

El concepto de profecía de Maimónides en la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre y sus fuentes árabes

Rafael Ramón Guerrero¹

Recibido: 20 de abril de 2018 / Aceptado: 29 de junio de 2018

Resumen. Muchas de las doctrinas expuestas por Alfonso de la Torre han encontrado su inspiración en la *Guía de perplejos* de Maimónides e, indirectamente, en algunos autores árabes. Se recuerda aquí la doctrina de la profecía de Maimónides y la de su precursor el filósofo árabe al-Fârâbî y se indica que tanto Maimónides como Alfonso de la Torre pudieron tener también como fuente algunas obras de Avicena.

Palabras clave: Alfonso de la Torre, Maimónides, al-Fârâbî, Avicena, profecía.

[en] The Concept of Maimonides' Prophecy in Alfonso de la Torre's *Vision Deleytable* and his Arabic Sources

Abstract. Many of the doctrines expounded by Alfonso de la Torre have found their inspiration in Maimonides's *Guide of the Perplexed* and, indirectly, in some Arab authors. Mention must be made of the Maimonidean doctrine of prophecy and that of his predecessor the Arabic philosopher al-Fârâbî. It is also indicated that some of Avicenna's works could have influenced both Maimonides and Alfonso.

Keywords: Alfonso de la Torre, Maimonides, al-Fârâbî, Avicenna, Prophecy.

Cómo citar: Ramón Guerrero, R. (2018): El concepto de profecía de Maimónides en la *Visión Deleytable* de Alfonso de la Torre y sus fuentes árabes, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (3), 631-649.

En la obra que nos ocupa, la *Visión Deleytable de la Filosofía y las Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral*, escrita por Alfonso de la Torre entre 1430 y 1440, por encargo de Juan de Beamonte, para el príncipe Carlos de Viana², su autor ha encontrado fuente de inspiración, como se ha puesto de manifiesto por sus diversos estudiosos, en Aristóteles, Marciano Capella, Boecio, Casiodoro, San Isidoro, Pedro

¹ Universidad Complutense de Madrid.
ramguera@filos.ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-4370-8722>

El autor de este artículo participa como investigador en la Red temática de Excelencia: "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (FFI2016-81779-REDT/AEI)

² C. J. Morsello: *An Edition of the Vision Delectable de la Vida Bienaventurada of Alfonso de la Torre*, Ann Arbor, Michigan, The University of Wisconsin, 1965. Alfonso de la Torre: *Vision deleytable*, edición crítica y estudio de Jorge García López, Salamanca, Ediciones Universidad, 1991. Luis M. Girón-Negrón: *Alfonso de la Torre's Vision deleytable. Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden, Brill, 2001.

Compostelano³, Alain de Lille, pero también en Avicena y, sobre todo, en Maimónides⁴, dando muestras de un espíritu abierto a las distintas culturas en las que se formó, que se refleja en el capítulo decimotercero de la Primera Parte, allí donde Entendimiento responde a Razón diciéndole lo siguiente:

«E por tanto, bien me plaze ser desviado de toda fantástica opinión, e non me moverá más la verdad dicha por boca de cristiano, que de judío o moro o gentil, sy verdades sean todas, nin negaré menos la falsýa dicha por boca de uno que por boca de otro»⁵.

Alfonso acepta la verdad allí donde ésta esté, sólo por ser verdad y no por estar expresada en una u otra cultura. Esta posición es una muestra de la asimilación y pervivencia de elementos de unas tradiciones en otras, que se dio en la Edad Media europea y que contribuyó poderosamente a la formación del pensamiento moderno, imposible de entender sin tener en cuenta la correlación que hubo entre las tres culturas. Su autor señala cómo los verdaderos representantes de la sabiduría pertenecen a estas culturas:

«Puedo te afirmar çierta mente que ha seydo la opinión de todos los filósofos e sabios de las gentes, en especial ha seydo opinión de los sabios de los gentiles e de los judíos, e de los sabios de los moros e de algunos de los cristianos. En los gentiles, Anaxágoras, Platón, Aristóteles; en los judíos, rabí Aquiva e rabí Abraham, Abenaza e maestre Muysén de Egipto; en los moros, ha seydo opinión de Alfarabio, Avicena e Algazel; e de los cristianos ha seydo, segunt pienso, Alberto Magno, Gil Hermitaño e otros muchos»⁶.

Una idea común a los integrantes de estas tres culturas es la de la profecía como manifestación histórica del mensaje de Dios. Es una idea que aparece en dos momentos en el texto de Alfonso de la Torre: en la Primera Parte, capítulo 28, donde se ocupa de los ángeles y de los profetas, y en la Segunda Parte, capítulo 22, en donde señala las condiciones necesarias para ser profeta.

En el primero de estos dos textos, tras hablar de los ángeles, que no son sino mensajeros⁷, el personaje Entendimiento manifiesta lo siguiente: «Mucho querría saber de la profecía, por qué no ay agora profetas como solía». Le responde *Sabieza*, diciéndole que ahora no puede distinguir entre los profetas ni cómo unos profetas recibieron su profecía durante el sueño o durante la vela, cómo es menester la voluntad de Dios y cómo el profeta es santo «e viene muy tarde»⁸, a diferencia del adivino, que habla por influencia del espíritu maligno. Explica que la profecía es una “lumbre” de la inteli-

³ Cf. H. Santiago-Otero: *La cultura en la Edad Media hispana (1100-1470)*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 68.

⁴ Cf. J. P. Wickersham Crawford: “The *Visión Delectable* of Alfonso de la Torre and Maimonides’s *Guide of the Perplexed*”, *Publications of the Modern Language Association of America*, Vol. xxviii. New Series, vol. xxi, Baltimore, 1913, 188-212.

⁵ Ed. García López, p. 146. Ed. Morsello, p. 64.

⁶ *Ibidem*, Segunda Parte, cap. 21, p. 331. Ed. Morsello, p. 613.

⁷ «Respondió la *Sabieza*: «Este nombre, ángel, no quiere otro dezir syno mensajero, e qualquier profeta que era enbiado al pueblo era dicho ángel», ed. García López, p. 201. Ed. Morsello, p. 139. Maimónides, en su *Guía de perplejos*, afirma: «Bien sabes que el significado de *ángel* es mensajero (*rasúl*)... aplicándose también... al profeta (*nabí*)... y a las inteligencias separadas (*al-‘uqúl al-mufâraqa*) que se aparecen a los profetas en la visión», Maimónides: *Dalâlat al-hâ‘irín*, ed. H. Atây, Ankara, 1974, II, 6, pp. 286,10-287,2. Trad. española. *Guía de Perplejos*, edición preparada por David Gonzalo Maeso, Madrid, Ed. Nacional, 1984, p. 262.

⁸ Ed. García López, p. 204; ed. Morsello, pp. 142-143.

gencia en el entendimiento que ve todas las cosas venideras, siendo los ángeles los «alunbradores de los entendimientos», para lo cual se requiere que el alma sea perfecta en entendimiento y en buenas costumbres, existiendo sesenta grados de profecía⁹.

En el segundo texto citado, Alfonso de la Torre señala las condiciones necesarias para ser profeta:

«El primero grado después de los ángeles es las ánimas e entendimientos de las [sic] profetas bien aventurados, en la generación de los quales concurrió la voluntad de Dios e la obra de la Natura, su sierva, e fueron ellos lo primero conplidos de quatro cosas, las quales son neçesarias preçeder en todo omne que ha de ser profeta. La primera fue que fueron de maravillosa conplisyón e conpusyçión natural e de calidad muy igual. Segundo, que fueron conplidos de la virtud de la ymaginación. Terçera, que fueron omnes sabios e conplidos de entendimiento. Quarto, que fueron muy justos e muy habituados en las virtudes yntelectuales e morales. E que aquestas quatro cosas ayan avido paresçen manifiesta mente por los testimonios de los sabios e por las razones naturales»¹⁰.

