

**FUNDAMENTOS DE LA ADQUISICIÓN COGNITIVA EN AL-FĀRĀBĪ:
UNA LECTURA SOBRE LAS COGNICIONES PRIMARIAS DESDE LA DISCUSIÓN
TEOLÓGICA**

Nicolás Moreira Alaniz¹

Resumen: En su “Tratado sobre la adquisición de la felicidad” (*Tahsīl al-Sa’āda*), Abū Naṣr al-Fārābī, pretende dar respuesta al problema del conocimiento como vía de acceso a la natural pretensión humana de alcanzar la vida feliz. La adquisición de la verdad sobre el mundo, el hombre y Dios, es, particularmente, analizada mediante el empleo de la metodología aristotélica. De este análisis surgen algunas dudas conceptuales, por ejemplo con respecto al significado de los términos adquisición, primeros principios, y potencia cognitiva; las cuales podrían ser clarificadas si situamos la reflexión del autor conectada a las disputas establecidas entre las dos principales escuelas teológicas, mu’tazilī y aš’arī desde el siglo IX.

Palabras clave: al-Fārābī; conocimiento; adquisición; primeros principios; escuelas teológicas.

Abstract: In his "Treatise on the acquisition of happiness" (*Tahsīl al-Sa’āda*), Abū Naṣr al-Fārābī, seeks to answer the problem of knowledge as a way to reach the natural human pretension of happiness.. The acquisition of truth about the world, the man and God, is particularly analyzed through the use of Aristotelian methodology. From this analysis arise some conceptual doubts, for example, with respect to the meaning of the terms acquisition, first principles, and cognitive power; which could be clarified if we place the approach of the author connected to the disputes established, from the ninth century, between the two main theological schools, mu'tazilī and aš'arī..

Keywords: al-Fārābī; knowledge; acquisition; first principles; theological schools.

¹ Magister en Filosofía (UdelaR, Uruguay). Instituto de Profesores “Artigas” (Montevideo, Uruguay)
nmoreira71@gmail.com .

Presentación.

La cuestión relativa al alcance y posibilidades del conocimiento humano es analizada por Abū Naṣr al-Fārābī (870-950) en diversos comentarios y tratados lógicos y metafísicos. Uno de estos es “Tratado sobre la adquisición de la felicidad” (*Tahsīl al-Sa’āda*), agrupado en una trilogía junto a uno sobre el pensamiento de Platón y otro sobre Aristóteles.

Lo interesante de este tratado es que realiza un análisis pormenorizado y completo del método de conocimiento que debe seguir el hombre para alcanzar la felicidad en esta vida y más allá de esta vida. Este método es gradual y continuo desde el conocimiento de los primeros principios o cogniciones primarias sobre el orden metafísico y físico hasta llegar al conocimiento de los principios fundamentales de la moral y la política, además de culminar en la transmisión y aplicación real de esos principios.

En este trabajo me detengo en tales principios cognitivos o cogniciones primarias que al-Fārābī comienza definiéndolo como un conocimiento “poseído por el hombre desde el exterior, sin conciencia de sí mismo, y sin percibir cómo fue adquirido o de dónde procede.” (ALFARABI, 1962, p.13). Estas cogniciones primarias son la base de obtención de las primeras premisas evidentes a la razón con las cuales puede procederse a la deducción de conclusiones mediante el silogismo demostrativo.

Como bien apunta el autor, hay premisas evidentes e inmediatas a la razón que se identifican con los principios del ser estudiado, y así, esas premisas son principios de instrucción ciertos; también hay premisas que ofician de principios de instrucción que no se identifican con los principios del ser en cuestión, y así estos principios de instrucción son probables. Ante esta situación es necesario preguntarse cómo es que el intelecto humano se percató de esta distinción fundamental para el orden y fin de nuestro conocimiento²: al-Fārābī responde que son tales cogniciones primarias que están en nuestra mente, pero sin pertenecer por naturaleza a la misma.

¿Qué naturaleza tienen estas cogniciones? ¿Son verdades axiomáticas en acto, o potencias cognitivas con poder causal, disposiciones para realizar tal o cual acción?

De la lectura de este texto y de otros no surge una conclusión clara, y más pueden ofrecerse especulaciones que verdades firmes, pero estas especulaciones pueden ser iluminadas y fortalecidas si se busca entender la problemática a la luz de las disputas que se

² FAKHRY, 2002, p.88. “Most of the time, when people think they are using demonstration, they are instead relying on other non-demonstrative methods, which is why they reach different and sometimes contradictory conclusions (...).” Al-Fārābī entiende que el problema del método de conocimiento es fundamental, ya que presenta diversas aristas y respuestas, muchas de ellas equivocadas respecto a la posibilidad y principios para la adquisición de la verdad.

venían dando desde fines del siglo VIII en las nacientes escuelas teológicas mu'tazilíes de Bagdad y Basora (*Baṣra*). Si bien, tradicionalmente, se tiende a separar el pensamiento (y hasta el racionalismo) teológico (*kalām*) del pensamiento helenizante en el mundo islámico clásico, es importante hacer notar que difícilmente representantes de la *falsafah*, como al-Fārābī, hayan estado ajenos a estas discusiones y a las respuestas obtenidas de las mismas³, y que no se hayan enriquecido en encuentros que posiblemente se hayan dado en centros de reunión bagdadíes y en la Casa de la Sabiduría donde Abū Nasr estudió y enseñó.

