

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN AL-FĀRĀBĪ: EPISTEMOLOGÍA, PROFETOLOGÍA Y EL CONFLICTO ENTRE FE Y RAZÓN

THEORY OF KNOWLEDGE IN AL-FĀRĀBĪ:
EPISTEMOLOGY, PROPHETOLOGY AND THE
CONFLICT BETWEEN FAITH AND REASON

Alejandro Colete Moya
Universidad de Sevilla (España)

Resumen: Este trabajo pretende exponer la teoría del conocimiento del autor al-Fārābī dentro del marco de su pensamiento como sistema, ahondando en dos asuntos: teoría del conocimiento, profetología y problema entre fe y razón (sección primera); algunas de las fuentes principales de su pensamiento (sección segunda).

Palabras clave: al-Fārābī, epistemología, Neo-Platonismo.

Abstract: This work is aimed to set out the theory of knowledge of al-Fārābī, seen as part of his own system, and deepen in two aspects: the theory of knowledge itself, the prophecy and the boundaries between reason and faith (first section); some of the main sources of his thought (second section).

Key words: al-Fārābī, epistemology, Neo-platonism.

1. La epistemología

Al-Fārābī, hombre prolífico si se cuentan sus obras y los temas, dedicó al asunto de la epistemología mucho esfuerzo, diseminado aquí y allá en multitud de obras; de entre todas ellas sobresale en este campo *La epístola sobre el intelecto*, tratado en el cual se dedicó al estudio concreto del concepto 'aql, y más específicamente tomaremos nosotros de este tratado los sentidos aristotélicos. Otras fuentes son algunos capítulos de su obra más famosa, *La ciudad Ideal*; también algunos fragmentos de sus *Libro de la Política*, *Libro de la Religión* y *Artículos de Ciencia Política*.

Vamos a *La ciudad ideal*, cap. XX. Aquí se nos presentan las facultades del alma dentro de una exposición sistemática del sistema farabiano. Estas facultades, que como demostraré en el capítulo siguiente

forman una sola alma, son cuatro: nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa y racional¹. En *Artículos de Ciencia Política*, número 7², encontramos la misma descripción. Por último, también usaremos el texto del *Libro de la Política* (parte I, 4³), donde habla de las mismas facultades. El orden en el que he escrito las potencias es idéntico al orden en que el propio turco las presenta, dado que para él las potencias surgen una detrás de otra según naturaleza: mediante la nutritiva se mantiene el ser con vida, mediante la sensitiva percibe después la realidad; esta percepción de la realidad le genera un apetito o tendencia respecto a los objetos percibidos⁴. Después de estas potencias, vienen las que sirven para «conservar las huellas de los sensibles aun después de cesar la observación de los sentidos (externos)⁵», esto es, la imaginación (a la que se liga, pero de forma vaga, un nuevo apetito)⁶ y por último la razón, por la cual el hombre conoce los inteligibles y mediante la que discierne lo bueno de lo malo, y a la cual se liga, de nuevo vagamente, un apetito hacia aquello que es objeto de conocimiento. Las potencias están organizadas jerárquicamente, como era de esperar: la racional gobierna sobre la imaginativa, ésta sobre la sensitiva y ésta sobre la nutritiva⁷. Si nos centramos en las potencias que nos interesan para el problema de la epistemología, este capítulo no aporta más que la localización de las potencias y una relación de las facultades subordinadas a esas potencias (la boca está subordinada a la nutritiva, el ojo subordinado a la sensitiva...). Tras una breve explicación no mucho más detallada, vemos que el grueso del capítulo viene a clarar aquello tan vago del apetito. De lo que hay en este capítulo podemos deducir que la facultad apetitiva ejerce su dominio en todas las facultades, produciendo en cada facultad deseo o repugnancia con respecto a un objeto⁸. Esta sospecha queda confirmada con la lectura del *Libro de la Política*, donde se afirma que «es aquella por la que existen las inclinaciones humanas; en virtud de ella se tiende hacia algo o se huye de ello⁹». De las facultades humanas, obviamente nos interesan la imaginativa y la racional, que veremos con más profundidad antes de hablar del propio proceso de conocimiento. Las funciones de la imaginativa son: conservar las impresiones en ausencia de

[1] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 55-56.

[2] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 167.

[3] *Ibidem* 56-60.

[4] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 55-56.

[5] *Ibidem* 56.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem* 57.

[8] *Ibidem* 57-58.

[9] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 57.

la sensación, mezclar, además, impresiones tanto durante el sueño como durante la vigilia (composiciones que pueden ser verdaderas o falsas), por último, parece percibir lo útil y lo pernicioso¹⁰; me gustaría hacer notar que la última función mencionada no consta en el *La ciudad ideal*, cap. XX, y tampoco consta en los *Artículos de Ciencia Política*, n. 7. La última función de la imaginación la trataremos en el capítulo siguiente, y pasamos ahora a la razón, sin entrar en los detalles acerca del propio proceso de conocimiento, que es más complejo y será analizado en breve. Las funciones concretas que atribuye al-Fārābī son: conocer los inteligibles, distinguir entre lo bueno y lo malo, y hacer posible las artes y las ciencias¹¹. Tiene su feudo en los objetos de la imaginación (que reside en el corazón, no teniendo la razón más ubicación geográfica que las impresiones de la imaginación¹²). Añadimos a esto que reflexiona acerca de los bueno y lo malo (acerca de lo que se debe y no debe hacer)¹³, y que se divide en teórica y práctica. La teórica hace que el hombre conozca aquello «cuya naturaleza no consiste en ser hecho por el hombre¹⁴», como una piedra, y también aquello que es hecho por el hombre (como una mesa)¹⁵. La práctica se ocupa por un lado de la moral en su faceta reflexiva¹⁶, y de las artes y los oficios en su faceta técnica¹⁷. Conociendo ya las facultades humanas, nos vamos adentrando ya en el proceso de conocimiento, que es la parte esencial de este capítulo.

Como ha mostrado Davidson¹⁸, al-Fārābī careció por completo de cualquier signo de coherencia a la hora elaborar su obra como un todo: dependiendo del tratado que tengamos entre manos leeremos una cosa u otra, y como conjetura Davidson: «Alfarabi worked from different oral or written philosophic sources and summaries at different times, and [...] the position he took at any one time reflects the texts before him¹⁹». Lo más prudente, creo, no es intentar forzar al turco a dar una visión coherente, de manual, como se suele hacer²⁰, leyendo quizás sólo una de sus obras

[10] *Ibidem*.

[11] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 56.

[12] *Ibidem* 57.

[13] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 56, 168.

[14] *Ibidem* 56.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem* 57.

[17] *Ibidem*.

[18] DAVIDSON, 1992: 73

[19] *Ibidem*.

[20] FAKHRY, 1983: 120-123. FAKHRY, 2002: 70-76. CRUZ HERNÁNDEZ, 2011: 198-200. MARTINI BONADEO/ FERRARI, 2005: 409-420. RAMÓN GUERRERO, 1992: 188-204.

o tomando una como base sobre la cual leer las otras por ejemplo, sino por el contrario dejar que las divergencias afloren en toda su expresión. Lo más probable es que al-Fārābī no fuera siquiera consciente de todas esas contradicciones que acusan repetidamente su sistema, agrientándolo desde el interior. Entiendo que las preocupaciones de su sistema eran otras distintas: su atención va más dirigida a legitimar la filosofía dentro de la cultura islámica y por su puesto a sus ideales políticos. La teoría del conocimiento es algo periférico a su sistema, no le ocupó demasiado ni tampoco le dio dolores de cabeza: de haberle procurado el tema algún sentimiento, alguno, habría notado, fuera levemente, las contradicciones abiertas que hay. Yo por lo tanto voy a dar un visión normal, la mera base del conocimiento, y después vamos a analizar de cerca todas estas contradicciones, para que el lector se haga a la idea de que al-Fārābī no tuvo nunca una imagen sólida de su epistemología.

Lo mínimo que podemos decir sin hacer que el turco incurra en contradicción es que hay un intelecto material, paciente, del que no sabemos mucho más, que es actualizado por un agente externo a él. ¿Qué caracteriza al intelecto humano?, ya hemos hablado de la potencia racional arriba: parece tener poder sobre las formas que la imaginación ha guardado separándolas de su materia. Esta potencia racional es el entendimiento humano, en el que «hay cierta disposición que, en una materia preparada para recibir los inteligibles, es en potencia un entendimiento, el entendimiento material y en potencia es también un inteligible²¹», en nuestra facultad racional hay una cierta disposición, parecida a una materia, que está preparada para recibir los inteligibles, quiero entender. Este entendimiento, que es también, como se ha dicho, un inteligible en potencia, no tiene potestad para convertirse en inteligible en acto, ni suficiencia para ser entendimiento en acto «tampoco en la potencia racional ni en lo que la naturaleza le ha concedido, hay suficiencia para devenir entendimiento en acto, sino que, por el contrario, para convertirse en entendimiento en acto es necesario un ser externo que la reduzca de la potencia al acto. El entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto, cuando llegan a realizarse y actuarse en él los inteligibles²²». Después menciona la famosa metáfora de la luz y el ojo en un breve *ex cursus* de óptica. Si antes de terminar este capítulo voy al *Libro de la política* leo: «aquellas cosas que son cuerpos o que están en cuerpos no son entendidas por sí mismas, pues nada de ellas en el grado de su substancia es intelecto en acto, sino que el intelecto agente es quien las convierte en inteligibles en acto y a algunas de ellas

[21] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 68.

[22] *Ibidem* 69.

las convierte también en intelecto en acto, y las eleva desde la naturaleza que poseen respecto del ser a un grado de ser más elevado que el que les corresponde por naturaleza. Entre ellas está la facultad racional, por la que el hombre es hombre, que no es en sí misma intelecto en acto, pues no le corresponde por naturaleza ser intelecto en acto, sino que el intelecto agente la convierte en intelecto en acto y hace que las demás cosas sean inteligibles en acto para la facultad racional²³», encontrando después la comparación entre la luz y la vista, yo quiero pensar esto: la facultad racional es una una disposición a la recepción de inteligibles, siendo del entendimiento agente la *agencia* (como su nombre indica) del proceso, porque no está en la naturaleza del entendimiento humano pasar de la potencia al acto, cosa que se confirma con este texto: «c'est lui qui fait de cette essence qui était intellect en puissance un intellect in acte; lui encore qui fait des intelligibles qui étaient intelligibles en puissance, des intelligibles in acte²⁴», en el que por cierto se encuentra justo después la metáfora de la luz y el ojo. Hay una lectura posible de esto: el proceso de abstracción es realizado por el entendimiento agente, entendiendo que el inteligible es una idea abstracta que el entendimiento agente ha hecho tal después de tener la forma separada de la materia. Con esto quiero decir que el concurso del intelecto agente habría de ser a tal efecto *constante* para toda vez que se produzca una abstracción, y leo la metáfora de la luz y el ojo en ese sentido, bajo el argumento de que sólo el intelecto agente puede realizar la operación de pasar de potencia a acto como decía según el *Libro de la política*. Para nuestra sorpresa, en el mismo texto de *La ciudad ideal* leemos más adelante que el intelecto agente aporta tan sólo los principios de las ciencias, las nociones comunes: «cuando en la potencia racional produce el entendimiento agente aquello que es como la luz respecto de la vista, entonces los sensibles conservados por la imaginativa se convierten en inteligibles de la potencia racional y esos son los inteligibles primeros comunes a todos los hombres [...] principios de la geometría especulativa; [...] principios de los honesto e inhonesto en las cosas que el hombre debe hacer [...] principios útiles para comprender las maneras de ser de los seres cuya existencia no puede ser objeto de una acción humana [...] v. gr., el conocimiento de los cielos, de la Causa Primera y los demás principios últimos y lo que debe su origen a esos principios²⁵», primero dice que la agencia, por decirlo así, es universal en el sentido de que para todo sensible aportado por la imaginación con la disposición de ser inteligible se hace tal con el concurso del intelecto agente, y esos sensibles pueden

[23] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 59-60.

