

*Metafísica y profecía en Avicena*¹

RAMÓN GUÉRRERO, RAFAEL

Universidad Complutense de Madrid

1. LA PROFECIA EN EL ISLAM

El hecho fundamental que define al Islam como religión es su carácter profético, es decir, el ser una revelación dada por Dios a los hombres por mediación de un profeta. Esta 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. Corbin², en el Islam todo el pensamiento está orientado esencialmente y en primer lugar hacia el Dios que se revela en el Libro Sagrado por el mensaje del Angel 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.

Estos dos aspectos fundamentales quedan recogidos en la fórmula que expresa la fe musulmana, la *šahāda* o manifestación oral que *da testimonio*³ de Dios y de su Profeta: *La ilāh illā Allāh wa-Muḥammad rasūl Allāh*

¹ Este artículo está elaborado sobre la conferencia que con el título *Avicena: Ciencia divina y ciencia humana*, pronuncié en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra el día 16 de octubre de 1987, dentro de la *Sesión conmemorativa del 950 aniversario de la muerte de Avicena († 1037)*.

² *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

³ Esto es lo que significa la raíz *š-h-d*.

«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.

Al establecerse la dimensión profética como uno de los polos constituyentes de la fe musulmana, se extendió al ámbito de los pueblos árabes uno de los aspectos esenciales de la revelación judeo-cristiana: la vía de la trascendencia como medio de acceso a la divinidad, propia de lo que M. Cruz Hernández ha llamado «el mundo de la profecía»⁴, cuyo fundamento último es la manifestación histórica del mensaje de Dios a través de los profetas que él mismo ha elegido.

En este «mundo de la profecía» la misión de estos elegidos es la de transmitir a los hombres la voluntad de Dios, exhortando a los pueblos a obedecerla. Pero, aun más que esto, la voz de los Profetas es, como ha expresado R. Arnaldez⁵, 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 de Dios. 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.

En el mundo árabe la misión profética de Muhammad hizo posible que un pueblo, casi olvidado de la historia, pudiera acceder al mundo de la divinidad, no porque Dios descienda a la historia, ya que Dios no sale de su trascendencia, sino porque Dios le recuerda continuamente al creyente quién es y le renueva sus promesas y amenazas. El mandamiento imperativo, dice Arnaldez⁶, es la única relación concebible entre un Creador trascendente y su creatura. La misión profética, entonces, hizo posible que el pueblo árabe se convirtiera en uno de los pilares históricos de la civilización humana. Para L. Gardet⁷ 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, como digo, reúne los dos aspectos fundamentales sobre los que se articuló todo el pensamiento islámico. Ello se debió al hecho de que éste surgió como consecuencia de una reflexión humana 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

⁴ «El problema filosófico del Islam en la historia de las religiones», en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, p. 385.

⁵ «Histoire et prophétisme», en *Le mardi de Dar el-Salam*, sommaire MCMLV, Paris-El Cairo, J. Vrin-Centre d'Études Dar el-Salam, 1958, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁷ *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 147.

ninguna dificultad había para formularlo en términos estrictamente filosóficos. Porque, en efecto, 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 *šahāda* resume, pues, la verdad fundamental que ya había sido debatida en la historia del pensamiento filosófico griego. Por ello, los filósofos musulmanes entendieron que la Filosofía Primera, que es la parte más excelsa de la filosofía, tenía como objeto propio el estudio de esta Realidad. O, en palabras de al-Kindī, la Filosofía Primera versa sobre «el conocimiento de la Verdad Primera, que es fuente de toda verdad»⁸. Y a esta parte de la filosofía la llamaron *‘ilm ilāhī* o *Ilāhiyyāt*, esto es, «Ciencia divina», «Ciencia de las cosas divinas», o expresado en términos aristotélicos, «Teología», es decir, ciencia que versa sobre Dios como Unidad originaria, como Ser Primero, como Causa Primera⁹. En tanto que parte de la filosofía, huelga decir que se trata de una ciencia exclusivamente humana.

En cambio, el segundo punto afirmado en la fórmula de fe, la misión profética de Muḥammad, 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 debatido por todos los pensadores musulmanes, 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 puntos, tal como han sido resumidos por L. Gardet¹⁰: 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 que los pensadores cristianos de la Edad Media llevaron a cabo sobre esta cuestión, como ha mostrado entre nosotros José María Casciaro a propósito de Santo Tomás¹¹.

Nació entonces entre los musulmanes la conciencia de que existe un conocimiento divino frente al conocimiento que el hombre puede alcanzar.

⁸ *Sobre la Filosofía Primera*, trad. R. RAMON GUERRERO y E. TORNERO POVEDA: *Obras filosóficas de al-Kindī*, Madrid, Ed. Coloquio, 1986, p. 46. Texto árabe en *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, ed. M. Abu Rida, El Cairo, vol. I, p. 98. Trad. ingl. por A. L. Ivry: *Al-Kindī's Metaphysics*, Albany, State University of New York Press, 1974, p. 56.

⁹ Sobre la ambigüedad que presenta este término árabe que traduce el griego Θεολογία, cf. F. ROSENTHAL: *Knowledge Triumphant*, Leiden, J. Brill, 1970, pp. 108ss. y 129ss. Cf. también D. GUTAS: *Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, J. Brill, 1988, p. 251.

¹⁰ O. c., p. 177.

¹¹ *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969.

Este conocimiento divino, es decir, procedente directamente de Dios, sólo lo poseen los profetas, puesto que, como lo ha descrito Ibn Jaldūn, Dios les encarga:

«hacer comprender a los hombres sus verdaderos intereses, dirigirlos con celo y preservarlos del fuego del infierno, guiándolos por el camino de la salvación. A los conocimientos que el Supremo les comunica, así como las maravillas que enuncia por su boca, añade la facultad de predecir los sucesos del futuro y anunciar los acontecimientos por venir en el mundo de la creación, ocultos a los demás mortales. Sólo Dios puede hacer conocer estas cosas, empleando al efecto el ministerio de algunos hombres selectos, que tampoco las sabían sino por la enseñanza de él. El Profeta ha dicho: En cuanto a mí, no sé sino lo que Dios me ha enseñado»¹².

Este conocimiento de los asuntos ocultos, de que habla Ibn Jaldūn, es lo que caracteriza a los profetas y lo que constituye el contenido de ese conocimiento divino. Esta fue la cuestión afrontada por los teólogos en su defensa intelectual de la fe y por los filósofos en el mundo islámico, como ahora veremos.

2. CIENCIA DIVINA Y CIENCIA HUMANA EN LOS PRIMEROS FILOSOFOS ARABES

En su condición de musulmanes que vivían en una comunidad religiosa, los filósofos árabes se vieron obligados a proporcionar una justificación racional del tema de la profecía y de la ciencia o conocimiento (*ilm*) profético o divino, que para ellos difería por su modo de adquisición del resto de los conocimientos humanos.

Los filósofos tuvieron que responder a la cuestión de la profecía¹³, porque, habiéndose educado en una tradición cultural que gira en torno al Corán y en las ciencias religiosas islámicas, como metafísicos debían explicar todos los fenómenos que la integraban en términos de su propio sistema, puesto que no podían ignorar los hechos centrales de su cultura. Y 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 *zanādiqa*, especialmente con Abū Muhammad Zakariyyā al-Rāzī, contra cuyo escepticismo religioso reaccionaron los mismo filósofos, según es la opinión de F. Rahman¹⁴.

¹² *Muqaddima*, trad. española, México, FCE, 1977, p. 215.

¹³ Cf. M. E. MARMURA: «Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of ash'arite Theology», en *The Seed of Wisdom*, ed. McCULLOUGH, Toronto, University Press, 1964, pp. 164-165.

