

# Algunas observaciones sobre la educación poético-musical en la *Exposición de la “República” de Platón de Averroes*

LUIS XAVIER LÓPEZ FARJEAT

Facultad de Filosofía

Universidad Panamericana

llopez@mx.up.mx

**Resumen:** El propósito de este trabajo es comentar los pasajes en donde Averroes estudia el papel de la educación poético-musical en la *Exposición parafrasística de la “República” de Platón*. El conocimiento del *corpus* aristotélico y el legado de algunos de sus predecesores árabes le permiten a Averroes hacer algunas consideraciones sobre los tipos de discurso y, en particular, sobre el discurso poético. Como se sabe, el papel de los poetas en la *polis* es un asunto al que Platón presta atención en varios fragmentos de su *República*. Las observaciones de Averroes se apartan sutilmente de la filosofía platónica e intentan mostrar la importancia de la ciencia política en el contexto islámico.

**Palabras clave:** filosofía árabe, política, lógica

**Abstract:** The purpose of this work is to comment on the places where Averroes studies the role of musical and poetical education in his *Commentary on Plato’s “Republic”*. His knowledge of the Aristotelian *corpus* and the legacy of some of his Arab predecessors allow Averroes to make some remarks on different kinds of discourse and, particularly, on poetic discourse. As is well known, the role of poets in the city is a matter that Plato considers in several occasions within the *Republic*. Averroes’ remarks are slightly different from those of Platonic philosophy, and they are intended to show the importance of political science within the Islamic culture.

**Key words:** Arab philosophy, politics, logic

La mayor parte de los filósofos árabes mostraron vasto interés en la política; también estudiaron a fondo los tratados lógicos de Aristóteles. Alfarabi, Avicena y Averroes comentaron prácticamente todo el *Órganon*, la *Física* y la *Metafísica*. El interés en Platón no fue menor: Alfarabi comentó varias obras platónicas y redactó su *Falsafat Aflātūn (La filosofía de Platón)*; además, su *al-Madīnat al-fādila (La ciudad ideal)* es una obra política marcadamente platónica. En esta tradición hay que agregar el trabajo que nos ocupa, la *Exposición parafrasística de la “República” de Platón*, escrito por Ibn Rushd, mejor conocido en la tradición latina como Averroes.

Los árabes son persistentes en su intento por conciliar planteamientos de corte platónico y aristotélico; en la *Exposición de la “República”*, esta tendencia es evidente. Averroes elabora un comentario muy peculiar, pues omite varias partes y hasta libros enteros de la *República*; además, sus observaciones no son completamente platónicas. En realidad, esta exposición constituye la segunda parte de la concepción de la ciencia política averroísta. Él mismo confiesa en 22.5: “La primera parte de este arte está en el libro de Aristóteles conocido como *Ética Nicómachea*; la segunda está en su libro

conocido como la *Política* y también en esta obra de Platón, la *República*, que intentamos exponer, ya que el tratado de Aristóteles, la *Política*, no ha llegado a nuestras manos.” Desde las primeras líneas, Averroes confiesa no haber conocido la *Política* de Aristóteles; por tanto, intenta leer la *República* como una continuación de la *Ética Nicomáquea*. La tendencia a “aristotelizar” a Platón también se percibe en distintos fragmentos de la obra, donde alcanzan a entremezclarse planteamientos de la *Física*, la *Metafísica*, el *De Anima* y otros trabajos del Estagirita. Desde ahora hago notar que estos vínculos de pensamiento entre Platón y Aristóteles derivan en una lectura original e innovadora que caracteriza la mayoría de los comentarios árabes.

Un comentario expositivo sobre una obra política de Platón podría desconcertarnos si no nos ubicamos en el contexto musulmán. En su estudio introductorio sobre este escrito de Averroes, Ralph Lerner se pregunta hasta qué punto pudo haber sido útil el trabajo de un filósofo griego pagano en una cultura habituada a creer en una Ley divina revelada (cfr. Averroes 1974, pp. XIII–XIV).<sup>1</sup> Parecería que el interés, tal como observa Lerner, se reduce a mostrar la utilidad, la relevancia y la necesidad de la ciencia política. No obstante, es legítimo permanecer en la misma pregunta: ¿qué podría enseñar Platón a los musulmanes? La variedad de temas en los que Averroes se detiene es considerable: la necesidad del filósofo legislador, la justicia, la virtud, la guerra justa, la ciudad virtuosa, el papel de la mujer y —cómo podría faltar— la importancia de la educación.

