

*Al-Fārābī y Maimonides**

RAMON GUERRERO, RAFAEL

Aunque a lo largo de la historia de la filosofía ha habido épocas en que algunos pensadores judíos han elaborado una filosofía que puede ser calificada con propiedad de "filosofía judía", sin embargo el período por excelencia del desarrollo de esta filosofía es el que corresponde a la Edad Media. Y es aquí donde cabe observar unas características muy significativas: en primer lugar, que esta filosofía judía sólo hizo su aparición tras el inicio de la filosofía en el Islam; en segundo lugar, que surgió, además, en aquellas zonas geográficas donde la cultura islámica era más poderosa; y, en fin, que se expresó en lengua árabe y no en la hebrea.

Esta realidad incontestable dio lugar a que algunos historiadores de antaño, fiados en las apariencias más que en la propia realidad, establecieran que la filosofía judía no era más que una mera copia de aquella que habían ido elaborando los musulmanes. Sin embargo, esta opinión comenzó a ser rechazada de manera convincente cuando vieron la luz los primeros estudios serios sobre la filosofía judía, en especial los trabajos publicados por S. MUNK, de gran valor aún hoy¹. Que la filosofía judía parezca ser un simple calco de la musulmana es algo que ya no puede ser sostenido, porque, como ha señalado G. VAJDA², los pensadores judíos asimilaron, revivieron y recrearon en el espacio islámico su patrimonio ancestral.

Así, la filosofía judía tuvo su propia originalidad y personalidad, como la tuvo la árabe respecto a su fuente, el pensamiento filosófico griego. Esa originalidad se manifestó especialmente desde el momento en que la filosofía judía puede ser considerada como el intento, llevado a

* El texto que ofrezco a continuación es una nueva redacción parcial de la comunicación que, con el título "Filosofía árabe y filosofía judía: al-Fārābī y Maimónides", presenté en el *I Congreso Internacional sobre la Vida y la Obra de Maimónides en el 850 aniversario de su nacimiento*, celebrado en Córdoba en septiembre de 1985, cuyas Actas aún no han sido publicadas.

¹ *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, A. Franck libraire, 1859; nouvelle éd., J. Vrin, 1955.

² *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, J. Vrin, 1947, pp. 22-23.

cabo por determinados intelectuales de la comunidad hebraica medieval, de dar solución desde la razón a aquellos problemas específicos que se debatían en su comunidad, y que, por coincidir de alguna manera con aquellos otros que se presentaban en las otras comunidades —musulmana y cristiana—, explican la interrelación e influencias de los pensamientos surgidos en ellas, Así, C. DEL VALLE RODRIGUEZ señala que la filosofía judía refleja la problemática especial planteada por la fe y la religión judía ante la razón, siendo entonces una filosofía del 'tiempo' en cuanto a supuestos, presupuestos y métodos³.

Uno de los primeros nombres de la filosofía judía medieval es el de Isaac Israeli, nacido en Egipto y que vivió entre los años 850 y 950, en cuyas obras conservadas se aprecia una clara influencia del iniciador de la filosofía árabe, al-Kindí, especialmente en la que lleva por título *Libro de las definiciones*, conservado en su versión latina y sólo un fragmento de su original árabe⁴.

Los primeros indicios de originalidad del pensamiento judío se encuentran, sin embargo, en Sa'adia ben Josef (882-942), nacido en Egipto e instalado hacia el año 910 en Bagdad, ciudad que en este momento era el centro filosófico más importante del mundo conocido, por lo que debió recibir influencia de quienes allí se dedicaban a la filosofía, puesto que en su obra *Kitāb al-amānāt wa-l-i'qādāt*⁵ (Libro de las creencias y de las convicciones), de carácter teológico, sienta las bases para la elaboración de una filosofía judía, al asignar a la razón un papel preponderante en el descubrimiento de la verdad⁶.

