee alguna de ellas.

182 Por cada una de ellas el hombre es alabado o reprobado. La reprobación se sigue cuando sus acciones son feas y el elogio se sigue cuando son bellas¹⁷. La reprobación también se sigue por las afecciones de su alma cuando no son como conviene y el elogio se sigue cuando son como conviene. La reprobación se sigue también por su discernimiento cuando es malo y el elogio se sigue cuando es bueno. El mal discernimiento consiste en que le adviene al hombre, en aquello que prefiere conocer, o bien una opinión¹⁸ falsa o bien él es débil para discernir aquello que se le responde, pues no tiene una opinión¹⁹ de ello verdadera o falsa. El excelente discernimiento consiste en que al hombre le adviene o bien una opinión verdadera o bien él es capaz de discernir aquello que se le responde²⁰.

Debemos explicar ahora cómo disponemos de un camino para que nuestras acciones sean bellas, las afecciones de nuestra alma sean como conviene y por qué vía nos debe llegar la excelencia del discernimiento.

183 En primer lugar debemos saber que las bellas acciones pueden encontrarse en el hombre por azar o puede ser impulsado²¹ a ellas sin hacerlas ni elegirlas voluntariamente²². La felicidad no se obtie-

16. Las tres disposiciones quedan reducidas a dos más adelante: el hábito moral y la potencia de la mente.

17. Aquí al-Fārābī se sirve de dos términos correlativos muy usados en la literatura árabe y en sus propias obras, *al-qabīh wa-l-ḡamīl*, «lo feo y lo bello». El término *ḡamīl* suele traducir el griego καλός de *Et. Nic.*; por ejemplo, en la versión árabe, ed. Badawi, pp. 55.18; 58.6; 90.14; etc.

18. El término árabe *i'tiqād* traduce a veces al griego δόξα, cf. *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an Introduction and Notes by F. W. Zimmermann, London, OUP, 1981, p. XX n. 1 y p. 157 n. 1.

19. Aquí utiliza el verbo *i'taqada*, que traduzco, a tenor de la nota anterior, por «tener opinión».

20. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet estas dos últimas frases están invertidas, además de variar ligeramente.

21. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet, en primera persona del plural: «podemos ser impulsados».

22. En la edición de Yāsīn: «sin hacerlas voluntaria y espontáneamente». En la versión latina: «quod faciat invite, non sponte neque ipse eligente».

ne por las bellas acciones cuando proceden del hombre por esta cualidad²³, sino que la tendrá [cuando] las haga voluntariamente y por su libre elección. El hombre puede realizar las bellas acciones por su libre elección, pero sólo en algunas cosas y en ciertos momentos²⁴; por esto, no adquirirá la felicidad a no ser que elija lo bello en todo lo que hace y en el tiempo de toda su vida²⁵. Además, el hombre puede elegir lo bello en todo lo que hace, pero no por razón de lo bello mismo sino para obtener por medio de ello riquezas u otra cosa; tampoco se adquirirá la felicidad por lo bello cuando no se pretende por razón de sí mismo, sino que sólo se adquirirá la felicidad por lo bello cuando el hombre lo elija libremente solamente en tanto que es bello y por razón de sí mismo, no para pretender por ello la obtención de riquezas, de poder o alguna otra cosa semejante a éstas. Estas cosas que se acaban de decir son las condiciones por las que, cuando se dan en las bellas acciones, se adquiere la felicidad sin duda alguna: que se hagan voluntariamente y por libre elección, que las elijamos libremente por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y durante toda nuestra vida²⁶.

Estas mismas condiciones deben darse en las bellas afecciones del alma. Asimismo, la excelencia del discernimiento puede darse en el hombre por azar, pues ciertamente al hombre le adviene a veces una opinión verdadera pero no deliberadamente ni por arte²⁷. La felicidad no se obtiene por la excelencia del discernimiento si no es deliberadamente y por arte, en tanto que el hombre se da cuenta de lo que discierne y cómo lo discierne. Puede darse [excelencia] en el hombre en tanto que se da cuenta de ello, pero en pocas cosas y

184

23. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet: «de esta manera». En la versión latina: «cum tales fuerint».

24. Falta esta frase en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

25. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet esta frase varía ligeramente. Las buenas acciones que conducen al hombre a su felicidad reclaman el compromiso de éste con la libertad durante toda su vida, y no pueden quedar sometidas al azar. Parece claro, como se ha dicho en la Introducción, que para al-Fārābī el hombre es libre para crear su propio camino hacia la felicidad.

26. Todo este párrafo falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet, quien remite en nota a *Et. Nic.*, II, 4, 1105a 31-32. Sin embargo, parece que este párrafo debía formar parte del texto original, puesto que en el párrafo siguiente se habla de «estas condiciones» que cita aquí.

27. Es decir, sin querer y sin seguir las reglas de una disciplina o arte.

en algún momento; sin embargo, por tal cantidad de excelencia del discernimiento no alcanzará la felicidad. Por el contrario, solamente la obtendrá cuando se dé en el hombre excelencia del discernimiento y en tanto que se dé cuenta de lo que discierne y cómo lo discierne, en todo lo que compete al hombre discernir y en cada uno de los momentos de su vida.

La desgracia aflige al hombre cuando sus acciones, las afecciones de su alma y su discernimiento son contrarios a lo que se acaba de decir: cuando realiza acciones feas voluntariamente y las elige en todo lo que hace y durante toda su vida. Lo mismo sucede con las afecciones de su alma y cuando tiene un discernimiento malo en todo lo que compete al hombre discernir y en cada uno de los momentos de su vida.

[FACULTADES NATURALES Y ADQUIRIDAS]

185 Debemos hablar ahora de aquello por lo que estas tres cosas, a saber, las acciones, las afecciones del alma y el discernimiento, son tales que por ellas se adquiere indudablemente la felicidad y de aquello por lo que estas tres mismas cosas son tales que por medio de ellas nos aflige la desgracia, de tal manera que evitemos ésta y adquiramos aquélla.

Digo: Desde el comienzo de su existencia cada hombre ha sido creado con una facultad por la que sus acciones, las afecciones de su alma y su discernimiento son tal como conviene; por esta misma facultad puede tener estas tres cosas según lo que no conviene. Por esta facultad realiza acciones bellas y por esta misma facultad comete acciones feas; por causa de esto, la posibilidad que el hombre tiene de hacer lo feo es la misma que la que tiene de hacer lo bello.

186 Por ella puede también adquirir la excelencia del discernimiento y por ella misma puede adquirir un mal discernimiento. Ésta es también la situación de esta facultad respecto a las afecciones del alma, pues la posibilidad de que sean feas es la misma que la posibilidad de que sean bellas.

Después de esto, le sobreviene al hombre otra disposición por la que estas tres cosas son solamente según uno de dos casos: o bien según lo que conviene es bello solamente, o bien según lo que no

conviene es feo solamente, sin que sean igual la posibilidad de hacer lo que conviene y la posibilidad de hacer lo que no conviene; por esta [nueva] disposición uno de los dos casos tendrá más posibilidad que el otro.

La facultad con la que el hombre ha sido creado desde el comienzo de su existencia no le llega al hombre por adquisición; en cuanto a la otra disposición, sólo comienza a ser por la adquisición que el hombre hace de ella. Esta disposición se divide en dos clases; por una de ellas, el discernimiento es solamente bueno o solamente malo; por la otra, las acciones y las afecciones del alma son bellas solamente o feas solamente. La clase por la que el discernimiento se hace bueno o malo se divide en otras dos clases: por la primera de ellas se da la excelencia del discernimiento y se llama potencia de la mente; por la otra se da el mal discernimiento y se llama debilidad de la mente o imbecilidad. Aquella por la que las acciones y las afecciones del alma son bellas o feas se llama hábito moral²⁸. El hábito moral por el que del hombre proceden las acciones y afecciones del alma bellas es el hábito moral bello, mientras que el hábito moral feo es aquel por el que del hombre proceden las acciones feas²⁹.