En este breve trabajo me abocaré únicamente al estudio de los pasajes donde Averroes comenta el papel de la educación poético-musical en la *República*. Me centraré, pues, en los siguientes pasajes: 29.10–25, donde se habla sobre la formación musical; 29.26–30, donde se confrontan los falsos mitos con la metafísica; 30.1–14, para abordar los límites de la imitación; 30.15–25, para explicar por qué las supersticiones no son convenientes

<sup>1</sup> La traducción de Lerner me ha sido de gran ayuda. No está de más advertir desde ahora que uno de los problemas inmediatos para el estudio de esta obra de Averroes es la inexistencia de la versión árabe. Lerner trabaja sobre una traducción hebrea de Samuel ben Judah. Es verdad que existen dos traducciones latinas, la de Elia del Medigo (1491) y la de Jacob Mantinus (1539). De cualquier modo, resulta más conveniente tomar como base la versión hebrea. Las similitudes entre esta lengua y el árabe permiten que Lerner arriesgue una reconstrucción del texto original. En ello se distingue su traducción de la también muy respetada de E.I.J. Rosenthal (*Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, 1956), quien utiliza el texto hebreo apoyándose en el manuscrito de la Biblioteca Estatal de Munich. Lerner se basa en un manuscrito más antiguo (1457), pero más completo, de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, lo cual le permite acceder a un mejor aparato crítico. Me he apoyado también en la versión castellana de Miguel Cruz Hernández, publicada con el título *Exposición de la "República" de Platón* (Averroes 1986a), un trabajo extraordinario que ha tomado en cuenta la mayor parte de las traducciones para elaborar la suya. Sin embargo, en varios momentos he preferido apartarme de ella, pues algunos términos me parecen confusos; por ejemplo, cuando traduce \_\_\_/muh\_k\_ como “ficción” en vez de “imitación”. Aunque no es incorrecto decir “ficción”, “imitación” es un término más fiel al original.

para la educación de los niños; 33.5–35.29, para presentar los argumentos críticos contra las representaciones teatrales dentro del contexto árabe. Todos estos pasajes pertenecen al primer tratado del comentario; no me referiré a los tratados segundo y tercero. Mi intención es confrontar algunas observaciones sobre la función de la poesía y la música en Platón y Averroes. Al mismo tiempo, pretendo mostrar la capacidad del filósofo cordobés para vincular el pensamiento platónico con el aristotélico.

### 1. *La educación poético-musical*

En el pasaje 29.10, Averroes comienza aclarando lo que ha de entenderse por música, a saber, “los argumentos imitativos acompañados de una melodía mediante la cual el ciudadano se disciplina”. Hasta aquí, la simpatía con Platón es clara: la función de la música es educativa.<sup>2</sup> Es bien sabido que la concepción de la música en Platón no es unívoca. La *mousiké* se considera en algunas ocasiones una simple técnica y, por tanto, sin la dignidad suficiente de una ciencia (*Gorgias* 449d). No faltan los pasajes en que se condena el placer que produce (*República* 411a). Sin embargo, es verdad que también aparece como un instrumento recurrente en la educación: en las *Leyes* sirve para dar serenidad al alma (*Leyes* 658–659); en *Fedón*, Sócrates se refiere a la filosofía como la música más excelsa (*Fedón* 60–61a).

En la *República*, la obra que nos ocupa, aparece con claridad la doble concepción de la música en Platón. Por una parte, se lee en 411a:

Cuando un hombre, por tanto, se abandona a la música, y deja que por el canal del oído se insinúe y derrame en su alma el son de la flauta y las armonías dulces, suaves y lastimeras de que antes hablábamos; cuando se pasa la vida entera tarareando y deleitándose en el canto, el primer efecto será el de ablandar el apetito irascible que podía estar en él [...]. Pero si insiste y se abandona al placer, el siguiente efecto será el de que su coraje se derrita y se derrame hasta disiparse del todo, con lo que, amputados los nervios de su alma, no será sino un “guerrero afeminado”.