Fue, sin embargo, en Sefarad, en las comunidades judías de la España musulmana, donde floreció ampliamente el pensamiento filosófico judío, especialmente en la de Zaragoza, donde hallaron refugio los más importantes sabios de la cultura rabínica. Aquí se entregaron al quehacer científico y filosófico renombrados personajes judíos, que trabajaron en contacto con la cultura que florecía en la corte toledana de los Banū Dī l-Nūn, según se puede deducir de cuanto nos informa el historiador de la ciencia Sa'id al Andalusí.

En su conocida obra, compuesta en 1068, *Tabaqāt al umam*⁷, Sā'id nos da cuenta de cómo diversos autores judíos se habían entregado al quehacer filosófico, habiendo conocido personalmente a algunos de ellos cuando visitó Zaragoza y teniendo referencias directas de otros. Nos habla de Ibn Gabirol, del que afirma que fue "un apasionado por el estudio de la lógica", y nos dice que su coetáneo Abū l-Fadl Hašday b. Yūsuf ya había

³ "Notas sobre la filosofía hispano-judía", en RACEE, 5 (1976), p. 359.

⁴ Cf. A. ALTMANN S. M. STERN: *Isaac Israeli*, Oxford, 1958.

⁵ Ed. S. LANDAUER, Leiden, J. Brill, 1880.

⁶ Cf. M. VENTURA: *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, 134, Cf. G. VAJDA; *O. c.*, pp. 45-60.

⁷ Ed. L. CHEIKHO, Beirut, 1912. Trad. franc., por R. BLACHERE: *Le livre des catégories des nations*, Paris, Larose, 1935.

acabado de estudiar la *Física* de Aristóteles y había emprendido el estudio del tratado *Sobre el cielo y el mundo*, cuyos secretos, "cuando yo lo dejé en el año 458/1065, ya había penetrado. Si vive largo tiempo y si su celo se conserva, conocerá a la perfección y muy pronto la filosofía y las diversas partes de esta ciencia no tendrán secretos para él"⁸. Juzgo esta noticia de gran importancia porque es la primera referencia histórica que se nos ha conservado de la presencia de estas obras aristotélicas en al-Andalus, como ya tuvo ocasión de señalar en otro lugar⁹.

En la cultura judaica de la España musulmana destacaron dos grandes centros, Córdoba y Lucena. A la caída del califato, en 1031, decayó la importancia del primero y, aunque nunca llegó a alcanzar el prestigio anterior, muchos de los judíos que en Córdoba vivían se nutrían de la importancia intelectual de la cercana aljama de Lucena.

Fue en Córdoba donde nació el que llegaría a convertirse en el más renombrado de los filósofos judíos, Moses ben Maimon (1135-1204), conocido en el mundo latino por el nombre hoy habitual de Maimónides, de quien se ha afirmado que tras él sólo hubo epígonos suyos. La caída de su ciudad natal en poder de los almohades obligó a la comunidad judía a iniciar la marcha del exilio. Tras recorrer algunas ciudades de la España musulmana, la familia de Maimónides abandonó la península en 1160, instalándose en Fez de donde, poco después, marcharon a Palestina, y a Egipto, estableciéndose definitivamente en El Cairo. Pese a ello, Maimónides se consideró toda su vida un *sefardi*, un judío inserto en la tradición cultural del hebraísmo hispano, tan impregnado de cultura árabe.

Maimónides fue un consumado conocedor de la teología musulmana, el *Kalām*, como se puede comprobar por la exposición que de ella hace en su más conocida obra, titulada *Dalalat al-hā'irīn* (Guía de perplejos)¹⁰. Sin embargo, su gran formación fue filosófica, hasta el punto de que la filosofía se constituyó en el segundo pilar sobre el que descansa su pensamiento, siendo el primero su fe judaica.

Aunque posiblemente se iniciara en el conocimiento de la filosofía con algún discípulo del zaragozano Abū Bakr al-Sā'ig ibn Bā'ya (Avempace), a quien cita con gran frecuencia en sus obras¹¹, sin embargo, creo que el verdadero maestro de Maimónides en filosofía no fue otro que Abū Nasr al-Fārābī, el filósofo del Islam oriental, muerto en el año 950,

⁸ Ed. cit., pp. 89-90. Trad. cit., pp. 159-160.

