

Peter ADAMSON: *Al-Kindī*, Col. “Great Islamic Thinkers” Oxford: University Press 2007, 272pp.

Peter Adamson es autor de un estudio imprescindible si se quiere comprender a fondo el neoplatonismo imperante en la filosofía árabe pre-averroísta: *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle* (2002). Se trata de un trabajo extraordinario en donde Adamson revisa detalladamente los planteamientos de la *Theologia* de Pseudo-Aristóteles, un manuscrito de alta circulación entre los pensadores árabes de los siglos IX-XI que, en realidad, es una presentación desarticulada de las últimas tres *Enéadas* de Plotino. Asimismo, a finales de 2004 Peter Adamson y Richard C. Taylor compilaron el volumen de la colección *Cambridge Companion* dedicado a la filosofía árabe. Esta vez, en 2007, Adamson ha publicado una obra monográfica dedicada al pensamiento del primer filósofo de los árabes, al-Kindī. No estamos ante un trabajo reservado para especialistas. Es útil, también, para quienes se aproximan por vez primera al pensamiento de este autor.

Al-Kindī es una de las figuras más representativas de la tradición filosófica árabe y su labor resulta fundamental para reconstruir la recepción de la filosofía griega en el entorno islámico. Por estas razones, como apunta Peter Adamson, ha llamado la atención a varios historiadores de las ideas y a los *scholars* interesados en la filosofía greco-árabe. No obstante, creo que también habría que admitir que fuera de esos dos contextos, al-Kindī no es un filósofo conocido ni ha sido estudiado lo suficiente. En castellano, por ejemplo, hay escasa bibliografía al respecto y la mayor parte de los estudios en nuestra lengua han sido elaborados por académicos españoles (Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda publicaron, en 1986, las *Obras filosóficas de al-Kindī*). Ahora bien, si reunimos la cantidad de artículos especializados que se han producido en inglés, alemán, francés, italiano (estoy pensando en los trabajos de R. Walzer, H. Ritter, D’Ancona, Elamrani-Jamal, T. Druart, D. Gutas, Jolivet, Mamura, etc.), entonces conseguiremos material considerable con el que podremos percatarnos de que al-Kindī no es un filósofo secundario.

Un rasgo característico de al-Kindī es, sin duda, su actividad como promotor de las escuelas de traductores del periodo abasí. El pensamien-

to de al-Kindī maduró en un contexto muy específico: el de la fundación de la *Bayt al-hikma* (*Casa de la Sabiduría*), una institución de Bagdad dedicada a la traducción de obras médicas, filosóficas, gramáticas, literarias, etc., y, además, poseedora de una biblioteca en donde se resguardaban obras de filósofos griegos. Durante los siglos VIII y IX, Kufa y Basora eran los centros principales de la cultura islámica. Kufa tenía una orientación más intelectual (religión, gramática, literatura y aritmética). Al-Kindī estudió ahí, en Kufa, y aunque en esa misma ciudad aprendió teología, sus intereses filosóficos hicieron que se trasladara a Bagdad. Ahí se familiarizó con las versiones siríacas de los manuscritos griegos y, al parecer, él mismo elaboró algunas traducciones del siríaco al árabe. Además de su labor como traductor, se calcula que habrá redactado unos doscientos setenta trabajos de diversas materias: filosofía, lógica, matemáticas, medicina, astrología, biología, música, etcétera.

Adamson dedica solamente un par de capítulos a cuestiones histórico-biográficas y aclara, enseguida, que le importa más analizar las ideas y argumentos de al-Kindī que identificar fuentes o discurrir acerca de su influencia en el pensamiento medieval. Este distanciamiento de las cuestiones meramente eruditas y el interés en plantear y reconocer los problemas filosóficos discutidos por al-Kindī, hace que el estudio de Adamson pierda el carácter meramente expositivo y se vuelva un libro de filosofía en sentido estricto. A partir del capítulo tercero Adamson discute los problemas relacionados con la metafísica, en el cuarto los físico-metafísicos, en el quinto los psicológicos, en el sexto la ética, en el séptimo algunas cuestiones relacionadas con la ciencia y, finalmente, en el octavo, se discute uno de los problemas más complejos: la predicción y la providencia. No pretendo hacerme cargo de cada uno de estos capítulos. Mencionaré brevemente el tipo de problemas que se discuten en cada uno de ellos y me ocuparé, con mayor detalle, de los dos que me han interesado sobremanera, a saber, el quinto y el octavo, es decir, la psicología y el providencialismo.

En lo que respecta al capítulo tercero, al-Kindī entiende la metafísica como la ciencia que se ocupa del conocimiento de la realidad más noble y primera, la causa de toda verdad. La metafísica nos conduce,

según al-Kindī, a las mismas conclusiones que la religión, es decir, a la existencia de una causa primera, a Dios. Por esta razón, al-Kindī alega que el saber filosófico es el mismo que se le ha dado a conocer a los musulmanes a través de la revelación profética. Aquí comienzan una serie de dificultades metodológicas: ¿son lo mismo la metafísica y la religión? Paradójicamente, al-Kindī sabe que no y, por ello, insiste en que la filosofía exige un rigor lógico demostrativo, mientras que la religión se conoce por la intervención de la voluntad divina que ha decidido transmitirla a través del Profeta. Esta última concepción es antesala de una discusión recurrente en los sucesores de al-Kindī —al-Fārābī, Avicena y Averroes—, a saber, cuál es la diferencia entre filosofía y religión, entre razón y fe. Cada uno, con distintos matices, considerará que hablamos de una única verdad expresada con dos formas discursivas distintas.