Se condena, pues, el placer de la música. Pero un poco más adelante, en 412a se lee:

Del que mezcla, por tanto, música y gimnástica en la más bella proporción, y las aplica a su alma con la mejor medida, de él podemos decir, con toda corrección, que es consumadamente el hombre de mayor musicalidad y de más perfecta armonía, mucho más que del que acuerda entre sí las cuerdas de unos instrumentos.

<sup>2</sup> La consideración de que la música es educativa también es compatible con el pensamiento aristotélico, aunque, en efecto, Aristóteles tampoco mantiene una concepción unívoca. Recuérdese, sin embargo, el libro VIII de la *Política*.

Los comentarios de Averroes se dirigen a las líneas 376a–377a. Recuérdesse que ahí es donde se explica por qué en la música se incluyen los discursos, para posteriormente distinguir entre un discurso verdadero y otro falso. Según Averroes, cuando los poemas están acompañados de una melodía, éstos son más efectivos para conmover a las almas; por ello afirma que el arte de la música sirve para subrayar la intención del arte poético. Puesto que Platón ha dicho que en la música se incluyen los discursos, Averroes se aboca al estudio de los “parlamentos”; es decir, a los discursos poéticos con los que se educa a los ciudadanos; pero primero distingue varios discursos educativos que podrían versar sobre cuestiones científicas o prácticas, y dice entonces que los discursos pueden ser de dos tipos: los demostrativos y aquellos que pueden ser dialécticos, retóricos o poéticos (29.20).

Considero relevante detenerme en esta distinción. Creo que en esa división se asoma la influencia aristotélica y, en concreto, la lectura árabe del *Órganon*; en especial, la de Alfarabi, quien en su *Catálogo de las ciencias* ya había distinguido entre los mismos tipos de discurso (cfr. Alfarabi 1997). Averroes explica que el discurso poético está dirigido sobre todo a los jóvenes; si, al crecer, alguno mostrase “un grado más elevado de formación”, el pedagogo podría conducirlo a los argumentos demostrativos. Si no es así, el joven deberá permanecer en los argumentos dialécticos o, como afirma Averroes, “en los dos caminos comunes para la formación de las masas, a saber, la retórica y la poética, siendo esta poética la más extendida y general y la más apropiada para la formación de los jóvenes” (29.25).

Es oportuno, me parece, distinguir entre los tipos de discurso a los que alude Averroes en el pasaje referido. El discurso “más elevado” es el de las ciencias teóricas; como se sabe, ése es el discurso demostrativo o científico. Averroes lo explica como una deducción (*qiyās*) que posibilita el conocimiento de las cosas en sí. Sus características se exponen en el *Kitāb al-Būrhan* (cfr. Averroes 1982a). Llama la atención el comienzo del primer tratado del *Comentario a la “República”*: “La intención de este tratado es obtener los argumentos científicos atribuidos a Platón tal como están contenidos en la *República*, por eliminación de los argumentos dialécticos” (21.5). Se distinguen, pues, los argumentos demostrativos de la dialéctica (*jadal*), cuya finalidad es persuadir. Salta a la vista que Averroes sitúa en un mismo nivel los argumentos dialécticos, los retóricos y los poéticos.

Las multitudes no pueden conocer las verdades especulativas a través de la demostración; por tanto, se requiere utilizar argumentos más efectivos que no engendrarán certeza, pero sí creencia o asentimiento. Este último no es un conocimiento tan “elevado” como el científico, pero sí es muy útil e indispensable. Como los argumentos demostrativos no son para cualquiera, la multitud ha de ser educada por medio de la dialéctica, la

retórica o los argumentos poético-musicales; es decir, por los imitativos. Ésta, la imitación, es la esencia del discurso poético.

## 2. *La naturaleza del discurso poético*

Averroes es fiel a la filosofía platónica cuando concibe que la naturaleza del discurso poético es la imitación; también es fiel a Aristóteles. Una vez más destaca en el texto la peculiar combinación de planteamientos platónicos y aristotélicos, una constante, como se dijo, en los intérpretes árabes. Averroes señala la distinción que ha de hacerse en el campo de las artes figurativas donde algunas representaciones pueden ser reales y otras no; unas correctas y otras falsas. En 29.26–30 opone los falsos mitos a la metafísica; escribe: “Los asuntos teóricos, en su mayor parte, interesan a todos los preocupados en la ciencia divina [metafísica]”. Enseguida alude a los falsos mitos y explica que algunas imitaciones son favorables para el conocimiento de los primeros principios.