Así, en las aulas y centros religiosos se trabajaba sobre conceptos relevantes a cuestiones tan apropiadas como las de la providencia y omnipotencia divina, y la libertad del hombre; cuestiones que llevaron a problemáticas igualmente relevantes, pero dificultosas de definir racionalmente (las denominadas, cuestiones sutiles en numerosos tratados teológicos)⁴, y entre estas, la distinción entre la creación divina y la humana, la determinación del poder causal efectivo del hombre, y el grado de libertad y responsabilidad que le cabe. Gran parte de los mu'tazilíes, y, luego, algunos de los aṣ'aríes más moderados, comulgaron con la idea de distinguir conceptualmente la causalidad efectiva de Dios (Creación) y la causalidad efectiva del hombre (Adquisición).

La adquisición como potencia y acción humana comprende a la potencia y acto de conocer intelectivamente, y la de llevar a la realidad los inteligibles en la mente. Pero así como imperfecta y variable es nuestra capacidad, así es necesario rescatar ciertos principios efectivos que garanticen la dirección adecuada para alcanzar el fin último. Por esto, los *mutakallimun* analizaron sutilmente el carácter de esta potencialidad efectiva, configurando conceptos como el de acción inmediata transitiva o intransitiva (*al-mubāṣar*) y el de acción engendrada transitiva o intransitiva (*al-mutawallad*); la potencia efectiva de Dios y la potencia efectiva del hombre (*istitā'a*); la simultaneidad o no de la potencia respecto a la acción; etc.

El carácter de la posición de al-Fārābī respecto a las cogniciones primarias puede intentar comprenderse desde cierta toma de posición en la discusión defendida por gran parte de los mu'tazilíes basríes y bagdadíes anteriores y contemporáneos al filósofo:

³ Ibid.: Al-Fārābī no estuvo ajeno al clima cultural, social y político de su época, de este modo, es posible y hasta probable, que, aunque sea por vía indirecta, haya tenido contacto con las ideas disputadas.

⁴ Sutiles por la profundidad conceptual, así como por la naturaleza del objeto. Al-Fārābī dice que “el entendimiento es la más sutil de todas las cosas, y la forma que en el entendimiento se dibuja es la más sutil de todas las formas.” (Cuestiones Diversas, 27, 30). ALFARABI, 1963, p.351.

- 1) las cogniciones primarias son principios evidentes a la razón habilitados por una potencia anterior a la acción primera de percibir la verdad y se corresponde de estas cogniciones,
- 2) una acción inmediata e intransitiva (inmanente a la mente del sujeto), y que permite
- 3) engendrar acciones intransitivas posteriores como la de preparar las premisas como principios de instrucción, y determinar el proceso de demostración que se empleará dependiendo de la identificación o no de las primeras premisas con los principios del ser.
- 4) Esa potencia anterior, entendida como extrínseca a la mente y que habilita a esta para distinguir lo necesario y lo posible, lo idéntico y lo distinto, es la potencia divina (o emanada de la Inteligencia Agente, según al-Fārābī) que permite pero no determina la libre decisión y efectividad adquisitiva del hombre.

Primero, analizaré la postura farabiana que surge de la misma lectura de la fuente principal y de fuentes complementarias. Posteriormente, me detendré en cada uno de los cuatro puntos detallados con anterioridad, con el fin de lograr interpretar la visión del autor a la luz de las discusiones conceptuales del *kalam*.

Los principios del conocimiento verdadero: certeza y necesidad axiomática.

Al-Fārābī, en este tratado, establece a partir *de qué y cómo* generamos conocimiento sobre las cosas externas, mediante una clara asimilación de la gnoseología y lógica aristotélica:

Las cogniciones primarias relativas a cada género de seres, son los principios de instrucción para tal género, siempre que posean las bases y condiciones mediante las cuales el estudiante es guiado hacia la certera verdad acerca de lo que quiere conocer de ese género. (ALFARABI, 1962, p.15)