¹⁴ *Prophecy in Islam*, London, 1958, pp. 63-64.

a) **Al-Kindi.**

El primero en quien encontramos formulada la cuestión de la Ciencia divina o profética frente a la ciencia humana es en el llamado «Filósofo de los árabes», Abū Yūsuf b. Ishāq al-Kindī¹⁵.

En su intento de conciliar lo que nos enseña la filosofía con lo que se nos ha dado a conocer en la revelación, al-Kindī 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 leemos en el siguiente texto de su obra *Sobre la Filosofía Primera*:

«Conocer las cosas en su realidad implica conocer la divinidad, la unidad, 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»¹⁶.

Para entender esto hay que recordar que 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, pues, 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 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, la que lleva por título *Sobre los libros de Aristóteles*:

«Si alguien carece del conocimiento de la cantidad y de la cualidad¹⁷, no podrá adquirir el conocimiento de las substancias primeras y segundas¹⁸; tampoco deseará conocer ninguna de las otras Ciencias humanas (*al-'ulūm al-insāniyya*) 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

¹⁵ El tema del conocimiento profético en al-Kindī y al-Fārābī ya lo he tratado anteriormente en la comunicación que presenté en las *I Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, cuyas Actas fueron publicadas por el IHAC, Madrid, 1981, pp. 353-358.

¹⁶ Trad. cit., p. 49, Ed. cit., p. 104. Trad. ingl. IVRY, p. 59.

¹⁷ Es decir, las ciencias matemáticas.

¹⁸ La filosofía como física y como metafísica, respectivamente.

Ciencia divina (*al-'ilm al-ilāhī*), 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 hombre»¹⁹.

Ya en este texto al-Kindī distingue entre esa Ciencia divina, que sólo poseen los profetas por obra de una especial iluminación e inspiración divina y tras la purificación de sus almas, y que es la que da a conocer las verdades en las que el hombre debe creer, y las Ciencias humanas, que proporcionan un conocimiento accesible a todo hombre a través de su razón, pero cuyo logro requiere múltiples circunstancias favorables, además de improbos esfuerzos, por lo que no todos los hombres pueden conseguirlas. Con esto el filósofo árabe establece la contraposición entre el conocimiento profético o ciencia divina y el conocimiento humano. Y aunque reconoce que aquélla se adquiere por una iluminación procedente de Dios, sin embargo, no da explicación de cómo es iluminado el profeta:

También hay que señalar que ya en el mismo al-Kindī se formula el objetivo principal de esa otra ciencia, humana ella, que igualmente es conocida en el mundo árabe por el nombre de Ciencia divina. Se trata de la Metafísica, de la que nos dice que su objeto propio es Dios y lo divino, según podemos leer en su obra *Sobre los libros de Aristóteles*:

«Respecto de su objetivo en el libro llamado *Metafísica* consiste en explicar las cosas que subsisten sin materia y las que existen con materia pertenecientes a lo que no limita con la materia ni está unido a ella; también consiste en explicar la unidad de Dios Altísimo, sus hermosos nombres, y que es la causa agente y final del universo, el Dios del universo y su gobernante por su precisa dirección y por su perfecta sabiduría»²⁰.

Dos son, según esto, los temas de que se ocupa la Metafísica: lo inmaterial y lo divino. Aunque sea difícil de establecer qué entiende al-Kindī por inmaterial, sin embargo se puede precisar que el segundo objeto de la Metafísica se identifica con lo estudiado por la teología islámica, según apunta Gutas²¹, incluyendo el clásico tema de los más bellos nombres de Dios.

Pues bien, su obra *Sobre la Filosofía Primera* intenta ser una demos-

¹⁹ Trad. cit., pp. 29-30. Ed. cit., pp. 372-373.

²⁰ *Ibidem*, p. 37 y p. 384 respectivamente.

²¹ *O. c.*, p. 244. Véase en esta obra, pp. 244-248, una discusión sobre el sentido que al-Kindī pudo dar a las «cosas inmatrimales», proponiendo Gutas una triple alternativa: o los conceptos universales, o los objetos matemáticos, o el alma y el intelecto en sentido neoplatónico.

tración rigurosa y estrictamente filosófica de la existencia del verdadero Uno o Dios como causa agente del mundo, en términos neoplatónicos y por medio de la llamada «teología negativa». Con ello, la metafísica como ciencia parece ser entendida por el filósofo árabe como «Teología».

Con sus planteamientos, a veces no resueltos del todo, queda ya consolidada en el mismo comienzo de la filosofía árabe la neta distinción entre la Ciencia divina como conocimiento dado por Dios a los profetas y la Ciencia humana. Pero también queda perfilada la distinción epistemológica y la coincidencia de contenido entre esa Ciencia divina, que procede de Dios, y la otra, la Metafísica o ciencia humana como conocimiento racional de Dios. Estas distinciones perduraron a lo largo de la historia de la filosofía en el mundo islámico.

b) Al-Fārābī

Aunque al-Kindī fuera el primero que planteó explícitamente la cuestión de la Ciencia divina en la filosofía árabe, sin embargo quien la formuló como parte integrante de su pensamiento fue al-Fārābī. No sólo explicó psicológica y gnoseológicamente el conocimiento profético, sino que también mostró su necesidad y validez social y política en su concepción del Estado. Pero, a la vez que hacía esto, la situó claramente por relación a la otra Ciencia divina, la que versa sobre Dios, como una ciencia de naturaleza humana. Importa conocer cómo solucionó la cuestión, porque sus conceptos básicos fueron asumidos y vueltos a elaborar por Avicena.

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-Fārābī se propuso determinar cuál debe ser el modelo político en que se realicen aquellas condiciones. De aquí surgió su concepto de una Ciudad Virtuosa o Estado Ideal (*al-madīna al-fādila*).

Esta Ciudad perfecta, a la que al-Fārābī opone distintos Estados imperfectos o regímenes políticos, algunos de ellos calificados como propios de la *yāhiliyya*²², es aquella que está fundada en leyes y constituciones que le otorga el Jefe Primero, el Filósofo, Profeta o Imām, términos todos ellos sinónimos para nuestro autor y que permiten adivinar que la fuente de inspiración farabiana es tanto el pensamiento político platónico como la propia situación cultural musulmana en que vivía.

El Profeta es el legislador de la Ciudad Virtuosa, única en la que los hombres pueden obtener la que es realmente la verdadera felicidad. Al en-

²² Término ampliamente utilizado en la cultura árabe y musulmana para designar el estado de ignorancia en que vivían los árabes antes del Islam.

tenderlo de esta manera, se ven con claridad las implicaciones políticas que conlleva la figura del Profeta, 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-Fārābī se mantiene así inserto en el contexto cultural islámico, no perdiendo de vista nunca la obra de Muḥammad como fundador del Estado islámico.

Pero, para al-Fārābī, 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-Fārābī no es aquel que procede sólo de la inspiración divina, sino aquel otro que está estructurado y regido por normas procedentes de la razón humana. Pero 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 filosofía²³,— ha de conocer el orden racional que hay en el universo para, tomado como modelo, aplicarlo al orden humano. Esta es la razón por la que el Estado se ha de regir por normas dimanadas de la razón humana, que es justamente lo divino que hay en el hombre.

Parecería, entonces, que la misión del Profeta es inútil por vana, esto es, que no es necesario en la comunidad humana porque su tarea puede ser suplida por el filósofo. Sin embargo, al-Fārābī quiere dar validez en ese nuevo Estado a la religión islámica y a su Profeta. Y es que el legislador también ha de expresar aquello mismo que el filósofo entiende, pero en un lenguaje que sea 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 *Libro de las Letras*:

«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»²⁴.