Averroes admite que el Primer Principio Divino y el segundo Principio o Intelecto Agente pueden conocerse por imitación; para ello se apoya en el libro *Sobre los grados del ser* de Alfarabi. Pienso que esta alusión es muy significativa por las siguientes razones: 1) porque Averroes parece aceptar cierta clase de discurso imitativo o figurativo para hablar de los primeros principios; en este sentido podría suscribir perfectamente el uso de mitos verdaderos, como lo hace Platón; 2) porque llama la atención la referencia a Alfarabi. Como bien señala el traductor de la versión castellana, Miguel Cruz Hernández, ese filósofo nunca fue una autoridad para Averroes (Averroes 1986, p. 19, n. 22). No quiere decir que Alfarabi fuese considerado un filósofo mediocre; pero no es habitual que Averroes lo utilice para emitir una opinión favorable. Más bien, buena parte de los planteamientos averroístas confrontan agudamente el pensamiento de Alfarabi (*cf.* Averroes 1982b) y también el de Avicena.

Cruz Hernández piensa que la referencia es oportuna “para salir del paso teológico”. A mi parecer, la referencia es todavía más significativa por dos razones: 1) porque las palabras de Alfarabi —que citaré a continuación— revelan cierta influencia platónica; 2) porque Alfarabi es un filósofo que de muy buena gana legitimó los discursos figurativos para hablar de los Primeros Principios. Cito a Alfarabi, cuyo fragmento aparece en 30.5–10 del texto de Averroes:

Las operaciones divinas son imitadas en las acciones de los principios políticos, y las leyes y principios naturales se reproducen por su adecuación con los actos voluntarios y las artes prácticas. Los inteligibles por su correspondencia con los sensibles, la materia respecto a la privación o el no ser. El modo de ser de la felicidad definitiva, que es el fin de las acciones de las virtudes humanas, es

imitado por su congruencia con los bienes que consideramos como meta de nuestras acciones y la auténtica felicidad por lo que entendemos que es la dicha. Y en general, todos los modos de ser existentes son reproducidos adecuadamente por los diversos tipos de seres concretos según su lugar y tiempo.<sup>3</sup>

En las líneas inmediatamente anteriores, Averroes ha mencionado la distinción que hace Alfarabi entre las imitaciones que se aproximan al original y las que se alejan de él; las que son correctas y las falsas. Un ejemplo de falsedad es la representación de un hombre con la forma de un buey, representación que sería dañina para la sociedad. Sin embargo, las representaciones cercanas al original son precisamente las que se mencionan en el fragmento citado. Como lo ha hecho notar Rafael Ramón Guerrero, la acción del intelecto agente se ejerce también sobre la razón práctica del hombre (cfr. Ramón Guerrero 2000, pp. 73–95); hay discursos que inciden directamente en las acciones humanas. En la sección 56 del *Fusul [al-'ilm] Al-Madani* o *Artículos de la Ciencia Política*, Alfarabi distingue entre los discursos que exaltan la virtud y los que conducen al vicio (cfr. Alfarabi 1992, p. 121; López Farjeat 2000, pp. 97–113). Hay, entonces, imitaciones que nos aproximan a las “operaciones divinas”; otras, las falsas, nos alejan. Averroes piensa en esta misma dirección.

### 3. El rechazo de algunas imitaciones

En el pasaje 30.15, Averroes expone las imitaciones permitidas y prohibidas ante los ojos de los niños. Como Platón, opina que habrá que revisar si es conveniente el recurso a las historias falsas durante la niñez. Recuérdese cómo, en la *República* 377c–d, Sócrates admite que habrán de utilizarse los dos tipos de discurso para la educación: *alethés* y *pseudés*. En primer lugar, dice, se utilizarán los discursos falsos porque, en efecto, lo que se enseña primeramente a los niños son *mýthos*; sin embargo, como la educación infantil es la que marca y moldea a los individuos, no será posible admitir toda clase de imitaciones. Por tanto, en la *República* se prohíbe la imitación de las gigantomaquias, los vicios de los dioses y los héroes, o cualquier alegoría que resulte dañina.