No es mi intención insistir en el concepto y naturaleza de la profecía que Alfonso de la Torre expone en estas páginas. Ya han sido muy bien analizados por Luis M. Girón-Negrón¹¹, por Concepción Salinas Espinosa¹² y por Michelle M. Hamilton¹³. Todos ellos han señalado que las ideas de la profecía que expone Alfonso de la Torre están tomadas de la doctrina de Maimónides, como ya había indicado hace más de un siglo Wickersham Crawford¹⁴, con referencias explícitas a la *Guía de perplejos*, ofreciendo a partir de esa doctrina y de su concepción de la filosofía como *imitatio Dei*, una teoría intelectualista de la perfectibilidad humana¹⁵. En efecto, en Maimónides los conceptos de filosofía y profecía están íntimamente relacionados y su influencia sobre Alfonso de la Torre es muy clara. Veamos la concepción de la profecía en Maimónides y sus posibles fuentes, que, en el fondo, son también de modo indirecto las fuentes del Bachiller Alfonso de la Torre.

I

La profecía ha sido uno de los pilares de lo que Miguel Cruz Hernández llamó “el mundo de la profecía”¹⁶, cuyo fundamento es la manifestación histórica del mensaje de Dios a través de los profetas y en el que la función profética consiste en hacer

⁹ Ibidem, pp. 202-203; Morsello, p. 141, lee «alumbrados de los entendimientos».

¹⁰ Ibidem, pp. 337-338; ed. Morsello, pp. 620-621.

¹¹ L. N. Girón-Negrón: *Oc. cit.*, pp. 144-148.

¹² C. Salinas Espinosa: “La Visión deleitable de Alfonso de la Torre y el viaje alegórico”, en M. I. Toro Pascua (ed.): *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989), Tomo II, Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV. Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, 1994, pp. 905-913.

¹³ M. M. Hamilton: “Chapter 1. Prooftexts: God and Knowledge in the Visión deleitable”, *Beyond Faith. Belief, Morality and Memory in a Fifteenth-Century Judeo-Iberian Manuscript*, Leiden, Brill, 2014, pp. 1-57.

¹⁴ Wickersham Crawford: *Art. Cit.*

¹⁵ L. M. Girón-Negrón: *O. c.*, p. xiv.

¹⁶ M. Cruz Hernández: “El problema filosófico del puesto del Islam en la historia de las religiones”, en *Homenaje a Zubiri*, Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1970, p. 385.

partícipe a los hombres del mensaje divino. La misión de estos elegidos es la de transmitir a los hombres la voluntad de Dios, exhortando a los pueblos a obedecerla. Pero, aún más, la voz de los Profetas es, como señaló Roger Arnaldez¹⁷, el modo de presencia de Dios en el mundo y en la historia. De aquí que la importancia de la función profética radique en hacer partícipes a los hombres del mensaje divino. De este modo, Dios se dirige a los hombres a través de un mediador para promulgar una Ley, contenida en los Libros Sagrados, que sirve de guía al hombre en este mundo para encaminarlo hacia el otro.

La religión judaica está basada en la revelación dada por Dios a Moisés en el Monte Sinaí. Moisés es el profeta por excelencia, si bien luego aparecieron otros profetas en la historia del pueblo de Israel. Fue cuestión discutida por muchos autores judíos, especialmente por Maimónides, quien se ocupa de ella en varias de sus obras. Así, en la *Carta a los judíos del Yemen* destaca cómo la profecía es el grado supremo al que puede llegar el hombre siempre que se den en él las condiciones de conocimiento y virtud:

«Una de las condiciones que nosotros pensamos que debe tener cualquier profeta es poseer el conocimiento en su grado más alto, y entonces el Santo, ¡bendito sea!, podrá otorgarle el don de la profecía. Nosotros nos basamos en el siguiente principio: La profecía no puede darse a no ser en un hombre sabio, fuerte y rico y aclaramos que también debe ser fuerte para dominar sus instintos y rico en conocimiento. Por eso, cuando aparece alguien que no es renombrado por su ciencia y dice ser un profeta nosotros no debemos creerle»¹⁸.

La misma idea expresa en otro de sus escritos, el *Shemoná Peraqim*, en donde insiste en que la profecía es la cima de perfección a la que puede llegar el hombre, siempre que supere los distintos velos que se interponen entre él y la visión de Dios, lo que sólo ocurrió en el caso de Moisés:

«Has de saber que ningún profeta puede profetizar a no ser después de poseer todas las virtudes intelectuales y la mayoría de las morales, principalmente las más importantes de ellas. Así se expresaron: “La inspiración profética no se cierne más que sobre un hombre sabio, fuerte y rico”. Ahora bien, sabio es sin duda el que tiene todas las virtudes intelectuales; rico es el que tiene las virtudes morales, quiero decir, el contentamiento, porque ellos [los sabios] dicen que el que está contento es rico. Así se expresan para definir al rico: “¿Quién es rico? El que está satisfecho con su suerte”, esto es, aquel al que le basta lo que la fortuna le ha dado y no se duele de lo que no le ha dado. Fuerte se refiere también a las virtudes morales, quiero decir, aquel que dirige sus facultades conforme a la razón y a la admonición, como hemos explicado en el capítulo quinto. Así se expresaron: “¿Quién es fuerte? El que domina su pasión”»¹⁹

¹⁷ “Histoire et prophétisme”, *Le mardis de Dar el-Salam*, sommaire MCMLV, Paris-El Cairo, J. Vrin-Centre d’Études Dar el-Salam, 1958, p. 41.

¹⁸ Maimónides: *Sobre el Mesías. Carta a los Judíos del Yemen. Sobre la Astrología. Carta a los Judíos de Montpellier*; Notas biográficas, introducción, traducción y notas por Judit Targarona Borrás, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1987, p. 205.

¹⁹ Maimónides: *Ética (Los ocho capítulos)*, edición castellana por Carlos del Valle Rodríguez, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2004, pp. 104-105.

En la *Mishné Torá* igualmente habla de la profecía como un don que Dios da al hombre sabio y lleno de virtudes:

«Uno de los principios básicos del judaísmo es que Dios inspira a los hombres con el poder de la profecía sólo se posa sobre los hombres sabios que se distinguen por su gran sabiduría y por su fuerte carácter moral, que nunca se dejan dominar por las pasiones, o sea, que siempre tienen sus pasiones bajo control racional... Existen profetas de varios grados. Como un sabio posee mayor conocimiento que otro, así también en la mediación de la profecía un profeta es mayor que otro. Los profetas experimentan manifestaciones proféticas solamente en sueño por la noche, o de día, después de un sueño profundo al que súbitamente sucumben»²⁰

Pero la cuestión de la profecía se halla sobre todo en su *Guía de perplejos* (*Dalalat al-há'irín*, que es su título árabe)²¹, traducida por dos veces al hebreo con el título *Moré Nevujim*, primero por Samuel ibn Tibbon hacia 1204, todavía en vida de su autor, y la segunda pocos años después por Yehudá al-Harizí. Poco más tarde fue vertida al latín a partir de esta segunda versión con el título *Dux neutrorum vel dubiorum*. En la primera mitad del siglo XV, Pedro de Toledo realizó la primera versión castellana con el título *Mostrador e enseñador de turbados*²².

La profecía constituye una de sus doctrinas centrales situada a continuación de la doctrina de la creación, pero enmarcada en su teoría del conocimiento, poniendo en juego las facultades del intelecto y de la imaginación en su explicación de la inspiración profética²³. Para entender esta implicación y, en consecuencia, la concepción de la profecía que Maimónides ofrece en este libro hay que ponerla en relación con su concepción de la filosofía, porque precisamente el profeta, como dice en los textos anteriores, ha de ser sabio, es decir, versado en el conocimiento.

El texto de la *Guía* es una suma de cuestiones donde la razón parece estar en pugna con la fe. La tarea de Maimónides fue intentar mostrar el acuerdo entre ambas, introduciendo una interpretación de los textos de las Escrituras que causan problema a la razón. Para él, la fe de Israel y la sabiduría griega no son adversarios. La filosofía es el único medio del que dispone el hombre para asimilar el contenido de la fe. Por ello, Maimónides se esforzó por hacer real la actitud de conciliación de la aparente contradicción entre filosofía y revelación, contradicción que sumía en la perplejidad a los sabios judíos iniciados en la filosofía.