⁹ R. RAMÓN GUERRERO: "La filosofía en la corte de al-Ma'mūn de Toledo", en *Actas del Simposio Toledo Hispano-Árabe*, Toledo, Colegio Universitario, 1986, p. 24.

¹⁰ Edición preparada por D. GONZALO MAESO, Madrid, Ed. Nacional, 1984, pp. 196-239. Cf. H. A. WOLFSON: *The Philosophy of Kalam*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1976, pp. 43-58. Cf. también del mismo autor *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.

¹¹ En el índice onomástico y de materias que figura al final de la traducción castellana de la *Guía de perplejos* antes citada, las referencias a las páginas en que se menciona a Avempace y al-Fārābī están equivocadas. Las páginas correctas son las siguientes: Abū Bakr ibn al-Sā'ig: 231, 267, 308, 311 y 461. Abū Nasr (al-Fārābī): 221, 232, 290, 297 y 429:

cuyas obras fueron las que realmente formalizaron el pensamiento filosófico del mundo musulmán. Y aunque se ha dicho con harta frecuencia que el judío cordobés recibió una profunda influencia de Avicena, resulta demasiado sintomático el hecho de que no sea nombrado ni una sola vez en la *Guía de perplejos*.

Sabemos ya que el maestro de Avempace fue al-Fārābī, cuyos escritos se introdujeron en al-Andalus a lo largo del siglo XI, puesto que el primer testimonio de ellos nos lo proporciona el ya citado Sa'īd al-Andalusī, y sabemos, además, que fueron usados por Ibn al-Sīd de Badajoz, nacido hacia el año 1052 y muerto en 1127, quien mantuvo una famosa polémica con Avempace en Zaragoza.

En cambio, las primeras referencias a Avicena datan del siglo XII, bien entrado ya el siglo, pues, por una parte, conocemos la enemiga de Averroes contra algunas de sus doctrinas, y, por otra, tenemos el testimonio de las versiones latinas que desde mediados de siglo se hicieron de algunas de sus obras. Pese a esta presencia aviceniana en al-Andalus, no hay constancia alguna de que Maimónides tuviera acceso a los escritos del filósofo de Bujāra, aunque sí pudo conocerlos cuando se estableció en el Oriente musulmán.

Tengo para mí, sin embargo, que los conocimientos filosóficos de Maimónides se debieron a la lectura de las obras de al-Fārābī y de Avempace, opinión que es confirmada por la autoridad del Prof. S. PINES, quien ha sostenido que, como otros andalusíes de lengua árabe, Maimónides prefirió a al-Fārābī en lugar de a Avicena¹².

Pero es que, además, el Aristóteles del que se sirve Maimónides es el mismo Aristóteles de al-Fārābī, como se puede deducir de los siguientes textos, entre otros que se pueden escoger, donde el cordobés pone en boca de Aristóteles doctrinas profesadas expresamente por al-Fārābī:

“Del sistema de Aristóteles y de cuantos profesan la eternidad del mundo se deduce claramente que, en su sentir, este universo emanó del Creador”

“Si (Aristóteles) afirma que el intelecto primero procede necesariamente de Dios, y el segundo del primero, y el tercero del segundo, y sostiene asimismo que las esferas son emanación de las inteligencias...”¹³.

Como ha expuesto José A. GARCIA-JUNCEDA¹⁴, fue el Aristóteles mediatizado por al-Fārābī el que llegó a conocer nuestro filósofo judío, sobre todo en su concepción de la filosofía como “praeparatio animae”.

¹² Cf. S. PINES: “Maimonide et la philosophie latine”, en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Ed. Nacional, 1979, vol. I, p. 220.

¹³ *Guía de perplejos*, pp. 293 y 302 respectivamente.

¹⁴ “Presencia de Aristóteles en Maimónides”, comunicación presentada al Congreso de Maimónides antes citado.