El argumento del educador es muy conocido y aparece en la *República* 378e: “el niño no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas”. Averroes suscribe la misma idea pero en su propio contexto. Los pasajes 33.5–35.29 resultan sumamente interesantes porque ahí se critica a los poetas árabes y el

<sup>3</sup> Este pasaje pertenece al *Kit\_b al-Siy\_sa al-Madaniyya* o *Libro de la política*. Rafael Ramón Guerrero ha incluido la traducción de este tratado en *Obras filosófico-políticas*, Debate CSIC, Madrid, 1992. Hay pequeñas variantes en las versiones, pero la idea se conserva.

uso de las representaciones teatrales. Salta a la vista que aparezca el tema de la representación teatral pues, precisamente en el *Comentario Medio a la Poética*, la consideración de las representaciones trágicas y cómicas ha sido bastante inexacta (cfr. Averroes 1986b). Averroes no ha comprendido la esencia de la representación teatral y ha interpretado la tragedia como un panegírico, y la comedia como una sátira, ambos géneros discursivos.

Según Averroes, del texto platónico pueden desprenderse tres tipos de narraciones que no han de ser escuchadas, ni siquiera toleradas; se refiere a *República* 392c–394c, que interpreta como sigue:

- 1) Las narraciones simples que cuentan una historia sin recurrir a la imitación, o una imitación que representa un hecho sucedido. Esta imitación puede ser de dos clases:
- 2) por el parlamento y los gestos;
- 3) por medio de las palabras imitativas [relato].

Sócrates concibe distintos modos de decir: o se dice utilizando una narración simple (*haple diegēsei*), o una imitación (*mímesis*), o ambas cosas a la vez. Las narraciones simples no son problemáticas porque se trata del recurso de un narrador único que se reduce a describir los hechos. En cambio, la *mímesis* es peligrosa por su capacidad para ocasionar confusión y engaño. Según Averroes, los poetas antiguos representaron valiéndose exclusivamente de la palabra hablada y los gestos, es decir, con una especie concreta de *mímesis* (2). Sólo más tarde, explica el filósofo cordobés, se expresaron a través del relato (3). Averroes se refiere al relato como un “tipo de imitación [...] más adecuado al arte poético, pues permite representar no sólo los hechos externos, sino también los estados de ánimo; los poetas árabes —agrega— han utilizado preferentemente las imitaciones de este segundo tipo, o sea: la expresión mediante el relato” (33.10–15).

En la *República* 386a–b, 387, 388e–390, Platón ha estudiado si debe o no permitírsele a los guardianes mirar las imitaciones. Ha sido también el tema del pasaje 31.25–33.5 de Averroes; a saber, la formación viril de los guardianes. La conclusión de los dos filósofos es conocida: se seleccionarán las imitaciones más convenientes porque, en palabras de Averroes, “en esta sociedad modelo cada hombre sólo debe realizar aquella actividad para la que está preparado y es la más adecuada, lo que vale también para las imitaciones” (33.20–25). Por ello, ambos proponen un solo tipo de imitación. En la *República* 395c–d puede leerse:

Y suponiendo que algo imiten [los guardianes], que sea aquello que les conviene adquirir desde la infancia: el valor, la templanza, la piedad, la liberalidad y lo demás a esto semejante; pero no deben hacer nada de lo que es torpe

o vil, ni procurar sobresalir en la imitación de estas cosas, no sea que por la imitación las adquieran en realidad.