[24] AL-FĀRĀBĪ, 2001: 83.

[25] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 70.

ser incluso de piedras o plantas, como dice poco antes²⁶, pero ahora resulta que el intelecto agente aporta poco más que los principios de las ciencias, lo que significa que la agencia del entendimiento separado es parcial, dejando sin sentido lo citado del *Libro de la política*. En *La filosofía de Aristóteles* encontramos un aserto parecido: «if follows then that these primary intelligibles [...] did not exist at first, and that subsequently the potencial intellect came into perfect possession of them. And it become evident in general that the potencial cannot move to act except through an immediate agent of the same species as the thing that is to be realized in act, from which it follows necessarily that there is here a certain intellect, uncompounded and in act, that has engendered the primary intelligibles in the potential intellect and has equipped it by nature to receive all the other intelligibles²⁷». El concurso del intelecto agente se dice por un lado que aplica en todo caso y por otro que aporta únicamente los principios de las ciencias, siendo que la abstracción es obra del intelecto paciente, en la *Epístola sobre el intelecto* este intelecto en potencia está «préparée ou apprêtée à séparer les quiddités de tous les étants ainsi que leur formes de leurs matières, faisant d'elles toutes une forme ou des formes pour elle-même²⁸», pero ¿ese separar la *quidditas* es el proceso de abstracción?, ¿ese proceso no lo hace ya la imaginación?, arrancar de la materia la *quidditas* era cosa de la imaginación, y el proceso de abstracción, lo realiza según la propia *Epístola* el intelecto agente «et tout comme le soleil fait de l'œil une vision en acte et fait des choses visibles, des choses visibles en acte, grâce à la lumière qu'il lui confère, de même, l'intellect agent fait passer l'intellect en puissance à l'acte grâce à ce qu'il lui a conféré de ce principe. Et c'est exactement de cette façon que les intelligibles deviennent des intelligibles en acte²⁹». Aun podemos documentar más divergencias, pues en la *Epístola* no hay vestigio de esas ideas que venían del intelecto agente, sino que, hablando de los sentidos que tiene intelecto, dice hay un intelecto que es una facultad por la cual el hombre conoce la certeza de las premisas universales sin intervención de razonamiento alguno, sino por una suerte de disposición innata o generada durante la infancia³⁰, lo cual repite casi con las mismas palabras en *The attainment of happiness* cuando dice «this knowledge is in part possessed by man from the outset without his being aware of it and without perceiving how he acquired it

[26] *Ibidem* 68-69.

[27] AL-FĀRĀBĪ/ MAHDI, 1962: 126-127.

[28] AL-FĀRĀBĪ, 2001: 70.

[29] *Ibidem* 84-85.

[30] *Ibidem* 67.

or where it comes from. This is primary knowledge³¹». Yo creo que a estas alturas está justificado decir que no hay medio humano o divino de hacer que este hombre encaje de una sola pieza en un manual sin provocar una profunda distorsión en lo que pensó y escribió.

Con respecto al concurso del intelecto agente, tenemos dos versiones, y lo mismo sucede con respecto a esas ideas, que ya innatas o ya procedentes del intelecto agente, no son menor causa de jaquecas. A esta colección privada de perplejidades tenemos que añadir aún un tema: la propia facultad racional. En este caso el debate no es tan jugoso, pero no por ello menos trascendente, porque no es lo mismo que la facultad racional sea una sustancia a que sea una mera disposición. En el segundo caso, la confusión de ciertos aspectos de la facultad racional con aquellos de la imaginativa estaría moderadamente justificado dado que una mera disposición carece de un “sólido”, de un lugar propio, sino que sería algo así como una capacidad abierta. Esta descripción es la que aparece en *La ciudad ideal* y que hemos citado antes. Frente a este, oponemos una *Epístola* que afecta una grave “*virtus confusiva*” cuando leemos: «l’intellect en puissance, c’est une certaine âme, ou une partie d’âme, ou bien une des facultés de l’âme ou encore, une certaine chose [...]»³², yo creo sinceramente que después de debatir si es un alma, o una parte del alma o una facultad del alma, acaba antes diciendo que es “una cosa” y cerrando el asunto. Pero como dice Davidson, el turco sigue llamando a esa parte del alma o esa cosa “*dāt*” (sustancia)³³, lo que no sucede en *La ciudad ideal*, donde es una mera disposición, como hemos dicho, muy confundida, como hemos señalado, con la facultad imaginativa.

Por suerte, con ocasión del progreso del ser humano en la senda del conocimiento, nuestro autor se muestra mucho más homogéneo. Sospecho que la brevedad con la que despacha el asunto le resta posibilidad de caer en contradicciones. De haber dedicado más espacio al asunto, igual no podríamos alegrarnos tanto; en cualquier caso, encontraremos algunas contradicciones. Vamos a comenzar con lo que tenemos del asunto en *La ciudad ideal*, cap. XXVII: «a cualquier hombre cuyo entendimiento pasivo mediante los inteligibles todos haya llegado a ser perfecto y a ser entendimiento en acto e inteligible en acto, y con eso el cognoscible haya venido a convertirse en el mismo sujeto que conoce: habrá cabido en suerte cierto entendimiento en acto, cuyo grado superior al del entendimiento pasivo y es más perfecto y más inmaterial y más unido al entendimiento

[31] AL-FĀRĀBĪ/ MAHDI, 1962: 13.

[32] AL-FĀRĀBĪ, 2001: 70.

[33] DAVIDSON, 1992: 67.

agente. Se llama *entendimiento adquirido* y es intermedio entre el entendimiento pasivo y el entendimiento agente. Ninguna cosa media entre él y el entendimiento agente. El entendimiento pasivo es como la materia y el substractum del entendimiento adquirido, y éste es como la materia y substractum del entendimiento agente. [...] El primer grado por el que el hombre es hombre, consiste en poseer esa forma o disposición natural receptiva y capaz de convertirse en entendimiento en acto. A todos lo hombres es común y entre ella y el entendimiento agente habrá dos grados: el entendimiento pasivo (que llegará a estar) en acto y el entendimiento adquirido. [...] Si se supone que esa forma natural [se refiere al ser humano] es la materia del entendimiento pasivo (que se convertirá en entendimiento en acto) y que el entendimiento pasivo es la materia del intelecto adquirido y que el adquirido es la materia del entendimiento agente, y si, además, se toma el conjunto de todo eso como un solo ser: entonces ese hombre será como la morada del entendimiento agente³⁴». Por lo que se sigue del texto, entendimiento en acto y entendimiento adquirido se confunden, dado que mi intelecto pasivo, actualizado, es materia del adquirido que a su vez es materia del agente. La actualización del entendimiento pasivo conduce inmediatamente al adquirido. Se mencionan, de hecho, dos grados, el material (presto a actualizarse) y el adquirido, pero no se menciona el estado de intelecto actual como una entidad independiente. En el *Libro de la política* encontramos de nuevo una teoría similar: «solamente puede lograr ésto [la unión con el entendimiento agente] cuando se actualiza primeramente el intelecto pasivo y luego, a continuación, el intelecto adquirido, pues la actualización del intelecto adquirido consiste en la unión con el intelecto agente [...] el intelecto pasivo es cuasi-materia y sujeto para el intelecto adquirido; y éste es cuasi materia y sujeto para el intelecto agente³⁵». ¿Es la actualización del entendimiento pasivo el propio entendimiento adquirido?, creo que es la única interpretación posible de las líneas anteriores, no hay modo de entender que haya algo así como un entendimiento actual según estas líneas que sea diferente del intelecto adquirido, y creo que última frase de la cita lo deja más claro. Pero lo cierto es que, como señalan los manuales, el turco maneja otra entidad en el proceso de conocimiento: el intelecto actual. La lectura de manual al uso es muy legítima, y tiene su base en otros textos de al-Fārābī, pero son perversas (como cualquier lectura homogeneizante del turco) porque ignoran deliberadamente estos pasajes que acabamos de leer. Precisamente para liberarnos de esa distorsión hemos escogido este modo de exponer el pensamiento del turco. Como decía, las lecturas de manual se basan

[34] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 89-90.

[35] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 104.

esencialmente en una lectura de la *Epístola*, de la que ya hemos tenido el placer de hablar. Efectivamente, quien podría decirlo siguiendo las líneas anteriores, hay un estadio, posterior (por decirlo así) al intelecto pasivo, que es el intelecto en acto, momento en el cual, como dice Ramón Guerrero, intelecto y objeto inteligible se confunden e identifican³⁶. «Cette essence en devient intellect en acte que par [des intelligibles] qui sont des intelligibles en acte. Ainsi, qu'elle soit des intelligibles en acte et qu'elle soit intellect en acte, c'est une seule et même chose, et ce que nous signifions quand nous disons d'elle qu'elle est «intellegeante» n'est rien d'autre [que le fait] que les intelligibles deviennent des formes pour elle en ce que, c'est elle, en tant que telle, qui devient ces formes³⁷». Algo que está pasivo, está presto a ser actualizado, pero no parece que en el mismo momento de la actualización sea por sí algo separado en las citas anteriores, mientras que siguiendo la *Epístola*, con toda legitimidad se puede decir que hay un intelecto actual definido y separado de otros estadios. Entonces, como se puede leer en cualquier manual, el intelecto humano tiene un recorrido de tres estadios: el punto de origen, el pasivo; el momento de su actualización, en el que se uno con el inteligible; el final del camino, el intelecto que ha adquirido los inteligibles. Este último intelecto es el que posee los inteligibles, el que posee todos los conceptos abstractos, o al menos casi todos³⁸. Si hacemos el esfuerzo de sistematizar todo lo que hemos dicho, creo que más o menos quedaría del siguiente modo dibujado: mis sentidos perciben una forma, que queda impresa despegada de su materia y conservada gracias a la imaginación. Allí permanece hasta que por la iluminación del intelecto agente llegamos a la abstracción de esa forma, alcanzando el concepto, momento en el cual nuestro intelecto pasivo queda actualizado y convertido en uno con el objeto. Después de esto, nuestro intelecto conserva ese concepto y puede acumularlos, siendo un tal intelecto el intelecto adquirido. Este intelecto adquirido es el templo del propio intelecto agente, el modo humano más cercano a ser algo separado de la materia.

2. La profetología

La profecía, dentro de los autores de la *falsafa*, era una necesidad accidentalmente surgida por una concepción concreta del alma humana y su salvación. Por resumir el argumento antes de verlo en los propios textos de al-Fārābī, digamos que: el alma, como hemos visto, sólo le acerca a lo inmaterial en la medida en que adquiere inteligibles; su

[36] RAMÓN GUERRERO, 1992: 191-192.