Así, la tendencia neoplatonizante, la comprensión de las relaciones entre Ley revelada y filosofía, la concepción de la lógica, el sistema físico y cosmológico, las teorías del intelecto y la profecía, tal como se encuentran en los escritos maimonidianos no son otra cosa que elaboraciones personales hechas a partir de una fuente que se puede identificar con facilidad: al-Fārābī.

Para confirmar cuanto digo, quisiera presentar algunas referencias textuales, escogidas al azar, que nos permiten ver plenamente la lectura que Maimónides hizo del filósofo árabe oriental.

Así, en primer lugar, la *Maqāla fī sinā'at al-mantiq* (Tratado sobre el arte de la lógica)¹⁵ nos proporciona algunos ejemplos de ello. Escrito por Maimónides durante su juventud, hay en ella múltiples huellas de los escritos lógicos de su maestro árabe.

Además de la división del atributo, con que se inicia la obra, en nombre, verbo, partícula o frase, que está expuesta por al-Fārābī en varias de sus obras, quiero destacar dos textos que son completamente paralelos. El primero de ellos se encuentra en el capítulo octavo de la *Maqāla*¹⁶, donde Maimónides dice lo siguiente:

“Las aserciones exentas de demostración son cuatro especies: los datos de los sentidos, los axiomas o datos inmediatos de la razón, las opiniones difundidas y las aserciones tradicionales”.

En el pequeño escrito de al-Fārābī titulado *Fusūl taštamilu 'alā ḡami' mā yadtarru ilā ma'rifati-hi man arāda l-šurū' fī sinā'at al-mantiq* (Secciones que abarcan todo lo que necesita saber quien quiera iniciarse en el arte de la lógica)¹⁷, podemos leer el siguiente texto, similar al de Maimónides:

“Las cosas que son conocidas sin demostración son de cuatro clases: las opiniones recibidas, las aserciones difundidas, los datos conocidos por los sentidos y los inteligibles primeros”¹⁸.

Creo, sin embargo, que es mucho más significativo el texto con el que Maimónides comienza el capítulo decimocuarto de la *Maqāla*, porque allí nos muestra hasta qué punto su concepción de la lógica es la misma que la de los pensadores musulmanes¹⁹. El texto de Maimónides reza de la siguiente manera:

¹⁵ MAIMONIDE: *Makala fi sana'at al-mantik. Terminologie logique*, edition critique du texte hébreu traduit et commenté en français par M. VENTURA, Paris, 1935; reimpr., J. Vrin, 1982.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 67-68.

¹⁷ Ed. y trad. ingl. por D. M. DUNLOP: “Al-Fārābī's Introductory Sections on Logic”, en *Islamic Quarterly*, 2 (1955) 264-282. Trad. esp. por R. RAMÓN GUERRERO: “Los ‘Artículos de necesario conocimiento para quien se inicie en el arte de la lógica’ de Abū Nasr al-Fārābī”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 6 (1986), en prensa.

¹⁸ Ed. cit., p. 267.

¹⁹ Cf. R. RAMÓN GUERRERO: “De la Razón en el Islam clásico”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3 (1982-83), pp. 32-35.

“El término *logos* es comúnmente considerado por los antiguos sabios de los pueblos civilizados como un homónimo que tiene tres acepciones. En primer lugar designa la facultad por la que se distingue el hombre, por la que concibe las ideas racionales, adquiere las artes y reconoce el bien y el mal. En segundo lugar, este término indica las ideas racionales mismas concebidas por el pensamiento humano; se le llama lenguaje interno. En tercer lugar, este término designa la expresión verbal cuya esencia es el proceso psicológico del pensamiento; se llama a esto lenguaje externo”²⁰.

Este mismo texto se encuentra en dos obras de al-Fārābī. En primer lugar, en su *Risāla sudira bi-hā al-kitāb* (Epístola de introducción a la lógica)²¹, donde leemos el siguiente pasaje:

“El término *mantiq* (lógica) deriva de la palabra *nutq* (logos), que indica según los antiguos tres cosas. En primer lugar, la facultad por la que el hombre entiende las ideas, se adquieren las ciencias y las artes y se disciernen las acciones buenas de las malas. En segundo lugar, las ideas que son producidas por la reflexión del hombre en sí mismo; se le llama entonces logos interno. En tercer lugar, la expresión por medio del lenguaje de aquello que está en el pensamiento; se le llama logos externo”²².