Tal es la necesidad social —y no sólo política— de la revelación, esto es, del conocimiento profético. Porque ella no sólo da a conocer los datos conceptuales o teóricos de la verdad, sino también los prácticos. En otras

²³ *Risāla fi mā yanbagi an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa*, ed. por F. DIETERICI: *Al-Fārābī's philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, J. Brill, 1890, pp. 49-55. Trad. esp. por R. RAMÓN GUERRERO: «Una introducción de al-Fārābī a la Filosofía», en *Al-Qanṭara*, 5, (1980), pp. 5-14.

²⁴ *Kitāb al-hurūf*, ed. M. MAHDI, Beirut, Dar el-Machreq, 1969, p. 131.

palabras, el Profeta da 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*, del que extraigo los siguientes textos:

«La religión (*milla*) consta de aquellas ideas y acciones, dictadas y estipuladas mediante normas, que promulga para un grupo de gentes su Jefe Primero.»

«Las ideas teóricas son aquellas por las que se describe a Dios; los seres espirituales...; la 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 la 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»²⁵.

Las ideas que expresa el conocimiento profético, según podemos ver, no son otras que aquellas mismas que configuran el conocimiento filosófico según el propio sistema farabiano. Pero es que, además, las obligaciones culturales —aquellas acciones que la religión prescribe— tienen un cierto carácter racional, como ha puesto de manifiesto L. Gardet²⁶, porque la razón puede, una vez que han sido prescritas, extraer su fundamento. Y para esto es necesaria también la profecía, porque detallar estas obligaciones es algo que no puede ser universalmente adquirido sin la revelación, ya que, aunque se pueda admitir que Dios habla al corazón de cada hombre —lo que implicaría la doctrina de un profetismo universal—, sin embargo tal concepción, como ha señalado R. Arnaldez²⁷, entrañaría una total anarquía en las creencias y en las acciones. Por consiguiente, al-Fārābī vuelve a reconocer la validez y necesidad social de la Ciencia divina, inspirada y revelada al Profeta.

El contenido de la Ciencia divina como saber revelado y el de la Filosofía como saber humano coinciden, según se desprende del texto que acabo de citar. Y hemos visto ya la necesidad que tiene el Estado de que la sabiduría filosófica y la revelación estén reunidas en un solo hombre, el primer legislador de ese Estado. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre el filósofo y el

²⁵ *Kitāb al-milla*, ed. M. MAHDI, Beirut, Dar el-Machreq, 1968, pp. 43-46.

²⁶ *O. c.*, p. 161.

²⁷ «Prophétie et sainteté en Islam», en *Aspect de la pensée musulmane*, Paris, J. Vrin, 1987, p. 37.

profeta? Es ahora cuando al-Fārābī señala que filosofía y revelación implican operaciones distintas del alma, por lo que da explicación del proceso por el que se adquiere este conocimiento profético.

Mientras que la filosofía es el resultado de la actividad 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, que es una facultad inferior a la razón:

Intermedia entre los sentidos y el intelecto, la imaginación posee, además de las que ya le asignara 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»²⁸, 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», como la ha llamado R. Walzer²⁹, que es actualizada por el Intelecto Agente a través de una iluminación. Y 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, revelación³⁰. Así lo podemos leer en su obra *La Ciudad Ideal*:

«Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita (*hākā*) 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 (*muhākīyat*) 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 inteli-

²⁸ *Muhākā* es el término árabe. Sobre esta función de la imaginación, cf. *Al-Fārābī on the Perfect State. Abū Nasr al-Fārābī's Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. WALZER, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 414-423.

²⁹ «Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination», en *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, p. 212.

³⁰ Cf. L. GARDET: *O. c.*, p. 197.

gibles que reciba, obtendrá una profecía de cosas divinas. Este es el más alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa»³¹.

Por consiguiente, la profecía es expresión de la actividad más perfecta de la que es capaz la imaginación del hombre. Y 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-Fārābī.

Pero vayamos a la otra cuestión. ¿Se ocupa esta ciencia divina del mismo objeto que la ciencia divina filosófica? Ya he señalado que, para al-Fārābī, el contenido del saber profético coincide con el del saber filosófico. Pero creo que conviene precisar esto aún más.

Lector profundo de Aristóteles y de su *Metafísica*, al-Fārābī escribe, en su breve, pero importante para la historia de la metafísica como apunta Gutas³², *Tratado sobre los objetivos de la Metafísica de Aristóteles*³³, que la Ciencia divina (*al-'ilm al-ilāhī*) no es más que una parte de la Metafísica, aquélla cuyo objeto de estudio es Dios y los seres eternos e inmateriales, es decir, el intelecto y el alma. En otra obra suya, *La adquisición de la felicidad*³⁴, apunta, en cambio, que la investigación metafísica ha de centrarse sobre los seres inmateriales, por lo que la llama «investigación divina» (*al-nazar al-ilāhī*). Y aun en otra más, la conocida entre nosotros por el título *Catálogo de las ciencias*³⁵, considera que toda la Ciencia divina está contenida en la Metafísica, por lo que se puede decir que ambos nombres son sinónimos. Una meditación reposada de estos textos farabianos permite concluir, según manifiesta Th. A. Druart³⁶, que para él la *Metafísica* de Aristóteles es un libro que permanece incompleto y que necesita ser acabado, puesto que en el filósofo griego se limita a ser una investigación de los principios, cuando en realidad la verdadera metafísica o ciencia divina debe

³¹ Ed. citada de R. WALZER, pp. 222-224. AL-FARABI: *La Ciudad Ideal*, trad. M. ALONSO, Madrid, Tecnos, 1985, p. 80.

³² O. c., p. 242.

³³ *Maqāla fī agrād al-ḥakīm fī kull maqāla min al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf*, ed. en F. DIETERICI: O. c., pp. 34-38. Trad. esp. por R. RAMON GUERRERO: «Al-Fārābī y la Metafísica de Aristóteles», en *La Ciudad de Dios*, 196 (1983), pp. 236-240. Trad. frac. por Th. A. DRUART: «Le traité d'al-Fārābī sur les buts de la *Metaphysique* d'Aristote», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 24 (1982), pp. 38-43.

³⁴ *Taḥṣīl al-sā'ada*, Hyderabad, 1345 h., pp. 14-15. Trad. ingl. en ALFARABI'S: *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. por M. MAHDI, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1969, pp. 23-24.

³⁵ *Iḥṣā' al-'ulūm*, ed. y trad. esp. por A. GONZALEZ PALENCIA, Madrid-Granada, CSIC, 2.ª ed., 1953, pp. 87-89, árabe, pp. 63-65 trad.

³⁶ «Al-Farabi and Emanationism», en *Studies in Medieval Philosophy*, ed. by J. F. WIPED, Washintong, The Catholic University of America Press, 1987, p. 43.

dar cuenta de cuanto se deduce de esos principios, esto es, debe exponer cómo se realiza la existencia de todos los seres a partir del Primer Principio, que es el Ser Primero y la Causa Primera.

De esta manera, conforme a la concepción que de la Ciencia divina expone al-Fārābī en sus dos principales obras filosófico-políticas, la *Ciudad ideal* y el *Libro del gobierno político*³⁷ podemos decir que en él coinciden plenamente los contenidos de ambos saberes, el revelado y el adquirido por la razón humana, puesto que ambos versan sobre Dios y el universo que de él procede. La única diferencia existente entre ellos es de tipo metodológico: la ciencia divina o revelada procede según el método retórico o persuasivo, mientras que la humana, sigue el método demostrativo.

3. LA CIENCIA DIVINA EN AVICENA

Aunque el tema de la profecía en Avicena ya ha sido ampliamente estudiado en nuestra época, destacando los trabajos que a él le han dedicado L. Gardet³⁸, J. M. Casciaro³⁹, M. E. Marmura⁴⁰, A. Elamrani-Jamal⁴¹, y muy recientemente, J. R. Michot⁴², sin embargo, parece conveniente detenerse un poco en él para poder precisar el sentido que tiene y para poder ponerlo en relación con la Metafísica.