La obra muestra un gran conocimiento de la cultura filosófica árabe y musulmana así como de la tradición religiosa del judaísmo. Dividida en tres partes, en la Introducción a la Primera expone el objetivo de la obra. En primer lugar, interpretar el significado de los términos contenidos en la Escritura que no tienen un sentido preciso y claro. En segundo lugar, presentar a qué se refieren las alegorías y parábolas

²⁰ Maimónides: *Mishné Torá. O livro da Sabedoria*, tradução Rabino Yaacov Israel Blumenfeld, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2000, p. 142.

²¹ Maimónides: edición del texto árabe citada antes. Trad. española citada.

²² J. A. Fernández López: "Notas sobre el primer romanceado de la *Guía de perplejos*", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011) 39-70. Maimónides: *Mostrador e enseñador de los turbados*, traducción cuatrocentista de Pedro de Toledo. Edición de José Antonio Fernández López, Zaragoza, Riopiedras Ediciones, 2016.

²³ Cf. Jeffrey Macy: "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", in S. Pines and Y. Yovel (eds.): *Maimonides and Philosophy*, pp. 185-201; especialmente, pp. 192-194.

que hay en la Escritura, con el fin de eliminar la perplejidad que suscitan, porque el texto sagrado está gobernado por la polisemia, por la alegoría, según Maimónides. El discurso alegórico permite adentrarse en el significado profundo de la realidad, siempre que el lector sepa dominar su incertidumbre por medio de la razón, por lo que su uso es señalado como necesario para exponer las realidades divinas. Maimónides reconoce de esta manera cómo el sabio que habla de lo divino tiene que hacerlo por medio de alegorías y símbolos:

«Has de saber que cuando uno de los hombres perfectos, según el grado de su perfección, quiere mencionar, de palabra o por escrito, algo de lo que ha comprendido de estos secretos, es incapaz de explicar de manera clara y perfecta y con orden incluso lo que ha aprehendido, tal como haría en las otras ciencias cuya enseñanza es generalmente reconocida. Por el contrario, le sucederá al instruir a los otros lo mismo que él había obtenido al aprender; es decir, el asunto aparecerá y brillará, para luego ocultarse, como si la naturaleza de este asunto fuera mucha y poca. Por esto, todos los sabios que tienen conocimiento de Dios, el Señor (*kull hakim al-ilâhî al-rabbânî*), que poseen la verdad, si enseñan algo de esta categoría, hablan de ello sólo en alegorías y en enigmas»²⁴.

De lo que se trata, pues, es de explicar el lenguaje alegórico y metafórico de la revelación. Atenerse a la letra de la Escritura es causa de error. Percibir la contradicción entre el lenguaje de aquéllas y las enseñanzas de la razón plantea dudas sobre la validez de ambas. Eliminarlas y superar esa contradicción, dentro de las propias fuerzas naturales, dentro de las limitaciones de la razón, es tarea que compete al filósofo, al hombre que se aplica a la interpretación y a la hermenéutica. Se impone, por tanto, la tarea de una interpretación de la Escritura; es ocupación propia de la filosofía elaborar esta interpretación. La razón tiene por función interpretar y superar los símbolos y las alegorías de la revelación, por una parte, y desechar la perplejidad en la que se ve sumido el lector, al que se dirige Maimónides, por el discurso alegórico de las Escrituras, por otra. Queda, pues, en manos de la filosofía resolver el enigma. Por ello, es un proceso de racionalización de la religión al que parece verse llevado siguiendo al filósofo musulmán al-Fârâbî, para quien el fin de la religión y de la filosofía coinciden, porque conocer a Dios en la medida de lo posible al hombre e imitarlo en sus acciones es también lo propio de la religión. Así lo expresa al-Fârâbî:

«En resumen, <la ciencia política muestra> que <el filósofo> debe imitar a Dios y seguir las huellas de la dirección del que rige el universo cuando da a las diferentes clases de seres los dones naturales, naturaleza y disposiciones propias que les ha establecido y en las que se asientan... <El filósofo> ha de establecer en las ciudades y naciones cosas similares a estas, pertenecientes a las artes, disposiciones y hábitos voluntarios, a fin de que se realicen completamente los bienes voluntarios en cada una de las ciudades y naciones según su grado y merecimiento, para que por razón de ello las comunidades de las naciones y ciudades lleguen a la felicidad en esta vida y en la vida futura»²⁵.

²⁴ *Guía*, I, Introducción, ed. cit., pp. 8-9; trad. cit., p. 61.

²⁵ Al-Fârâbî: *Kitâb al-milla*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, pp. 65-66; Trad. esp.: *Obras filosóficas y políticas*, ed. y trad. de R. Ramón Guerrero, Madrid, Editorial Trotta - Liberty Fund., 2018, pp. 159-160.

En esta idea expresada por al-Fârâbî pudo haberse inspirado Maimónides en su concepción de la filosofía: la filosofía es un saber demostrativo que lleva al hombre a la imitación de Dios. Tal es la ocupación primordial de la filosofía, según había establecido Platón. En efecto, desde este filósofo griego la *imitatio Dei* se ha considerado como fundamental tarea filosófica. En el *Teeteto*, Platón sostiene esta tesis, confirmada en la *República*, cuando afirma lo siguiente:

«Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad»²⁶.

«Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre»²⁷.

La imitación de Dios es un propósito platónico; implica una concepción intelectualista del hombre que no acaba en la mera teoría sino que desemboca en una actividad práctica, ya que el fin del hombre, su felicidad suprema, radica en desarrollar al máximo su capacidad intelectual y aplicarla en su vida, de tal manera que el hombre obtenga la perfección en todas las virtudes. El propósito supremo del filósofo consiste en la práctica: que sea sabio, pero también santo y honrado.

A ello se refiere Maimónides tanto al comienzo como al final de la *Guía de perplejos*, donde señala cómo la perfección del hombre consta de dos estadios: la percepción de Dios y del universo, y la imitación de las acciones de Dios en la actividad práctica:

«Has de saber que el Príncipe de nuestros Sabios, nuestro señor Moisés, dirigió dos súplicas y obtuvo respuesta a las dos: una fue pidiendo a Dios que le diera a conocer Su verdadera esencia; y la segunda, expuesta en primer término, iba encaminada a que le revelara Sus atributos. Dios le contestó a las dos solicitudes prometiendo revelarles todos Sus atributos, que son Sus actos, y dándole a entender que Su esencia no podría percibirla en toda su realidad... Así, pues, la percepción de esas acciones, que son Sus atributos, por los cuales es conocido, y la prueba de que aquello cuya percepción le fue prometida eran Sus actos es que solamente le fue dado a conocer los simples atributos operativos... Quien gobierna un Estado, si es un profeta, debe acomodarse a estos atributos y que tales acciones emanen de él conforme a la medida y derecho, no por mero arrebató de la pasión... Queda explicado cómo, al mencionarse los actos de Dios, se fija dicho límite [en las trece características]. Se trata de cualidades necesarias para regir los Estados, pues la suprema virtud del hombre estriba en asemejarse a Él, en la medida de lo posible,

También se lee lo siguiente en otra obra de al-Fârâbî: «El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, sabiduría y justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo consisten en la imitación del Creador en la medida de lo posible al hombre», *Risâla fi mâ yanbagî*, ed. en F. Dieterici: *Alfârâbî's philosophischen Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890, p. 52; trad. esp. R. Ramón Guerrero: "Una introducción de al-Farabi a la filosofía", *Al-Qantara*, 5 (1984) p. 12.

²⁶ *Teeteto*, 176 a-b.

²⁷ *República* X, 613 a-b.

lo cual significa que debemos asemejar nuestros actos a los Suyos, conforme expusieron nuestros Doctores»²⁸.