Las primeras premisas son conocidas mediante un conocimiento primario; desde su base cada uno procede del conocimiento subsecuente alcanzado por la investigación, la inferencia, la instrucción, y el estudio. Por la investigación o la instrucción alguien puede buscar el conocimiento de las cosas desconocidas desde el exterior: cuando están siendo investigadas y su conocimiento es confuso, son problemas; y luego cuando el hombre mediante la inferencia o el estudio ha sido conducido a convicciones, opiniones o conocimientos sobre éstos, se convierten en conclusiones. (ALFARABI, 1962, p.13)

Cuando habla de conocimiento primario, se puede entender que refiere a la aprehensión intelectual inmediata sobre algo exterior al alma, pero del cual, no debo, necesariamente, ser consciente de cómo lo adquiriré ni de dónde surgió. El aprehender la forma sensible de una cosa, y su percepción imaginativa no implica otra cosa que percibir y asentir la existencia de algo exterior; en ese sentido la percepción intelectual inmediata me provee conocimiento de que algo *es* fuera de mí, y rescato su ser actual. Al-Fārābī se refiere a las cogniciones primarias como principios de instrucción o de conocimiento, los cuales actúan como primeras premisas en los razonamientos que pretenden llegar a concluir las verdaderas causas de las cosas que están comprendidas en una especie y en un género tal.

Hay indicaciones concretas del autor, en diferentes obras, acerca de la existencia de cogniciones innatas en el ser humano. En *Kitab al tanbih 'alá sabil al sa'ada* (“Información sobre el camino de la felicidad”), el autor dice que son:

(...) aquellas de cuyo conocimiento nadie carece, (...) tales como el todo es mayor y más que su parte o que el hombre no es caballo y otras semejantes (...) éstos se llaman conocimientos notorios o primeros principios reconocidos. Cuando un hombre los niega, pues puede negarlos de palabra, sin embargo no puede negarlos en su mente... Todas estas cosas de cuyo conocimiento nadie carece están presentes en la mente del hombre desde el comienzo de su existencia de manera innata. (ALFARABI, 2002, p.73)

Así, tal tipo de cogniciones son formas conceptuales universales y evidentes, diferentes a lo que pueden ser las meras disposiciones o potencialidades de los individuos, con variedad de gradación, p.e. claridad, prudencia, agudeza mental, rectitud, etc. Las cogniciones primarias, inclusive, se inscriben en el ámbito de nuestro intelecto, y se podría decir que están siempre en acto, ya que -en referencia al fragmento anterior-, nadie puede negarlos, a no ser meramente con la palabra. Negar su existencia y realidad implicaría una contradicción lógica a nivel de la auto-conciencia, en el sentido que estos principios se reconocen en el acto mismo de conocer; hay un reconocimiento de su existencia al momento que se produce el conocimiento de algo.

Como para el autor, conocer intelectivamente es recibir en el entendimiento posible los inteligibles actualizados por el entendimiento agente, entonces el reconocimiento de estos primeros principios implica, (1) o que el intelecto agente, permanentemente en acto y separado de todo sustrato material, actualice en cada acto cognitivo los primeros principios que están en potencia en nuestra mente, (2) o que estos principios estén siempre en acto y permitan a priori el acto de conocer. Tal disyunción no es inoportuna, ya que apoyar una u

otra opción conlleva afirmar mayor o menor grado de determinación de nuestra mente, respecto a una causa agente superior (Dios; inteligencias) como agente productora de realidades inteligibles.

En “Tratado sobre el entendimiento y lo inteligible”, nos recuerda lo expresado en el *Tahsīl al-Sa’ādah*, donde vuelve sobre la existencia, en nuestro intelecto, de proposiciones universales y necesarias no adquiridas mediatamente ni por la inferencia ni el estudio:

(...) adquiere desde su niñez la certeza de las proposiciones universales, verdaderas y necesarias. Y no se trata de una adquisición obtenida por argumentación o por meditación, sino [algo que el hombre tiene] natural y propiamente desde su infancia. (...) con ella [la facultad del entendimiento] obtenemos el primer conocimiento y la primera certidumbre acerca de las proposiciones indicadas sin que sea precedida ni de meditación ni de consideración alguna. Dichas proposiciones universales constituyen los principios de las ciencias especulativas. (ALFARABI, 1978, p.4)

Al-Fārābī hace referencia a cogniciones que son innatas, y utiliza el término adquisición el cual se traduce del árabe *kasb* (del verbo *kasaba*: procurar, obtener, adquirir, ganar). ¿Hay adquisición que pueda ser innata? Si fuera así, esa adquisición u obtención de conocimiento primario se asemeja más a un don dado, gratuito, que un producto de esfuerzo propiamente humano. Las cogniciones primarias que ofician de base fundamental a las primeras premisas del silogismo demostrativo podrían ser principios lógico-metodológicos (tal como los ejemplos que el mismo Aristóteles propuso), a priori y en acto dados por un agente superior: Dios, para los teólogos; la inteligencia agente para los *falasifa* neoplatónicos.