Como he apuntado antes, Avicena sigue la elaboración que de la profecía había realizado al-Fārābī, si bien, como iremos poniendo de manifiesto, pueden observarse notables diferencias entre ellos, precisamente por la reflexión personal que lleva a cabo Avicena.

a) Conocimiento humano y conocimiento divino

En la *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*⁴³ encontramos una definición y clasificación de la filosofía. Los términos en que la define son los siguientes:

³⁷ *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, ed. F. N. NAJJAR, Beirut, Imprimerie Catholique, 1964.

³⁸ *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 109-141; «La notion de prophétie en théologie musulmane», en *Revue Thomiste*, 66 (1966), pp. 353-409.

³⁹ *O. c.*, en nota 11.

⁴⁰ *Art. cit.* en nota 13.

⁴¹ «De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā», en *Etudes sur Avicenne*, dirigées par J. JOLIVET et R. RASHED, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 125-142.

⁴² *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Lovanii, in ædibus Peeters, 1986, pp. 118-133.

⁴³ *Risāla fi aqṣām al-'ulūm al-'aqliyya*, ed. en *Tis' rasā'il*, El Cairo, 1326/1908, pp. 104-118. De esta obra hay traducción latina por A. ALPAGO: *Avicennae philosophi praeclāris-*

«La filosofía es un arte teórico, útil al hombre para aprehender la totalidad del ser en sí mismo y lo que la acción del hombre debe adquirir para que su alma se ennoblezca, se perfeccione y llegue al mundo inteligible que corresponde al mundo existente, y para que se prepare así para la felicidad suprema en el más allá, según la capacidad humana»⁴⁴.

La filosofía o sabiduría (*ḥikma*) es, por consiguiente, una ciencia o arte que capacita al hombre para acceder a la felicidad suprema a través del conocimiento que el hombre pueda adquirir según su capacidad.

Este arte o ciencia se divide en teórico y práctico. El primero de ellos es el que se ocupa de la adquisición cierta de la verdad, mientras que el segundo es el que tiene como fin preparar al hombre para conseguir el bien, es decir, ocuparse de aquellos conocimientos que está encaminados a la acción.

Pues bien, es a la segunda ciencia, a la filosofía práctica, a la que compete dar a conocer la profecía y la revelación profética, en tanto que son necesarias al hombre en su vida política y social, según leemos en la misma obra:

«Las ciencias prácticas son en número de tres... La tercera es la que nos hace conocer las diversas clases de políticas, poderes, sociedades civiles virtuosas y perversas. ...Esta parte de la filosofía práctica da a conocer la existencia de la profecía y la necesidad que de la Ley religiosa (*šarī'a*) tiene el género humano para su existencia, su permanencia y su vida futura... y permite distinguir entre la profecía divina y todas las falsas profecías»⁴⁵.

Por consiguiente, a la filosofía, como quehacer intelectual del hombre, le pertenece como algo propio dar cuenta del hecho profético. Para Avicena, entonces, la cuestión de la profecía forma parte del sistema racional que el filósofo elabora. Se trata, en consecuencia, y como ya vimos en *al-Fārābī* y previamente en *al-Kindī*, de proporcionar una justificación racional del conocimiento profético como hecho constitutivo del Islam.

La profecía es una parte de la filosofía práctica, que es aquella que regula las acciones de los hombres entre sí, porque el hombre tiene necesidad de una sociedad que esté regida por una Ley religiosa. Y si la filosofía explica el hecho social y político del hombre, también ha de dar razón de la so-

simi ac medicorum principis... De divisione scientiarum..., Venecia, apud Junctas, 1546, ff. 137v-146v. Traducciones francesas por G. ANAWATI: «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», en *MIDEO*, 13 (1977), pp. 232-335. R. MIMOUNE: «Épître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abū 'Alī Ibn Sinā», en *Études sur Avicenne*, ed. cit., pp. 143-151.

⁴⁴ Trad. ANAWATI, p. 324; trad. MINOUNE, p. 143.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 326-327 y 144-145 respectivamente.

ciudad que se gobierna por esa revelación divina. Entonces, no se trata ahora, como ocurría en al-Fārābī, de que la sociedad sea configurada en virtud de aquel orden racional que ha sido contemplado por el filósofo, ni se trata de modelar la realidad social humana según ese orden. Avicena es en este punto mucho más realista que su antecesor, puesto que sólo pretende dar explicación de la propia realidad en que vive, esto es, de la sociedad musulmana a la que pertenece.

Pero que la filosofía dé cuenta de este hecho no implica que sea ella misma la que provea de contenido a este saber profético, porque mientras que ella es una ciencia estrictamente humana, el conocimiento que el profeta obtiene es algo que pertenece sólo a Dios, puesto que es un enviado divino al que se le ha comunicado ese saber:

«El profeta (*al-nabī*) viene de parte de Dios Altísimo y es enviado por él, pues su envío es algo necesario en la sabiduría divina. Todo lo que establecé como ley solamente es aquello que se debe establecer como ley de parte de Dios»⁴⁶.

Y la misión que Dios encarga a su enviado es doble, porque es teórica y es práctica a la vez, según se lee en su obra *Sobre la prueba de la profecía*:

«La misión (*risāla*) es aquella parte de la emanación llamada "revelación", que ha sido recibida y encubierta bajo una determinada forma de expresión, que trata de fomentar el bien del hombre en el mundo eterno y en el de la corrupción en lo que se refiere al conocimiento y al gobierno político. El enviado (*rasūl*) es el que transmite lo que ha recibido en la emanación llamada "revelación", de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento»⁴⁷.

Ambas misiones, si recordamos, habían sido señaladas por al-Fārābī: el conocimiento y la acción. Un conocimiento teórico que, para Avicena, tiene como fin orientar a las almas hacia la búsqueda de su propio bien. Por esta

⁴⁶ *Al-Sifa' ilahiyat (La Métaphysique)*, texte établi et édité par M. Y. MOUSSA, S. DUNYA et S. ZAYED, revue et précédé d'une introduction par I. MADKOUR, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales, 1960, p. 446. Trad. latina en AVICENNA LATINUS: *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, 3 vols., Louvain - Leiden, E. Peeters - E. J. Brill, 1977 - 1983, vol. II, p. 541.

⁴⁷ *Fi itbāt al-nubuwwāt*, ed. en *Tis' rasā'il*, p. 124. Nueva edición por M. E. MARMURA: *Ibn Sinā. Fi itbāt al-nubuwwāt (Proof of Prophecies)*, Beirut, Dār al-Nahār, 1968. Trad. ingl. por M. E. MARMURA: «On the proof of prophecies and the interpretation of the prophets' symbols and metaphors», en R. LERNER and M. MAHDI (Ed.): *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 112-121.

razón podemos señalar otra notable diferencia respecto a lo que había expresado al-Fārābī, ya que el conocimiento teórico del profeta está encaminado sólo hacia una finalidad moral. En otras palabras, el profeta, que en al-Fārābī debía ser filósofo también, no tiene como tarea traducir el orden racional del universo en el orden racional del Estado por medio de un saber especulativo. Al contrario, Avicena lo sitúa en el ámbito de un Estado ya configurado, el musulmán instaurado por Muḥammad, por lo cual su función radica únicamente en justificarlo como aquel legislador que promulga leyes por las que el hombre conozca solamente algunas de las cosas esenciales en que debe creer y aquellas prácticas que ha de cumplir. Su función, entonces, está dirigida más hacia las acciones humanas que a la mera transmisión de un conocimiento sobre Dios y el universo.

De esta manera, el profeta tiene encomendada como tarea teórica dar a conocer a los hombres sólo la existencia de Dios y de la vida futura, como leemos en su *Metafísica*:

«Les dará a conocer que tienen un solo Artífice⁴⁸ poderoso, conocedor de lo oculto y de lo manifiesto, cuyas órdenes deben ser obedecidas por derecho suyo... y que ha preparado para quien le obedezca el retorno (*al-ma'ād*) beatificante y para quien le desobedezca el retorno miserable»⁴⁹.