«La cuarta clase (de perfección) es la verdadera perfección humana; consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, me refiero a la concepción de los inteligibles que proporcionan opiniones correctas sobre asuntos metafísicos. Esto es el fin último y es lo que perfecciona verdaderamente al individuo, pues le pertenece a él solo; le da una existencia perdurable y por medio de ello el hombre es hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que pertenecen a los otros, pero no a ti, aunque, según las opiniones acreditadas, pertenecen a ti y a los otros. Esta última perfección, sin embargo, es propia de ti solo y nadie la comparte contigo de ninguna manera... También los Profetas nos han expuesto y comentado estas mismas nociones, tal como las han comentado los filósofos, y nos han puesto de manifiesto que ni la perfección de la posesión, ni la perfección de la salud, ni la perfección de las costumbres morales son excelencias de las que haya que ufanarse ni apetecer, y que la única perfección de la que hay que enorgullecerse y desear es el conocimiento del Altísimo, que es la verdadera ciencia... El fin al que [Jeremías] alude en ese texto es que está claro que la perfección del hombre de la que verdaderamente puede enorgullecerse es haber adquirido, según sus facultades, la percepción de Dios Altísimo, y haber reconocido su providencia sobre sus criaturas al crearlas y al gobernarlas. La conducta de tal individuo, después de haber obtenido esa percepción, será el proponerse siempre las buenas acciones, la rectitud y el buen juicio, imitando las acciones del Altísimo, tal como hemos explicado varias veces en este Tratado»²⁹.

Imitar a Dios implica conocerlo, no en su esencia, que es incognoscible, sino en sus acciones, en aquellos atributos que muestran su operación, porque son estos atributos los que proporcionan al hombre un modelo que debe imitar en su actividad práctica diaria. La aplicación de los atributos de la acción, como *imitatio Dei*, permite al filósofo realizar su obligación moral y educativa. Sólo imitando a Dios el hombre alcanza su perfección suprema, porque sólo a través de ella el hombre llega al Sumo Bien. Si el hombre debe emular a Dios y éste sólo se le presenta como un ser activo, entonces debe seguir la vida activa, no la contemplativa, para alcanzar ese fin. Encaminar hacia Dios, por tanto, es tarea de la filosofía, con lo que ésta se muestra en el sentido neoplatónico de “ascenso a lo divino”.

De aquí el papel privilegiado que tiene el profeta como legislador de una ciudad. Debe poseer todas las perfecciones y acumular todas las funciones en materia de autoridad, aplicando la Ciencia Política, aquella a la que Maimónides asigna como tarea lo siguiente:

«En cuanto a la política de la ciudad, es una ciencia que proporciona a los habitantes (de esta ciudad) el conocimiento de la verdadera felicidad, proporcionándole los medios para alcanzarla. Les enseña también el conocimiento de la desgracia real y los medios para evitarla; que se esfuercen por medio de sus cualidades morales en rechazar las felicidades supuestas, de manera que no encuentren beneficio en ellas ni las codicien, y que las desgracias supuestas se les aparezcan claramente,

²⁸ *Guía*, I, 54, pp. 126-131; trad. Maeso, pp. 154-158

²⁹ *Ibidem*, III, 54, pp. 737-740; trad. Maeso, pp. 561-564.

de manera que no sufran por ellas ni las teman. Igualmente, determina para ellos las reglas de justicia por las que se ordenen sus comunidades. Los sabios de las naciones de antaño establecían leyes y líneas de conducta de acuerdo con el grado de perfección de cada individuo, por las que sus reyes gobiernan a quienes les están sometidos. Ellos las llamaban “leyes” (*nomoi*). Las naciones eran gobernadas por estas leyes. Los filósofos han escrito numerosos libros sobre esto, que han sido traducidos al árabe. Lo que no ha sido traducido puede ser incluso mucho más numeroso. Pero en esta época no tenemos necesidad de todo esto, es decir, de los regímenes políticos ni de las leyes, pues la conducta de los hombres está regida por los mandamientos divinos»³⁰.

Maimónides expone entonces su concepción de la profecía en los siguientes términos:

«Has de saber que la verdadera realidad y disposición de la profecía es una emanación que procede de Dios, loado y ensalzado sea, por mediación del Intelecto Agente, a la facultad racional en primer lugar y a la facultad imaginativa después. Éste es el grado más elevado del hombre y el ápice de la perfección que puede existir para su especie. Tal estado es el ápice de la perfección de la facultad imaginativa. Esto es algo que no puede darse en todo hombre en modo alguno, pues no es un asunto al que se llegue por la perfección en las ciencias especulativas ni por el mejoramiento en las costumbres morales»³¹.

Y poco más adelante, en otro pasaje, añade:

«Has de saber que cuando esta emanación intelectual emana a la facultad racional solamente y no emana de ella nada a la facultad imaginativa, bien sea por la parquedad de lo que emana o por una deficiencia que haya en la imaginativa en su disposición original, que no le permite recibir la emanación del intelecto, es la clase de los sabios especulativos. Cuando esta emanación llega a las dos facultades a la vez, es decir, a la racional y a la imaginativa, como nosotros y otros filósofos hemos explicado, y si la imaginativa está en el ápice de su perfección por su disposición original, entonces será la clase de los profetas»³².

La profecía, pues, es para Maimónides una iluminación que proviene de Dios y que se difunde a través del Intelecto Agente, que requiere en el hombre no sólo la máxima perfección intelectual y moral, como nos había dicho en los textos citados al inicio, sino que ahora añade también la excelencia de su facultad imaginativa. No es un proceso estrictamente natural en el hombre, puesto que precisa de la “voluntad de Dios” (*bi-mašī’at Allāh*)³³, punto en el que, según confiesa en ese mismo lugar, entra en desacuerdo con los filósofos, cuyas restantes opiniones sobre la profecía acepta: aun dependiendo de la voluntad de Dios, se realiza por la intervención del Intelecto Agente y requiere aquella perfección en el hombre. Pero esto no quiere

³⁰ Maimónides: *Maqāla fī sinā’at al-mantiq (Terminologie logique)*, ed. y trad. en français par M. Ventura, Paris, 1935, reimp., Paris, J. Vrin, 1982, pp. 119-120.

³¹ *Guía*, II, 36; ed. cit. p. 400; trad. cit., p. 344.

³² *Ibidem*, II, 37; ed. cit. p. 406; trad. cit., p. 348.

³³ *Ibidem*, II, 32; ed. cit. p. 390; trad. cit., p. 338.

decir que la profecía sea la fuente de un conocimiento superior al intelectual, propio del género humano, porque las capacidades exigidas para el profeta, como se dice en esos textos, no son distintas de las requeridas en los demás hombres que se dedican a la filosofía: intelecto, con la perfección intelectual y moral, e imaginación, facultad ésta que no es superior al intelecto o a la razón, sino inferior en el ámbito del conocimiento propio de los hombres³⁴. Al intervenir la facultad imaginativa en la formación de la profecía, el profeta usa de imágenes y parábolas por medio de las cuales hace inteligible su enseñanza a la gente, que es incapaz por su deficiente naturaleza de alcanzar la perfección intelectual suprema.

Ésta es la visión general que Maimónides tiene en relación a la formación de los profetas. Pero ella no se pueda aplicar a Moisés, porque éste es el Profeta superior que ha dado la Ley sobre la que se fundamenta la existencia del pueblo judío. Es lo que se deduce de las palabras finales del texto antes citado de su *Tratado de lógica*, cuando dice que «en esta época no tenemos necesidad de todo esto, es decir, de los regímenes políticos ni de las leyes, pues la conducta de los hombres está regida por los mandamientos divinos». En ellas parece afirmar que no se precisa de la filosofía ni de la ciencia política para que la ciudad y la nación sean gobernadas. Se ha discutido el sentido de estas palabras³⁵, pero Maimónides parece aludir con ello al hecho de que la legislación divina dada a Moisés es la más perfecta, porque su fuente no es la razón humana sino la profecía, según se desprende de cuanto dice en el siguiente texto:

«Puesto que ya hemos hablado de la esencia de la profecía (*fi mâhiyya al-nubuwwa*), hemos informado de su verdadera realidad y hemos demostrado que la profecía de nuestro señor Moisés es diferente de la profecía de los demás, entonces diremos que de esa percepción única se sigue el llamamiento a la Ley (*al-šarî'a*)³⁶. Este llamamiento que nuestro señor Moisés nos hizo no fue precedido por nadie semejante. De ninguno de aquellos profetas que conocemos, desde Adán hasta él y de los posteriores a él, no hubo un llamamiento semejante. Así, el fundamento de nuestra Ley es que nunca habrá otro distinto de él; por eso, en nuestra opinión, no hubo ni habrá nunca sino una sola Ley, que es la Ley de nuestro señor Moisés. La explicación de esto está conforme con lo que está establecido en los libros proféticos y ha llegado por las tradiciones... Esta Ley solamente es a la que llamamos Ley divina (*šarî'a ilâhiyya*). En cuanto a los demás regímenes políticos, como las leyes de los griegos (*nawâmîs al-yûnân*), las divagaciones de los sabeos y de otros, todo eso es obra de gobernantes, pero no de profetas»³⁷.