187

Puesto que las acciones y el discernimiento por los que se obtiene la felicidad se dan por las condiciones que se han dicho y puesto que una de esas condiciones consiste en que esto se dé en toda cosa y siempre, se sigue entonces que aquella disposición por la que del hombre proceden las acciones y el discernimiento con estas condiciones es una disposición tal que se da sólo en uno de los dos casos, de manera que por ella el hombre pueda hacer de manera duradera lo bello y tener excelente discernimiento en toda cosa.

188

Puesto que la facultad que se da por naturaleza en el hombre no es tal que de ella proceda una de las dos cosas solamente con exclusión de la otra y puesto que la disposición adquirida que le adviene después es tal que de ella procede una de las dos cosas solamente,

28. El término *julq*, plural *ajlāq*, traduce el ἦθος griego, designando «manera de ser», «carácter», «hábito moral». En plural y precedido del término *'ilm*, «ciencia», nombra la Ética como ciencia. Lo traduciré por «hábito moral», distinto de *'āda*, «costumbre», «práctica habitual». Cf. *Et. Nic.*, II, 1, 1103a 17-18; versión árabe, p. 85. Cf. *Fuṣūl muntaza 'a*, p. 24; trad. española, p. 98, nota 3.

29. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet: «el hábito moral es aquel por el que del hombre proceden las acciones feas y bellas».

189 se sigue que las acciones, las afecciones del alma y el discernimiento proceden, mediante estas condiciones, de la disposición que adviene por adquisición. Por consiguiente³⁰, las acciones y las afecciones del alma solamente pueden proceder de nosotros en tanto que por medio de ellas obtenemos la felicidad indudablemente cuando se nos actualiza un hábito moral bello. Y tendremos la excelencia del discernimiento tal que por ella alcancemos la felicidad indudablemente cuando la potencia de la mente se convierta en nosotros en un hábito cuya desaparición sea imposible o muy difícil. El hábito moral bello y la potencia de la mente constituyen conjuntamente la virtud³¹ humana, porque la virtud de cada cosa es la que le hace adquirir la excelencia y la perfección en sí misma y hace adquirir excelencia a sus acciones³². Estas dos cosas conjuntamente son aquellas que, cuando las tenemos, alcanzamos la excelencia y la perfección en nosotros mismos y en nuestras acciones. Por ellas dos llegamos
190 a ser nobles, buenos y virtuosos, y por ellas dos nuestra conducta durante nuestra vida es una conducta virtuosa y todos nuestros comportamientos son comportamientos loables.

30. Toda la frase después de «se sigue» hasta aquí falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

31. *Faḍīla* es el término árabe que traduce la ἀρετή griega.

32. Cf. *Et. Nic.*, II, 6, 1106a 15-24; versión árabe, p. 94.

[SOBRE LAS VIRTUDES MORALES]¹

Comenzaremos² ahora tratando de aquello por lo que conseguimos que los hábitos morales bellos se conviertan en nosotros en un hábito³, luego seguiremos con aquello por lo que logramos que la facultad de percibir lo correcto se convierta en nosotros en un hábito. Por «hábito» quiero decir que sea tal que su desaparición sea imposible o muy difícil⁴.

Decimos: Todos los hábitos morales, los bellos y los feos, son adquiridos; cuando el hombre no tiene un hábito moral, puede adquirirlo para sí mismo y cuando por casualidad se encuentra que dispone de un hábito moral, bello o feo, puede cambiarlo voluntariamente por el contrario de ese hábito moral. Aquello por lo que el hombre adquiere el hábito moral o lo cambia a partir de un hábito moral que se encontraba por casualidad es la costumbre. Por «cos-

191

1. Comienza aquí la segunda parte del texto.

2. Establece en estas primeras líneas un proyecto de su programa: se ocupará en las dos partes que siguen de las virtudes morales y de cómo adquirirlas, por una parte, y de las intelectuales como camino que lleva al hombre a percibir lo correcto y a convertirlo en hábito.

3. *Malaka*, de la raíz *m-l-k-*, que significa «poseer, tener, dominar». El hábito es aquello que se posee de manera permanente, como señala a continuación.

4. De las virtudes éticas o morales se ha ocupado en *Fuṣūl muntaza 'a*, pp. 30-39; trad. española, pp. 103-108.

tumbre» quiero decir hacer repetida y frecuentemente una misma cosa durante mucho tiempo y en intervalos próximos. Puesto que el hábito moral bello sólo se adquiere por la costumbre —de la misma manera el hábito moral feo sólo se adquiere por la costumbre—⁵, debemos tratar de aquello por lo que, si lo practicamos de manera usual, adquirimos un hábito moral bello y de aquello por lo que, si lo practicamos de manera usual, adquirimos un hábito moral feo.

192 Digo: Aquellas cosas que nos hacen adquirir el hábito moral bello, si las practicamos usualmente, son las acciones que proceden de quienes están dotados de hábitos morales bellos, y aquellas que nos hacen adquirir el hábito moral feo son las acciones que proceden de quienes están dotados de hábitos morales feos. La manera por la que se obtienen y se alcanzan los hábitos morales bellos es como la manera por la que se obtienen las artes. La destreza en la escritura sólo se consigue cuando el hombre practica de manera usual la acción de quien es un diestro amanuense. Lo mismo ocurre en las restantes artes, pues la excelencia de la acción de escribir procede del hombre solamente por la destreza en escribir, y la destreza en escribir sólo se adquiere cuando antes se acostumbra el hombre a una excelente acción de escribir. La excelente acción de escribir se hace posible al hombre, antes de obtener la destreza en escribir, por la facultad que posee por naturaleza; después adquirirá la destreza en ella por el arte. De la misma manera, la acción bella se hace posible al hombre o bien, antes de adquirir el hábito moral bello, por medio de la facultad que posee por naturaleza, o bien, después de obtenerlo, por medio del hábito moral. Por tanto, las mismas acciones que proceden de los hábitos morales antes de adquirirlas son adquiridas; cuando el hombre las practica de manera habitual, entonces ellas se convierten en hábitos morales. La prueba de que los hábitos morales sólo se adquieren a partir de la costumbre está en lo que vemos que sucede en las ciudades, puesto que los que gobiernan sólo hacen buenos a los ciudadanos por las buenas acciones a las que ellos los acostumbran.

5. Falta esta frase en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet

[TEORÍA DEL TÉRMINO MEDIO VIRTUOSO]

En cuanto a saber qué acciones son las acciones bellas, aquellas por cuya práctica usual adquirimos el hábito moral bello, ahora las describiremos. 194

Decimos: La perfección del hombre en su creación consiste en la perfección del hábito moral⁶. La situación respecto de las acciones por las que se alcanza la perfección del hombre en su creación es como la situación acerca de aquellas por las que se alcanza la perfección del hombre en su cuerpo. La perfección del hombre en su cuerpo es la salud. De la misma manera que la salud debe ser conservada cuando se tiene y debe ser adquirida cuando no existe, así también el hábito moral bello debe ser conservado cuando se ha obtenido y debe ser adquirido cuando no existe⁷. Y así como la salud es alcanzada por aquellas cosas por medio de las cuales se alcanza sólo cuando estas cosas están en un estado intermedio⁸, así también las acciones que alcanzan el hábito moral bello sólo lo alcanzan cuando también están en un estado intermedio, pues sólo se alcanza la salud cuando el alimento está en el término medio y sólo se alcanza la fuerza⁹ cuando el esfuerzo está en el término medio; del mismo modo, se alcanza el hábito moral bello cuando las acciones están en el término medio. 195

Cuando aquello por cuya naturaleza se alcanza la salud se aleja del término medio y del equilibrio, no existe la salud por medio de ello; así también, cuando las acciones se alejan del equilibrio y se hacen habituales, de ellas no procede ningún hábito moral bello. El

6. Hay aquí un juego de palabras entre *jalq*, «creación», y *julq*, «hábito moral», pertenecientes ambas a la misma raíz, *j-l-q*-. La edición de Yāsīn lee en los dos casos *julq*.