Esta lectura podría ir más de acuerdo con la postura farabiana de la necesidad primaria de la teórica con respecto a la práctica, aunque en relación de mutua dependencia funcional. La actividad misma del conocer teórico y su propedéutica lógica implica la aplicación de cierta potencia deliberativa -el discernimiento-, que permite analizar, significar, y optar por el método de conocimiento adecuado: “Esta facultad lógica nos hace capaces de discernir que lo que inferimos sea un conocimiento certero o una mera creencia, que sea la cosa en sí misma o su imagen y similitud”.(ALFARABI, 1962, p.14-15).

Aparentemente, en apoyo a la idea expresada en “Información sobre camino de la felicidad”, el autor, en *Ihsa’al-‘ulumwa-tarfhi-buha* (“Catálogo de las ciencias”) nos dice, en el artículo II, que “hay que advertir que entre los juicios racionales los hay en que cabe el error, pero también hay algunos en lo que no es posible que el entendimiento se equivoque en manera alguna; a saber, aquellos juicios que el hombre encuentra en su alma grabados, como si hubiese sido creada con el conocimiento cierto de ellos ...El todo es mayor que la parte. Todos número tres es impar.” (ALFARABI, 2009, p. 99).

No hay una afirmación concluyente en cuanto a la naturaleza de estos principios de conocimiento, si son puras formas o contenidos a priori de la experiencia, pero sí, su necesidad, certeza, y manifestación a priori. Sin embargo, en cuanto a su innatismo, implícitamente, al-Fārābī se expresa a favor del mismo, aunque parezca dudar en su lenguaje.

En la parte II del *Kitāb al-Siyāsah al-Madaniyah* (“Libro del Gobierno Político”) dice algo que parecería ir en contra, o por lo menos, no menciona, en cuanto a la existencia de cogniciones primarias innatas. Dice que lo que el hombre posee en forma innata, como especie, y los individuos que están comprendidos en ella, son disposiciones y facultades comunes y otras propias, lo que hace a la diferencia entre ellos; las cogniciones primeras, evidentes e inmediatas asentidas por el intelecto provienen de la actividad del intelecto agente. (ALFARABI, 2008, p. 99). Las disposiciones que son por naturaleza no fuerzan a nadie ni le obligan a hacer eso, sino que sólo son disposiciones para hacer esa cosa, para la que están preparados por naturaleza, de una manera más fácil para ellos. (ALFARABI, 2008, p.100-101)

En esta misma obra, un poco antes, hace una afirmación mucho más explícita en cuanto a que lo innato en el hombre es una facultad o principio activo que está en potencia, y que es actualizado por el intelecto agente, una vez que previamente se hayan actualizado la capacidad de sentir y apetecer. (ALFARABI, 2008, p. 97) sí, una vez más, nos encontramos con esa matriz de interdependencia entre la facultad teórica y la volitiva. Por otra parte, se repite la idea de que las cogniciones primarias innatas no son otra cosa que la disposición o facultad en potencia que poseemos. Pareciera que los denominados principios de instrucción que identifica con las cogniciones primarias o básicas en el *Tahsīl al-Sa’ādah*, son inteligibles ya actualizados por el intelecto agente a partir de la previa aprehensión de formas inteligibles mediante la imaginación y de la experiencia sensible de la cosa externa, y no cogniciones actualizadas innatas como afirma en el pasaje citado de “Información del camino de la felicidad”.

Al-Fārābī se encarga de diferenciar juicios plenamente evidentes y necesarios (fundamentales conectores entre el plano lógico-cognitivo y el plano ontológico de las esencias) y juicios pasibles de error, pero demostrables por vía silogística. En la búsqueda de principios certeros y necesarios para adquirir el conocimiento de la realidad, se encuentra la necesidad de determinar las condiciones de certidumbre de nuestro conocimiento, las cuales son empleadas como fundamentos de la filosofía y de las ciencias especulativas en general. Estas condiciones, en general, son a priori por naturaleza, son las cogniciones primarias,

“inteligibles primarios y principios de las ciencias especulativas.” (ALFARABI, 2008, p.74) Aunque, también, es posible la existencia de otras condiciones de certidumbre que pueden llegar a surgir mediante la actividad silogística, pero que dependen y parten de algún principio a priori por naturaleza.

Estos principios-condiciones de certidumbre deben ser evidentes y necesarios, a tal punto que no dejan de existir, excepto en casos como la muerte [del sujeto] o locura y similares, o mediante el olvido, e inclusive al-Fārābī apunta, a pesar de estas situaciones excepcionales, que pueden acontecer al sujeto que posee esas condiciones en su mente, las mismas no cambian en absoluto, y no es posible para estas realidades ser removidas del sujeto.⁵

La dialéctica teológica en el Islam de los siglos IX y X.