Moisés es el máximo profeta, aquel que no se somete a los criterios dados en su concepción de la profecía, porque, a diferencia de los demás profetas, que reciben la

³⁴ Cf. Z. Diesendruck: "Maimonides' Lehre von der Prophetie", en G. A. Kohut (ed.): *Jewish Studies in memory of Israel Abrahams*, Nueva York, 1927, pp. 74-134. L. Strauss: "Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen", *Le Monde Oriental*, 28 (1934) 99-139. H. A. Wolfson: "Hallevi and Maimonides on Prophecy", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, vol. II, pp. 60-119.

³⁵ Cf. Kraemer, J.: "Maimónides on the Philosophic Sciences in his Treatise on the Art of Logic", *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. by J. L. Kraemer, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 77-104, especialmente, pp. 98-101.

³⁶ Hay que recordar que en los pueblos de lengua árabe, el término *šarî'a* suele designar una religión profética en su totalidad. Así, se habla de *šarî'at Mûsâ*, ley de Moisés.

³⁷ *Guía*, II, 39, pp. 411-412 y 414; trad. Maeso, pp. 352-353.

iluminación del Intelecto Agente en la facultad imaginativa, haciendo comprensible la verdad a la gente por medio de las parábolas, Moisés sólo la recibe en su facultad racional, por lo que no tiene necesidad de utilizar imágenes ni parábolas:

«La facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutajayyila*) de Moisés, sobre él sea la paz, no tenía entrada en su profecía, sino que el Intelecto [Agente] se derramaba sobre él sin mediar aquélla, tal como hemos dicho varias veces, pues no profetizaba por medio de parábolas como el resto de los profetas, como se expondrá [más adelante], pues no es el objetivo de este capítulo»³⁸.

Así, como reza el séptimo de los trece principios en que Maimónides fijó las creencias del judaísmo, Moisés es el profeta superior a todos los demás: «Es mi convicción certera que la profecía de Moshé Rabenu es verdadera, que él es el principal de los profetas, no hubo ni habrá otro de su nivel profético».

II

Pero ¿de dónde surgió toda esta reflexión de Maimónides sobre la profecía en general, dejando al margen su enfoque del profeta Moisés? ¿Cuáles son las fuentes que le ofrecieron su solución a la cuestión profética? Su especulación estuvo precedida por otros autores, no sólo del mundo judío, sino también de otra de las religiones reveladas, el Islam, a donde llegó en parte desde el mundo clásico.

Porque, en efecto, la cuestión de la profecía hunde sus raíces en la antigüedad clásica, donde se planteó si era resultado de un fenómeno natural o si, por el contrario, se debía a un don divino. Fue Alexander Altmann quien estudió este problema a propósito de Maimónides y Tomás de Aquino, apelando a la explicación del sueño dada por Demócrito, por Aristóteles y por Cicerón³⁹. Aristóteles había compuesto varios tratados dedicados al sueño, que al-Fârâbî resumió en el siguiente párrafo:

«Luego después investigó qué son el sueño, la vigilia y el ensueño, de qué manera y cómo tienen lugar y por qué causa y facultad del alma tienen lugar⁴⁰. Investigó las clases de sueños y de ensueños [121] y sus causas y principios⁴¹. Investigó los sueños premonitorios de lo que sucederá. E investigó el modo de interpretar los sueños⁴². Sin embargo, la investigación se detiene en esto, porque vio que en el asunto de los sueños premonitorios de lo que sucederá, ni el alma sola ni las facultades naturales referidas a ella son suficientes [para explicarlo], sino que para eso se requieren otros principios de un grado más elevado que el ser del alma. Pospuso su investigación y su indagación a fondo»⁴³.

³⁸ Ibidem, II, 36, pp. 404-405; trad. Maeso, p. 347.

³⁹ Alexander Altmann: "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?", *Association for Jewish Studies Review*, 3 (1978) 1-19.

⁴⁰ *De somno et vigilia*.

⁴¹ *De insomniis*.

⁴² *De divinatione per somnum*.

⁴³ Al-Fârâbî: *Al-Fârâbî's Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristûtâlis)*, Arabic Text, Edited with an Introduction and Notes by Muhsin Mahdi, Beirut, Dâr Majallat Shi'r, 1961, p. 121. Trad. esp.: Abû Nasr al-Fârâbî: *Las filosofías de Platón y Aristóteles*. Con un Apéndice: *Sumario de las Leyes de Platón, Prólogo y tratado primero*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Apeiron Ediciones, 2017, p. 137.

En *De divinatione per somnum* Aristóteles indica que los sueños no tienen un origen divino, porque no son más que meras coincidencias, que tienen aspecto divino⁴⁴. Sin embargo, en la corrompida versión árabe de los *Parva naturalia*, realizada durante el siglo IX por un traductor desconocido, aparece la idea de que los sueños sí proceden de Dios a través del Intelecto Agente, quizá por influencia de textos de las *Enéadas* de Plotino. Así se lee en una Epístola atribuida a Avicena, en la que se dice lo siguiente:

«El Filósofo Aristóteles al hablar en su libro titulado *De Sensu et sensato* sobre las visiones en sueños designa esta fuerza como el Intelecto Agente. Dice: Las verdaderas visiones espirituales en sueños [consisten en] una representación del Intelecto Universal concedido a un intelecto particular en el curso del dormir. Esto quiere decir que cuando Dios, loado y exaltado sea, decreta [una cadena de] causas, en relación a un hombre, Él [puede] informar y advertir a éste a través de la mediación de este intelecto, mostrando a su alma en el curso del sueño una forma [que represente] esto; para que [el alma] esté enterada y sea capaz de indicar lo que sucederá [al hombre] en el futuro»⁴⁵.

También la idea de que es Dios el origen de los sueños pudo llegar al mundo árabe a través de la versión árabe de la obra de Artemidoro de Daldis titulada Ὀνειροκριτικὰ [*La interpretación de los sueños*], realizada por Hunayn ibn Ishâq en el siglo IX⁴⁶, lo que pudo dar lugar a las distintas versiones que sobre el sueño y, a través de él, la profecía llevaron a cabo diversos pensadores en el mundo árabe y en el judío⁴⁷.

III

El hecho primordial del Islam como religión es su carácter profético: es una revelación dada por Dios a los hombres por mediación de un profeta. Ésta es la razón por la que la profecía se tenía que convertir en punto central de esta religión y aquel sobre el que se fundamenta todo el pensamiento elaborado en el Islam.

Como ha puesto de manifiesto H. Corbin⁴⁸, en el Islam todo el pensamiento está orientado esencialmente y en primer lugar hacia el Dios que se revela en el Libro

⁴⁴ Aristóteles: *De divinatione per somnum*, 1, 463a31 - 2, 463b15. En la versión inglesa *The Works of Aristotle. The Parva Naturalia* by J. A. Beare, Oxford, At the Clarendon Press, 1908, al término “sueños” se le añade la palabra “proféticos” entre corchetes: “Most [so-called prophetic] dreams are, however, to be classed as mere coincidences”, 463b.

⁴⁵ Texto en traducción inglesa de la obra *al-Risâla al-manâmiyya* [*Epístola sobre los sueños*] en S. Pines: “The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to al-Risâla al-Manâmiyya and Other Sources”, *Israel Oriental Studies*, 4 (1974) 104-153, texto en p. 130. No he podido ver el original árabe del texto, publicado por M. A. Mu‘id Khan: “A unique Treatise on the Interpretation of Dreams [*Risâla al-manâmiyya*]”, in *Avicenna Commemoration Volume*, Calcuta, Iran Society, 1956, pp. 255-307.