[37] AL-FĀRĀBĪ, 2001: 72.

[38] DAVIDSON, 1992: 49.

salvación es, literalmente, ser su intelecto adquirido templo del intelecto agente. Desafortunadamente todo el mundo, por causas de varios tipos, como veremos, no pueden alcanzar esa unión con el intelecto agente; para poder Dios salvar al género humano en su totalidad y no sólo a los “filósofos” habrá que conseguir que esos inteligibles lleguen por algún otro medio a los hombres que sea comprensible a su vez por ese público. La solución será enviar a unos hombres (profetas) para envíen esos mismos inteligibles en forma de poemas, metáforas, imágenes, de modo que la salvación sea generalizada y no exclusivista. Aquí vemos ahora hasta qué punto los diferentes puntos que por separado pueden estudiarse dentro del pensamiento se al-Fārābī están unidos por una preocupación de fondo, motivada en última instancia por ofrecer una explicación racional de dogmas de fe (de esto hablaremos con más detalle un poco más adelante). La teoría del conocimiento, y esto es una mera conjetura sin valor alguno, sencillamente le importaba muy poco al turco, no era una preocupación demasiado grave, mientras que otros temas sí lo eran. La teoría del conocimiento debió parecerle tan sólo una mera parte del engranaje de su sistema junto con la lógica, la óptica, la física... Las diferencias que hemos señalado dentro de sus propios textos no creo que sea tan acusada como para invalidar el resto del sistema: sea lea de un modo u otro, lo importante es que a más inteligibles tengas adquiridos, más cerca estás de ser algo separado como el intelecto agente. Esto último es lo que le importa demostrar, porque con esto, ahora, puede ofrecer una explicación racional de la salvación del alma humana y después dar una explicación racional de la profecía. El interés de al-Fārābī por la gnoseología es tangencial en este sentido, y eso justifica (sigo afirmando que esto es tan solo una conjetura) la ausencia de coherencia entre los textos que ha señalado Davidson y que hemos visto en el capítulo anterior. Dicha esta idea, vamos a dar cuerpo a la idea de la salvación humana antes de hablar de la profecía. Una de las cosas que no hemos tratado porque quedaba un poco fuera del tema de este trabajo, es la relación entre el intelecto agente y la felicidad de cada hombre. No podremos entrar en ello, pero si vamos a citar un texto del turco: «la función propia del intelecto agente es ocuparse del animal racional y procurar que alcance el más elevado grado de perfección que e cabe lograr al hombre: la felicidad suprema; es decir, hacer que el hombre llegue al grado del intelecto agente³⁹». Conocimiento y felicidad están ligados en al-Fārābī, y la salvación no hace sino sumarse a estos dos. La parte de la felicidad roza ya las temáticas propias de la ética y la política, razón por la cual ni hemos entrado en profundidad ni nos meteremos, pero el tema sí tiene relación con la propia salvación humana.

[39] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 55.

De hecho, por empezar “del revés”, vamos a ver qué sucede con las almas de las malas personas según nuestro autor de acuerdo con *La ciudad ideal* y el *Libro de la política*. En este último tratado encontramos lo siguiente: «las almas de éstos permanecen materiales y no se perfeccionan separándose de la materia, de manera que, cuando se aniquila la materia, se aniquila también ella⁴⁰». En *La ciudad ideal*: «las almas de los moradores de los Estados Ignorantes quedan siempre imperfectas y, para subsistir, indispensablemente necesitan de materia, porque no están afectadas ni impresionadas con la verdad de alguno de los inteligibles primeros. De aquí que, si desaparece la materia por la cual tienen substancia, desaparecerán las potencias por las que lo que desaparece, preservaba, mientras que otras potencias por las que lo que permanece, puede subsistir, seguirán preservando⁴¹». Si leemos estas líneas junto a éstas otras: «cada uno de los habitantes de la ciudad virtuosa necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la ciudad virtuosa y los grados de sus gobernantes⁴²» tenemos una idea muy clara: vivir virtuosamente es un paquete completo que incluye, en primera instancia, el conocimiento de los principios de los seres, a partir del cual se sigue todo lo demás. El *Libro de la política* y *La ciudad ideal* son, estructuralmente, un ejemplo del propio plan de estudios de un ciudadano virtuoso: ambos comienzan dedicando un amplio espacio a los seres primeros. De los 37 capítulos que constituyen *La ciudad ideal*, los 7 primeros están dedicados al ser primero y su relación con el mundo, y después habla de los seres segundos, los planetas, los conceptos de materia y forma, las almas, el conocimiento, los sueños, el organismo, los profetas... Y sólo en el capítulo XXVI oímos hablar por fin de política. Porque ser un buen ciudadano, ser un buena persona al final, es tener un entendimiento con (como mínimo) el aparato básico de inteligibles imprescindibles, lo que implica conocer de algún modo los principios esenciales mencionados arriba. El problema se plantea ahora en el siguiente término, ¿cómo conoce la gente común esos inteligibles?, pues sencillo, la respuesta la tenemos en varios lugares, yo cito ahora el *Libro de la política*, que es en mi opinión el texto más explícito sobre el tema: «los principios de los seres y sus grados, la felicidad y el gobierno de las ciudades virtuosas, o bien son concebidos y entendidos por el hombre, o bien son imaginados. Concebirlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus esencias, tal y como existen realmente. Imaginarlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus imágenes, sus representaciones y cosas que los imitan [...] La

[40] *Ibidem* 108.

[41] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 106.

[42] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 109.

mayoría de los hombres, por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender y concebir estas cosas. Son aquellos a los que hay que representarles en imagen, por medio de cosas que lo imitan, cómo son los principios de los seres y sus grados, el intelecto agente y el gobierno primero⁴³». Yo creo que más claro no puede quedar: la función de la profecía es aportar al vulgo, a personas que desgraciadamente no pueden llegar por cuenta propia al conocimiento, ese mismo conocimiento de forma que ellos lo puedan comprender. Las consecuencias de este planteamiento serán vistas más adelante. Por ahora quiero repasar la parte epistemológica del fenómeno de la profecía. El intelecto agente hace imprimirse el inteligible en la imaginación, facultad de la que hemos hablado un poco en §2, de modo que el profeta recibe esos conceptos a modo de imitaciones, imágenes, metáforas, como dice el turco en *La ciudad ideal*, cap. XXV: «nada impide el que un hombre cuya imaginativa es perfecta, reciba del entendimiento agente, aun en el estado de vigilia, objetos particulares, presentes y futuros o imitaciones sensibles, o que reciba representaciones referentes a los inteligibles separados y demás seres nobles y que el hombre los esté viendo. Así, mediante los inteligibles que recibe, habrá una profecía de cosas divinas. Tal es el más perfecto grado a que puede llegar la imaginativa y el más alto grado a que mediante esa potencia puede llegar el hombre⁴⁴». Creo que conviene señalar después de todo lo dicho los siguientes puntos: en tanto que en la imaginativa se imprimen copias o imágenes de las mismas cosas que se razonan, el conocimiento científico queda en un nivel superior al de cualquier profeta. Éste no tendría nada nuevo que decirle a un filósofo y de hecho el filósofo conoce las mismas cosas con un mayor grado de certeza dado que usa las demostraciones racionales. En segundo lugar conviene resaltar que el conocimiento profético es el grado más alto al que se puede llegar por la imaginativa, esto es, no supone más que un desarrollo de la imaginativa en su más alto nivel, lo que no la ubica de ningún modo por encima de la facultad racional o del conocimiento que esta facultad aporta. En último lugar quiero apuntar que el turco comete aquí una pequeña herejía que podría haberle costado la vida: no deja cerrada la profecía (es dogma del Islam que Mahoma es el último de los profetas) sino que la deja abierta por entero, dado que cualquier persona con una facultad imaginativa es susceptible de volverse un profeta. Por poco más que eso mataron a Sohrevardi en su día: los doctores de la ley le acusaron de afirmar que Dios podría enviar nuevos profetas⁴⁵. Esto puede darnos una idea o bien de la tolerancia de la época o bien del escaso interés por la

[43] *Ibidem* 109-110.

[44] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 80.

[45] CORBIN, 2000: 199-200.

lectura de la filosofía en esa época por parte de las autoridades religiosas. Maimónides, de hecho, criticará esta concepción de la profetología precisamente porque elimina también una clausula importante del dogma: que Dios hace profeta a quien quiere, no necesariamente todo el que tenga una imaginativa desarrollada llega a profeta en su vida.

Hay otro detalle que quiero examinar acerca de la profetología antes de dar cierre al capítulo. En *La ciudad ideal*, al-Fārābī da una descripción clara de cómo se produce el fenómeno de la visión diurna de los profetas, es decir, de cómo llegan a ver sus visiones. Esta teoría, lúcida en la medida en que puede serlo una teoría acerca de cómo un hombre recibe una serie de imágenes frente a él que otros no ven, incluye elementos de la óptica del científico y filósofo al-Kindī. La parte interesante, dada la extensión del párrafo, es la parte en la que la facultad visiva proyecta de algún modo una imagen sensible en el aire iluminado: «de la impresión que hay en la vista se produce la impresión del mismo objeto en el aire iluminado y contiguo a la vista y atravesado por el rayo visual⁴⁶». El turco tiene en mente una óptica de tipo extromisionista en la que el rayo visual atrapa los objetos externos. Esta teoría la sistematizó brillantemente al-Kindī, quien había tomado como fuentes a Euclides, Herón y Ptolomeo⁴⁷ incluyendo nuevos elementos, obra de su ingenio, de suma importancia en su *De aspectibus*, como la idea de radiación como proceso incoherente⁴⁸ o varios argumentos defendiendo en contra de Euclides que el cono producido por la visión debía ser un cuerpo continuo⁴⁹. Al-Fārābī no tiene él mismo un tratado de óptica, pero sí conoció el texto de al-Kindī en este punto, que estaba muy difundido y conoció buena posteridad en Oriente⁵⁰.

3. Fe y razón

Si sólo hay un entendimiento agente, como hemos visto, y sólo hay un conocimiento, es la dualidad del público el verdadero problema. ¿Cómo se relacionan la ciencia y la religión? ¿Cómo se relacionan la especulación filosófica y la religión?. En parte el problema ya está resuelto con lo dicho acerca de los profetas en el cap. II, pero quiero hacer énfasis en varios aspectos: la lógica por un lado, y la explicación que ofrece el propio al-Fārābī acerca del origen de la religión por otro. De este modo el conflicto

[46] AL-FĀRĀBĪ, 2011: 79.

[47] VERNET, 2006: 231.

[48] LINDBERG, 2002: 391.

[49] LINDBERG, 1976: 24

[50] *Ibidem* 31.

entre la fe y la razón podrá ser abordado por el lector desde tres ópticas diferentes que le permitirán tener un buen juicio acerca de la posición de al-Fārābī sobre este problema tan entroncado con la cuestión de la epistemología. Un texto clave para entender la postura del autor será *El libro de las letras*, libro del que no hemos hablado hasta ahora pero que guarda en mi opinión la verdadera perla de la filosofía farabiana.