Vemos así que la misión del profeta es dar a conocer solamente la existencia de Dios y el premio o castigo final. No se trata, como en al-Fārābī, de un conocimiento racional que haya de aplicar al promulgar las leyes por las que se gobierne el Estado, sino sólo enseñar a los miembros de ese Estado que hay un Creador que recompensa o castiga según la obediencia que le presten los hombres.

Pero hay más aún, porque no debe dar a conocer todo cuanto se refiera a estas dos cuestiones, sino que sólo debe enseñar un poco de ellas, puesto que no todos los hombres son capaces de entenderlo todo. De hacerlo así, se seguiría un gran riesgo para la religión, porque turbaría los espíritus humanos con cosas que no pueden ser comprendidas. Respecto de la existencia y naturaleza de Dios sólo ha de mostrarles que es Uno, Verdadero y que no tiene semejante⁵⁰. Si les dijera más, les llevaría a investigaciones y comparaciones que les alejarían de sus deberes cívicos⁵¹. Por lo que se refiere a la cuestión de la vida futura, debe plantearla de tal manera que les permita representársela fácilmente, de modo que, dándoles ejemplos comprensivos de

⁴⁸ El término árabe usado aquí es *sāni*^{an}, de la raíz *s-n-*, que significa «hacer», «crear», «confeccionar». Traducido al latín por *factorem*.

⁴⁹ *Ilāhiyyāt*, p. 242. Trad. lat. ed. cit., p. 533.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 442, 14. Trad. lat., p. 534, donde en lugar de *ḥaqq*, «verdadero», traduce *vivens*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 442, 20. Trad. lat., p. 534.

la felicidad y de la desgracia que puede acarrear el incumplimiento de los mandatos divinos, sus espíritus encuentren descanso en ello⁵².

Todas estas enseñanzas deben ser expresadas en un lenguaje lleno de alegorías y símbolos que las gentes puedan comprender y que sirva de guía a los intelectualmente aptos para entenderlos e interpretarlos.

Y como existe el peligro de que estas enseñanzas sean olvidadas por los hombres, una vez que el profeta ya ha desaparecido, éste debe prescribir también unas prácticas que los hombres han de repetir para que les sirvan de recuerdo de sus enseñanzas sobre Dios y la vida futura. Esta es la tarea práctica que compete al profeta⁵³.

Estos conocimientos que posee el enviado, de los que sólo comunica una parte a los hombres, proceden de Dios, que es quien se los ha revelado. Por esta razón, pueden llamarse divinos, esto es, constituyen la Ciencia divina en tanto que es parte de la propia sabiduría divina (*al-hikma al-ilāhiyya*). ¿Cómo le llega esta Ciencia al profeta? Avicena se ve entonces obligado a elaborar su teoría psicológica y epistemológica sobre el conocimiento profético.

b) Posibilidad de la profecía

Habíamos visto que en al-Fārābī el conocimiento profético era comunicado al profeta por medio de una iluminación procedente del Intelecto Agente, que actualizaba la potencialidad de la imaginación. Por esto, se puede decir que es una doctrina de la profecía que está vinculada al ámbito de la percepción sensible, en tanto que la imaginación requiere de los objetos sensibles.

En cambio, la teoría de la profecía que Avicena sostiene está ligada a la teoría del conocimiento en todas sus etapas, por lo que, como ha afirmado Elamrani-Jamal⁵⁴, el concepto de profecía llega a adquirir en él un importante lugar, casi de primacía epistemológica por su constante presencia en la totalidad del proceso del conocimiento. Pues el filósofo musulmán señala la existencia de dos clases de revelación, que ponen en juego diferentes operaciones del alma en aquel hombre en que se produce el *wahy*.

En primer lugar, la facultad imaginativa recibe imágenes particulares. Pero, mientras que a los demás hombres les vienen en sueños y las confunden con otras imágenes sensibles, el profeta en cambio las recibe durante la vigilia sin confundirlas con otras, por lo que puede traducirlas en símbolos de la verdad y profetizar el futuro. La recepción de estas imágenes se pro-

⁵² *Ibidem*, p. 443,6-7. Trad. lat., p. 535.

⁵³ *Ibidem*, pp. 443-444. Trad. lat., pp. 536-537.

⁵⁴ *O. c.*, p. 126.

duce por una iluminación, que no procede del Intelecto Agente, sino de las almas celestes, que, por tener un aspecto material, pueden conocer los particulares y hacerlos emanar sobre la imaginación del profeta. En dos textos explica Avicena cómo se produce esta revelación sensible. El primero de ellos pertenece a su *De Anima*:

«Sucede a veces que en algunos hombres la facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutajayyila*) es creada con un gran vigor, dominante, de manera que los sentidos no se apoderan de ella ni la formativa (*al-muṣawwira*)⁵⁵ la desobedece, y que el alma también es fuerte, de manera que su volverse hacia el intelecto y hacia lo que está antes del intelecto no elimina su aplicarse a los sentidos. Estos tiene durante la vigilia aquella disposición que otros tienen durante el sueño, de la cual informaremos después; se trata de la disposición que tiene el que duerme de percibir las cosas ocultas (*mugayyabāt*) cerciorándose de ellas por su estado actual o por modelos que ellas tienen. A éstos les sucede a veces tal cosa durante la vigilia y a menudo, entremedias de esto, les sucede que pueden finalmente alejarse de las cosas sensibles y sobrevenirles una especie de desvanecimiento; a veces no sucede; a veces ven la cosa en su estado; a veces se imaginan su modelo por la misma causa por la que el que duerme se imagina el modelo de lo que ve, según explicaremos después; y otras veces se les representa un fantasma y se imaginan que lo que perciben sólo es una alocución de ese fantasma por palabras oídas que han sido retenidas y que son recitadas. Esta es la profecía propia de la facultad imaginativa. Hay además otras profecías de cuyo asunto nos ocuparemos después»⁵⁶.

El segundo texto pertenece a su última suma filosófica, escrita años antes de su muerte y que representa la culminación de su carrera filosófica⁵⁷. Se trata de la que lleva por título *Libro de las orientaciones y advertencias*, donde podemos leer el siguiente texto:

⁵⁵ Es difícil precisar el sentido de esta facultad en relación a la imaginación. A. M. GOICHON: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, señala que en femenino, como en el texto que nos ocupa, significa *imaginación*, p. 193, n.º 376, igual que el término anterior, *mutajayyila*, designa la facultad *imaginativa*, p. 120, n.º 242. En la versión latina es sistemáticamente traducido por (*virtus*) *formalis*, cf. AVICENNA LATINUS: *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus*, IV-V, éd. critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, Louvain - Leiden, Editions Orientalistes - E. J. Brill, 1968, lexique arabo-latín, pp. 244-245 y lexique latino-arabe, p. 298.

⁵⁶ *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre Aṣ-Šifā*, I. Texte arabe édité par Ján BAKOS, Prague, éditions de l'Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956, pp. 167, 10-168, 4. II. Traduction en français, p. 122. AVICENNA LATINUS: ed. cit., pp. 18, 46-19, 62. Un análisis de la concepción de la profecía expuesta en este texto y sus implicaciones como elemento epistemológicamente necesario para la elaboración de la teoría del conocimiento y la noética aviceniana puede verse en el artículo citado de ELAMRANI JAMAL, pp. 133-136.

⁵⁷ Cf. GUTAS: *O. c.*, p. 140, quien sitúa la composición de la obra entre los años 421-425/1030-1034.