⁴⁶ Artémidore d’Éphèse, *Le Livre des songes*, traduit du grec en arabe par Hunayn b. Ishâq. Édition critique avec introduction par Toufic Fahd, Damas, Institut français de Damas, 1964.

⁴⁷ Cf. Massimo Jevolella: “Songe et prophétie chez Maïmonide et dans la tradition philosophique qui l’inspira”, in S. Pines and Y. Yovel (eds.): *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*, Dordrech, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 173-184.

⁴⁸ *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

Sagrado por el mensaje del Ángel dictado al profeta que lo recibe. En segundo lugar, atiende a la persona que recibe y transmite este mensaje, es decir, al Profeta y a aquellos conceptos que esta recepción presupone. En otras palabras, el pensamiento islámico se centra en torno a la unicidad y trascendencia de Dios tal como son dadas a conocer por el Profeta. Ambos aspectos están recogidos en la fórmula que expresa la fe musulmana, la *šahâda*, la manifestación oral que “da testimonio”⁴⁹ de Dios y de su Profeta: *Lâ ilâha illâ Allâh wa-Muhammad rasûl Allâh*, «No hay sino un solo Dios y Muhammad su enviado». Fórmula que, con otras palabras, podría traducirse por la cuestión de la existencia y unicidad de Dios, por una parte, y por la de la profecía o *nubuwwa*, por la que el hombre conoce y sabe de la primera de ellas, por otra. La misión profética, entonces, hizo posible que el pueblo árabe se convirtiera en uno de los pilares históricos de la civilización humana. Para L. Gardet⁵⁰ el hecho mismo de la profecía está en el corazón de la fe islámica, puesto que para el musulmán “ser creyente” es dar testimonio del Dios Uno que se ha manifestado a los hombres.

La profesión de fe reúne, pues, los dos aspectos fundamentales sobre los que se articuló todo el pensamiento islámico y tuvo como consecuencia una reflexión sobre el testimonio que de lo divino había dado el Profeta Muhammad. Ahora bien, el primero de estos dos aspectos era de tal naturaleza que ninguna dificultad había para formularlo en términos estrictamente filosóficos. Porque lo que allí se afirma no es otra cosa que un principio de orden metafísico, a saber, la existencia de una Realidad Absoluta, trascendente, unidad originaria de la que procede todo, fuente de toda multiplicidad. La primera parte de la *šahâda* resume la idea primordial que había sido debatida en la historia del pensamiento filosófico griego. En cambio, el segundo punto, la misión profética de Muhammad, parece escapar, por su misma naturaleza, a cualquier tipo de investigación filosófica. Sin embargo, no dejó de ser una de las columnas sobre las que descansó el pensamiento islámico, porque dio lugar a un problema ampliamente debatido, en tanto que era aval de garantía del conocimiento que el hombre puede tener de la existencia de Dios. Así, los musulmanes hubieron de tratar de la naturaleza de ese tipo de conocimiento y del valor del profetismo, es decir, hubieron de precisar los siguientes puntos⁵¹: (a) naturaleza y condiciones de la revelación; (b) caracteres inherentes a la condición de profeta; y (c) reconocimiento del profeta por los hombres y justificación de su misión. Las soluciones que aportaron influyeron en la reflexión de autores posteriores, tanto del mundo judío como del mundo cristiano⁵².

Emergió entonces entre los musulmanes la conciencia de que existe un conocimiento divino frente al conocimiento que el hombre puede alcanzar. El conocimiento procedente directamente de Dios sólo lo poseen los profetas, puesto que, como ha descrito Ibn Jaldún, Dios les encarga ocuparse de diversos asuntos:

«Sobre las clases de seres humanos que pueden percibir lo oculto por disposición natural o por ejercicio espiritual. Le preceden unas palabras sobre la inspiración y las visiones.

⁴⁹ Es lo que significa la raíz árabe *š-h-d*, a la que pertenece el término *šahâda*.

⁵⁰ *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 147.

⁵¹ Han sido resumidos por L. Gardet: *Op. cit.*, p. 177.

⁵² José María Casciaro: *El diálogo teológico de Sto. Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, C.S.I.C., 1969.

Sabe que Dios, loado sea, ha elegido a algunos individuos humanos a los que ha favorecido con su palabra. Los ha creado para que lo conozcan y los ha convertido en intermediarios entre él y sus siervos, dándoles a conocer lo que les es de utilidad, exhortándolos a seguir el buen camino, sirviéndoles de obstáculo para el fuego del infierno y guiándolos en el camino de la salvación. Los conocimientos que Dios les da y las maravillas y sucesos ocultos que manifiesta por sus palabras indican que hay cosas que están más allá del hombre, que sólo pueden venir de Dios y conocidos por mediación de ellos; sólo pueden ser alcanzados por la instrucción que Dios les da. El Profeta, que Dios lo bendiga y lo salve, ha dicho: “Sólo sé aquello que Dios me ha enseñado”⁵³

Este conocimiento de los asuntos ocultos caracteriza a los profetas y constituye el contenido del conocimiento divino. Ésta fue la cuestión afrontada por los teólogos en su defensa intelectual de la fe y por los filósofos en el mundo islámico. Éstos tuvieron que responder a la cuestión de la profecía⁵⁴, porque, habiéndose educado en una tradición cultural que gira en torno al Corán y a las ciencias religiosas islámicas, debían explicar todos los fenómenos que la integraban en términos de su propio sistema. Precisamente por su formulación justificativa del hecho profético pudieron proseguir su actividad filosófica sin ser tachados abiertamente de irreligiosos y herejes, como sí ocurrió con aquellos que negaron la realidad y el carácter divino de la profecía, como ocurrió con los *zanâdîqa*, especialmente con Abû Muhammad Zakariyyâ al-Râzî, contra cuyo escepticismo religioso reaccionaron incluso los mismos filósofos⁵⁵.

El primero en haber planteado el problema en la filosofía árabe fue al-Kindî (m. ca. 870) quien sitúa el saber profético frente al saber humano. Reconoce la identidad de objeto y de fin que ambos saberes poseen, porque tienden al conocimiento de la unidad de Dios y del modo en que el hombre puede alcanzar la vida más elevada, como expresa en el siguiente texto de su obra *Sobre la Filosofía Primera*:

«Conocer las cosas en su realidad implica conocer la divinidad, la unicidad, la virtud, todo lo que es útil y cómo llegar a ello, así como apartarse y guardarse de todo lo nocivo. Haber adquirido todo esto es algo que los verdaderos enviados nos han traído de Dios»⁵⁶

Unas páginas antes ha definido la filosofía como “el conocimiento de las cosas en su realidad”. Por consiguiente, el objeto de la filosofía y el de la religión coinciden. Sin embargo, no poseen el mismo valor epistemológico: mientras el conocimiento propio del hombre sólo puede conseguirse por medio de un gran esfuerzo, de una gran aplicación, del razonamiento discursivo y de un período de tiempo más o menos largo, el conocimiento profético en cambio no tiene necesidad de ninguna de estas cosas, sino solamente el concurso de la Voluntad divina que ilumina el alma de los

⁵³ Ibn Jaldûn: *Muqaddima*, ed. A. A. Wafî, El Cairo, Laġna al-Bayân al-‘Arabî, 1957, vol. I, pp. 345-346.

⁵⁴ Cf. M. E. Marmura: “Avicenna’s Theory of Prophecy in the Light of Ash‘arite Theology”, in W. S. McCullough W. S. (ed.): *The Seed of Wisdom: Essays in honour of T. J. Meek*, Toronto, University of Toronto Press, 1964, pp. 164-165.

⁵⁵ Cf. F. Rahman: *Prophecy in Islam*, London, Allen & Unwin, 1958, pp. 63-64.