El primer punto es la lógica. Una de las características más importantes de la lógica del turco con respecto al propio Aristóteles es que la retórica y la poética entran dentro. Ambas se conciben como parte de la lógica, lo único que sucede es que la retórica y la poética encuentran su lugar apropiado exponiendo el conocimiento a quien no tiene medios para recibirlo de otro modo. En el libro *La filosofía de Aristóteles*, encontramos una descripción de la retórica, por la cual el sabio puede persuadir a la masa⁵¹, y la poética, cuyo uso es el de generar imágenes que permitan ilustrar los inteligibles por medio de similitudes o imitaciones⁵². La lección es: «the vulgar need not to conceive and comprehend these things as they are. It is enough if they comprehend and intellect them by means of what corresponds to them. For to comprehend them in their essences as they are is extremely hard except for whoever devotes himself to the theoretical science alone⁵³». Si se quiere dar a entender que ese mismo conocimiento es tal hablando hablando en propiedad, aunque sea poético o retórico, entonces uno debe incluir este tipo de conocimiento dentro de lo canonizado como conocimiento seguro. La demostración silogística, por ejemplo, no es más que un modo diferente de transmitir los mismos inteligibles que mediante imágenes poéticas pueden ser transmitidos.

Esta es sin duda una de las partes más importantes del pensamiento de al-Fārābī, y es aquí donde vemos que la lógica, la epistemología y la psicología en general, encuentran su sentido. El final del camino es casi un mensaje de tolerancia explícito con respecto a las otras religiones y para con los filósofos, dirigido posiblemente a los doctores de la ley y sus maneras paulatinamente reaccionarias. De esto contexto hablaremos más adelante y con mayor detenimiento en la secc. II. Por ahora vamos a entrar explicar el contenido del *Libro de las letras*. Su segunda parte⁵⁴ consta de siete capítulos contruidos de modo tal que el lector pueda seguir sus demostraciones al tiempo que va contemplando como el turco construye

[51] AL-FĀRĀBĪ/ MAHDI, 1962: 92.

[52] *Ibidem* 93.

[53] *Ibidem*.

[54] Llamada *El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, que es lo editado en AL-FĀRĀBĪ (2004).

la que posiblemente sea una de las primeras piezas del pensamiento que elabora una filosofía sobre la evolución de las sociedades en el tiempo, sobre el origen de las comunidades y su comportamiento y una muy sorprendentemente científica teoría acerca de cómo se originan el lenguaje y la literatura de una nación. Un contenido asaz amplio para tratado tan breve. La obra es sin duda brillante. Voy a saltarme el primer capítulo por ahora y tratar de resumir el contenido de los capítulos II-V. El segundo capítulo de la obra comienza dando cuenta, según causas naturales (no hay menciones a poderes ultraterrenos), de cómo se originan el lenguaje y las artes vulgares en una nación. Dando por demostrado que las masas de una nación son anteriores a sus élites, explica cómo esta masa de gente genera un lenguaje a partir de sus disposiciones naturales y las necesidades de esas personas⁵⁵. Quiero recalcar la idea de que es la disposición natural la que genera todo esto: «sus órganos están preparados para que sus movimientos se realicen de una forma y en una dirección que resultan más fáciles que si se realizasen de otra forma o con otra dirección⁵⁶». La propia diferencia entre las lenguas es entendida como una diferencia generada por las disposiciones naturales del aparato fonador de cada raza: «es manifiesto que la lengua se mueve en un principio hacia aquella parte a la que le resulta más fácil moverse. [Así pues, para] aquellos que habitan en un lugar determinado y están dotados en su constitución de órganos fonadores semejantes, su lenguaje será inventado de manera que los movimientos de su lengua en el interior de la boca sean de un género característico de ese lenguaje. Estos movimientos serán los más fáciles para este idioma. Si la gente de otro lugar y otro país tiene unos órganos con una naturaleza y un temperamento diferentes a los de los primeros, inventarán su lengua de manera que los movimientos de la lengua en el interior de la boca sean los más fáciles para ellos⁵⁷». El capítulo finaliza con unas palabras sobre el nacimiento de los conceptos universales que va preparando el terreno para el siguiente capítulo, en el que seguirá desarrollando su teoría sobre el origen del lenguaje y donde tratará el tema de la adecuación del lenguaje a la realidad que rodea a esa nación concreta⁵⁸, cerrándose el capítulo con la llegada del lenguaje a su madurez. El capítulo IV es harto importante para continuar lo que se ha dicho en el párrafo anterior y al mismo tiempo para dar un paso más en la historia: en este capítulo el turco explica el origen de la literatura. Allí dice, al inicio del capítulo, que la retórica y la poética son las primeras

[55] AL-FĀRĀBĪ, 2004: 63-64.

[56] *Ibidem* 63.

[57] *Ibidem* 65.

[58] *Ibidem* 68-69.

formas de conocimiento de una nación, son ambas las primeras formas de ordenar su propia realidad y de expresar ideas⁵⁹. La gramática, también conocimiento científico, surge entonces y «con esto dan a su lengua y a su idioma la forma de un arte, que hace posible su aprendizaje y su enseñanza por medio de la palabra, y permite explicar las causas de todo lo que dicen⁶⁰». Así «de este modo se originan en ello las cinco artes: el de la retórica; el de la poesía; el arte de memorizar sus noticias, sus poesías y sus relatos; el arte de la ciencia de la lengua; y el arte de la escritura⁶¹». De todo esto surgen, como es natural, personas interesadas en la ciencia, en la filosofía: gente que desea conocer la causa de las cosas naturales⁶². Del impulso de estos hombres, que buscan el conocimiento de las causas, surgirán con el tiempo métodos de conocimiento más certeros que dejarán por entero obsoletas las artes retóricas que usaban con anterioridad, llegando a procedimientos dialécticos en primer lugar y luego, por fin, los medios demostrativos, completando con ello la lógica⁶³. Ahora bien, ¿cómo administramos ahora estos conocimientos que hemos adquirido tras tan largo esfuerzo? ¿cómo los transmitimos al pueblo? ¿cómo le damos leyes justas?, pues usando el nivel básico que espontáneamente, por el mero uso del lenguaje, entiende todo el mundo, esto es, la retórica y la poética⁶⁴, las formas más básicas de conocimiento lógico. Pues precisamente la religión es la que toma esta función: «cuando se han establecido las leyes [...] y se les ha añadido los métodos con los que se convence, se enseña y se educa al pueblo, surge la religión, mediante la que el pueblo recibe enseñanza y educación, y con la que es tomado todo lo que lleva a la felicidad⁶⁵».

¿Hay en la mente de al-Fārābī signo alguno del conflicto que tantas jaquecas produjo en Occidente?, pues no hay signo alguno. Porque en propiedad, religión y filosofía son lo mismo: es el conocimiento, la ciencia, pero para dos públicos diferentes. La filosofía es la ciencia, la que proporciona respuestas del orden demostrativo y racional, mientras que la religión es poco más que una imagen digerible para niños. Un problema a parte sería considerar que sucede cuando la filosofía no ha llegado a su perfección y se deriva de ella una religión, o lo que sucede cuando la religión no reconoce esa relación de subordinación con respecto a la primera en conocimiento

[59] *Ibidem* 73.

[60] *Ibidem* 80.

[61] *Ibidem*.

[62] *Ibidem* 83.

[63] *Ibidem* 84-85.

[64] *Ibidem* 86.

[65] *Ibidem*.

y tiempo, la filosofía, problemas que expone el turco en el capítulo VI de su obra pero que no trataremos aquí. Lo que nos importa, en la teoría del conocimiento, es que la religión es la misma ciencia de modo poético o retórico. Esto tiene una consecuencia muy importante y que es uno de los mensajes más hermosos de al-Fārābī: «por ello, es posible imitar estas cosas para otro grupo y para cada nación sin servirse de las cosas que las imitan para otro grupo o para otra nación. Por ello puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad. La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas [...] estas cosas, pues, han de ser imitadas para cada grupo o nación por medio de aquellas cosas que sean más conocidas por ellos⁶⁶». Esto es, en definitiva, un mensaje de tolerancia con respecto a las otras formas de vivencia de la religión.

4. La concepción

Creo que me he esforzado por mostrar las luces y las sombras de un autor lúcido para muchas cosas, y muy ciego para otras muy evidentes. Quiero dedicar este capítulo precisamente a mostrar qué es lo que hace que en la cabeza de al-Fārābī unas cosas sean tan claras e importantes y otras, como el propio problema del proceso de conocimiento o la relación del intelecto humano con el intelecto agente, resultan más oscuras pero menos importantes. Con este colofón a la sección primera escribo un puente a la sección siguiente, en la que trataremos de ver el origen de multitud de elementos de este pensador en la Antigüedad Tardía. Quiero dedicar algún tiempo a exponer un curioso número de síntomas, alguno de los cuales ya se han tratado, que precisamente muestran la estructura mental, la concepción, de al-Fārābī. Habría mucho donde elegir, pero el primero es la relación entre el entendimiento agente y el entendimiento paciente, así como su evolución en el tiempo: resulta problemática y ya hemos expuesto las contradicciones explícitas dentro del propio autor, y además nos deja perplejos cuando nos preguntamos: «pero entonces, ¿es el ser humano el que produce el conocimiento, es activo? ¿o depende totalmente u absolutamente, hasta el borde de la impotencia, del entendimiento agente?». Otro de los síntomas, y de este no he hablado, es el tratamiento de la libertad humana, en el que al-Fārābī toma posiciones que rozan el determinismo a veces y otras la ingenua posición de los estándares exigidos en el mundo islámico. La lectura de ciertos pasajes del turco requieren una gran dosis de fe para se las vea como demostrando o presuponiendo el libre

[66] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 110-111.

arbitrio que el Islam exige para funcionar como religión. Quiero mostrar al lector alguno de estos pasajes, y que éste evalúe según su propio criterio la cantidad de dosis de fe que el asunto, a su juicio, requiera. «Desde el principio el hombre se siente movido a hacer lo que por naturaleza le es más fácil, siempre que un agente no le insista desde fuera a hacer lo contrario⁶⁷», más adelante «lo más frecuente, sin embargo, es que cada uno esté predispuesto hacia una cierta virtud o hacia un cierto número determinado de virtudes, hacia un cierto arte o hacia un cierto número determinado de artes. Éste está predispuesto hacia una cosa, otro lo está hacia otra y un tercero está predispuesto hacia una tercera, trátese de una virtud o de un arte⁶⁸», más adelante: «cosa difícil es que desaparezcan de ese hombre aquellas disposiciones, buenas o malas, que se han afianzado en él⁶⁹», y finalmente: «el continente, aunque realiza actos virtuosos, lleva a cabo buenas acciones, pero siente amor y deseo por las malas acciones, porfiando con su deseo y haciendo en su obrar lo contrario de aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace, sí, buenas acciones, pero sufre al hacerlas. El virtuoso, en cambio, sigue en sus actos aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace buenas acciones deseándolas y amándolas, y no sufre sino que experimenta placer en ellas⁷⁰». La libertad está un poco mermada con estas palabras, aunque no extinta, pero aún así, no destruyen el propio concepto de libertad. El síntoma más importante, sin duda, y al que dedicaremos tiempo dado que este trabajo está enfocado a la epistemología, es la idea del conocimiento único, esto es, lo que hace que la religión y la filosofía sean lo mismo pero en un modo de exposición diferente. Y aquí no podemos rescatar a un al-Fārābī tolerante con la religión y con las otras religiones, sino a un autor que es tan esclavo de sus propias concepciones mentales, que se ciega, literalmente, ante las diferencias evidentes entre las distintas religiones. Esto es, el turco es tolerante y respetuoso con respecto a los otras religiones, porque considera que las otras religiones son una manifestación, en un lenguaje y con unas imágenes diferentes.