En los albores del desarrollo de la comunidad islámica (*Uma*), adentrándose en el siglo VIII dc, comienza a surgir un movimiento teológico de tendencia racionalizante, producto de la necesidad de discutir y clarificar algunos conceptos y juicios relativos a Dios y la creación que de la lectura de las fuentes escritas tradicionales (*Al-Qur'ān, hadīṭ*) se reclamaba interpretar, contextualizar, y sistematizar las ideas fundamentales acerca de la unidad divina, las relación entre la presciencia divina y la libertad humana, el castigo y la vida eterna, y la legitimidad del califato (o del imāmato).⁶

El empleo de recursos interpretativos, en principio, son tomados de la metodología de las escuelas jurídicas (*fiqh*), pero ni bien comienzan a realizarse traducciones y comentarios de tratados de lógica de los antiguos (neoplatónicos, estoicos, peripatéticos), algunos teólogos (principalmente, los mu'tazilíes) hacen uso de herramientas de la dialéctica y silogística aristotélica con el fin de definir rigurosamente el método necesario para acceder a una verdad racional acerca de los principales problemas del hombre.⁷

⁵ ALFARABI, 7, 5. Al-Fārābī incluye la situación del olvido (*oblivion*) como posibilidad de cesación de la actividad agente de las condiciones de certidumbre. Es posible que se refiera al olvido permanente (amnesia) y no el mero olvido circunstancial y momentáneo. Asimismo, luego dice que estas condiciones no cambian en absoluto (y, por lo tanto, no cesan de existir), tal vez como potencia cognitiva a priori fundamental para la adquisición del conocimiento verdadero.

⁶ CRUZ HERNÁNDEZ, 2011, p.101.

⁷ CORBIN, 2000, p.223-224. “El *kalam* como escolástica del Islam se caracteriza por ser una dialéctica racional pura que opera sobre los conceptos teológicos. (...) Además, tal como lo han subrayado los filósofos (...), los *mutakallimun* son sobre todo apologistas (...).” Henry Corbin enfatiza la visión que los *falasifa* tenían de los *mutakallimun*, que, como teólogos buscaban defender la verdad, más que alcanzarla. La crítica de al-Fārābī apunta a los teólogos que pretenden buscar la verdad con los métodos de la polémica y la disputa.

La mu'tázila se inicia alrededor de la tercera década del siglo VIII, según narran algunos historiadores con la disensión de Wāṣil b.'Aṭā' respecto a la escuela de Basora dirigida por Hasan al-Baṣri. El auge del movimiento está asociado, íntimamente, a la ascensión al poder de la dinastía abásida, ya que el comienzo del mu'tazilismo tuvo carácter político en cuanto a la toma de postura frente a la legitimidad de los gobernantes.⁸ La crítica a la política de los omeyas y la defensa de la legitimidad del gobierno a través de la voluntad de los súbditos, en principio, fue de agrado para los abásidas, pero una vez asentados en el poder y en medio de disputas sucesoriales, el apoyo y protección al movimiento fue desapareciendo hasta transformarse en indiferencia y luego en proscripción, particularmente a partir del gobierno del califa Al-Mutawakkil en 847 dc.

Según Luciano Rubio,⁹ el carácter doctrinario de la mu'tázila era, básicamente, sunní, pero, a su vez, la tendencia racionalista del pensamiento y las divergencias entre representantes y escuelas de la misma, llevaron a que algunos mu'táziles se agruparan en tiendas pertenecientes al si'ísmo (sobre todo en Persia) una vez que el movimiento fue proscrito y perseguido en Bagdad y otras ciudades. Por lo tanto, tomando en cuenta que (1) la proscripción comienza alrededor del 847, y que gran parte de las posiciones mu'táziles que pudo haber recibido al-Fārābī en su juventud en Persia será entre el 890 y el 905 aprox., y que (2) es aceptada, por algunos de los más reconocidos investigadores del autor¹⁰, la simpatía (y tal vez, filiación) de al-Fārābī al si'ísmo, es entendible la clara influencia de ciertas tesis mu'táziles en su pensamiento acerca de la potencia cognitiva humana, la naturaleza de las cogniciones primarias, y la noción de adquisición. El pensamiento mu'tázil fue propagado, con efectividad, por Persia, Armenia, Al-Ándalus, Magreb, y Egipto, lugar, éste último, donde estuvo al-Fārābī al final de su vida antes de retornar a Damasco.

A estas tesis y su aporte a la lectura de al-Fārābī referiré a continuación.

La aprioridad de la potencia (*qudra*) respecto a la acción cognitiva primera.

En la base de esta afirmación hay una cierta concepción de la causalidad. Si la potencia y la acción son simultáneas, o si la potencia precede a la acción, son dos posiciones que implican y conducen a resoluciones distintas.

⁸ Califas importantes, como Al Mansur, Harun al-Raschid, o Al-Mamum, cobijaron e incentivaron el desarrollo del pensamiento mu'tazilí.