7. Esta última frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

8. A partir de aquí al-Fārābī apela a la teoría aristotélica del término medio, el *μεσότης*, que debe seguirse para realizar la acción bella. *Et. Nic.*, II, 6, 1106a 27-30, versión árabe, pp. 94-95. Cf. *Fuṣūl muntaza 'a*, p. 36; trad. española, p. 106. En esta obra, p. 37, trad. española, pp. 106-107, distingue el término medio en sí mismo y el término medio en relación a otra cosa.

9. Sigo aquí las lecturas de la edición de Yāsīn, de la versión latina y de la de Mallet, en las que se lee «fuerza» o «poder», *quwwa*, mientras que la edición lee «salud». Unas líneas más adelante se reitera que el esfuerzo da fuerza a los cuerpos y aquí la edición sí lee «fuerza».

196 alejarse del término medio se da o hacia el exceso o hacia el defecto por relación a lo que conviene¹⁰. Cuando el alimento excede lo que conviene o es menos de lo que conviene, por él no se alcanza la salud; cuando el esfuerzo está en el término medio da fuerza a los cuerpos, pero cuando excede lo que conviene o es menos de lo que conviene, aleja la fuerza y conserva la debilidad. De la misma manera, cuando las acciones se alejan del término medio o por exceso o por defecto de lo que conviene, hacen adquirir o conservan los hábitos morales feos y hacen desaparecer los hábitos morales bellos. Y así como en lo que hace adquirir la salud el término medio, el exceso y el defecto se dan en su abundancia y escasez, en su intensidad y debilidad, en la longitud y brevedad de su tiempo [de duración], así también, según este ejemplo, el equilibrio en las acciones está en su abundancia y escasez, en su intensidad y debilidad, en la longitud y brevedad de su tiempo.

Puesto que el término medio en cada cosa sólo se da cuando su abundancia y escasez, su intensidad y debilidad son según una cierta medida y la obtención de cada cosa según cierta medida solamente se da cuando se mide con un criterio, debemos entonces tratar del criterio por el que medimos las acciones y alcanzamos lo equilibrado.

197 Digo: El criterio por el que medimos las acciones es como el criterio por el que medimos lo que proporciona la salud. El criterio de lo que da la salud son las disposiciones de los cuerpos para los cuales se busca la salud¹¹. Sólo puede ser conocido el término medio en lo que da la salud cuando es comparado con los cuerpos y es medido por las disposiciones del cuerpo. Así también el criterio de las acciones son las circunstancias que rodean a las acciones, pues sólo puede ser conocido el término medio en las acciones cuando es comparado y medido con las circunstancias que las rodean¹². Pues así como cuando el médico desea conocer la medida que constituye el equilibrio en lo que da la salud, debe conocer previamente el temperamento del cuerpo al que ha de procurar la salud, el tiempo, la ar-

10. Aristóteles llama término medio a la virtud y vicios al exceso y al defecto, cf. *Et. Nic.*, II, 6, 1106b 26-34; versión árabe, pp. 95-96.

11. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet: «las disposiciones del cuerpo para el cual buscamos la salud».

12. En *Fuṣūl muntaza 'a*, p. 38, trad. española, p. 107, señala que el término medio en toda acción se ha de medir por relación a las cosas que circunscriben la acción.

tesanía del hombre¹³ y las restantes cosas que definen el arte de la medicina, y debe establecer la medida de lo que da la salud según la medida de lo que tolera el temperamento del cuerpo y lo que conviene a la duración del tratamiento; así también cuando queramos conocer la medida que constituye el término medio para las acciones, debemos conocer previamente el tiempo de la acción, el lugar en el que ocurre, de quién procede, a quién se dirige, de qué es acción, por medio de qué se hace, por qué y para qué se hace, y debemos establecer la acción según la medida de cada una de estas cosas; sólo entonces habremos obtenido la acción intermedia. Cuando la acción sea medida con estas cosas en su totalidad, será intermedia; cuando no sea medida por todas ellas, la acción será un exceso o un defecto. Puesto que las medidas de estas cosas no son siempre las mismas, en abundancia y en escasez, se sigue que las medidas de las acciones intermedias no son siempre las mismas medidas. 199

[EJEMPLOS DE VIRTUDES QUE SON TÉRMINO MEDIO
ENTRE UN EXCESO Y UN DEFECTO]

Debemos mencionar ahora, a manera de ejemplo, algunos de los hábitos morales que son conocidos como bellos¹⁴. Mencionaremos las acciones intermedias que proceden de ellos y por las que son adquiridos, para que la mente llegue a conocer aquí lo más sucinto respecto de las clases de hábitos morales y de acciones que proceden de ellos.

Decimos: La valentía¹⁵ es un hábito moral bello que se adquiere por ser término medio entre preferir hacer cosas temibles y arrendarse ante ellas; el exceso en preferir hacerlas lleva a la temeridad, mientras que el defecto en preferirlas lleva a la cobardía, que es un carácter feo; el exceso en arrendarse ante ellas y el defecto en preferirlas conduce a la cobardía, que es un hábito moral feo¹⁶. Cuando 200

13. Así literalmente; es decir, cómo funciona el cuerpo del hombre, la anatomía. En la versión latina: «mecanica hominis».

14. Al-Fārābī recurre ahora a ejemplos tomados de la *Et. Nic.*, exponiendo el modo de elegir el término medio entre ellos al aplicar los actos morales.

15. *Et. Nic.*, III, 6-9; versión árabe, pp. 122-133.

16. Esta frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

se adquieren estos hábitos morales, de ellos proceden estas mismas acciones.

La liberalidad¹⁷ sucede por ser término medio entre conservar las riquezas y malgastarlas; conservarlas en exceso y malgastarlas con defecto lleva a la avaricia, 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.

La moderación¹⁸ se produce por ser término medio entre el ocuparse en buscar el placer que procede del comer y del tener relaciones sexuales; el exceso en este placer conduce a la avidez, y el defecto, que raramente se da¹⁹, produce falta de sensibilidad al placer, que es algo reprobable; cuando se adquieren estos hábitos morales, de ellos proceden estas mismas acciones.

La agudeza²⁰, que es un hábito moral bello, surge por mantener una postura intermedia al utilizar las bromas. El hombre se ve precisado durante su vida al descanso; el descanso pertenece a aquello que, siendo placentero su exceso y su uso frecuente, es algo inofensivo y la broma forma parte de aquello cuyo frecuente uso es placentero o inofensivo. El término medio en la broma da la gracia o ingenio; el exceso en ella conduce a la bufonada, mientras que el defecto en ella produce la tosquedad. La broma se da en lo que el hombre dice, oye²¹ y hace. En ella el término medio está en lo que al hombre libre, afable y tranquilo²² le conviene decir, oír o hacer. Determinar estas cosas de manera precisa no tiene cabida en este libro; esto se ha de indagar en otro lugar.

La sinceridad²³ del hombre consigo mismo solamente se da cuando el hombre se ha acostumbrado a describirse por los bienes que

17. *Et. Nic.*, IV, 1; versión árabe, pp. 141-149.

18. *Et. Nic.*, III, 10-12; versión árabe, pp. 133-140.

19. Esta apostilla falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

20. *Et. Nic.*, IV, 8; versión árabe, pp. 168-170. El término *zarf* árabe traduce el griego εὐτραπέλια, de *Et. Nic.*, II, 7, 1108a 25, tal como hace la versión latina: «eutrapellia».

21. La edición de Yāsīn lee aquí *yasta 'milu*, «usa», «emplea».

22. La versión latina lee aquí *timentem*, mientras que Mallet traduce *pieux*, leyendo *alwari*, según la edición de Haydarabad.

23. Cf. *Et. Nic.*, IV, 7; versión árabe, pp. 165-168.

posee, sin extenderse²⁴ en ello, allí donde conviene. Cuando el hombre se ha acostumbrado a describirse por los bienes que no posee, adquirirá con ello la simulación, la mentira y la hipocresía; cuando se ha acostumbrado a describirse, allí donde suceda y como suceda, sin poseerlos, adquirirá con ello la vileza²⁵.

203

La afabilidad²⁶ es un hábito moral bello que se produce por una posición intermedia cuando un hombre se encuentra con otro distinto y obtiene placer en sus dichos o en sus actos. Excederse en ello le reportará adulación, que es un hábito moral feo²⁷, mientras que quedarse corto en ello le producirá dificultad de expresión, y si además se encuentra con algo que le aflige, eso le provocará una mala convivencia.