Tornero Poveda⁷¹, en una obra de una lucidez magnífica, examina en su capítulo primero lo que él llama «la logosfera arabe-musulmana», con un nivel de detalle, atendiendo mucho a los conceptos en la lengua árabe, que difícilmente puede ser superado por cualquier otro análisis

[67] *Ibidem* 170.

[68] *Ibidem* 171

[69] *Ibidem*.

[70] *Ibidem* 173.

[71] TORNERO POVEDA, 1992.

de la “mentalidad” de los musulmanes. Esta análisis será parte del material que utilizaremos para elaborar nuestra propia interpretación del fenómeno. El hecho, como ya dice Tornero Poveda, es que «este primer impulso hacia las ciencias y la Filosofía estaba ya viciado desde su raíz, sobre todo con respecto a la Filosofía, pues los musulmanes recurrieron a ella de la misma manera que recurrieron al *Corán*, es decir como aun depósito de recetas hechas. Trataron de ver qué dice tal libro o tal filósofo, pero sin cuestionarse qué problemas trataba de resolver tal libro o tal filósofo⁷²», y esto no es ninguna especulación gratuita, cito al propio al-Fārābī: «la auténtica ciencia es la verdadera y cierta en todo tiempo, no la que lo es en un tiempo y no en otro, ni la que existe en un tiempo y puede dejar de existir después⁷³», el propio al-Fārābī no concibe que él esté añadiendo conocimiento, sino en todo caso el está interpretando correctamente el conocimiento que le ha sido transmitido desde Platón y Aristóteles. Cuando escribe *La ciudad ideal*, ésta difundiendo lo que ya se sabe, está reelaborando el material para que quede perfecto dentro de un sistema cerrado y total. Desde la lógica hasta la política, el turco no hace sino reelaborar un material hecho para sistematizar su forma de modo que quede un sistema compacto y total. El *Libro de la política* y *La ciudad ideal* son en ese sentido sus obras totales, sistemáticas, donde queda abarcado casi todo el conocimiento, pero no hay real investigación, sino más bien organización de materiales ya adquiridos. ¿Cómo es posible que esto sea así? ¿Cómo es posible que para cada vez que el autor produce filosofía éste no esté pensando sino que está transmitiendo correctamente la filosofía?, pues como él mismo dice, la ciencia es una y eterna. Igual que ningún fiel puede añadir una sola letra al *Corán*, así al-Fārābī no concibe siquiera cambiar algo de la filosofía. La filosofía ya está hecha y cerrada, ya está acabada. «So let it be clear to you that, in what they presented, their purpose is the same, and that they intended to offer one and the same philosophy⁷⁴» dice el autor justo al final del tratado *The attainment of happiness* acerca de la filosofía de Platón y Aristóteles. En *El libro de las letras*: «[después de llegarse al nivel de Aristóteles] de esta forma, llega a su término la consideración científica y se distinguen todos los métodos, con lo que se completan en su totalidad la filosofía teórica y la filosofía práctica, que no se quedan en el estado de una investigación, sino que se convierten en artes que se limitan a ser aprendidas y enseñadas, de modo que hay una enseñanza especializada para la élite y una enseñanza común

[72] *Ibidem* 78.

[73] AL-FĀRĀBĪ, 2008: 185.

[74] AL-FĀRĀBĪ/ MAHDI, 1962: 50.

para todos⁷⁵», pero esto implica que el conocimiento está ya cerrado, que todas las verdades ya se saben desde Aristóteles y que no hay nada que decir. Ya lo que queda es difundir la ciencia según la capacidad de cada uno. Pocas actitudes me imagino más antifilosóficas que la al-Fārābī: su modo de entender el conocimiento que le es transmitido está viciado, como dice Tornero Poveda. Se acudió a los textos de Platón y Aristóteles como se acudiría al *Corán* para realizar cualquier consulta. Esto es un prejuicio radicado en la mente de la mayoría de los musulmanes, como examina Tornero Poveda. Es una concepción en el sentido de *Auffassung* en la obra de Wittgenstein.

La concepción islámica contiene varios elementos que no vamos a ver, pero algunos de ellos son de vital importancia: la propia revelación como único objeto de conocimiento, la realidad como manifestación de Dios y el uso razón como la capacidad de reconocimiento esos signos. Quiero empezar por los dos últimos, que están muy conectados. «Para el *Corán*, el Universo está lleno de «signos», todo él es un signo, una manifestación del Creador. Los prodigios de la naturaleza testimonian la presencia y el poder de Dios⁷⁶». Cada cosa del mundo es un signo de Dios: «parte de Sus signos es que os creó de tierra y luego llegásteis a ser humanos con capacidad para desenvolveros⁷⁷ [...] Y parte de sus signos es la creación de los cielos y de la tierra y la diversidad de vuestras lenguas y colores. Realmente en eso hay signos para las criaturas⁷⁸». ¿Cuál es la actividad de la razón?, reconocer esos signos. El concepto árabe *‘ilm*, que solemos traducir por ciencia o conocimiento, y que Rosenthal ha trabajado bastante según muestra Tornero Poveda, está relacionado semánticamente con el término *‘alam*, significando éste “marca” o “señal”⁷⁹. La actividad racional en el mundo islámico podría ser entonces entendida como un conocimiento de los signos, o un señalar o un interpretar los signos, las marcas, las señales. Las ciencias tradicionales del Islam son obviamente aquellas que tratan del reconocimiento correcto y la interpretación correcta de esos signos: Teología, Filología (del texto revelado), Historia (sagrada)...⁸⁰. Pero de ningún modo llamaríamos hoy ciencia a la teología, aquí en Occidente, porque nuestra concepción de lo que es la ciencia dista mucho de ser un “reconocimiento de los signos” o una “interpretación de los signos”. Dice

[75] AL-FĀRĀBĪ, 2004: 85.

[76] TORNERO POVEDA, 1992: 30.

[77] *Qur’ān* XXX: 20. En MELARA NAVÍO, 2010.

[78] *Qur’ān* XXX: 22.

[79] TORNERO POVEDA, 1992: 76.

[80] *Ibidem* 33. CRUZ HERNÁNDEZ, 2011: 60.

Baker comentando a Wittgenstein: «a picture [*Bild*] gives no information, hence, no incorrect information [...] Perhaps it is more like a way of seeing things, a conception (*Auffassung*), or a norm of representation. Its adoption may force us to give descriptions having a particular pattern⁸¹». Si aplicamos estas palabras a lo que hemos visto de al-Fārābī, creo que es muy claro que todo esos elementos (el concepto de *‘ilm*, el concepto de signo, el propio concepto de texto revelado) que el turco estaba determinado a entender los textos de una determinada manera, y a concebir la actividad filosófica como algo indistinguible en contenido de la propia revelación. En la medida en que una determinada concepción del mundo se enfrenta a elementos de externos, encuentra problemas que tiene que resolver o asimilar que estaban fuera del marco estándar de respuestas. Al-Fārābī no resuelve problemas filosóficos, sino que consigue satisfactoriamente presentar la filosofía como él mismo estuvo determinado a entenderla: como idéntica a la religión en contenido. Ese elemento que vino de fuera, la filosofía, tenía que ser digerido de algún modo: al-Fārābī digiere la filosofía de una manera, pero con al-Aš‘arī (de quien hablaremos) o más tarde con al-Ġazālī, veremos que la filosofía queda expulsada a todos niveles en Oriente. En al-Ándalus aún sobrevivirá con gran vitalidad. En Oriente, la especulación mística se multiplica y la filosófica sólo sobrevive en la Persia chíí (que estaba lejos de la ortodoxia sunní). Los musulmanes siempre vieron a la filosofía como algo ajeno a ellos, de hecho, ellos dividían las ciencias en dos clases: las tradicionales (de las que hemos hablado) y las ciencias “extranjeras” o “racionales”⁸². Esta denominación de origen nos da una idea de hasta que punto pudo cuajar la especulación filosófica en el mundo islámico. Si leemos el texto de al-Ġazālī *El salvador del error*, encontramos: «Aristóteles, además, refutó a Platón, a Sócrates y los teístas anteriores a él sin quedarse corto, tanto que quedó desligado de ellos, aunque retuvo algunos residuos de sus malvadas impiedades y herejías de las que no logró deshacerse. Por consiguiente, tenemos que tachar a todo estos de infieles e igualmente a los filósofos islámicos que les han seguido, como Avicena, al-Fārābī y otros más, aunque ningún filósofo islámico ha llevado a cabo la transmisión de la ciencia aristotélica como estos dos hombres⁸³». Más explícito dudo que se pueda ser. Curioso que Algazel, el ala reaccionaria del mundo intelectual islámico, sí reconozca la diferencia y oposición entre Platón y Aristóteles. Al-Fārābī y al-Ġazālī nos muestran (uno siendo el ala “progresista” o el otro la “reaccionaria”) cómo se asimiló la filosofía y la ciencia en el mundo intelectual islámico: el progresista nos

[81] BAKER, 2001: 10.

[82] LINDBERG, 2002: 224.

[83] ALGAZEL, 2013: 42.

dice que la filosofía tiene unos contenidos idénticos al propio *Corán* pero de forma diferente, y el reaccionario nos dice que no hay nada que salvar en la filosofía. Con lo dicho creo que puedo compartir con el lector mi conjetura: no es una innovación de al-Fārābī su modo de resolver el problema de la fe y la razón con su epistemología. Su concepción del mundo como musulmán, su modo de ver el mundo, le impidió ver la filosofía de otro modo que no fuera ese. No resolvió el problema conscientemente, fue algo que en su manera de ver el mundo le impidió asimilar la filosofía de otra manera. Sus obras son el resultado de otras preocupaciones, esencialmente políticas y éticas, pero eso, creo, tiene otra explicación. Para dar una explicación a este fenómeno de su comprensión de la filosofía y de sus preocupaciones éticas y políticas tenemos que ver el ambiente de la época, y ver qué libros había leído el turco, y sobretodo, *cómo* los había leído. A esto nos dedicaremos en la sección segunda.

5 El contexto histórico

Mi interpretación particular del pensamiento de al-Fārābī, e insisto en la idea de que es pura conjetura, es que su obra como conjunto, y su epistemología como engranaje particular de la maquinaria de su sistema, se comprenden mejor si uno ve el contexto en el que se mueve el autor. Voy a intentar argumentar que el pensamiento del turco es fruto de la reacción ortodoxa que se está viviendo en la época y que queda encarnada en la propia figura de al-Aš‘arī (873-935), coetáneo del propio al-Fārābī (m. 950). Mucho de este texto se lo debo a la lectura de Yabri⁸⁴, quien me ha servido de buena guía para entender la filosofía del turco. Creo que su lecturas es de las más lúcidas que se hayan podido hacer del pensamiento árabe y deberíamos poder contar con más lecturas de este tipo, razón por la cual he consagrado esa sección a ver todo lo que hay detrás del pensamiento del autor. No estoy totalmente de acuerdo con algunas de las cosas que sugiere, y argumentaré en su momento por qué no estoy de acuerdo, pero en principio le seguiré. Lo principal es contar el momento intelectual y cultural en lo referente a los movimiento teológicos dentro del marco de la historia del Califato Abbasí, del cual hablaremos con más detalle en esta sección, §3. La pieza clave es el reinado del califa al-Ma‘mūn (813-833). Su padre Hārūn ar-Rašīd había dividido el califato en dos: la parte persa y jorasaní quedó para al-Ma‘mūn, mientras que la parte occidental quedaba bajo su hermano así como el poder total del califato⁸⁵. Como suele suceder, los hermanos acabaron disputándose el

[84] YABRI, 2006: *El legado filosófico árabe*.