Averroes interpreta: o las imitaciones son de “alabanza” o de “censura”. En el contexto árabe, Averroes menciona como ejemplo la poesía de Abu Tammam, poeta dedicado al panegírico, que no a la censura. Conviene referir un poema suyo, no sin antes recordar cómo también en el *Comentario Medio a la Poética*, Averroes, quien ha traducido erróneamente “tragedia” por “panegírico”, describe éste como un discurso de alabanza, pues en él se pone a los hombres mejores de lo que son. Escribía Abu Tammam, poeta de la época abasí, en un poema dedicado a Muhammad ibn Humayd (Varios autores, 1998):

Y no murió sino cuando hubo fallecido  
 el filo de su espada, harto de mandobles,  
 y se melló en ella la lanza morena.  
 Fue llano su paso por la muerte súbita,  
 y le devolvió el celo amargo y el carácter áspero.  
 En la ciénaga de la muerte asentó su pie,  
 y le dijo: Bajo tu planta, está la resurrección.  
 Bien de mañana madrugó, siendo  
 la alabanza la urdimbre de su túnica,  
 y no se fue sino cuando tuvo su soldada: el sudario.  
 Y ahora parecen los Banu Nabahan,  
 el día en que fue alcanzando, estrellas,  
 entre las que se haya desplomado la Luna llena.  
 Se lamentan por un difunto  
 por el que aúlla también la misma grandeza,  
 y lo lloran la bravura, la magnanimidad y la poesía.

No es extraño que el panegírico sea el género literario más destacado en la tradición islámica. Con tal solemnidad y alabanzas se refieren los musulmanes a sus héroes y, sobre todo, al profeta Muhamed.

La conclusión sobre las imitaciones que se permiten ya se conoce: serán convenientes las imitaciones que fomenten virtudes como la fortaleza, la inteligencia, la liberalidad y otras disposiciones parecidas. Deberán evitarse, en cambio, las imitaciones ruines y viciosas. El catálogo platónico de la *República* 396 es bien conocido: no se imita a las mujeres parturientas que gritan durante el alumbramiento, tampoco a las que gritan cuando hacen el amor; tampoco se permiten discusiones maritales, ni lamentos femeninos, mucho menos borrachos o locos. El catálogo averroísta incluye estas actitudes y, además, los oficios del curtidor y el zapatero, el contoneo de los caballos, el rebuzno de los asnos, el murmullo de los ríos, el sonido del mar y el estruendo del trueno. Cito:



Digo, pues, que deben ser suprimidos los poemas que siguiendo la costumbre de los árabes descubren estos eventos e imitan cuanto hay de semejante en este género. Por todo ello, no es conveniente que en esta sociedad se permita a los poetas que lo remeden todo; entre otras razones, porque la actividad imitadora sólo es excelente cuando el artista copia de un modo determinado, como en el caso de las artes. En cambio, el remedo de los asuntos ruines o de lo que no debe tolerarse, tanto si es escogido o reprochable, como sucede en la mayoría de los poemas arábigos, es algo innecesario en esta sociedad. Por el contrario, en esta sociedad los poetas sólo deben describir a las mujeres virtuosas y su honradez y, en general, las virtudes morales. (34.15–20)

Los poetas deben imitar los acontecimientos dignos y evitar la representación del vicio. Las imitaciones de la virtud contribuyen a grabar las buenas acciones desde la infancia. El discurso poético-musical es relevante en la educación porque procura fortaleza moral en los oyentes al imprimir en ellos las acciones más loables.

#### 4. Conclusiones

Los aristotélicos echan de menos un comentario de Averroes a la *Política*. Sin embargo, en la exposición de la *República* de Platón pueden leerse algunas aportaciones que, si bien no son del todo aristotélicas, permiten observar el modelo político que Averroes tenía en mente. Ha de agregarse, además, que este comentario expositivo no se concentra exclusivamente en la *República*. Como se ha mostrado, alude a distintos lugares del *corpus* aristotélico y se apoya en algunos de sus intérpretes. Sobre los pasajes seleccionados en esta breve investigación cabe destacar lo siguiente:

Averroes establece un vínculo entre su lectura de la *República* y la filosofía árabe, en especial con las aportaciones interpretativas de Alfarabi al *Órganon* de Aristóteles. Teniendo presente la distinción entre los discursos demostrativos, dialécticos, retóricos y poéticos que ha hecho Alfarabi en su *Catálogo de las ciencias*, puede leerse mejor el comentario de Averroes. Alfarabi ha concedido al discurso poético la capacidad de incitar a la acción y, con ello, sugerir cierta aproximación a los Primeros Principios. En este sentido, la lectura de los dos árabes establece una unidad entre intelecto agente y acción práctica.