A partir de estos ejemplos, podremos percibir el término medio, el exceso y el defecto en las acciones que sean iguales a éstas.

[CÓMO ADQUIRIR HÁBITOS MORALES BELLOS]

Debemos tratar ahora del medio por el que podemos adquirir los hábitos morales bellos²⁸. Digo: Es necesario enumerar²⁹ uno por uno los hábitos morales así como las acciones que proceden de cada uno de ellos. Después, debemos considerar y estudiar cuál es el hábito moral que se encuentra en nosotros y si este hábito moral que tenemos desde el inicio de nuestro ser es bello o feo. La manera de saber esto consiste en que consideremos y estudiemos cuál es la acción que, haciéndola, nos produce placer y cuál aquella que, haciéndola, nos causa dolor³⁰. Una vez que lo sepamos, consideraremos si esa

204

24. Traduzco «sin extenderse» la expresión *gayr mustafīl bi-hā*, que falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet. La versión latina parece traducirla por *non ultra modum*, es decir, sin exceso.

25. Término muy confuso en los distintos manuscritos. El editor se inclina por leer *al-tajāsus*, frente a otras lecturas como *al-tahāsūr*, *al-tahāsīs* o *al-tayāsīs*, que no tienen sentido en el texto.

26. *Et. Nic.*, IV, 6; versión árabe, pp. 164-165.

27. Falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

28. Esta frase falta en la versión latina.

29. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet: «que enumeremos».

30. Según sugiere Mallet, en nota 43 a su versión, decido suprimir la negación árabe que acompaña al verbo, para darle el sentido que tiene en la versión latina y por ajustarse, como el mismo Mallet indica, al pasaje aristotélico de *Et. Nic.*, II, 3, 1104b 4-16.

205 acción procede de un hábito moral bello o de un hábito moral feo. Si proviniera de un hábito moral bello, diremos que tenemos un hábito moral bello; si proviniera de un hábito moral feo, diremos que tenemos un hábito moral feo. De esta manera sabremos qué clase de hábito moral encontramos en nosotros.

De la misma manera que el médico, cuando conoce el estado del cuerpo por las cosas que se siguen de los estados del cuerpo, si el estado en que se encuentra el cuerpo es un estado sano, usa de su arte para conservarlo en el cuerpo y, si el estado en que se encuentra el cuerpo es un estado enfermo, usa medios para hacer desaparecer esa enfermedad³¹; así también cuando está presente en nosotros un hábito moral bello usamos del arte para conservarlo en nosotros y cuando está presente en nosotros un hábito moral feo usamos medios para hacerlo desaparecer. Ciertamente, el hábito moral feo es una enfermedad propia del alma³². Para hacer desaparecer las enfermedades del alma debemos seguir el ejemplo del médico cuando hace desaparecer las enfermedades del cuerpo.

Después de eso debemos considerar el hábito moral feo que hemos encontrado en nosotros y ver si es por exceso o es por defecto. Y así como cuando el médico encuentra que la temperatura del cuerpo es excesiva o escasa, lo restituye al término medio de la temperatura, según el término medio que ha sido determinado en el arte de la medicina; así también, cuando encontramos en nosotros exceso o defecto respecto de los hábitos morales, los hemos de restituir al término medio según el término medio determinado en este libro.

207 Puesto que a primera vista el conocimiento del término medio es muy difícil, se ha de procurar un medio para que el hombre fije su hábito moral en ese término medio o muy próximo a él, de la misma manera que, siendo difícil conocer el término medio de la temperatura de los cuerpos, se ha de procurar un medio para fijar al cuerpo en ese término medio o muy próximo a él.

El medio para fijar los hábitos morales en el término medio consiste en que consideremos el hábito moral que hemos adquirido; si se da por exceso, nos habituaremos a las acciones que proceden de

31. Sobre la analogía con la medicina, cf. *Milla*, pp. 57-58; trad. española, pp. 85-86; *Fuṣūl muntaza'a*, pp. 24-25, trad. española, pp. 98-99.

32. La traducción latina dice «infirmetas spiritualis seu animalis».

su contrario, que es por defecto; si lo que se encuentra en nosotros se da por defecto, nos habituaremos a las acciones que proceden de su contrario, que es por exceso; persistiremos en ello durante un cierto tiempo y luego reflexionaremos y consideraremos qué hábito moral está presente entonces³³. El que esté presente ha de ser de una de estas tres clases: o el hábito moral que se inclina desde el término medio al otro contrario, o el término medio, o el hábito moral primero más cercano al término medio³⁴. Si el que está presente es el cercano al término medio sin que hayamos rebasado el término medio hacia el otro contrario, persistiremos en esas mismas acciones durante otro cierto tiempo hasta que lleguemos al término medio; si ya hemos rebasado el término medio hacia el otro contrario, retornaremos³⁵ y haremos las acciones del hábito moral primero, persistiremos en ello durante un cierto tiempo y luego reflexionaremos sobre el estado [en que estamos]. En suma, siempre que nos veamos inclinados hacia un lado, retornaremos a las acciones del otro lado y no dejaremos de hacer esto hasta que lleguemos al término medio o nos acerquemos mucho a él.

[VERIFICACIÓN DE QUE LAS ACCIONES VIRTUOSAS
ESTÁN EN EL TÉRMINO MEDIO]

¿Cómo podremos saber si ya hemos llevado las acciones al término medio? Lo sabremos si consideramos la facilidad de realizar la acción que procede del exceso: ¿tenemos la misma facilidad para hacerla que la que procede del defecto o no? Si ambas son igual de fáciles de hacer o están las dos muy próximas de serlo, sabremos que hemos llegado al término medio. Comprobaremos su facilidad para nosotros de esta manera: considerar las dos acciones a la vez. Si no sufrimos daño por una de ellas o si experimentamos placer por cada una de ellas, o si experimentamos placer por una de ellas y no sufrimos daño por la otra o el daño que procede de ella es muy escaso,

33. Cf. *Et. Nic.*, II, 9, 1109b 1-7; versión árabe, p. 104.

34. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet la frase es más sencilla: «o el término medio, o el que se desvía del término medio o el que se inclina hacia el término medio».

35. Falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

entonces sabremos que las dos son igual de fáciles o están muy próximas de serlo³⁶.

210 ✧ Puesto que el término medio se da entre dos extremos y puesto que en los extremos puede encontrarse algo que se asemeja al término medio, es necesario que nos guardemos de caer en el extremo que es semejante al término medio. Ejemplos de semejanza son: la temeridad es semejante a la valentía; la prodigalidad es semejante a la liberalidad; la bufonada es semejante a la agudeza; la adulación es semejante a la afabilidad; la vileza es semejante a la modestia; el disimulo es semejante a la sinceridad del hombre consigo mismo. Además, cuando por naturaleza nos sentimos inclinados a estos extremos, debemos guardarnos de caer en ellos. Es como, por ejemplo, el defecto de preferir una cosa temible hacia la que nos vemos inclinados por naturaleza, y la avaricia a la que nos vemos inclinados por naturaleza. Es conveniente que nos guardemos de aquellos extremos a los que nos sentimos inclinados cuando, además, son semejantes al término medio. Así, ejemplo de esto es la bufonada: el
211 exceso en gastar bromas, puesto que es placentero o inocuo, es muy llevadero y nos vemos inclinados a él; la bufonada, además, es más semejante a la agudeza que a la tosquedad³⁷.

[DE LOS PLACERES Y LOS DAÑOS]

Debemos conocer³⁸ ahora el instrumento que tenemos que usar para que por él nos sea fácil dejarnos llevar de un extremo a otro o al término medio, pues muchas veces la mera deliberación, por sí sola, no será suficiente sin este instrumento.

Decimos: Hacer lo feo se convierte en fácil para nosotros por causa del placer que, según creemos, nos afecta por el hecho de hacerlo y evitamos³⁹ lo bello cuando creemos que por él nos afectará un daño, puesto que pensamos que el placer es el fin en toda acción, pues sólo buscamos eso en todo lo que hacemos.