Y, en segundo lugar, en su comentario al *Peri Hermeneias* aristotélico, donde dice lo siguiente:

“En árabe, el término *nutq* (logos) significa el intelecto mismo, la acción y el objeto de esta facultad, y la expresión verbal de ello”²³.

Un nuevo testimonio de la dependencia que Maimónides tiene respecto de al-Fārābī ha sido analizado por H. DAVIDSON²⁴ a propósito de las facultades del hombre y de las virtudes éticas, explicitando allí los pasajes citados casi literalmente, pero poniendo de manifiesto también las modificaciones introducidas por Maimónides respecto de las ideas farabianas.

²⁰ Ed. y trad. cit., pp. 113-114.

²¹ Ed. y trad. ingl. por D. M. DUNLOP “Al-Fārābī’s Introductory Risālah on Logic”, en *Islamic Quarterly*, 3 (1957) 224-235. Trad. esp., R. RAMÓN GUERRERO: “Al-Fārābī lógico. Su ‘Epístola de introducción al arte de la lógica’”, en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas*, Granada, Universidad - Departamento de Estudios Semíticos, 1987, pp. 445-454.

²² Ed. cit., pp. 227-228; trad. esp. cit., p. 451.

²³ Ed. por W. KUTSCH and S. MARROW: *Alfarabi’s Commentary on Aristotle’s De Interpretatione*, Beirut, Dar el Marchreq, 1960; 2ª ed., 1971, p. 34.

²⁴ “Maimonides’ *Shemonah Peraqim* and Alfarabi’s *Fusūl al-madani*”, en *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, selected and with Introduction by A. HYMAN, New York, Ktav Publishing House, 1977, pp. 116-133.

En fin, es en la *Guía de perplejos* donde se aprecia también claramente la huella del filósofo árabe. Así, hay una primera referencia explícita de Maimónides a la *Risāla fī ma'ānī al-'aql* (Epístola sobre los diversos sentidos del término intelecto)²⁵ de al-Fārābī, donde éste señala y precisa las diversas acepciones en que se toma ese término. Por dos veces se refiere el filósofo judío a esta obra. En primer lugar, cuando alude a la segunda acepción del intelecto señalada por al-Fārābī:

“De consiguiente, en esa proposición consideráis lo necesario, lo admisible y lo posible, unas veces con la imaginación y no con el intelecto, y otras con el simple sentido común, como hizo notar Abū Nasr refiriéndose a lo que los *mutacálimes* designan como intelecto”²⁶.

En segundo lugar, la referencia de Maimónides a esta *Risāla* del filósofo árabe está situada en un contexto que es típico de éste: la teoría de los intelectos, con especial alusión al décimo o Intelecto Agente. Según muestra al-Fārābī, este intelecto no puede ser primer principio de todos los seres, por lo que es necesaria la existencia de otro principio que le haya dado el ser. Y este otro principio no es otro que Dios, el intelecto del que Aristóteles habla en su libro XII de la *Metafísica*.

Maimónides, a propósito de la cuestión de la eternidad del universo o de su creación en el tiempo, trata de rebatir las razones en pro de su eternidad, dadas por los aristotélicos. Una de ellas sostiene que si Dios hubiese creado de la nada, entonces tendría que haber sido un agente en potencia y, al crear el mundo, habría pasado a ser un agente en acto; es decir, habría existido en Dios una posibilidad y la consiguiente necesidad de otro agente que le moviera a pasar de la potencia al acto. Para refutar esta argumentación, Maimónides recurre al texto de al-Fārābī, diciendo lo siguiente:

“Tal conclusión solamente se sigue cuando una cosa está compuesta de materia dotada de posibilidad y de forma; porque indudablemente, si un cuerpo actúa en virtud de su forma, no habiendo antes actuado, es porque en él había algo en potencia que se ha actualizado, y, por ende, por mediación de un agente, lo cual está probado tratándose de cosas que constan de materia. Ahora bien, lo incorpóreo e inmaterial no admite en su esencia posibilidad alguna y cuanto tiene se encuentra siempre en acto. No cabe, por tanto, aplicársele dicho razonamiento, ni le es imposible actuar en un momento y

²⁵ Ed. M. BOUYGES, Beirut, Imprimerie Catholique, 1931. trad. esp. en R. RAMÓN GUERRERO: *Contribución a la historia de la filosofía árabe: Alma e intelecto como problemas fundamentales de la misma*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1981, pp. 395-463.

²⁶ *Guía de perplejos*, p. 221. El texto de al-Fārābī en las pp. 7-8 de la ed. cit. en nota anterior, y en las pp. 405-407 de la trad. cit.

vacar en otro. Para el ser separado de la materia su paso de la potencia al acto no implica cambio alguno. Prueba de ello tenemos en el intelecto activo, que, según Aristóteles y sus seguidores, está separado y, no obstante, ora actúa, ora no, como indicó Abū Nasr en su tratado *Sobre el intelecto*, en estos términos: 'Evidentemente, el intelecto activo no opera siempre, sino que unas veces sí y otras no'. Tales son sus palabras, de meridiana certeza²⁷.

Me parece importante mencionar aquí, aunque sea de pasada, la gran diferencia que hay entre ambos autores a propósito del tema del universo, pues para al-Fārābī la existencia de este universo es necesaria, aunque deba su existencia a otro, mientras que para Maimónides es algo que sólo depende de la Voluntad divina. Para refutar la necesidad y el determinismo implícitos en el pensamiento farabiano van dirigidas, según creo, las críticas de Maimónides contra Aristóteles y sus seguidores.

No obstante las diferencias que puede haber entre el árabe y el judío, la presencia de al-Fārābī es constante en nuestro filósofo cordobés. Voy a poner de manifiesto ahora cómo la misma concepción que Maimónides tiene de la profecía depende de la justificación racional que al-Fārābī establece de ese fenómeno de carácter religioso²⁸.

Cuando Maimónides expone qué es lo que él entiende por profecía, lo hace en los siguientes términos:

"La profecía es una emanación de Dios, mediante el intelecto activo sobre la facultad racional en primer término, y seguidamente sobre la imaginativa, y constituye el más alto grado del hombre y el ápice de la percepción asequible a su especie, y tal estado es la culminación de la facultad imaginativa, al alcance de cualquier hombre; no es accesible por el mero perfeccionamiento en las ciencias especulativas ni el mejoramiento en la conducta, por muy perfectas y bellas que puedan ser, sin que se junte la máxima perfección posible de la facultad imaginativa".

"De consiguiente, has de saber que si tal emanación del intelecto activo se derrama únicamente sobre la facultad racional, con exclusión de la imaginativa, bien por insuficiencia de la emanación, bien por defecto de la imaginativa en su formación primitiva, que la incapacite para la recepción, es la clase de los sabios especulativos. Por el contrario, si tal emanación se difunde conjuntamente sobre ambas facultades, a saber, la racional y la imaginativa, como ya expusimos, al igual que algunos filósofos, y ésta ha sido creada pri-

²⁷ *Guía de perplejos*, p. 290. El texto de al-Fārābī en la p. 32 de la ed. cit., y en la p. 455 de la trad. cit.

²⁸ Cf. L. V. BERMAN: "Maimonides, the disciple of Alfarabi", en *Israel Oriental Studies*, 4 (1974) 154-175.

mitivamente en toda su perfección, entonces será la clase de los profetas²⁹.