«Si el alma es de una substancia poderosa, que tiene capacidad para abarcar los dos lados contendientes, no está lejos el momento en que le ocurra esta sustracción, presentándosele la ocasión durante el estado de vigilia. Porque unas veces la influencia desciende a la memoria (*dīkr*) y se detiene allí. Pero otras veces se hace dueña e irradia sobre la imaginación (*jayāl*) una iluminación evidente, y entonces la imaginación fuerza a la tabla del sentido común (*al-hiss al-muštarak*) hacia su lado y diseña lo que se ha grabado en ella. Especialmente el alma racional le sirve de ayuda sin desviarla, tal como hace a veces la estimativa (*tawahhum*) en los enfermos y en los locos; esto es lo más apropiado. Y si sucede así, la influencia se hace observable y visible, o se convierte en un grito de llamada o en otra cosa. Unas veces puede convertirse en imagen de forma perfecta o en discurso en forma de poema, mientras que otras en una imagen de la más sublime hermosura»⁵⁸.

En segundo lugar, los hombres también reciben una efusión de inteligibles desde el Intelecto Agente. Algunos de estos inteligibles son recibidos por todos los hombres, mientras que otros solo son conocidos por aquellos hombres capaces de pensamiento abstracto. Pero, como dice en su *Epístola sobre la profecía*, lo que puede ser recibido puede serlo o bien directamente o bien indirectamente:

«La recepción de aquello que esencialmente posee la potencia de ser recibido sucede de dos maneras: directa o indirectamente. La recepción del intelecto universal agente ocurre, de modo similar, de dos maneras: directamente, como la recepción de las opiniones comunes y de los primeros inteligibles (= las verdades evidentes), o indirectamente, como la recepción de los inteligibles segundos a través de los primeros..., a través de los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa»⁵⁹.

Pues bien, mientras que los hombres reciben los segundos inteligibles de esa manera, es decir, mediatamente, los profetas no necesitan de esas operaciones preparatorias, sino que los reciben de modo inmediato, porque el conocimiento que de ellos adquieren es intuitivo, en virtud de la instantaneidad con que el Intelecto Agente les infunde todos los inteligibles. Tal es la capacidad del profeta: poder intuir los inteligibles sin la mediación de un proceso cognoscitivo preparatorio:

«Puede haber entre los hombres un individuo que tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta el extremo de inflamarse sólo con una intuición (*hads*), quiero

⁵⁸ *Al-Isārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. S. DUNYA, El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1960-1968, vol. IV, pp. 138-139. Trad. franc. por A. M. GOICHON: *Ibn Sinā. Livre des Directives et Remarques*, Paris, J. Vrin, 1951, pp. 514-515.

⁵⁹ *Fī itbāt*, p. 122.

decir, de recibirlos del Intelecto Agente en todas las cosas; se imprime en ella entonces la forma que está en el Intelecto Agente, bien de un solo golpe, bien casi de golpe, no por argumento de autoridad, sino siguiendo un orden que incluye los términos medios. Porque los datos apoyados en la autoridad, en la cosas que sólo se conocen por sus causas, no son evidentes intelectualmente. Esta es una especie de profecía o, mejor aún, la más alta de las facultades de la profecía, y esta facultad es la más digna de ser llamada facultad santa, siendo ella el más alto grado de las facultades humanas»⁶⁰.

Adquiere especial relevancia, pues, el papel desempeñado por la intuición como factor posibilitante de la profecía por el intelecto, haciendo aparecer en el alma del profeta el conocimiento especulativo que otros sólo pueden adquirir a través del pensamiento discursivo⁶¹.

Del Intelecto Agente el profeta recibe el conocimiento universal, que incluye no sólo datos teóricos, sino también normas éticas que él traduce en prescripciones particulares de la Ley. Y de las almas celestes recibe el conocimiento de lo particular, el saber de antemano los sucesos que han de ocurrir, por lo que puede profetizar el futuro. Intelecto Agente y almas celestes son las substancias espirituales de las que habla en diversos pasajes y que identifica con los ángeles. La revelación, entonces, es el conocimiento que recibe de estos ángeles, por lo que el profeta es el representante más elevado de la especie humana, el que posee el carácter más noble y el que se distingue por su santidad, en virtud de este contacto directo que mantiene con el mundo de la divinidad:

«El más excelente de los hombres es aquel cuya alma ha llegado a la perfección, aquel que tiene un intelecto en acto y que ha adquirido las costumbres que son las virtudes prácticas. El más excelente entre éstos es aquel que está dispuesto para recibir el grado de la profecía. Es éste quien tiene en sus facultades psíquicas las tres propiedades que hemos mencionado: que oiga la palabra de Dios, que vea los ángeles y que éstos se hayan transformado para él en una imagen que pueda ver. Hemos explicado ya cómo sucede esto⁶². También hemos explicado que a aquel que tiene una revelación se le aparecen los ángeles bajo forma de simulacro y en sus oídos se produce una voz que oye, proveniente de Dios y de los ángeles. La oye sin que sea una palabra de hombre o de animal terrestre. Tal es aquel a quien adviene la revelación»⁶³.

⁶⁰ *De anima*, p. 246,3-9. Trad. franc., p. 177. Trad. latina, p. 153,10-18.

⁶¹ Cf. ELAMRANI JAMAL: art. cit., p. 139. GUTAS: *O. c.*, pp. 169-170. Sobre la diferencia entre reflexión e intuición, cf. *Al-Isārāt*, ed. cit., vol. II, pp. 392-394; trad. franc., pp. 326-327.

⁶² Cf. Los textos del *De Anima* antes citados, correspondientes a IV, 2 y 4 y V, 6.

⁶³ *Ilāhiyyāt*, pp. 435,13-436,1. Trad. lat., p. 523.

Con esta explicación que Avicena da de cómo se produce la revelación a través de esa iluminación que almas celestes e Intelécto Agente realizan sobre la imaginación y el intelecto del más excelente de los hombres, el filósofo árabe da cumplida justificación de la posibilidad racional de la profecía.

c) Necesidad político-social del profeta

Pero si cabe la posibilidad de explicar racionalmente el hecho del conocimiento profético o Ciencia divina, también es posible dar razón de su necesidad para la sociedad, una necesidad que se ve implicada en el implícito determinismo que preside todo el sistema aviceniano.

Dentro del general esquema neoplatónico al que se adhiere Avicena, y como oposición al voluntarismo y ocasionalismos de la teología *as'arī*, según apunta Marmura⁶⁴, Dios es el creador del universo según un modo de necesidad, es decir, por una emanación (*fayd*) determinada. La profecía y la misión del profeta, como sucesos que se dan y que se explican en este universo por muy extraordinarios que sean, no escapan a esta ley general que es la emanación, por lo que son tan necesarios como lo son las leyes físicas del universo. Ello es así porque el hombre ha sido creado de tal manera que precisa de leyes divinas para alcanzar la felicidad suprema. Y es esta la que, en definitiva, explica la necesidad de la profecía:

La sociedad humana ha de gobernarse por mandato divino, porque, por su propia naturaleza, Dios obra siempre para lo mejor. Por esta razón, el profeta es el único que puede dar la forma requerida a esa sociedad humana, siempre de acuerdo con las prescripciones divinas que les son reveladas. Así, el profeta no es más que la cristalización o consumación definitiva de una ley general: la exigencia que tiene el hombre de un legislador que regule la existencia humana en comunidad:

«Se sabe que el hombre se distingue de los otros animales en que no puede vivir bien si vive en solitario, realizando una sola persona por sí misma todas sus ocupaciones sin compañero que le ayude en sus necesidades. Es preciso, pues, que el hombre encuentre su suficiencia en otro de su especie, quien a su vez encontrará en aquél y en su semejante su suficiencia... Si esto es evidente, es necesario, para la existencia del hombre y para su conservación, que se asocie con otros. Y para realizar una asociación son necesarias convenciones reciprocas como también son precisas otras necesidades que conducen a ella. Para las convenciones es necesaria la ley y la justicia. Ley y justicia exigen un legislador y un ejecutor de la justicia. Es necesario que éste sea de tal clase que pueda dirigirse a las gentes e imponerles la ley... Es necesario tal hombre para conservar la especie humana y multiplicarla... Es necesario, por esto, que exista un profeta»⁶⁵.