36. Cf. *Fuṣūl muntaza 'a*, pp. 32-34; trad. española, pp. 104-105.

37. Esta última frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

38. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet, «nos queda por conocer».

39. La edición de Yāsīn y la versión de Mallet leen «adquirimos», *naktasibu*.

Algunos placeres pertenecen a lo sensible, como los placeres que dependen de lo que se oye, de lo que se ve, de lo que se gusta, de lo que se toca y de lo que se huele. Otros dependen del concepto⁴⁰, como los placeres que dependen del gobernar, del ejercer el poder, del dominar, de la ciencia y de otras cosas semejantes⁴¹. En la mayoría de los placeres, nosotros siempre tendemos hacia aquellos que pertenecen a lo sensible, pues creemos que son el fin de la vida y la perfección del vivir por pretenderlos desde el comienzo de nuestra existencia. Además, algunos de ellos son causa de algo necesario para nosotros o para el mundo. Necesario para nosotros es el alimentarse, por medio de lo cual subsistimos en nuestra vida; necesario para el mundo es la reproducción; por eso creemos que son el fin del vivir y que constituyen la felicidad. Además, lo sensible es más conocido para nosotros, lo percibimos mejor y accedemos a ello con más posibilidad. Por medio de la reflexión y del examen atento está claro que esos placeres nos alejan de la mayoría de los bienes y nos apartan de las cosas más importantes por las que obtenemos la felicidad; cuando vemos que un placer sensible se nos escapa por una acción bella, tendemos a rechazar lo bello, pero cuando el hombre es capaz de llegar a rechazar estos placeres o a obtener el término medio⁴², entonces está próximo a los hábitos morales dignos de elogio.

Los placeres que siguen a las acciones, sea placer sensible o placer propio del concepto⁴³, o son inmediatos o se dan en el futuro. Igual sucede con los daños. Cada uno de estos placeres que sigue a las acciones se sigue de uno de estos dos modos: o bien la acción es tal que a ella le sigue siempre placer o daño, como el dolor que sigue a la quemadura y el placer que sigue a la relación sexual⁴⁴, pues

40. *Mafhūm*, literalmente «lo que es entendido, comprendido o percibido intelectualmente». El término usual para designar el concepto es *taṣawwur*, «la concepción», «la representación». Cf. H. A. Wolfson, «The terms *taṣawwur* and *taṣdīq* in Arabic philosophy and their Greek, Latin and Hebrew equivalents»: *The Moslem World* 33 (1943), pp. 1-15.

41. Sobre esta división de los placeres, cf. *Et. Nic.*, X, 4-5; versión árabe, pp. 340-346.

42. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet se lee aquí «o a no tomar de ellos más que una parte».

43. Es decir, propio de lo que es comprendido o entendido, como ha establecido anteriormente.

44. Esta última frase falta en la versión latina.

214 la quemadura es tal que de ella se sigue dolor cuando afecta al animal. O bien el daño se sigue de la acción porque se ha prescrito⁴⁵ en la ley religiosa⁴⁶; [el daño] sigue a la acción sin que esa acción sea tal en sí misma que de ella se siga siempre ese daño, como flagelar al adúltero y matar al homicida. Las acciones bellas a las que sigue un daño inmediato son seguidas de manera necesaria por un placer en el futuro; las acciones feas a las que sigue un placer inmediato son seguidas necesariamente por un daño en el futuro.

215 Conviene que determinemos los placeres y daños que siguen a cada acción y que distingamos aquellas cuyo placer es inmediato y su daño en el futuro y aquellas cuyo daño es inmediato y su placer en el futuro. Cuando nos vemos inclinados a hacer una acción fea a causa del placer inmediato que creemos que sigue a esa acción fea, hemos de oponernos a ese placer por el daño que le sigue en el futuro y hemos de reprimir por ello el placer que nos mueve a hacer la acción fea; será fácil para nosotros entonces abandonar lo feo. Cuando nos vemos inclinados a dejar de hacer una acción bella por causa del daño que, para nosotros, le sigue de inmediato, hemos de oponernos a ello por el placer que seguirá a lo bello en el futuro y hemos de reprimir por ello el daño que nos desvía de lo bello; será fácil para nosotros entonces hacer lo bello. Además, cuando nos vemos inclinados a hacer lo feo por causa del placer inmediato que hay en ello, hemos de oponernos por el placer que le seguirá en el futuro, contrario a lo feo.

216 Algunos hombres tienen excelente reflexión y poderosa decisión para hacer lo que la reflexión les impone; son aquellos a los que solemos llamar mercedamente hombres libres. Otros carecen de ambas cosas y son los que solemos llamar hombres bestiales⁴⁷ y siervos de manera merecida⁴⁸. Otros carecen de poderosa decisión solamente, pero tienen excelente reflexión y son los que solemos llamar siervos por naturaleza⁴⁹; a algunos de los que se arrojan la ciencia o se las

45. La edición de Yāsīn y la versión de Mallet leen aquí *ya'riḍu*, «acaece, sucede», en lugar de *yafriḍu*, «imponer, dar preceptos, prescribir», que parece más adecuado en el contexto de la frase.

46. El término usado aquí es *ṣarī'a*.

47. Cf. *Siyāsa*, p. 87; trad. española, p. 55.

48. Esto último no se lee en la edición de Yāsīn ni en la versión de Mallet.

49. Nota 58 de Mallet.

dan de filósofos les sucede esto y entonces están en un rango por debajo del primero en la servidumbre y aquella ciencia que se arrogan se convierte en ignominia y en deshonor para ellos, puesto que lo que adquieren es algo inútil de lo que no obtienen provecho. Otros, en fin, carecen de excelente reflexión aunque tienen poderosa decisión; para quien es así, otros reflexionan por él; o bien se dejará llevar por quien reflexiona por él, o bien no se dejará llevar; si no se deja llevar, también será bestial, pero si se deja llevar, tendrá éxito en muchas de sus acciones y por causa de esto podrá escapar de la servidumbre y participar con los libres.

217

De los placeres que siguen a las acciones, unos son más conocidos y más perceptibles para nosotros y otros son más ocultos. Los más conocidos son los inmediatos, que constituyen un placer sensible. Así son también los daños: lo que procede de ellos de manera inmediata y proviene de lo sensible es claro para nosotros, sobre todo si además es un daño establecido en la ley religiosa. Los más ocultos son los otros placeres y daños; los más ocultos de ellos son aquellos que se dan por naturaleza, en el futuro, y proceden de lo comprendido. Los que son inmediatos y por naturaleza son inferiores a esos en cuanto a ocultamiento y lo mismo ocurre con los que se dan en el futuro y proceden de lo sensible.

Por lo que se refiere a los hombres libres, cuando quieren que les sea fácil hacer lo bello y abandonar lo feo por el uso del placer y del daño, entonces los más ocultos y los más manifiestos están para ellos en el mismo rango, pues los placeres que los impulsan a lo feo son reprimidos por el daño, aunque el daño proceda de los que son más ocultos, tal como serán reprimidos por lo que es más manifiesto, por el hecho de que su excelente deliberación establece que aquello cuya naturaleza es ocultarse para la mayoría de los hombres está en el mismo grado que lo manifiesto. En cuanto a los demás hombres, no les basta esto, sino que sus placeres son reprimidos por un daño más manifiesto. Es posible que haya entre ellos algunos a quienes les basta, cuando se ven inclinados a lo feo por causa de un placer inmediato, con ser reprimidos por otro placer que es establecido como consecuencia de abandonarlo o de hacer el contrario. Así es como hay que educar a los niños⁵⁰. Si hay entre ellos algunos a

218

50. Cf. *Et. Nic.*, X, 1, 1172a 20; versión árabe, p. 334.

219 quienes no les basta con esto, se les debe añadir un daño que siga a lo feo y ese daño se establece como el más manifiesto. De esta manera, es decir, según este último modo, deben ser gobernados los hombres bestiales y aquello a los que no les basta el primer modo.