⁵⁶ Al-Kindî: *Fî -l-falsafa al-‘ulâ*, ed. M. Abu Rida: *Rasâ‘il al-Kindî al-falsafîyya*, El Cairo, vol. I, p. 104; trad. esp. R. Ramón Guerrero - E. Tornero Poveda: *Obras filosóficas de al-Kindî*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, p. 49.

profetas y les hace adquirir en un solo instante el conocimiento de la verdad y todo lo que ella implica. De esta manera, el conocimiento profético procede directamente de Dios, en tanto que el humano hunde sus raíces en la propia naturaleza del hombre, razón por la que aquél es superior a éste, ya que su fuente es Dios mismo. Así lo expone en otra obra que lleva por título *Sobre la cantidad de los libros de Aristóteles*:

«Si alguien carece del conocimiento de la cantidad y de la cualidad, no podrá adquirir el conocimiento de las substancias primeras y segundas; tampoco deseará conocer ninguna de las otras Ciencias humanas (*al-'ulûm al-insâniyya*) que se obtienen por medio del estudio y del esfuerzo del hombre y por sus propios recursos, ciencias que no alcanzan el rango de la Ciencia divina (*al-'ilm al-ilâhî*), que es obtenida sin estudio, sin esfuerzo, sin recurso humano y sin tiempo: es el conocimiento de los Profetas al que Dios Altísimo ha dado como propiedad ser obtenido sin estudio, sin esfuerzo, sin investigación, sin recurso a las matemáticas y a la lógica y sin tiempo, sino que es alcanzado por Su voluntad y por la purificación e iluminación de sus almas, por la ayuda, el apoyo, la inspiración y los mensajes de Dios. Esta ciencia es propia de los profetas, pero no se encuentra en el resto de los hombres»⁵⁷.

En la *Epístola sobre la esencia del sueño y la visión*, al-Kindî se ocupa de algunas facultades del alma, entre ellas la imaginación. Tras señalar sus funciones en línea con el *De anima* de Aristóteles, afirma que la imagen proporcionada por la imaginación es más pura y limpia que la forma sensible que ofrece el sentido, porque no emplea órganos corporales. La imaginación desempeña así un papel más activo que la facultad sensible, puesto que está más libre de la materia: puede crear y componer nuevas formas, así como descomponer las formas ya percibidas, que es otra de las más importantes funciones de esta facultad. Es una actividad que se lleva a cabo tanto durante la vigilia como durante el sueño, aunque se realiza mucho mejor en este último caso, cuando los sentidos están desocupados. Son estas operaciones las que proporcionan al hombre las visiones, de las que hay dos tipos: las propiamente dichas y las alusivas. Las visiones alusivas son aquellas que necesitan ser interpretadas, mientras que las visiones propiamente dichas son aquellas en que se manifiestan las cosas antes de que sucedan. Este tipo de visión directa sólo tiene lugar en determinados individuos, aquellos cuya alma es perfecta⁵⁸, aludiendo posiblemente al conocimiento de las verdaderas realidades que obtienen los Profetas por Voluntad directa de Dios, y pretendiendo tal vez justificar racionalmente el hecho de la profecía. Vincula así por vez primera el hecho de la profecía con la facultad de la imaginación.

Quien formuló la cuestión de manera clara y como parte integrante de su pensamiento fue al-Fârâbî (m. 950). No sólo explicó psicológica y gnoseológicamente el conocimiento profético, sino que mostró su necesidad y validez social y política en su concepción del Estado. Preocupado por definir las condiciones que hacen posible al hombre alcanzar la felicidad y siendo necesario que ésta se obtenga dentro de una sociedad, por la radical sociabilidad de la naturaleza humana, Al-Fârâbî se propuso determinar cuál debe ser el modelo político en que se realicen aquellas condiciones. De aquí surgió su concepto de una Ciudad Excelente o Estado Ideal (*al-madîna al-*

⁵⁷ *Fî kammiyya kutub Aristû*, ed. *Rasâ'il*, pp. 372-373; trad. esp. cit., pp. 29-30.

⁵⁸ *Risâla fî mâhiyya l-navm wa-l-ru'yâ*, ed. *Rasâ'il*, p. 303; trad. cit., p. 145.

fâdila), que está fundada en leyes y constituciones que le otorga el Jefe Primero, el Filósofo, Profeta o Imâm, términos todos ellos sinónimos para él y que permiten adivinar que sus fuentes de inspiración son tanto el pensamiento político platónico como la propia situación cultural musulmana en que vivía.

El Profeta es el legislador de la Ciudad Excelente, única en la que los hombres pueden obtener la verdadera felicidad. Entendiéndolo así, la figura del Profeta conlleva claras implicaciones políticas, puesto que su misión no es sólo dar a conocer la revelación divina a los hombres, sino también convertirse en un hombre de Estado, cuya función estriba en organizar la mejor sociedad humana posible. Al-Fârâbî se mantiene así inserto en el contexto cultural islámico, no perdiendo de vista nunca la obra de Muhammad como fundador del Estado islámico. Pero no basta ser Profeta para convertirse en Jefe Primero, es decir, para ser el originario legislador del Estado. Es necesario que a la misión profética añada la condición de filósofo. Porque el nuevo modelo de Estado en que piensa al-Fârâbî no es aquel que procede sólo de la inspiración divina, sino el que está estructurado y regido por normas procedentes de la razón humana. No porque rechace la inspiración divina, sino porque piensa en un Dios que, además de ser el Dios de la religión, es también la Razón universal que gobierna el universo entero. El filósofo, como imitador de la actividad del Creador que tal es la función práctica que le asigna en su pequeña obra de introducción a la filosofía⁵⁹, ha de conocer el orden racional que hay en el universo para, tomado como modelo, aplicarlo al orden humano. Por esto el Estado se ha de regir por normas dimanadas de la razón humana, que es justamente lo divino que hay en el hombre. Al-Fârâbî quiere dar validez en ese nuevo Estado a la religión islámica y a su Profeta: el legislador ha de expresar lo mismo que el filósofo entiende, pero en un lenguaje comprensible por todas las gentes. De esta manera la revelación transmitida por el Profeta es el único camino para acceder a la felicidad que les queda a los que no son filosóficamente aptos para comprender la verdad. Explícitamente lo afirma esto en un párrafo de su *Kitâb al-hurûf*:

«Por medio de la religión solamente se pretende enseñar a las gentes, a través de medios que les sean asequibles, aquellas cosas teóricas y prácticas que se han deducido en la filosofía»⁶⁰.

Es la necesidad social y política de la revelación, del conocimiento profético. Porque no sólo da a conocer los datos conceptuales o teóricos de la verdad, sino también los prácticos: el Profeta suministra aquella información teórica sobre la verdad en la que ha de creer el hombre y prescribe las obligaciones culturales de tipo práctico por las que se facilita el camino hacia la felicidad. Por esto define la religión como un conjunto de creencias y obligaciones, según se lee en su *Libro de la religión*:

«La religión (*milla*) consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas, que promulga para una comunidad su gobernante primero... Las ideas teóricas son aquellas por las que se describe a Dios; los seres espirituales...; la

⁵⁹ Así lo afirma en su *Risâla fî mâ yanbagî an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa*, ed. F. Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophischen Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890, pp. 49-55. Trad. española R. Ramón Guerrero: "Una introducción de al-Fârâbî a la filosofía", *Al-Qantara*, 5 (1984) 5-14.

⁶⁰ *Kitâb al-hurûf (Book of Letters)*, ed. M. Mahdi, Beirut, 1969, p. 131.

generación del universo...; la generación del hombre y la aparición del alma en él; el intelecto...; qué son la profecía y la inspiración...; la muerte y la vida futura; la felicidad que alcanzan los virtuosos y piadosos y la desgracia que acaece en la otra vida a los perversos y depravados. En cuanto a las acciones, las primeras son los hechos y dichos con que se engrandece y glorifica a Dios; luego, aquellos con que se engrandece a los seres espirituales y ángeles... Además de todo esto se deben dictar las acciones que regulan las relaciones de los ciudadanos, sea respecto de sí mismos, sea respecto de los demás»⁶¹.