⁶⁴ «Avicenna's Theory...», p. 174.

⁶⁵ *Ilāhiyyāt*, pp. 441,1-442,6. Trad. lat., pp. 531-533.

Avicena establece, de esta manera, la necesidad tanto política como social del profeta en tanto que es el legislador de la sociedad humana. Pero, como se aprecia fácilmente, según dijimos antes, no es ya el filósofo-gobernante de al-Fārābī, quien había establecido la necesidad del profeta, no tanto como tal profeta, sino más bien como filósofo que ha de copiar el orden racional del universo. Y la diferencia hay que buscarla en el hecho de que Avicena no se interesó por definir las condiciones ideales del modelo político, sino que aceptó plenamente la sociedad musulmana en que vivía, tratando de dar explicación de esa sociedad dentro de su propio sistema. Lo prueba el hecho de que, aunque la estructura de su Estado sea la platónica, dividido al igual que éste en tres partes⁶⁶, sin embargo, está constituido por instituciones que son totalmente musulmanas: familia, matrimonio, divorcio, mujer, niños, califato, esclavitud, guerra santa, etc. De todo ello se ocupa en las últimas páginas de su obra metafísica.

d) Metafísica y profecía

Hemos visto hace un momento que Avicena distinguía entre filosofía teórica y filosofía práctica. La teórica se divide, según él, en tres ramas o partes: Física, Matemática y Metafísica o Ciencia divina. Y hemos visto también cómo incluía entre las partes de la filosofía práctica la que se ocupa de la profecía y de la Ley religiosa.

Sin embargo, la lectura de los últimos capítulos de su tratado de Metafísica resulta sorprendente, porque están dedicados a la política y, especialmente, a la Ley religiosa que ha sido revelada al profeta, como hemos podido comprobar en los últimos textos que hemos citado. ¿Por qué esta aparente contradicción? Es decir, ¿a qué se debe que ahora incluya una parte de la filosofía práctica en lo que debería ser un estudio de filosofía teórica?

Como he apuntado antes, creo que este supuesto desacuerdo se debe al hecho de que Avicena define la profecía dentro de un contexto metafísico, o, si se quiere mejor, dentro de una estructura del universo —y, por tanto, en el seno de una ordenación del mundo humano también— que está basada en el emanación necesaria.

Si leemos con detenimiento los últimos libros de la obra *al-Ilāhiyyāt*, podemos observar cómo Avicena se ocupa allí del proceso de emanación de los seres a partir del Primer Principio; de cómo el universo emanado está gobernado por la providencia divina, dada la propia naturaleza del Primero, que siempre ha de actuar con vistas a lo mejor; y, en fin, del alma humana y

⁶⁶ *Ibidem*, p. 447. Trad. lat., pp. 542-543. Cf. MARMURA: «Avicenna's Theory...», p. 172.

de su perfección. A continuación, comenzando el libro X, sigue una recapitulación de los grados de los seres, haciendo notar la privilegiada situación que ocupa el hombre entre los seres del mundo de la generación y de la corrupción.

Por consiguiente, lo que se desprende de ello es que el hombre ocupa el centro del universo sensible y hacia él —tanto en su vida terrena como en la futura— tiende todo el interés especulativo aviceniano. De aquí que la última parte de la Metafísica verse, por una parte, sobre el «retorno» (*al-ma'ād* = «el lugar, a donde se vuelve», de la raíz *'-w-d*, volver; regresar, retornar) y, por otra, de las condiciones que han de darse para que el hombre viva en aquella sociedad en la que puede alcanzar ese retorno beatificante, la felicidad suprema.

Así, en la *Epístola sobre las divisiones de las ciencias intelectuales* podemos leer que la Metafísica tiene cinco partes principales y dos ramas o secciones secundarias. Las cinco principales versan sobre el conocimiento de las cosas comunes a todos los existentes, los fundamentos y principios de las ciencias, la existencia y naturaleza de Dios, la existencia de las sustancias espirituales y, finalmente, de las sustancias corporales y la vinculación de las cosas terrestres y las celestes⁶⁷. Las partes secundarias son las que dan a conocer la profecía, su naturaleza y condiciones, por una parte, y las características especiales del retorno, por otra⁶⁸.

Se trata, entonces, de una filosofía práctica que es la perfecta conclusión de una filosofía teórica, porque para Avicena la felicidad última no sólo se consigue por la virtud teórica, sino también, y muy especialmente, por la virtud práctica. Precisamente, aquel en quien se unen de manera perfecta ambos tipos de virtud es el profeta, el verdadero gobernante que está, incluso, por encima de aquel hombre que sea verdaderamente feliz. Y, por sus especiales condiciones, el profeta es el único legislador del Estado. Las palabras con que finaliza su obra metafísica rinden el más alto homenaje al profeta:

«Aquel a quien a estas virtudes se le una la sabiduría teórica (*al-hikma al-nazāriyya*) será feliz. Y, quien además de esto consiga las propiedades proféticas (*al-jawāss al-nubuwwiyya*) está a punto de convertirse en señor humano (*rabb insānī*) y casi está permitida su veneración después de Dios Altísimo, pues es gobernante (*sulṭān*) del universo terrestre y vicario (*jalīfa*) de Dios en él»⁶⁹.

⁶⁷ Trad. ANAWATI, pp. 330-332; trad. MIMOUNE, pp. 147-148. De esta parte de la *Epístola* hay traducción francesa parcial por J. MICHOT: «Les sciences physiques et métaphysiques selon la *Risāla fī aqṣām al-'ulūm* d'Avicenne. Essai de traduction critique», en *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22 (1980), pp. 68-69.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 332-333; 148, 149; 70-71, respectivamente.

⁶⁹ *Ilāhiyyāt*, 455, 14-16. Trad. lat., pp. 552-553.

Pero es que, además, esa sabiduría teórica, obtenida por el profeta y dada a conocer en parte a los hombres como revelación no contiene otra cosa sino aquello mismo que estudia el filósofo: Dios, el universo, los ángeles, el premio y castigo en el más allá y la providencia. En suma, y como ya vimos en los anteriores filósofos, el contenido de la religión coincide con el de la filosofía. O, mejor expresado, el objeto sobre el que versa la Ciencia divina revelada al profeta es idéntico al de la Filosofía Primera o Ciencia divina adquirida por la razón humana, ciencia que también recibe el nombre de Metafísica. Se explica así la doble relación que hay entre esta ciencia filosófica y la profecía: en tanto que culminación del saber humano y en tanto que hay coincidencia de contenidos.

e) La Metafísica como Ciencia Divina

Finalizada su exposición de las partes fundamentales en que se divide la Metafísica y antes de pasar a exponer las dos ramas secundarias de la misma, Avicena dice lo siguiente:

«He aquí las divisiones de la Filosofía Primera, quiero decir la Ciencia Divina. Es el libro de la *Metafísica*, esto es, lo que está después de la Física (*mā ba'd al-ṭabī'a*)»⁷⁰.

En estas pocas líneas encontramos reunidos cuatro de los distintos nombres que usaron los árabes para designar tanto el libro aristotélico como la ciencia metafísica⁷¹. ¿Vieron en ellos una total identidad o, por el contrario, hallaron diferencias de aspecto y matiz?

Por el conocido estudio de P. Aubenque⁷² sabemos de las dificultades y aporías en que se vieron sumidos los comentaristas de Aristóteles a propósito del nombre y del contenido de la obra que hoy conocemos por el título de *Metafísica*. Como señala este autor, los comentaristas se empeñaron en ver, tanto en los nombres como en el contenido, un estudio de los seres separados e inmóviles, esto es, una indagación sobre los seres divinos, razón por la que la metafísica sería una teología.