⁹ RUBIO, 1987, p.29.

¹⁰ FAKHRY, 2002, p.7; NETTON, 1992, p.4; CORBIN, 2000, p.322.

Cuando se habla de potencia para la acción o movimiento cognitivo, se hace referencia a una potencia fundamental y primera que habilita a que el sujeto de conocimiento pueda (o sea capaz de) realizar la acción. Si se asume, con al-Fārābī que es necesario partir de condiciones necesarias y universales de certidumbre para poder transitar un camino seguro hacia la adquisición de la verdad, entonces no es posible que la potencia o capacidad primera cognitiva sea exclusivamente humana, o más bien, de producción humana. Tal potencia debe ser producida por algo superior (divino) que done una capacidad acorde a su propia naturaleza.

Aquí surge algo a analizar: si la potencia primera es divina y la acción la ejecuta el hombre, ¿en qué grado está determinada esta acción por la potencia?, ¿cuán libre es la acción humana al conocer? Gran parte de los mu'táziles sostenían que la potencia precede a la acción, ya que si fueran simultáneas, tal acción estaría fuertemente determinada en su eficacia por la potencia divina (*qudra*).¹¹ Así, la mayoría aceptaban la aprioridad de la potencia divina como fuente de toda acción o inacción primera en el hombre. Están de acuerdo los Mu'táziles en que la potencia [*istiṭā'a*] es anterior a la acción y es potencia [*qudra*] para la acción y su contrario y que ella no exige necesariamente la acción. Y niegan todos ellos que Dios imponga al hombre aquello de lo que no es capaz.¹²

Esta última frase refiere a la limitación cognitiva del hombre: el hombre no es capaz de adquirir un conocimiento que exceda sus propias potencias humanas (*istiṭā'a*) y por el don otorgado por Dios a través de su potencia (*qudra*); y el hombre no puede afirmar lo que no es posible afirmar, ni negar lo que no es posible negar absolutamente. Es así que al-Fārābī estaría de acuerdo en el primer punto, haciendo hincapié en la mediación ontológica desde el Dios Uno hasta la décima Inteligencia Agente, y en el segundo punto, que tal potencia divina permanente habilita la acción efectiva de las cogniciones primarias, de la cuales no es posible negar su existencia.

De esta forma la potencia no desaparece, así como no cesan de existir en nuestra mente los primeros principios del conocimiento. Las acciones generadas posteriormente ya pueden definirse como adquisiciones mediadas y falibles.

¹¹ RUBIO, 1987, p.46. "(...) de ser simultáneas (...) creían que la acción debería seguirse necesariamente de la potencia y entonces ni habría lugar para la acción libre del hombre, ni se evitaría, por parte de Dios, la creación eterna del mundo o habría que suponer que la potencia creadora de Dios no es eterna, sino algo producido en el tiempo."

¹² Ibid., p.45. Cita textual tomada del *Maqālāt al-Islāmiyīn* (I, 275) de Al-Aš'arī.

La cognición primera como acción inmediata e intransitiva.

La distinción mu'tazilí entre acciones inmediatas y mediatas, y transitivas e intransitivas es útil para entender la naturaleza eficaz de las cogniciones primarias. Las acciones o movimientos inmediatos (*al-mubāšar*) son de aplicación directa, es decir no hay intermediarios o mediadores entre la potencia y la acción en cuestión. Y entre estas, las hay intransitivas porque son inmanentes al hombre (en este caso al intelecto humano). Las cogniciones primarias son acciones eficaces de aplicación directa (no hay mediación cognitiva) –es decir, que son alcanzadas por intuición auto-perceptiva, e intransitivas porque actúan desde y en el intelecto humano.

La actividad de Dios en términos de causalidad eficiente sobre la mente humana para que sea capaz de adquirir el conocimiento de las cosas, es entendida por al-Fārābī como actividad permanente de la Inteligencia Agente (o décima inteligencia) sobre nuestro intelecto posible o receptivo.¹³ Fiel a la tradición neoplatónica, acude a la analogía de la luz y la visión para explicar la eficacia del agente sobre el intelecto humano.¹⁴ El intelecto, primeramente, es capaz de aprehender las definiciones primarias que son la base para todo tipo de conocimiento; estas definiciones o conceptos universales son aprehendidas por intuición intelectual¹⁵, no hay proceso demostrativo e inferencial para llegar a adquirirlos. Por esta razón, se puede decir que las cogniciones primarias, que no vienen dadas por la experiencia ni por la demostración, son intuitas sin contradicción gracias a una potencia superior que habilita tal capacidad aprehensiva. Pero esa capacidad, como se ha visto con los mu'táziles no implica determinación ni necesidad de la acción cognitiva misma, aunque la aprehensión de los primeros principios es necesaria y a priori de todo conocimiento.