[85] CAHEN, 2002: 81.

poder total y tras una breve guerra civil el partido de al-Ma'mūn se impone en el 813⁸⁶. El nuevo califa al-Ma'mūn tenía que desarrollar algún tipo de proyecto político que garantizase la unidad de un califato que literalmente se estaba descomponiendo, como aquella misma guerra civil mostraba. La famosa *Casa de la Sabiduría* es un proyecto, como tantos otros en varios ámbitos, que culminó este califa y que, a mi modo de ver, tenía la claras intenciones políticas y culturales. La *Casa de la Sabiduría* había tomado alguna forma ya con Hārūn ar-Rašīd⁸⁷, pero como es bien sabido, es el califa al-Ma'mūn quien resulta ser su más grande patrocinador y su más firme defensor⁸⁸. Otro de los grandes proyecto del ámbito intelectual pero coexistente con el político, es precisamente la de la creación de una doctrina oficial, intelectual y filosófica, que se materializará con la adopción de la Mu'tazila⁸⁹. Los miembros de esta corriente, de la cual sea quizás el al-Nazzām el miembro más interesante por su desarrollado pensamiento, tenían una cierta tendencia racionalista. No se imagine el lector que estos eran unos librepensadores: su visión de lo que podía aportarles la cultura griega era poco más amplia que el baúl que guardase los libros de lógica. Los mutazilíes tenían un fuerte afán apologético: demostrar que los musulmanes tenían razón, para lo cual usaron el arte del silogismo⁹⁰. Cito a Cahen: «porque los mutazilíes eran «razonadores» se les ha tomado en el siglo XIX por precursores del libre pensamiento; la verdad es justamente la contraria. Se actitud de ningún modo era la búsqueda de la verdad: ésta se basaba y venía dada por la revelación y si se intentaba comprender esta revelación era por una necesidad apologética que se teñirá, cuando tengan una influencia predominante, de intolerancia⁹¹». Pese a todo, este es el ala progresista de la época: la razón para ellos era un instrumento válido para comprender cosas como la naturaleza de Dios o de la Creación. En cualquier caso, en el 827, el Califa al-Ma'mūn proclama el dogma de la Creación del Corán (uno de los puntos de la Mu'tazila) y hasta organiza una especie de inquisición, obligando a todos los jueces a aceptar este dogma⁹². El experimento no dura mucho: apenas 20 años tardan en ganarse tan suma impopularidad y desprecio del pueblo, y en el 849 el califa Mutawakkil destruye el proyecto adhiriéndose a la doctrina de la eternidad del *Corán*⁹³.

[86] *Ibidem*.

[87] MARTINI BONADEO, 2005: 265.

[88] *Ibidem* 266. CAHEN, 2002: 177-178. TORNERO POVEDA, 2002: 49.

[89] CAHEN, 2002: 83.

[90] TORNERO POVEDA, 1992: 61.

[91] CAHEN, 1992: 83-84.

[92] *Ibidem* 85.

[93] *Ibidem*.

Al-Aš'arī nace unos años después del suceso y se cría entre las filas de la Mu'tazila, corriente de la se separará formando una oposición intelectual más fuerte que la de los jurisprudentes reaccionarios tipo ibn Ḥanbal (780-855). Como sabemos, este señor, que hoy día es el padre intelectual de los wahabíes de Arabia Saudí, decidió que la interpretación del *Corán* debía de ser literal⁹⁴. Pero obviamente un Islam tan pobre y a la vez tan radical no podía hacer frente al aparato intelectual y filosófico de los experimentados mutazilíes: un movimiento reaccionario no podía ser llevado a buen puerto dentro de un mundo islámico tan amplio y cada vez más intelectualmente curtido y plural. Tuvo que nacer de dentro de las filas de la Mu'tazila el gran al-Aš'arī. Hombre culto y prolífico en obras, consiguió sintetizar una teología que debilitase la buena fama de la razón como medio de conocimiento, y al mismo tiempo sostener una teología al nivel intelectual de sus enemigos y ex-colegas progresistas. Él y su escuela serán «portavoces de la ortodoxia sunnita en una gran parte del mundo islámico⁹⁵», y hoy día es lo normal encontrar en cada mezquita algún ejemplar de obras de al-Aš'arī, independientemente de la escuela jurídica a la que se pertenezca. «El aš'arismo logró sobreponerse a las críticas que fueron vertidas contra él. Y aún hoy es, en el interior del Islam sunnita, la opción teológica más firmemente arraigada⁹⁶». En definitiva, en Basora, en torno al 913⁹⁷, comienza una síntesis intelectual cuyos elementos esenciales existían ya en el propio *Corán* y en algunos autores anteriores al propio al-Aš'arī, dado que el voluntarismo que caracteriza su doctrina estaba ya muy presente en el propio *Corán*. El momento, pues, en el que vive al-Fārābī es el de una vuelta general, desde la política y desde el ámbito intelectual, al conservadurismo, que se sintetizará definitivamente y en una teología muy bien hecha en la persona de al-Aš'arī. La Mu'tazila ya está desechada un siglo antes de que nazca el turco, ibn Ḥanbal ya ha escrito sus obras defendiendo un Islam literal y completamente legal, sin ningún tipo de alegorías o libre interpretación, siquiera consensuada.

Para Yabri, el momento histórico en el que al-Fārābī redacta su obra *La ciudad ideal*, contemporánea como hemos visto del movimiento reaccionario, es asaz importante: ante la división política y cultural del momento, nos dice Yabri, se ofrecen diferentes modelos de estado, uno de los cuales y por la parte del ala liberal del mundo intelectual islámico sería el intento del turco con sus ideas políticas; el otro sería el proyecto de

[94] CRUZ HERNÁNDEZ, 2011: 100.

[95] CORBIN, 2000: 117.

[96] SEGOVIA en su introducción al *Contra heterodoxos*, AL-AŠ'ARĪ, 2006: 21.

[97] Al-Aš'arī, de acuerdo con sus biógrafos, se separa de la Mu'tazila en torno a los 40 años. *Ibidem* 111.

los aś'aríes. La propuesta progresista de al-Fārābī es la de una sociedad civilizada según Yabri, en la que se respeten las diferencias entre las diferentes culturas⁹⁸. Creo que Yabri está en lo cierto y queda muy bien ejemplificado con lo que hemos dicho sobre la tolerancia entre las diversas religiones dentro de la teoría farabiana en secc. I, §§9-10. Aun así, creo que al ser el enfoque de Yabri tan esencialmente político y sociológico, sin tratar el asunto de la epistemología, y tomando mucho del *Libro de las letras*, no ha percibido la inmensidad de lo que un análisis de su estilo podría realizar. ¿No podríamos aplicar a la epistemología este principio de lectura inmersa en el contexto histórico y dentro a su vez de la maquinaria farabiana dirigida a la filosofía política?, pues esencialmente es lo que he tratado de hacer y continúo haciendo. Hemos hablado en la secc. I de epistemología y de las consecuencias de la misma para todo su sistema, de modo que podemos argumentar, creo, que el todo su interés en este campo, en esta época, en estas condiciones históricas, es *demostrar que la razón es un instrumento válido que no destruye la fe, sino que pertenece al mismo campo que ella*. Si volvemos a su epistemología, ¿qué elementos encontramos que, pese a sus contradicciones entre tratado y tratado, permanecen iguales?, esencialmente uno: el intelecto agente es el único garante del conocimiento, ya religioso mediante la impresión de los inteligibles en la imaginación, ya racional mediante su impresión en la facultad racional. Frente a los reaccionarios que están ganando adeptos, el turco resucita la idea de que la razón es un instrumento válido, e incluso mejor, para conocer el orden de las cosas. Yabri no ha insistido en este sentido lo suficiente. Para que al-Fārābī pudiera siquiera plantear su alternativa de un califato plural y respetuoso, civilizado a la vez que fuerte, tenía que defender la razón como instrumento válido de interacción, cosa que hace mediante su teoría del conocimiento, y mediante su intelecto agente.

¿Qué grado de desesperación vive el mundo islámico para que su ámbito cultural e intelectual elabore este tipo de especulaciones?, esta pregunta requeriría un espacio mucho mayor, pero por si sirviera de algo, me gustaría hacer un relación de los males del momento. Muchas veces lo peor que le puede pasar a una persona es conseguir lo que desea, y más o menos eso fue lo que pasó con el Califato: obtuvo lo que deseaba, y después no pudo mantenerlo, como sucede con todos los imperios ocasión tras ocasión. El número de culturas que ahora estaban dentro de la esfera islámica serían los persas, los turcos, los griegos que quedasen dentro de sus fronteras, sogdianos y otros pueblos indoeuropeos situados en la zona oriental del Califato, y toda la larga lista de pueblos norteafricanos. Éstos,

[98] YABRI, 2006: 110.

ya desde el año 800 escapaban al poder de Bagdad⁹⁹. En Asia, los Persas había logrado su propia “independencia” con los tahríes desde la época de al-Ma’mūn¹⁰⁰, y después conseguirán, por la época nuevos estados situados en Persia y de étnia turca o persa, la independencia, hasta el punto que alguno de estos señores de la guerra se atravió a marchar contra Bagdad en 876¹⁰¹. Safáridas, samaníes, gahnávidas, selchukíes, buyíes... El poder del Califa se veía en esta época cada vez más abandonado a un papel nominal, sin que los príncipes o canallas, déspotas o ladrones que subían al poder por imperio de la fuerza tuviesen interés alguno en esa entidad, ya casi metafísica que era el Califato.

6. Historia de una concepción

A juicio de Yabri, y en esto expondré mi completo desacuerdo, «Nos encontramos ante una persona con raíces materiales y espirituales, con constantes e inclinaciones que, imbuida de una cierta cultura, lee otra cultura diferente. Pues bien, es a esta operación lectora a la que debemos prestar toda nuestra atención. Porque aquí el sujeto lector no es Alfarabi en tanto que individuo concreto conocedor del abecedario y perfectamente capaz de comprender. El sujeto lector es la civilización árabo-islámica en todas sus dimensiones (espiritual, intelectual, política, social e histórica) representada en el filósofo Alfarabi¹⁰²», esta lectura, dice Yabri, es la que lee a Aristóteles a través de Platón¹⁰³. Aunque Yabri tiene conocimientos sobre lo que sucede en la Antigüedad Tardía, no llega a ser consciente del alcance que tiene ésta sobre el pensador turco. Al-Fārābī no realiza, en mi opinión, ninguna lectura innovadora sobre Platón o Aristóteles, ni aporta elementos nuevos que no estén contenidos en la Antigüedad Tardía, sino que más bien selecciona, sistematiza y culmina un proceso que empieza con el Neo-platonismo. Mi propuesta es la siguiente: entender la filosofía islámica como continuación de la Antigüedad Tardía, con el único cambio de la lengua en la que se redacta el texto de turno. La única diferencia entre Plotino o Jámblico y al-Fārābī es que los dos primeros escriben en griego y el turco en árabe. Los Neo-platónicos están en unidad con la filosofía islámica, que es su continuidad natural. El Islam, intentaré argumentar, no es agente de cambio alguno en la historia del pensamiento, sino la consecuencia de unos cambios que se han producido

[99] CAHEN, 2002: 216.