Averroes arriesga una especie de “aristotelización” de la *República*. En primer lugar, porque lee el tratado platónico como una continuación de la *Ética Nicomáquea*; en segundo lugar porque, aunque no haga una mención directa al *Comentario Medio de la Poética*, la insistencia en la importancia del panegírico en la educación le permite tender otro puente entre las narraciones virtuosas de Platón y la tragedia, tal como, según Averroes, la entiende Aristóteles en la *Poética*.

Obviamente, también han de hacerse notar las similitudes establecidas por el propio Averroes entre las culturas helénica y árabe. En efecto, el comentario de Averroes no intenta ser fiel al texto original; le interesa entresacar consecuencias relevantes para la ética y la política islámica. A este respecto, al comienzo del artículo aludí a la pregunta que hace Lerner: ¿qué aportaciones pudo haber encontrado Averroes en la obra de un filósofo pagano como Platón? Y la respuesta puede ser inmediata: además de argumentos de apoyo a cuestiones que aquí no hemos estudiado —la guerra justa, la importancia de la moralidad en la mujer, etcétera—, encontró la utilidad de un discurso admisible en la religión islámica, es decir, el panegírico. Al mismo tiempo, halló argumentos suficientes para rechazar las imitaciones que se separan del bien moral. El ojo censor del legislador platónico es compatible con las posiciones de la doctrina islámica ante las representaciones artísticas. El Islam encuentra en el panegírico un discurso importante en la educación porque incita a las acciones virtuosas.

Averroes se interesó en la *República* porque encontró en ella una relación directa entre educación y virtud. En un mundo gobernado por la ley coránica y, por tanto, exigente de la coherencia de las acciones morales, Averroes no podía ignorar el modelo del estado platónico. Sin duda, los requisitos del legislador son idénticos a los del filósofo tal como lo concibió Averroes: un experto en las ciencias teóricas y prácticas útiles para la enseñanza de la virtud (cfr. 60.22–61.7; 61.11–13).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alfarabi, 1997, “Catalogue of Sciences”, en V. Cantarino (comp.), *Arabic Poetics in the Golden Age*, trad. V. Cantarino, Brill Academic Publishers, Leiden (Studies in Arabic Literature, 4).
- , 1992, “Fusul [al-’ilm] Al-Madani o Artículos de la Ciencia Política”, en Rafael Ramón Guerrero (comp.), *Obras filosófico-políticas*, trad. Rafael Ramón Guerrero, Debate CSIC, Madrid.
- Averroes, 1986a, *Exposición de la “República” de Platón*, trad. Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid.
- , 1986b, *Middle Commentary on Aristotle’s Poetics*, trad. Charles E. Butterworth, Princeton University Press, Princeton.
- , 1982a, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Arabicarum*, vol. 1, a (5), “Commentarium Medium in Aristotelis Posteriorum Analiticorum Libros”, The American Research Center in Egypt, El Cairo.
- , 1982b, *Talkhīs Mantiq Aristu*, G. Jihāmi, Beirut.
- , 1974, *On Plato’s “Republic”*, trad. Ralph Lerner, Agora Paperback Editions/Cornell University Press, Ithaca.
- , 1956, *Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic”*, trad. y ed. E.I.J. Rosenthal, University of Cambridge Oriental Publications, Cambridge University Press, Cambridge.

- Platón, 2000, *República*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México.
- , 1999, *Diálogos II: Gorgias et al.*, trad., introd. y notas de Julio Calonge Ruiz, Gredos, Madrid.
- , 1997a, *Diálogos III: Fedón et al.*, trad., introd. y notas de Carlos García Gual, Gredos, Madrid.
- , 1997b, *República*, edición bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- , 1966, *Leyes*, edición bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- López Farjeat, Luis Xavier, 2000, “El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi”, *Tópicos*, no. 18, pp. 97–113.
- Ramón Guerrero, Rafael, 2000, “Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi”, *Tópicos*, no. 18, pp. 73–95.
- Varios autores, 1998, *Poesía árabe clásica*, trad. Alfonso Bolado *et al.*, Grijalbo-Mondadori, Madrid.

*Recibido el 17 de septiembre de 2003; aceptado el 2 de diciembre de 2003.*