Las ideas expuestas por el conocimiento profético no son otras que las mismas que configuran el conocimiento filosófico. Las obligaciones culturales, aquellas acciones que la religión prescribe, tienen un cierto carácter racional⁶², porque, una vez que han sido prescritas, la razón puede extraer su fundamento. Para esto es necesaria también la profecía, porque detallar estas obligaciones no puede ser universalmente adquirido sin la revelación, ya que, aunque se admita que Dios habla al corazón de cada hombre lo que implicaría la doctrina de un profetismo universal, sin embargo tal concepción entrañaría una total anarquía en las creencias y en las acciones⁶³. Por consiguiente, al-Fârâbî vuelve a reconocer la validez y necesidad social de la Ciencia divina, inspirada y revelada al Profeta.

¿Qué diferencia hay entonces entre el filósofo y el profeta? Para responder a esta cuestión, al-Fârâbî señala que filosofía y revelación implican operaciones distintas del alma y da explicación del proceso por el que se adquiere el conocimiento profético. Mientras que la filosofía es el resultado de la razón humana, la facultad superior del hombre, que le permite integrarse en el mundo superior, la revelación tiene su fuente en la imaginación, facultad inferior a la razón.

Intermedia entre los sentidos y el intelecto, la imaginación posee, además de las que ya le asignó Aristóteles, una función específica, en la que radica la cualidad de la inspiración y de la profecía. Por medio de esta cualidad el profeta es capaz de traducir en símbolos, que pueden ser comprendidos por todos los hombres, la verdad que le ha sido revelada. Se trata de la función de la “imitación” (*muhâkâ*)⁶⁴, por medio de la cual puede representarse en imágenes esa verdad, puesto que esta facultad es incapaz de recibir los inteligibles tal como los aprehende el intelecto. Se trata de una especie de “fantasía creadora”⁶⁵, actualizada por el Intelecto Agente a través de una iluminación. Como esta función, por la que también se explica la adivinación, puede darse en cualquier hombre, es necesario que el profeta se distinga de los demás; por esto la profecía sólo se da en aquel hombre de una naturaleza especial y superior, cuya alma esté purificada y alejada de las necesidades corporales, única apta para recibir esa efusión del Intelecto Agente o Ángel de la revelación. A esa efusión se le da el nombre de *wahy*, esto es, revelación. Así se lee en *La Ciudad Ideal*:

⁶¹ *Kitâb al-milla (Book of Religion)*, ed. M. Mahdi, Beirut, 1968, pp. 43-46. Trad. española: Al-Fârâbî: *Obras filosóficas y políticas*, trad. R. Ramón Guerrero, Madrid, Ed. Trotta - Liberty Fund, 2008, pp. 135-140.

⁶² Cf. L. Gardet: *O. c.*, p. 161.

⁶³ Cf. R. Arnaldez: “Prophétie et sainteté en Islam”, *Aspects de la pensée musulmane*, París, J. Vrin, 1987, p. 37.

⁶⁴ Sobre esta función de la imaginación, cf. *Al-Farabi on the perfect State. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdî' arâ' ahl al-madîna al-fâdila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 414-423.

⁶⁵ Cf. R. Walzer: “Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination”, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, p. 212.

«Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita (*hâkà*) son sensibles de suma belleza y perfección, aquel que las vea obtendrá un placer grande y maravilloso y verá cosas maravillosas que no pueden existir en modo alguno en los otros seres. No hay impedimento para que, cuando la facultad imaginativa de un hombre alcance la cima de la perfección, reciba del Intelecto Agente y durante la vigilia objetos particulares presentes y futuros o sus imitaciones (*muhâkiyât*) en forma de sensibles, o reciba también las imitaciones de los inteligibles separados y demás seres nobles y los vea. A través de los objetos particulares y de su visión que recibe, obtendrá la profecía (*nubuwwa*) de cosas presentes y futuras, y a través de los inteligibles que recibe, obtendrá una profecía de cosas divinas. Éste es el más alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa»⁶⁶.

La profecía, entonces, es expresión de la actividad más perfecta de la que es capaz la imaginación del hombre. Por pertenecer a la actividad de esta facultad, es inferior en rango a la actividad de la razón, por lo cual la religión ocupa un lugar inferior a la filosofía en el sistema interpretativo del universo y del hombre elaborado por al-Fârâbî. La profecía, pues, forma parte de la naturaleza humana, si bien exige una iluminación especial del Intelecto Agente, aunque procedente de Dios, Causa Primera y origen de toda realidad.

IV

La visión que de la profecía expone Alfonso de la Torre hunde sus raíces en la *Guía de perplejos* de Maimónides, quien a su vez la toma fundamentalmente de al-Fârâbî. Se ha dicho que también Avicena ejerció influencia en la *Guía* de Maimónides, pero lo cierto es que el nombre de Avicena, Ibn Sînâ, no aparece en el Índice onomástico que Gonzalo Maeso añadió a su versión de la *Guía*, como tampoco se encuentra en el índice de la versión inglesa de la *Guía* de Shlomo Pines⁶⁷. En la Introducción del Traductor, Pines señala puntos de contacto entre Avicena y Maimónides referentes a los atributos divinos y a cuestiones de metafísica y expresamente advierte que en lo referente a las doctrinas de la profecía y las observancias religiosas hay varios puntos en los que la influencia de Avicena sobre Maimónides se puede discernir con precisión, especialmente en relación con el profeta como hombre dotado de ciertas facultades que no se encuentran en la gente común, capaz de crear un vínculo social entre los hombres para preservarlos de las calamidades y destrucción que suelen ocurrir al solitario⁶⁸.

De hecho, en diversos textos Avicena expone su doctrina de las tres propiedades de la profecía⁶⁹ en relación a diferentes facultades: la imaginativa, la facultad motriz y el intelecto, en una aproximación al fenómeno profético en la línea naturalista de

⁶⁶ *Al-Farabi on the perfect State*, pp. 222-224. Trad. española: Al-Farabi: *La Ciudad ideal*, trad. M. Alonso, Madrid, Tecnos, 1985, p. 80.

⁶⁷ Moses Maimonides: *The Guide of the Perplexed*, Translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, 2 vols., Chicago and London, The University of Chicago Press, 1963, índice, vol. II, pp. 657-658.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. xcvi-xcix.

⁶⁹ Cf. M. Afifi al-Akiti: "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and Al-Gazâlî", *Interpreting Avicenna. Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. by Jon McGinnis with the assistance of David C. Reisman, Leiden, J. Brill, 2004, 189-212.

al-Fârâbî, dado que la profecía se da según los mecanismos que regulan los procesos del conocer humano. La teoría de la profecía que Avicena sostiene está ligada a la teoría del conocimiento en todas sus etapas⁷⁰. En el texto de Alfonso de la Torre hay una expresión que recuerda a Avicena, cuando aquél afirma: «E yo te diré, el profeta es santo e viene muy tarde»⁷¹. Justamente Norman Roth sostiene la gran semejanza que hay entre el tratado de Avicena *Sobre las pruebas de la profecía, la interpretación de sus símbolos y de sus imágenes*⁷², texto olvidado por los estudiosos judíos, y las ideas de Maimónides⁷³. ¿Proviene acaso de la doctrina aviceniana del “intelecto santo” que expone en su *Libro del alma*? Se trata del intelecto más elevado y perfecto que poseen algunos hombres y en virtud del cual pueden obtener la profecía. La cuestión merece un estudio aparte, en el que poder determinar en qué medida Avicena pudo influir en el concepto de profecía de Maimónides y, en este punto en concreto, Maimónides en Alfonso de la Torre.

⁷⁰ Cf. R. Ramón Guerrero: “Metafísica y profecía en Avicena”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8 (1990-91) 87-112.

⁷¹ Ed. García López, p. 204; ed. Morsello, p. 143.

⁷² Ibn Sînâ: *Risâla fî tîbât al-nubuwwât (Proof of Prophecies)*, ed. M. Marmura, Beirut, Dâr al-Nahâr, 1968.

⁷³ N. Roth: “Maimonides and Some Muslim Sources: al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd”, in N. Roths: *Maimonides. Essays and Texts 850th Anniversary*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985, pp. 89-107; referencia en p. 91.