Los placeres y daños más manifiestos son los que afectan a los sentidos; en cuanto a aquellos que afectan al hombre, pero no en sus sentidos, son tales como el miedo, la tristeza, la angustia y otros semejantes. A algunos hombres bestiales les basta sólo este daño, mientras que a otros no les basta eso o les afecta [también] un daño en sus sentidos. Lo más propio⁵¹ por lo que el hombre padece en sus sentidos es lo que afecta al sentido del tacto, luego lo que afecta al sentido del olfato, luego lo que afecta al gusto y luego lo que afecta a los restantes sentidos.

Por esta vía el hombre puede hacer fáciles, para sí mismo y para los demás, la acción⁵² 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 del estudio de la ciencia política⁵³; esto ya se ha indagado a fondo.

51. En la edición de Yāsīn se lee *ajzā*, «lo más vergonzoso o ignominioso».

52. La edición de Yāsīn y la traducción de Mallet leen «camino» en lugar de «acción».

53. Recoge aquí las palabras de *Et. Nic.*, VII, 11, 1152b 1, donde se afirma que «el estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político», precisamente porque éste ha de ocuparse de la felicidad.

[SOBRE LAS VIRTUDES INTELECTUALES]¹

Debemos ahora tratar del excelente discernimiento. Hablaremos en primer lugar del excelente discernimiento y después de la manera por la que lo adquirimos. 220

Decimos²: La excelencia de discernimiento es aquello por lo que poseemos y adquirimos los conocimientos de todas las cosas que el hombre ha de conocer. Las cosas que el hombre debe saber son de dos clases³: una es aquella cuya naturaleza es ser conocida y no ser objeto de la acción del hombre, sino solamente ser conocida, como, por ejemplo, nuestro conocimiento de que el universo ha comenzado a ser, que Dios es uno y como nuestro conocimiento de las múltiples razones de las cosas sensibles; la otra es aquella cuya naturaleza

1. Comienza aquí la tercera parte del texto, que debería ser un estudio de las virtudes intelectuales, tal como puede hallarse en *Et. Nic.*, VI y tal como el mismo al-Fārābī hace en *Fuṣūl muntaza 'a*, pp. 50-62; trad. española, pp. 113-120. Sin embargo, centra su estudio del discernimiento intelectual en la filosofía y, sobre todo, en la lógica, como inicio del camino que lleva a la felicidad.

2. En la edición de Yāsīn, en la versión latina y en la de Mallet: «Digo», en singular.

3. Establece aquí la distinción entre facultad racional teórica y facultad racional práctica, que ha propuesto en varias de sus obras: *Siyāsa*, p. 33; trad. española, p. 8; *Fuṣūl muntaza 'a*, pp. 29-30; trad. española, pp. 101-102. Cf. *Et. Nic.*, VI, 2, 1139a 25-31; versión árabe, p. 209. En *Fuṣūl muntaza 'a*, § 53, p. 62, trad. española, p. 120, distingue entre la sabiduría o saber teórico, que es la que se ocupa de la verdadera felicidad, y la prudencia o saber práctico, que tiene como fin aquello que hay que hacer para alcanzar la felicidad.

es ser conocida y ser objeto de acción, como nuestro conocimiento de que honrar a los padres es bueno, de que el engaño es feo, de que la justicia es bella⁴, o como nuestro conocimiento de la medicina por la que se adquiere la salud. La perfección de aquello que
 221 consiste en ser conocido y ser objeto de la acción está en que sea realizado; cuando se conocen estas cosas pero no va seguido por la acción, el conocimiento es vano e inútil. La perfección de aquello que consiste en ser conocido pero no ser objeto de la acción del hombre está solamente en ser conocido.

Cada una de estas dos clases tiene artes que hacen posible alcanzarlas. El conocimiento de aquello que sólo consiste en ser conocido tan sólo es adquirido por ciertas artes que proporcionan el saber de lo que es conocido y no es objeto de acción. Aquello que consiste en ser conocido y ser objeto de acción también es alcanzado por otras artes. Por consiguiente, las artes son de dos clases: una es aquella por la que obtenemos el conocimiento de lo que solamente se ha de saber; la otra es aquella por la que adquirimos el conocimiento de lo que puede ser hecho y la capacidad de hacerlo. Las artes que nos
 222 hacen adquirir el conocimiento de lo que ha de ser hecho y la capacidad de hacerlo son de dos clases: una es aquella por la que el hombre obra libremente en las ciudades, como la medicina, el comercio, la agricultura⁵ y otras artes semejantes a éstas; la otra es aquella por la que el hombre considera, entre los modos de conducta, cuáles son los mejores, por ella tiende hacia la ciencia de las cosas buenas, por ella elige las acciones justas y las piadosas y por ella adquiere la capacidad de hacerlas⁶.

4. Cf. *Milla*, pp. 58-59; trad. española, pp. 86-87. Sobre la adquisición de estos principios de la razón práctica, cf. R. Ramón Guerrero: «Razón práctica e intelecto agente».

5. Sigo la lectura de Yāsīn y de la versión de Mallet, que leen *filāḥa* en lugar de *milāḥa*, «navegación», donde posiblemente haya un error de copista al diferenciarse ambas palabras tan sólo por un punto diacrítico, si bien ambos términos como ejemplos están atestiguados en al-Fārābī: *Fuṣūl muntaza'a*, p. 29 última línea, donde aparecen los dos juntos; trad. española, p. 102.

6. En la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet toda esta última frase varía ligeramente, pues se lee solamente lo siguiente: «... cuáles son los mejores; por ella, distingue las acciones justas y los actos virtuosos y por ella adquiere la capacidad de hacerlas».

Cada una de estas tres artes⁷ tiene un cierto fin humano, quiero decir un fin que es propio del hombre. Los fines humanos son tres: lo agradable, lo útil y lo bello⁸. Lo útil es útil en lo placentero o en lo bello. El fin de las artes por las que el hombre obra libremente en las ciudades es lo útil. El fin de aquellas por las que elige los modos de conducta y por las que adquiere la capacidad de hacer lo que elige es lo bello. El fin de aquellas artes por las que alcanzamos lo que solamente consiste en ser conocido es también lo bello, por el hecho de que su adquisición de la ciencia y la certeza es por la verdad, pues el conocimiento de la verdad y la certeza es indudablemente bello. Resulta, en consecuencia, que el fin de todas las artes es lo bello o lo útil. 223

[LA FILOSOFÍA]

Las artes son de dos clases: una cuyo fin es alcanzar lo bello y otra cuyo fin 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 humana⁹ 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 conocimiento solamente y otra que es conocimiento 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 son objeto de 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 política¹⁰. 224

7. Las que corresponden a la facultad racional teórica, a la facultad práctica técnica y a la facultad práctica reflexiva, según establece en *Fuṣūl muntaza 'a*, p. 29; trad. española, p. 102.

8. *Et. Nic.*, II, 3, 1104b 30-31.

9. Ni en la edición de Yāsīn ni en la versión de Mallet figura el término «humana».

10. En árabe *al-falsafa al-madaniyya*, literalmente «filosofía propia de la ciudad».

La filosofía teórica comprende tres clases de ciencias: la primera es la ciencia matemática; la segunda es la ciencia física; la tercera es la ciencia metafísica¹¹. Cada una de estas tres ciencias comprende la clase de los seres que consisten en ser conocidos solamente. Los seres cuya naturaleza consiste en ser conocidos solamente son de tres clases¹². La adquisición de cada una de las clases de los seres que comprenden cada una de estas tres ciencias no nos compete aquí. A las matemáticas pertenecen la aritmética, la geometría y la óptica.

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 política¹³ y ciencia política. Éstas son todas las partes de la filosofía.

Puesto que solamente obtenemos la felicidad cuando estamos en posesión de las cosas bellas y puesto que las cosas bellas sólo llegan a ser posesión nuestra por medio del arte de la filosofía, se sigue necesariamente que la filosofía es aquella por la que alcanzamos la felicidad. Ésta es la que adquirimos por medio de la excelencia del discernimiento.

[DEL ARTE DE LA LÓGICA]

Conviene que tratemos ahora del camino por el que alcanzamos la excelencia del discernimiento. Y digo: Puesto que la filosofía solamente se alcanza por la excelencia del discernimiento y éste se ad-

11. Aquí usa el término *'ilm mā ba'd al-ṭabī'a*, «ciencia de lo que está después de la física», para designar la metafísica.

12. Falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

13. 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 muntaza'a*, también conocida por *Fuṣūl al-mandanī*.

quiere por la capacidad de la mente para percibir lo correcto¹⁴ en todo lo que ella busca conocer, se sigue entonces que la capacidad para percibir lo correcto es alcanzada por nosotros antes que todas aquellas cosas. Adquirimos la capacidad de la mente cuando tenemos una facultad por la que conocemos la verdad en tanto que es una verdad cierta y estamos persuadidos de que es así; por ella conocemos lo falso en tanto que es falso ciertamente y lo evitamos; por ella conocemos lo falso que se asemeja a la verdad, pero no nos equivoca acerca de ello; y, finalmente, conocemos lo que es verdad en sí mismo pero se asemeja a lo falso, sin que nos lleve a engaño. El arte por el que adquirimos esta facultad se llama arte de la lógica. 227

Este arte¹⁵ es aquel por el que se llega a conocer cuál es la opinión¹⁶ verdadera y cuál es la opinión falsa; las cosas por las que el hombre llega a la verdad y aquellas por las que la mente del hombre se aparta de la verdad; aquellas por las que el hombre cree que la verdad es falsa y aquellas que le hacen imaginar lo falso bajo forma de verdad e inducen a la mente del hombre a lo falso sin que se dé cuenta de ello; por ese arte se llega a conocer el camino por el que el hombre aparta lo falso de su mente, cuando resulta que lo cree así sin saberlo, y aquel por el que aparta lo falso de los otros si son llevados a ello sin saberlo, de tal manera que si el hombre se propone alguna cuestión que quiere conocer, utiliza aquellas cosas que le conducen a lo correcto respecto de esa cuestión y evita aquellas otras que le apartan de lo correcto en esa cuestión. Cuando tiene lugar una opinión sobre algo y surge sobre ello la duda de si es correcta o no es correcta, es posible examinarla hasta llegar en ella a la certeza de que es correcta o no; y cuando a veces le sucede que cae en lo falso sin saberlo, le es posible, si lo examina bien, alejar la falsedad de su mente. 228

14. El término usado es *al-ṣawāb*. Sobre la traducción de este término, cf. M. Galston, «Al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstrations», *Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by P. Morewedge, Delmar (N.Y.), Caravan Books, 1981, p. 24.

15. A la lógica dedica un capítulo entero de su *Iḥṣā' al-'ulūm*, *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. castellana de A. González Palencia, Madrid-Granada, CSIC, 1953, pp. 21-54; trad. pp. 13-37.

16. Recuérdese lo que se ha dicho anteriormente en nota sobre el sentido que puede tener el término árabe *i'tiqād*.

Si este arte es tal como lo hemos descrito, se sigue necesariamente que hay que interesarse por este arte antes que por las demás artes. Puesto que de los bienes que son propios del hombre unos lo son más propios que otros, puesto que el más propio de los bienes que tiene el hombre es el intelecto, puesto que es justamente aquello por lo que es hombre, y puesto que aquel bien que este arte proporciona es el intelecto del hombre, entonces este arte es el que proporciona los bienes que son más propios del hombre.

229 El nombre de «intelecto» puede aplicarse a la percepción que el hombre tiene de algo por medio de su mente; puede aplicarse también a aquello por lo que se da la percepción del hombre. Este arte proporciona el bien y la felicidad por medio de estas dos cosas a la vez y por ella se constituyen ambas¹⁷. A aquello por lo que se da la percepción del hombre, que es una de las dos cosas a las que se aplica el nombre «intelecto», fue costumbre de los antiguos llamarlo «razón». El término «razón»¹⁸ se aplica también a la palabra¹⁹ y a la expresión²⁰ por medio del lenguaje. A este significado del término «razón» es al que se refiere la gente, pues es el significado más conocido de este nombre. Sin embargo, los antiguos que practicaban esta ciencia aplicaban este nombre a los dos significados a la vez, pues del hombre puede decirse verdaderamente que es racional en ambos sentidos a la vez, es decir, en tanto que es capaz de expresarse y en tanto que tiene aquella cosa por la que percibe. Sin embargo, los antiguos, al decir del hombre que es racional, se refieren a que
230 tiene aquello por medio de lo cual percibe lo que pretende conocer.

17. Esta frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

18. En árabe *nutq*: «En árabe, el término *nutq* indica el intelecto mismo, pues es la facultad por la que el hombre entiende. Indica la acción de esta facultad y también la pronunciación en el lenguaje», dice en su *Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, p. 34. Cf. también *Ihṣā' al-'ulūm*, pp. 32-33 del texto árabe y p. 22 de la traducción, donde también atribuye a los antiguos la triple significación del término *nutq*.

19. En la edición de Yāsīn se lee *naẓm*, que Mallet traduce por «arrangement des sons». En la edición de Jalīfāt se corrige en *takallum*, conforme con la versión latina.

20. El término *'ibāra* significa tanto «interpretación», y así es usado por los traductores para trasladar el griego ἡρμηνεία, como «expresión, palabra, frase». De hecho, el mismo al-Fārābī, cuando explica el significado del título de la obra aristotélica, dice lo siguiente: «Su título es *Kitāb al-'ibāra*, porque el significado de *'ibāra* es frase completa» (*Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, p. 19:16).

Puesto que este arte proporciona a la razón su perfección, se llama arte de la lógica²¹. Aquello por lo que el hombre percibe lo que busca se llama también la parte racional del alma. El arte de la lógica es aquello por lo que la parte racional obtiene su perfección.

[LÓGICA Y GRAMÁTICA]

Puesto que los nombres «razón»²² y «lógica» pueden aplicarse a la expresión por medio del lenguaje, muchos hombres creen que el objetivo de este arte es proporcionar al hombre el conocimiento de la expresión correcta de la cosa y la capacidad de expresarse correctamente²³; pero esto no es así, sino que el arte que proporciona la ciencia de la correcta expresión y la capacidad de ello es el arte de la gramática. La causa del error sobre esto está en la homonimia del fin de la gramática y del de este arte, pues ambos²⁴ se conocen por el nombre de *manṭiq*. Sin embargo, el fin en este arte respecto de los dos significados a los que se alude por el nombre *manṭiq* es sólo uno de los dos²⁵, excluyendo el otro significado.

Hay, sin embargo, una cierta semejanza entre el arte de la gramática y el arte de la lógica²⁶; a saber, que el arte de la gramática da la ciencia del recto hablar y la capacidad de hablar correctamente, según la costumbre de los que hablan una cierta lengua, y el arte de la lógica da la ciencia del recto pensar y la capacidad de alcanzar correctamente lo que es inteligido. Y así como el arte de la gramática corrige la lengua de manera que no se hable sino de manera

231

21. Del término *nuṭq*, razón, deriva el nombre de lugar *manṭiq*, «lógica», el lugar donde está la razón. Quizá por ello el traductor latino añade, a modo de explicación, «id est rationis».

22. Falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

23. Esto último falta en la edición de Yāsīn y en la traducción de Mallet.

24. Es decir, la perfección de la razón y la perfección del correcto lenguaje. Al aludir el término *nuṭq* tanto a la facultad de percibir intelectualmente y a la capacidad de expresarse, el término *manṭiq* ha de hacer referencia también a estos dos sentidos.

25. La lógica sólo persigue la perfección de la razón, no la correcta expresión, que es propia de la gramática.

26. Sobre la relación entre gramática y lógica, cf. A. Elamrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris, J. Vrin, 1983, pp. 88-91.

correcta, según es costumbre de los que hablan una cierta lengua, así también el arte de la lógica corrige la mente de manera que respecto de toda cosa no entienda sino lo correcto. En suma, la relación del arte de la gramática con las palabras es como la relación del arte de la lógica con los inteligibles. Tal es la semejanza que hay entre ellas. Pero no se da que una de ellas sea la otra o que una de ellas sea parte de la otra.