Su poder adquirente y generador de nuevas acciones cognitivas.

La potencia efectiva, exclusivamente, humana es aquella que obra “mediante instrumento y miembros” (RUBIO, 1987, p. 41), es necesaria a esta potencia o capacidad el uso de herramientas para efectivizar la acción cognitiva. Las herramientas son, por un lado, la potencia divina que habilita la potencia humana para conocer, y, por otro lado, los recursos cognitivos propios del hombre, razón, intelección, experiencia.

¹³ NETTON, 1992, p.42. “(...) the Tenth Agent or Active Intellect –act as a bridge between transcendence and corporeality. In other words, intellect, and thus the whole discussion of knowledge of whatever kind and however achieved, has an ontological as well as an epistemological function and dimension. It was one of the fruits of Neoplatonism (...).”

¹⁴ DAVIDSON, 1992, p.50.

¹⁵ RAMÓN GUERRERO, 1982-83, p.34.

Cuando, en este contexto, se habla de potencia es acerca de la capacidad de efectivizar alguna acción, pero este sentido es aplicable a la potencia humana (*istiṭā'a*) que transcurre en el tiempo, no a la potencia divina (*qudra*) que es absoluto poder en acto. Esto mismo es asimilable al poder en acto de la Inteligencia Agente propia de la ontología neoplatónica que adopta al-Fārābī.

Volviendo a lo dicho anteriormente, la intuición intelectual de las cogniciones primarias es poder humano a partir de la potencia divina que actúa en nuestro intelecto a la manera de la luz que alumbra el entorno y habilita la acción visual efectiva. Tal intuición es acción de aplicación directa e intransitiva, y es principio de todo conocimiento humano; sin ella y sus efectos no se podría aspirar a adquirir un conocimiento adquirido (*'aql muktasab*) seguro y firme.

El término adquisición (*kasb; iktisāb*) se interpreta también como obtención, ganancia, logro. Esta es, para gran parte de los mu'táziles bagadíes y basrenses, distinguible del poder exclusivo de Dios (la creación), aunque en el lenguaje empleado, a veces, se habla de "creación" en el hombre sin darle el mismo sentido que en Dios. Otros niegan absolutamente que el hombre tenga poder "creador", ni adquirente, pero estos no son mu'táziles.

Si el hombre tiene potencia para actuar efectivamente (adquirir), es causa de sus efectos (aunque, en última instancia la causa primera es Dios, pero no quiere decir que lo determine Dios). No pueden confluír dos causas efectivas simultáneas sobre el mismo efecto; así, si la adquisición humana se logra por su potencia efectiva, el hombre es libre y responsable de sus efectos inmediatos y mediatos.

Dios o la Inteligencia Agente es causa eficiente de la capacidad humana para adquirir, pero la potencia divina no adquiere, sino que crea el poder para que el hombre conozca.

Dicen los mu'táziles bagadíes: ni se califica el Creador con la potencia [de obrar] la obra de sus siervos, ni cosa alguna del género de aquello para lo cual les dio potencia, ni se califica con la potencia de crear para sus siervos una fe mediante la cual sean creyentes, ni una infidelidad mediante la cual sean incrédulos, ni una desobediencia mediante la cual sean desobedientes, ni una adquisición mediante la cual sean adquirentes.¹⁶

Sin embargo, algunos, como al-Šahhām, sostienen que en ambos hay poder agente efectivo sobre el efecto (en este caso el conocer), pero la distinción se da entre una acción eficiente por constricción (necesaria) por parte de Dios, y una acción eficiente por adquisición (producida, y, por lo tanto, contingente).¹⁷ Pero, la mayoría afirma la separación de ámbitos

¹⁶ RUBIO, 1987, p.32. Cita textual tomada del *Maqālāt al-Islāmiyīn* (II, 205-206) de Al-Aš'arī

¹⁷ *Ibid.*, p.31.

de agencia efectiva: la divina y la humana, aunque la segunda dependiente en su existencia, pero no en su eficiencia, de la primera.

Relación entre la potencia divina y la acción cognitiva humana: creación y adquisición.