Pero ya antes que Aubenque, Salvador Gómez Nogales había puesto de manifiesto que los comentaristas griegos interpretaron de manera unánime la metafísica aristotélica como una teología, al ver en el ser en cuanto ser un

⁷⁰ *Epístola división*, trad. ANAWATI, p. 332; MIMOUNE, p. 148; MICHOT, p. 69.

⁷¹ Cf. S. GÓMEZ NOGALES: «La proyección histórica de la Metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe», en *Pensamiento*, 35 (1979), pp. 356-358.

⁷² *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, 4.ª ed., 1977, pp. 28-44. Versión castellana de Vidal PEÑA, Madrid, Taurus, 1981, pp. 31-46.

predicado del ser primero o divino, que encierra en su universalidad a todos los demás seres por su condición de principio de todos ellos⁷³.

He apuntado antes que esta tendencia de tradición neoplatónica aparece ya en los primeros filósofos árabes. Se halla de manera claramente expuesta por al-Kindī; también por al-Fārābī, aunque muestre su recelo sobre quienes piensan que el propósito de Aristóteles en estos libros es tratar sobre la unicidad de Dios, el intelecto y el alma, objetos de los que sólo se ocupa en el libro Lambda, según puse de manifiesto antes. Pues, bien, sistematizando al máximo los logros de sus antepasados, Avicena insiste en este carácter teológico de la ciencia creada por Aristóteles. De ahí que pueda llamarla «Ciencia Divina» y «Filosofía Primera», porque esta última denominación designaba en el mismo Aristóteles el estudio de los seres primeros y, más exactamente, del Motor Primero. Avicena no hizo más que continuar la tradición de los comentaristas al identificar Metafísica y Teología, es decir, al entender el nombre de «metafísica» como *mā ba'd al-ṭabī'a*, «lo que está después de las cosas físicas», en el sentido de la ciencia de lo *trans-físico* en lugar de lo *post-físico*.

Pese a que al comienzo de *al-Ilāhiyyāt* indaga cuál sea el objeto de la Metafísica, negando que sean Dios o las causas primeras supremas y absolutas y afirmando que es el ser en tanto que ser, sin embargo, como ha mostrado el mismo Gómez Nogales⁷⁴, el objeto primero y fundamental que Avicena asigna a la Metafísica o «Filosofía Primera» son las cosas que están separadas de la materia, según podemos leer en un conocido pasaje del texto:

«La ciencia especulativa comprende tres partes: física, matemática y divina (*al-ilāhiyya*)... La divina estudia las cosas que están separadas de la materia según la subsistencia (*al-qiwān*) y la definición. Has aprendido también que la divina es aquella en la que se estudian las causas primeras de los seres físicos y matemáticos y lo que de ellos depende; también estudia la causa de las causas y el principio de los principios, que es Dios Altísimo»⁷⁵.

Y aun en otro texto de la misma obra leemos lo siguiente:

«Esta es la ciencia buscada (*maṭlūb*) en esta disciplina. Ella es la Filosofía Primera, porque es la ciencia de la primera de las cosas en la existencia (*wu'yūd*); es la causa primera (*al-'illa al-ūlā*) y la primera de las cosas en la universalidad (*fi l-'umūm*), pues es el ser (*al-wu'yūd*) y la unidad (*al-waḥda*). Es también la sabiduría que es la ciencia más excelente por el más excelente objeto de conocimiento: en verdad es la ciencia más excelente, es decir, la certeza, por el objeto cognoscible más excelente, es decir, Dios Al-

⁷³ *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid, 1955, pp. 18-36.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 36-42.

⁷⁵ *Ilāhiyyāt*, p. 4,7-8 y 14-17. Trad. lat., vol. I, pp. 2-3.

tísimo y por las causas que están después de él. Es también el conocimiento (*ma'rifa*) de las causas últimas del todo (*al-kull*). Y es también el conocimiento de Dios y por ello se define la Ciencia Divina (*al-'ilm al-ilāhī*) en tanto que es la ciencia de las cosas separadas de la materia tanto en la definición como en el ser»⁷⁶.

Dios es, por consiguiente, el objeto definitivo y último sobre el que se centra la Metafísica. Avicena, en este sentido, es teólogo⁷⁷. Pero comprobamos también cómo pensaba en la Metafísica como teología, en el sentido aristotélico, si seguimos el hilo de todo el libro. Porque cuando Avicena nos dice que la Metafísica estudia el ser en tanto que ser y las cosas que necesariamente le acompañan, lo que en realidad está haciendo no es más que situar el concepto de ser por encima de todo lo demás. Y, a fin de cuentas, el ser, el verdadero ser, fundamento de todo otro ser, no es otro que Dios. Recordemos lo que ya había dicho al-Fārābī:

«Así, por ejemplo, los nombres de «ser» y «uno»; éstos solamente designan primariamente aquello por lo que el Primero se substancializa, mientras que en segundo lugar designan las restantes cosas, en tanto que se han hecho substancias a partir del Primero y en tanto que lo han tomado y adquirido a partir del Primero»⁷⁸.

Porque al estudiar el ser, según creo, Avicena lo primero que tiene en mente es ese ser que es el verdadero ser, de la misma manera que Aristóteles tenía en mente, cuando hablaba del ser en cuanto ser, a la substancia. Quiero que se me entienda bien: no niego que para Avicena el objeto de la Metafísica sea el ser en cuanto ser, puesto que, como he dicho antes, esto es algo que él mismo sostiene. Lo que quiero decir es que el referente último de ese «ser en cuanto ser» no es, para Avicena, otra cosa que Dios, así como para Aristóteles era la substancia, según acabo de decir. Y, por ello, Avicena considera la distinción entre esencia y existencia, que es la que fundamenta la distinción entre Ser Necesario y ser posible. Pero también estudia todas aquellas otras categorías que hacen posible una mejor intelección del Ser Necesario frente al ser posible, bien de manera positiva o de manera negativa, esto es, porque se prediquen de él o no, tales como la substancia y el accidente, el acto y la potencia, forma y materia, unidad y multiplicidad, an-

⁷⁶ *Ibidem*, p. 15,9-14. Trad. lat., pp. 15-16.

⁷⁷ No en el sentido en que lo entiende J. I. SARANYANA: «De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena», en *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 21 (1988), pp. 85-95: «Avicena filosofaba impulsado por problemas religiosos, es decir, que buscaba desvelar especulativamente una serie de misterios del credo islámico. Si fuese cierta mi hipótesis de trabajo. Avicena habría sido primeramente, y antes que nada, un teólogo», pp. 85-86

⁷⁸ Ed. cit., p. 50.

terioridad y posterioridad, universal y particular; en otras palabras, todo aquello que, una vez determinado, permite indagar cuáles son los verdaderos principios de los seres y, sobre todo, el Principio Primero de ellos. Sirviéndose de las categorías y conceptos aristotélicos, Avicena se eleva a la consideración del Ser Necesario entendido como Primer Principio, Causa Primera, Verdadero Ser. En definitiva, Avicena sistematiza y da perfecta cuenta de lo que habían tratado de hacer sus predecesores: investigar los principios y establecer lo que de ellos se deduce.

Se puede concluir, entonces, que para Avicena todos esos términos usados para designar la Metafísica son idénticos, porque todos ellos tienen el mismo contenido, el estudio de Dios y del universo. Y por esto coincide con la Ciencia divina revelada al profeta. De esta manera, la Ciencia divina, como saber procedente de Dios, y la Filosofía, como saber estrictamente humano por ser elaborado racionalmente por el hombre, no son más que dos expresiones de la misma realidad, la de Dios y su creación.