La profecía es una iluminación que procede de Dios y que requiere en el hombre no sólo la máxima perfección intelectual y moral, sino también la excelencia de su facultad imaginativa. No hay en la concepción de Maimónides huellas de la explicación de Avicena, para quien la profecía se alcanza fundamentalmente a través del grado más perfecto del intelecto humano, el intelecto santo. Es, en cambio, la misma explicación que aparece en al-Fārābī, quien la expone en los siguientes términos en una de sus más conocidas obras:

“Cuando esto se realiza en cada una de las dos partes de su facultad racional, la teórica y la práctica, y también en su facultad imaginativa, entonces ese hombre será el que recibe la revelación divina y Dios, loado y ensalzado sea, le inspirará mediante el intelecto agente. Lo que de Dios emana al intelecto agente le emana al intelecto pasivo por mediación del intelecto adquirido, y luego a su facultad imaginativa. Por lo que emana de él al intelecto pasivo, en un hombre sabio, filósofo y prudente de manera perfecta con un intelecto en el que hay cualidad divina, mientras que por lo que emana a la facultad imaginativa es profeta (*nabī*), anunciador (*mundir*) del porvenir y notificador (*mujbir*) de las cosas particulares que existen en el presente. Este hombre está en el grado más perfecto de la humanidad y en el más alto peldaño de la felicidad³⁰.”

Creo que son suficientes estos pocos ejemplos, entre otros muchos que se podrían aducir, para percibir el gran peso que al-Fārābī tuvo sobre Maimónides. Es cierto, como antes dije, que hay notables diferencias entre ellos, pero son diferencias que proceden de la propia reflexión que el pensador judío realizó sobre la obra farabiana.

Para finalizar, quiero señalar cómo el proceso de racionalización de la religión, al que parece verse abocado Maimónides, hunde, una vez más, sus raíces en el filósofo árabe.

En diversos lugares he mostrado que para al-Fārābī 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, que es la tarea que asigna al filósofo³¹, es lo propio de la religión, tal como se puede leer en algunas

²⁹ *Guía de perplejos*, pp. 344 y 348 respectivamente.

³⁰ *Alfarabi on the perfect State. Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fādila*, a revised text with introduction, translation and commentary by R. WALZER, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 244.

³¹ *Risāla fī mā yanbagī an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa*, ed. por F. DIETERICI: *Alfarabi's philosophischen Abhandlungen*, Leiden, J. Brill, 1890, p. 53. Trad. esp. R. RAMÓN GUERRERO: “Una introducción de al-Fārābī a la filosofía”, en *Al-Qantara*, 5 (1984) p. 12.

de sus otras obras. Se trata de un fin típicamente platónico³², que implica una clara concepción intelectualista del hombre, ya que el fin de éste, su felicidad suprema, radica en desarrollar al máximo su capacidad intelectual.

La misma interpretación se encuentra al final de la *Guía de perplejos*, donde el cordobés señala cómo la perfección del hombre consta de dos estadios, siendo uno la percepción de Dios y del universo, y el otro la imitación de las acciones de Dios en la actividad práctica. Finalicemos, entonces, leyendo a Maimónides:

“La cuarta clase (de perfección) constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies inteligibles que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En eso estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad, y por ella el hombre es realmente hombre. Si consideras cada una de las tres perfecciones antecedentes, hallarás que benefician a los demás, no a ti, aunque, según los conceptos vulgares, aprovechan necesariamente a ti y a los otros; pero esta última a ti solo y nadie participa contigo del beneficio...

También los Profetas nos han expuesto y explicado estas mismas cuestiones, al igual que los filósofos, declarándonos que ni la posesión, ni la salud ni las costumbres constituyen perfecciones de las que nadie haya de gloriarse ni debe apetecer, y que la única perfección codiciable para nuestro orgullo y aspiraciones es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia...

Así, la finalidad última que se había propuesto expresar con ese versículo era manifestar que la perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios, y reconocido Su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios, como reiteradamente lo hemos expuesto en este tratado³³.

³² Cf. L. V. BERMAN: “The political interpretation of the maxim: The purpose of philosophy is the imitation of God”, en *Studia Islamica*, 15 (1962) 53- 61.

³³ *Guía de perplejos*, pp. 561-564.