La postura de al-Fārābī acerca de la conexión o unión (como causa eficiente, y no, en este punto como causa final), *ittiṣāl* (*conjunctio*, en latín) entre el intelecto humano y el Intelecto Agente dando lugar a un conocimiento intelectual adquirido, es más cercana a las tesis promovidas dentro de ciertas tendencias del movimiento de la *si'a* e, inclusive, del sufismo¹⁸, que de la filosofía griega. Según Corbin, al-Fārābī se acercaba, con el valor dado a la profecía como vínculo de conexión con el Dador de las Formas, a un tipo de espiritualidad (hiero-gnosis) desligada de la ortodoxia sunnita y del *kalam* escolar, aunque “si se hubiese reconocido el vínculo que esa noción [*'aql*] establecía entre la mediación del Ángel y la iluminación por la Inteligencia, la filosofía habría encontrado una situación más favorable.” (CORBIN, 2000, p.131) Tal conocimiento espiritual alcanzado por el intelecto humano es definido por Mollā Sadrā de Shiraz (teólogo iraní de los siglos XVI-XVII) como una gnosis teofánica que puede tener su fuente o, en la *sharī'at*, o en una ciencia espiritual, sea adquirida por razonamiento o experiencia, o mediante la aprehensión intuitiva de los primeros principios. Esta ciencia de los primeros principios (*matbū'*) es innata y a priori.¹⁹ Es interesante hacer notar que los estudiosos de este teósofo recalcan la herencia que recibe, indirectamente, del pensamiento farabiano que se desarrolló en Irán. Los primeros principios o cogniciones primarias son intuitas en forma inmediata por el intelecto humano, sin necesidad de abstracción, inferencia, aprendizaje, ni experiencia; son iluminados por el Intelecto Agente (o el Ángel Gabriel para la teosofía iraní, y la *shi'a*).

La perspectiva filosófica de al-Fārābī es cercana y entendible a partir de una lectura haciendo uso de significaciones provenientes de la doctrina mu'tázil, pero, al mismo tiempo, si bien el autor enmarca la necesidad de alcanzar la verdad hacia un fin último del hombre, que es alcanzar la felicidad en esta vida y luego de ésta, afirma que no todos están capacitados para alcanzarla en sí. Es decir, la adquisición de la verdad en su propia naturaleza no es para todos los hombres, sino para los filósofos, aunque todos deben conocer, por lo menos por vía imaginativa o simbólica esta verdad.

¹⁸ A partir de fines del siglo IX algunos pensadores mu'táziles migraron desde Bagdad y Basora al Irán, y se conectaron, y hasta se fusionaron, con elementos del pensamiento chiíta y súfi.

¹⁹ CORBIN, 2000, p.132.

Todo ser humano tiene alma intelectual y capaz de recibir la luz del Intelecto, pero tal recepción está definida por las condicionantes naturales y socio-educativas del individuo, y que confluyen en la conformación de tal o cual persona perteneciente a tal o cual rol adecuado en la sociedad (gobernantes, guías espirituales, juristas, teólogos, productores, campesinos, comerciantes, etc.).

Esta idea es cercana a la postura esotérica chiíta (duodecimana, septimana, o ismailí) respecto a la ocultación de la verdad plena en la figura personificada del Imám. El filósofo gobernante, de tintes platónicos, es más bien un teósofo guía (*Ilāhīyūn*, Sabio de Dios)²⁰ de la comunidad. La luz del Intelecto Agente o Ángel solo puede ser percibida, aceptada y transmitida a los demás por ese Sabio de la Luz.

²⁰ Ibid., p.140.

FUENTES.

AL-FARABI (1962). The attainment of happiness (*Kitāb Taḥsīl al-Sa'ādah*). En *The philosophy of Plato and Aristotle* (translated by Muhsin Mahdi). The Free Press of Glencoe, New York: Agora Editions.

(1963). Las cuestiones diversas de al-Fārābī (trad. P.M. Alonso, S.I.). *Pensamientos*, (19), 333-378.

(1978). Sobre el entendimiento y lo inteligible (*Risala fi-ma'ani al-'aql*) (trad. Jesús Caño Guiral), Montevideo: FHC/DPE.

(2009). Catálogo de las ciencias (*Kitab Ihsa al-Ulum*). En *Antología - Filosofía Musulmana*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

(2002). *El camino de la felicidad* (trad. Rafael Ramón Guerrero), Pliegos de Oriente. Madrid: Editorial Trotta.

(2008). *Obras filosóficas y políticas* (edición y trad. Rafael Ramón Guerrero). Madrid: Editorial Trotta.

(). *The Conditions of Certitude* (trad. Deborah L. Black). University of Toronto.

Literatura secundaria.

BLACK, Deborah (2006). Knowledge and certitude in al-Fārābī's epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, (16), 11-45.

CORBIN, Henry (2000). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta.

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

DAVIDSON, Herbert (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York: Oxford University Press.

GILSON, Etienne (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

FAKHRY, Majid (2002). *Al-Fārābī. Founder of Islamic Neoplatonism-His life, works and influence*. Oxford: Oneworld Publications.

NETTON, Ian Richard (1992). *Al-Fārābī and his School*. New York: Routledge.

RAMÓN GUERRERO, Rafael (1982-83). De la Razón en el Islam Clásico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (III), 23-63.

RAMÓN GUERRERO, Rafael (2001). *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis.

RUBIO, Luciano (1987). *El “ocasionalismo” de los teólogos especulativos del Islam*. Salamanca: Ediciones Escorialenses.