[100] HAMBLY, 2010: 71.

[101] *Ibidem* 71.

[102] YABRI, 2006: 83-84.

[103] *Ibidem* 84-86.

por obra y gracia de Plotino, Jámblico, Proclo, Juan Filópono, a los que se puede llamar los primeros filósofos “islámicos” en sentido figurado, en tanto que son el fundamento de los filósofos propiamente islámicos. Voy a seleccionar para mi argumentación algunos temas concretos que hemos visto en la epistemología del turco: le lectura de Aristóteles por Platón, el papel de la imaginación en la profetología, el intelecto agente y su posición en el cosmos.

Plotino, como sabemos, es la gran cabeza del Neo-platonismo, y sus *Enéadas* son una obra inmortal de la Antigüedad Tardía. Todos los autores neoplatónicos le deben su ideantidad como tales, estuviesen o no de acuerdo con sus opiniones; todos conocían su obra y los musulmanes no fueron menos. Las *Enéadas* IV-VI fueron traducidas bajo la falsa autoría de Aristóteles y llamadas *Teología de Aristóteles*¹⁰⁴, y se ha llegado a pensar si esta equivocada transmisión fue deliberada. No es el tema de este epígrafe hablar de ello, pero sí hemos de decir que esta traducción, de acuerdo con las investigaciones de Zimmermann se realizaría en torno a la mitad del siglo IX en el círculo del filósofo al-Kindī¹⁰⁵ y se habrían editado junto a la *Metafísica* de Aristóteles. La confusión del texto de Plotino con un texto de Aristóteles sería más tardía que la traducción y edición del texto, lo cual tiene su sentido: en el libro de al-Fārābī *La filosofía de Aristóteles* no hay rastro de la supuesta *Teología*, aunque el autor sí uso el material de la *Teología* para su obra sobre la concordancia entre Platón y Aristóteles¹⁰⁶. En cualquier caso, quiero dedicarme a hablar ahora de uno de los aspectos en los que Plotino influyó en la epistemología de al-Fārābī: la imaginación. La doctrina de Plotino en la parte de la imaginación no difiere esencialmente de la expuesta en el *De anima* por Aristóteles, sin embargo hay un matiz que, cambiando, ha causado gran de eco en la historia posterior, esencialmente en el mundo islámico. La imaginación no es para Plotino una, sino que es doble: la imaginación está por lado recibiendo imágenes sensibles y por otro está viendo y recibiendo los inteligibles. Aun siendo la misma facultad, tiene dos caras que no se mezclan, pues una está mirando “abajo”, a las imágenes sensibles, y otra “arriba” a los inteligibles. En palabras de Plotino: «la intelección la tenemos siempre, pero no siempre percibimos, y esto se debe a que la facultad que la recibe no recibe solo intelecciones, sino también sensaciones. --Pero si la memoria pertenece a la imaginación y si, como hemos dicho, cada una de las dos almas tiene memoria, las facultades imaginativas serán dos. Pues bien, concedamos que, mientras

[104] D'ANCONA, 1996: 73.

[105] *Ibidem*.

[106] CRUZ HERNÁNDEZ, 2011: 188.

las dos almas están separadas, tengan sendas imaginaciones¹⁰⁷). Aquí no estoy seguro que interpretar correctamente: el tema de las dos almas es confuso. El alma, como emanación de la inteligencia, es doble: una superior y otra inferior. Pero dado que Plotino está hablando aquí de la facultad humana, y dado que «el objeto de la memoria es algo adquirido¹⁰⁸» y los seres que viven en la eternidad están exentos por su constitución de toda adquisición, lo único que cabe pensar es que las dos almas de las hablan sean el alma y la inteligencia, entendida como la parte divina del alma. Esta interpretación queda reforzada por la líneas que anteceden a la cita y por este otro pasaje en torno a la memoria: «es que es razón de todas las cosas, y la naturaleza del alma es una razón que es la última de las cosas inteligibles y de cuantas se contienen en el reino inteligible y la primera de cuantas se contienen en el universo sensible¹⁰⁹». Cosa que también nos devuelve a la posición media del alma dentro del universo. Así pues, el problema es por qué motivo tenemos una sola imagen, cosa que se resuelve unas líneas más abajo: hay tres posibilidades, o bien concuerdan y se genera una sola imagen (lo más común), o bien predomina la superior resultando la otra imaginación apartada, o bien sucede que es la imaginación sensible la que predomina. En cualquier caso la imagen resultante es una sola. Si sumamos esta visión de la imaginación, donde ésta mira tanto arriba como abajo, podemos entender desde esta concepciones el papel que tiene la imaginación en la profetología de al-Fārābī, donde la imaginación podía ser recepción de la profecía.

Plotino no habla del intelecto agente en ningún momento, en cambio, la Inteligencia en Plotino (en tanto emanación del Uno, no el intelecto humano, aunque éste sea reflejo del primero) parece ocupar el mismo papel que el intelecto agente dentro de la teoría aristotélica. Aunque, como dijimos, no lo declare explícitamente, tenemos varios indicios de que esto es así, principalmente concentrado en V, 9: 3-7. 1º *Plotino plantea la pregunta, hablando de que hay seres compuestos y combinados, si no será también el alma un compuesto de esta naturaleza: «pero también inquirirás acerca del alma: ¿pertenece ya a la clase de seres simples o entran en ella dos elementos, uno de materia y otro de forma, a saber, la inteligencia inmanente a ella? (Hay dos inteligencias: una análoga a la forma inmanente al bronce y otra análoga al artista que impone la forma al bronce)¹¹⁰»*. La aclaración entre paréntesis hace una referencia desde

[107] PLOTINO, 2009b: 353-354. [*Enéadas* IV, 3: 30-31]

[108] *Ibidem* 344. [*Enéadas* IV, 3: 25]

[109] *Ibidem* 464. [*Enéadas* IV, 6: 3]

[110] PLOTINO, 2009c: 164. [*Enéadas* V, 9: 3]

luego casi explícita usando el ejemplo del artista y el bronce que tanto usa Aristóteles en *Metafísica* hablando de las causas¹¹¹. 2º *La Inteligencia es más eximia y noble, y siempre está en acto y es causa de perfección*: «primero es la inteligencia, que es diferente del alma y superior a ella. Ahora bien, lo que es superior es primero por naturaleza. [...] Y por eso hay que establecer que las cosas primeras están en acto y que son indeficientes y perfectas, mientras que las imperfectas son posteriores y derivadas de aquéllas, pero se perfeccionan gracias a sus propios progenitores¹¹²». Esta última parte también induce a pensar la Inteligencia como intelecto agente, o al menos compartiendo sus características, pues dice claramente que las cosas primeras perfeccionan, como los progenitores, las más deficientes y segundas. Más adelante se añade: «Mas para usar el término «inteligencia» en su verdadero sentido, hay que pensar no lo que está en potencia, ni en la que pasa de ininteligencia a inteligencia [...] sino en la que está en acto y es siempre inteligencia¹¹³». 3º *La inteligencia contiene en su seno todas las formas y sólo él puede darlas como el artista que esculpe estatuas, siendo que todos los seres lo son por participar de la inteligencia*: «las cosas sensibles son, pues, por participación lo que se dicen ser, en virtud de que la naturaleza subyacente a ellas recibe de fuera una forma como la recibe el bronce de la estatuaria y la madera de la arquitectura¹¹⁴», más adelante: «quede, pues, que la Inteligencia es los Seres y que los contiene todos dentro de sí, no como en un lugar, sino como quien se contiene a sí misma y es una sola cosa con ellos¹¹⁵». 4º *La Inteligencia son, soslayando detalles, las ciencias mismas en acto*: «Éstas, en cuanto ciencias, se identifican con sus inteligibles respectivos y poseen su inteligible y su intelección sacándolos de dentro, porque dentro de ellas está la Inteligencia —esto es, las realidades primeras—, que está siempre consigo misma y existe en acto y no lanza su mirada a sus objetos cual si no los poseyera o cual si los adquiriera de nuevo, o cual si los recorriera por no tenerlos a mano [...] sino que está siempre en sí misma siento todas las cosas juntamente, y no, por el contrario, pensándolas en orden o hacerlas subsistir individualmente¹¹⁶». Así pues, difícilmente se podrá negar que la Inteligencia está cumpliendo las mismas funciones que el intelecto agente en la teoría del conocimiento aristotélica: contiene todas las formas, y ella misma las da, siendo además todas ellas juntamente en acto. Solo la

[111] ARISTÓTELES, 2010b: 145-146. [*Metafísica* 1013a]

[112] PLOTINO, 2009c: 165. [*Enéadas* V, 9: 4]

[113] *Ibidem* 166. [*Enéadas* V, 9: 5]

[114] *Ibidem* 168. [*Enéadas* V, 9: 5]

[115] *Ibidem*. [*Enéadas* V, 9: 6]

[116] *Ibidem* 170. [*Enéadas* V, 9: 7]

Inteligencia podría actualizar el intelecto humano dado que sólo ella es todas las formas en acto juntamente.

Si vamos ahora a Alejandro de Afrodisias, nos encontramos también con un elemento esencial que está presente en al-Fārābī: la identificación del intelecto agente del *De anima* de Aristóteles con el intelecto supremo de la *Metafísica* XII: 7. De hecho: «fra la opere personali de Alessandro delle quali è attestata una traduzione araba, alcune sono de particolari rilevanza teologica. La prima che si trova nella lista di al-Nadīm è il *De anima*, nel quale i falāsifa trovarono i temi più caratteristici dell'esegesi alessandrista della teologia aristotelica: le interpretazione dell'intelletto «agente» del terzo libro del *De anima* come causa dell'intellezione in qualità di intelligibile supremo e l'identità tra questo intelletto e il primo principio del dodicesimo della *Metafísica*¹¹⁷». Efectivamente, en el *Acerca del alma* de Alejandro encontramos: «aquello que es, en efecto, máximamente visible (y así es la luz) es causa del ser visible para los otros objetos visibles. Y aquello que es máximamente y en sentido primero bien es causa para las otras cosas buenas del ser tales, y ello porque las otras cosas son juzgadas como buenas en razón de su asociación a esto. Por lo tanto, es razonable también que aquello que es inteligible al máximo y por su propia naturaleza sea causa de la intelección de los otros inteligibles. Pero si hubiera una naturaleza tal, sería el intelecto agente¹¹⁸». Tampoco, entonces, podemos decir que la lectura creacionista de Aristóteles, o una lectura creacionista-platónica del mismo sea producto del Islam, estaba ya antes, unas línea más abajo Alejandro no tiene reparos en afirmar que ese intelecto que acabamos de mencionar es la causa de todas las cosas¹¹⁹, ¿podemos decir, con Yabri, que es el Islam, o sencillamente al-Fārābī, el que realiza esa lectura de Aristóteles o de la filosofía?, yo no puedo seguir a Yabri en este punto. ¿Por qué no decir, mejor, que la filosofía islámica es el producto último y sistemático de estas especulaciones, la continuación de las mismas, su final?