232 De lo que se ha dicho queda claro cómo es el camino hacia la felicidad, cómo se debe seguir ese camino suyo, los grados por los que hay que pasar y cuál de ellos es el primer grado. El primero de sus grados es la adquisición del arte de la lógica. Puesto que este arte es el primero entre las artes de las ciencias por el que hay que empezar y puesto que solamente es posible comenzar en cada arte cuando el estudioso dispone de aquellas cosas que ha de utilizar para investigar lo que ese arte contiene, debemos conocer entonces, en primer lugar, las cosas que hay que utilizar para investigar lo que este arte contiene. Aquellas cosas que se usan para investigar lo que hay en cada arte son aquellas cosas tales que el hombre ha debido adquirir antes de comenzar en el arte. Estas cosas son llamadas los «primeros principios» por los que es posible comenzar en el arte.

233 De aquellas cosas cuyo conocimiento compete al hombre, unas son aquellas de cuyo conocimiento nadie carece, siempre que sea de mente sana, tales como que el todo es mayor y más que su parte o que el hombre no es caballo y otras semejantes. Éstos se llaman conocimientos notorios o primeros principios reconocidos. Cuando un hombre los niega, pues puede negarlos de palabra, sin embargo no puede negarlos en su mente, puesto que no puede sucederle que afirme su contrario, ni puede sucederle que no afirme cosas tales²⁷. Otras son aquellas que sólo conocen algunos hombres y no otros; unas son conocidas con facilidad, otras son tales que son conocidas después de la práctica y el esfuerzo que siguen a la reflexión; son tales que no son conocidas por todos, sino que sólo se alcanzan por reflexión y solamente se llegan a conocer por medio de estos primeros principios de los que nadie carece²⁸.

27. Esta última frase falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

28. Cf. *Fuṣūl muntaza'a*, pp. 50-51; trad. española, pp. 114-115. Sobre la inducción de los primeros principios, cf. *Risāla fī al-'aql*, p. 8.

Puesto que el arte de la lógica es la primera cosa en la que se comienza según la manera propia del arte, se sigue que los principios por los que debemos comenzar²⁹ en ella son cosas cuyo conocimiento ha de ser anterior en el hombre y del que no carezca. Son muchas las cosas de cuyo conocimiento nadie carece. Pero, sea cual fuere la cosa que se dé, no ha de ser usada en cualquiera de las artes, sino que una clase de ellas se usará en un arte y otra clase se usará en otro arte. Por eso, debemos adquirir sólo aquellas cosas que convienen al arte de la lógica y dejar las restantes para las otras artes. 234

Todas estas cosas de cuyo conocimiento nadie carece están presentes en la mente del hombre desde el comienzo de su existencia de manera innata³⁰. Sin embargo, el hombre no se da cuenta a veces de lo que hay en su mente hasta que, cuando oye la palabra que lo designa, se da cuenta entonces de que está en su mente. Igualmente, a veces estas cosas no se distinguen unas de otras en su mente, de manera que el hombre perciba por su mente cada una de ellas por separado, hasta que, cuando oye las palabras diferentes que las designan, las ve separadas y distintas en su mente. Por esto, en aquellas cosas en las que sucede que no se da cuenta de una de ellas o no las ve por separado unas de otras, se deben enumerar las palabras que las designan³¹. Entonces el hombre se dará cuenta de ellas y percibirá por separado cada una de ellas. 235

El hombre no percibe³² muchas de las cosas por las que se puede comenzar en el arte de la lógica o no percibe su distinción, pero ellas están presentes en su mente. Por tanto, cuando pretendemos informarnos³³ de ellas, debemos comprender las clases de las palabras

29. En la edición de Yāsīn, versión latina y traducción de Mallet, este verbo está en tercera persona del singular: «ella comienza» o «incipitur».

30. Como se puede deducir de esta afirmación, al-Fārābī se aparta aquí de la doctrina aristotélica al aceptar la existencia de un innatismo de los primeros principios.

31. En su *Kitāb al-ḥurūf* («Libro de las letras»), ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, reconoce cómo existe en el hombre una intuición lingüística, puesto que es capaz de percibir de manera inmediata el sentido de las palabras de su propia lengua; cf. R. Arnaldez: «Pensée et langage dans la philosophie de Fārābī (À propos du *Kitāb al-ḥurūf*)», *Studia islamica* 45 (1957), pp. 57-65.

32. Esto falta en la edición de Yāsīn y en la versión de Mallet.

33. El término que utiliza aquí es *tanbīh*, que es el que da título a la obra.

236 que significan las clases de las nociones inteligibles³⁴, para que, cuando el hombre perciba esas nociones y las vea cada una por separado, deduzca entonces de aquellas nociones las que deben ser usadas en el examen de este arte³⁵.

Puesto que el arte de la gramática es el que trata de las clases de las palabras significantes, es necesario que el arte de la gramática tenga cierta utilidad para conocer e informar de los primeros principios de este arte [de la lógica]³⁶. Por esto, debemos tomar del arte de la gramática cuanto sea suficiente para informarnos de los primeros principios de este arte [de la lógica] o nosotros mismos debemos encargarnos de enumerar las clases de las palabras que son usuales en quienes hablan aquella lengua por la que se significa lo que contiene este arte, si se da el caso de que quienes hablan esa lengua no disponen de un arte en el que se enumeren las clases de las palabras que hay en su lengua. Por eso, resulta evidente lo que hizo
 237 quien estableció³⁷ en la introducción³⁸ a la lógica cosas que pertenecen a la ciencia de la gramática y quien tomó de ella cuanto era suficiente; más bien, es verdad que utilizó lo necesario para que por medio de ello sea fácil la enseñanza.

Quien siga otro método, descuidará y abandonará el orden de las artes. Y, puesto que nuestro objetivo es seguir el orden que el arte

34. *Al-ma'ānī al-ma'qūla*. Se sabe de la polisemia del término *ma'ānī*: «sentidos», «significados», «nociones», término traducido al latín medieval por *intentiones*. Fue utilizado por los traductores para verter los términos griegos νοήματα, λόγος, θεώρημα y πράγμα. La correspondencia que señala entre palabras e inteligibles se debe a su comprensión de las palabras como signos o substitutos de los inteligibles, siguiendo la doctrina del *Peri Hermeneias* de Aristóteles.

35. La tarea de estudiar los conceptos y nociones que se han de usar en lógica fue emprendida por el mismo al-Fārābī en la obra que parece ser continuación de la que aquí traducimos, el *Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī l-mantiq* («Libro de los términos que se emplean en lógica»), ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, cf. introducción, pp. 24-28.

36. Quizá por reconocer esta utilidad, la primera de las ciencias que al-Fārābī estudia en su *Iḥṣā' al-'ulūm* o «Clasificación de las ciencias» sea la gramática.

37. Traduzco así el verbo *watī*, que en su forma primera significa «pisar», «yacer», aunque en su forma sexta significa «convenir», «establecer una convención». En latín aparece vertido como *copulaverunt*, en plural.

38. ¿Se refiere a la *Isagoge* de Porfirio, como parece indicar Elamrani-Jamal (*Logique aristotélicienne*, p. 90), al poner en mayúscula la palabra Introducción, y como acepta Mallet (p. 139, n. 97)? De hecho, al-Fārābī utiliza aquí el mismo término, *al-madjal*, con el que en árabe se conoce la *Isagoge*.

impone, debemos comenzar por uno de los libros de los primeros principios por el que se hará fácil iniciarse en este arte de la lógica, enumerando las clases de las palabras significantes. Es necesario que empecemos por él y que lo establezcamos como continuación de este libro³⁹.

Ha concluido lo que existe⁴⁰ del discurso de Muḥammad b. Muḥammad al-Fārābī. Looado sea Dios solo. Él me basta⁴¹.

39. Parece que alude, como se ha dicho anteriormente, al *Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī l-mantiq*.

40. *Al-maw'yūd*, «lo existente», «lo que se encuentra».

41. Este final no se halla en la edición de Yāsīn ni en la versión de Mallet. La traducción latina finaliza con el *explicit*: «Explicit liber exercitationis ad viam felicitatis».

ISBN 84 - 8164 - 540 - 0



9 788481 645408