Hemos insistido mucho en que para al-Fārābī la filosofía, o la ciencia, está cerrada, acabada. Del mismo modo que el *Corán* es un texto, ya cerrado y acabado, así concebía el propio turco la ciencia. Si creemos que esta concepción es propia del mundo islámico, nos equivocamos: fue la Antigüedad Tardía la que comenzó realmente con este tipo de concepción del conocimiento. Hay otros ejemplos, pero Jámblico es, creo, el más interesante de ellos. Jámblico, como tal, no fue traducido: su obra era

[117] D'ANCONA, 1996: 66.

[118] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, 2013: 223-224. [*De anima* 89]

[119] *Ibidem* 224.

demasiado pagana como para ser traducida, demasiado politeísta (a Proclo le sucedió lo mismo, solo que su obra *Elementos de Teología* se tradujo a costa de purgar de ella las tesis más “paganas” o “anti-monoteístas”¹²⁰). En cambio, de Jámblico sí quedó otra cosa: el modo de concebir la filosofía. Para Jámblico, como para otros autores del momento, era una tarea importante unificar el conocimiento: sólo había una sabiduría, una verdad, por tanto, el divino Platón y el divino Aristóteles, así como los divinos *Oráculos Caldeos* debían de decir lo mismo. Jámblico, por ejemplo, tomó gran parte de la obra de Aristóteles como mera introducción a la filosofía de Platón, y no es que la filosofía de Platón fuese el final: el final era una teología, una teología que era superior y más antigua que el propio Platón: aquella de los órficos, pitagóricos y los caldeos, entre otros¹²¹. ¿No estaba Amonio realizando esta operación casi alquímica de forzar a los autores buscando ese conocimiento último y perfecto, esa teología divina que unía todas las culturas y todos los saberes, cuando introduce al Demiurgo de Platón en el cosmos aristotélico¹²²? ¿No realiza Simplicio esta operación, alegando que la diferencia entre ambos es meramente metodológica o de aproximación a la materia, pero que en el fondo dicen lo mismo¹²³? Los propios neoplatónicos de Plotino en adelante «emphasised that they were making explicit what was in Plato, expounding his doctrines rather than their own, and it is easy to see that this was still the case when a Plato commentator set out his views in independent works like Proclus’ *Platonic Theology*¹²⁴». Proclo, de hecho, compara muchas veces en su obra los textos de Platón con los *Oráculos Caldeos*, como en sus *Lecturas del Crátilo de Platón*, o comenta esos textos con la *Ilíada*, Hesíodo o los cantos de Orfeo¹²⁵. Jámblico, en su tratado sobre el *De anima* de Aristóteles, tenía dos motivos según el juicio de Finamore y Dillon: en primer lugar, que su tratado no era una obra “suya”, sino un hacer justicia a esa sabiduría que se remonta a Platón y que engloba a Aristóteles y los *Oráculos Caldeos*; en segundo lugar, que si Aristóteles no parece en concordancia con Platón es por culpa de los peripatéticos que han corrompido su doctrina pervirtiéndola, refiriéndose especialmente (a parte de los peripatéticos) a los estoicos, epicúreos, a Plotino, Amelio, Porfirio y a los autores del platonismo

[120] D’ANCONA, 1996: 79-82.

[121] *Ibidem* 26-28. Más sobre la posición de Aristóteles en el currículum neoplatónico en BLUMENTHAL, 1996: 25.

[122] BLUMENTHAL, 1996: 61.

[123] *Ibidem* 26-27.

[124] *Ibidem* 25.

[125] Por ejemplo en PROCLO, 1999: 89, 107, 126, 130, 139, 154, 162, 167, 176.

medio¹²⁶. ¿No reconocemos estos mismos patrones de pensamiento en la filosofía árabe? ¿Es que no ha tratado al-Fārābī por todos los medios de convencernos de lo que Simplicio, Amonio, Proclo y Jámblico nos intentan convencer?. Esa visión farabiana del conocimiento único, de esa sabiduría única que se manifiesta de muchas maneras y en culturas diferentes, ¿no estaba en Jámblico, en Proclo, Simplicio?. En esa Inteligencia de Plotino, ¿no estaban ya contenidas todas las ciencias en acto?, ¿no nos recuerda eso al turco?, ¿no está presente entonces esa sabiduría única de la que habla al-Fārābī en el propio Plotino con casi idéntica teoría sobre la imaginación? Es más, ¿no es esta la tendencia del Maniqueísmo, que en función del lugar por donde se extendía iba añadiendo a los santos y profetas de la zona alegando pertenecían todos a la misma revelación¹²⁷?. Frente a la diversidad de escuelas griegas clásicas, en la Antigüedad Tardía se va sintetizando lentamente la idea de que hay una única sabiduría y una única verda, y una única felicidad, expresada de muchas maneras. ¿No era una tendencia de la época?, ¿no era ésta la concepción dominante?

7. Conclusión

Expongo las conclusiones de esta sección en forma, de nuevo, de preguntas que no hacen sino expresar mis propias perplejidades. Concretamente: ¿es la filosofía islámica producto de la Antigüedad Tardía?, ¿es el Islam mismo producto de esta concepción predominante en la Antigüedad Tardía?, ¿de verdad es necesario pensar si la falsificación de textos (al estilo de la *Teología de Aristóteles* o el *Liber de causis*) fue consciente o accidental? ¿acaso no era la mentalidad, la concepción dominante en la época el conciliar a Platón y Aristóteles como si fuesen ambos profetas de una misma sabiduría?. Entonces, ¿podemos concluir que Yabri está equivocado? ¿podemos concluir que la lectura de al-Fārābī no era *causa de* sino *consecuencia de*?

[126] FINAMORE/ DILLON, 2002: 10

[127] TARDIEU, 1997: 21-22.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

AL-AŠ‘ARĪ (2006): *Contra heterodoxos (al-Luma’), o lo que deben creer los musulmanes*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición de C. A. SEGOVIA.

ALEJANDRO DE AFRODISIAS (2013): *Acerca del alma/ Acerca del destino*. Madrid, Gredos. Traducción, introducción y notas de J. M. GARCÍA VALVERDE.

AL-FĀRĀBĪ (2001): *L’Épître sur l’intellect*. Paris, L’Harmattan. Traducido del árabe, anotado y presentado por D. HAMZAH.

AL-FĀRĀBĪ (2004): *El libro de las letras*. Madrid, Trotta. Traducción, introducción y notas de J. A. PAREDES GANDÍA.

AL-FĀRĀBĪ (2008): *Obras filosóficas y políticas*. Madrid, Trotta. Edición y traducción de R. RAMÓN GUERRERO. Contiene los tratados *Libro de la política*, *Libro de la religión* y *Artículos de Ciencia política*.

AL-FĀRĀBĪ (2011): *La ciudad ideal*. Madrid, Tecnos. Presentación de M. HERNÁNDEZ CRUZ, traducción de M. ALONSO ALONSO.

AL-FĀRĀBĪ/ MAHDI, M (1962): *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*. New York, the Free Press of Glencoe. Traducido e introducido por M. MAHDI.

ALGAZEL (2013): *El salvador del error*. Madrid, Trotta. Traducción, introducción y notas de E. TORNERO POVEDA.

ARISTOTELES (2010a): *Acerca del alma*. Madrid, Gredos. Presentación, traducción y notas de T. CALVO MARTÍNEZ.

ARISTÓTELES (2010b): *Metafísica*. Madrid, Alianza. Introducción, traducción y notas de M. L. ALÍA ALBERCA.

FINAMORE, J. F./ DILLON, J. M. (2002): *Iamblichus De anima, text, translation, and commentary*. Leiden, Brill.

JÁMBLICO (2008): *Sobre los Misterios egipcios*. Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de E. Á. RAMOS JURADO.

MAIMÓNIDES (2008): *Guía de perplejos*. Madrid, Trotta. Edición de D. G. MAESO.

PLOTINO (2009): *Enéadas* (tres volúmenes designados como *a*, *b* y *c*). Madrid, Gredos. Traducción y notas de J. IGAL.

PROCLUS (1963): *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. DODDS. London, Oxford University Press.

PROCLO (1999): *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid, AKAL. Edición de J. M. ÁLVAREZ, Á. GABILONDO y J. M. GARCÍA.

Qur'ān (2009) Istanbul, Hizmet Vakfı Yayınları. Traducción española de MELARA NAVÍO (2009): *Traducción comentada del Noble Corán*. Istanbul, Çağrı Yayınları.

Estudios

BAKER, G. (2001): «Wittgenstein: concepts or conceptions?», en *The Harvard Review of Philosophy* IX, páginas 7-23.

BLUMENTHAL, H. J. (1996): *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity, interpretations of the De Anima*. London, Duckworth.

CAHEN, C. (2002): *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid, Siglo XXI.

CORBIN, H. (2000): *Historia de la filosofía islámica*. Madrid, Trotta.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. (1985): *Historia del pensamiento en Al-Andalus* (2). Sevilla, Biblioteca de la Cultura andaluza.

CRUZ HERNÁNDEZ, M. (2011): *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid, Alianza.

D'ANCONA, C. (1996): *La casa della Sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Milano, Guerini e Associati.

DAVIDSON, H. A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: their cosmologies, theories of active intellect, and theories of human intellect*. Oxford, Oxford University Press.

FAKHRY, M. (1983): *A History of islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press.

FAKHRY, M. (2002): *Al-Fārābī, founder of the islamic neoplatonism: his life, works and influence*. Oxford, Oneworld Publications.

FAKHRY, M. (2006): *Averroes. His Life, Works and Influence*. Oxford, Oneworld Publications.

GEOFFROY, M (2005): «Averroè» en D'ANCONA, C. (edición): *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (dos volúmenes). Torino, Einaudi, páginas 723-782.

HAMBLY, G. (2010): *Asia central*. Madrid, Siglo XXI.

LINDBERG, J. L. (1976): *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago, The Chicago University Press.

LINDBERG, D. C. (2002): *Los inicios de la ciencia occidental*. Barcelona, Paidós.

MARTINI BONADEO, C. (2005): «Le biblioteche arabe e i centri di cultura fra IX e X secolo» en D'ANCONA, C. (edición): *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (dos volúmenes). Torino, Einaudi, páginas 261-281.

MARTINI BONADEO, C./ FERRARI, C. (2005): «al-Fārābī» en

D'ANCONA, C. (edición): *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (dos volúmenes). Torino, Einaudi, páginas 380-448.

RAMÓN GUERRERO, R. (1989): «Al-Fārābī y Maimónides». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 7, páginas 43-52.

RAMÓN GUERRERO, R. (1992): *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid, C.S.I.C.

RAMÓN GUERRERO, R. (2002): *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid, Akal.

TARDIEU, M. (1997): *Le Manichéisme*. Paris, P.U.F.

TORNERO PÓVEDA, E. (1992): *Al-Kindī: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid, C.S.I.C.

VERNET, J. (2006): *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona, Acantilado.

YABRI, M. Á. (2006): *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún, lecturas contemporáneas*. Madrid, Trotta.