Al-Kindī defiende que la religión es superior a la filosofía aunque ambas conducen a una única verdad. La filosofía de al-Kindī está en sintonía, entonces, con la teología islámica. Y así podemos constatarlo si revisamos a fondo los argumentos esgrimidos para postular a Dios como el verdadero agente y creador del mundo, como causa del mundo y primer motor del mundo. Así, en el capítulo cuarto, Adamson expone y discute ese grupo de problemas que líneas arriba denominé físico-metafísicos: la creación infinita de un mundo finito, la anterioridad de la causa primera con respecto al tiempo, los tipos de causalidad. Al-Kindī insiste, especialmente, en que Dios es causa eficiente de cuanto existe: Dios, pues, es creador. Ahora bien, la causa eficiente debe entenderse de dos maneras: por una parte, de modo más perfecto (la creación *ex nihilo* llevada a cabo por Dios); por otra, las causas intermedias, es decir, la causalidad que se da en la interacción en el mundo de los seres creados y que llamamos “causa eficiente”, sólo de manera análoga. En este último caso, estaríamos hablando de un “hacer” y no de un “crear”. Tal como podemos constatar en este capítulo cuarto, y como haremos en el octavo, los planteamientos cosmológicos de al-Kindī son los de la filosofía griega.

El capítulo quinto, como señalaba líneas arriba, está dedicado a la psicología racional. Y señalaba, también, que éste es uno de los capítulos que me parecen más interesantes. *De anima* de Aristóteles fue uno de

los tratados más estudiados y discutidos entre los filósofos árabes. Pueden mencionarse múltiples escritos inspirados en *De anima* con innegables repercusiones en la filosofía latina medieval. Por mencionar algunos: *De Intellectu* de al-Fārābī, *Liber de anima, seu sextus de naturalibus* de Avicena o los tres comentarios a *De anima* elaborados por Averroes (*Epítome*, *Comentario Medio* y *Gran Comentario*). Como es lógico, a la cabeza de esta colección de comentarios han de incluirse los trabajos de al-Kindī, su *Discurso sobre el alma* y otras obras menores —no por ello menos importantes— como sus tratados sobre la memoria y sobre el sueño.

Como apunta Adamson, unos de los puntos de partida en la psicología kindiana es la defensa del alma como algo incorpóreo y, por tanto, inmortal. Una concepción del alma en estos términos nos conduce a un problema muy conocido en la filosofía: el dualismo. La posición de al-Kindī remite inmediatamente a Descartes o a ciertos debates de la filosofía contemporánea, en concreto, de la filosofía de la mente: ¿cómo se relaciona el cuerpo con lo inmaterial o, mejor, con nuestros pensamientos o actos mentales? ¿Se relacionan de alguna manera nuestro conocimiento de los objetos materiales con nuestro conocimiento de los objetos inmateriales? Tras una revisión de los tratados psicológicos de al-Kindī, Adamson arriesga alguna aseveración controvertida. Por ejemplo, es evidente que al postular la inmortalidad del alma, al-Kindī está pensando en términos neoplatónicos (si acaso porque en él puede detectarse la influencia directa de algunas obras pseudo-aristotélicas) y ello le permite armonizar los postulados filosóficos con los de la religión; pues bien, con todo, Adamson sostiene que los argumentos kindianos para mostrar la incorporeidad del alma (rasgo que le permite defender la inmortalidad) son estrictamente aristotélicos.

En su defensa de la incorporeidad del alma al-Kindī recurre a las *Categorías*: ahí lo que se predica esencialmente de un objeto es la especie a la que tal objeto pertenece y, partiendo de ello, tal parece que al-Kindī pensará que mostrando la incorporeidad de las especies se puede mostrar la incorporeidad del alma. Parece, como destaca Peter Adamson, que al-Kindī pierde de vista que la especie es una sustancia secundaria.

En todo caso, creo que al-Kindī es bastante laxo en su interpretación de las *Categorías*. Sospecho, tras leer este capítulo quinto, que la interpretación kindiana de las categorías está marcada por postulados platónicos. Ello explica, tal vez, que, como refiere Adamson, aunque al-Kindī esté basándose en las *Categorías* y a primera instancia, como decía al final del párrafo anterior, parezca un aristotélico ortodoxo, sus argumentos son finalmente más cercanos al *Fedón*. A fin de cuentas, un aspecto es claro: al-Kindī es un dualista. En efecto, la incorporeidad, inmortalidad y separabilidad del alma, le llevan a disociar el alma del cuerpo e incluso a considerar este último como un obstáculo para el conocimiento.

Tras el divorcio del cuerpo y el alma, sigue pendiente una dificultad: el conocimiento. La problemática del alma racional aparece en un famoso tratado, *De Intellectu*. Es cierto, como nos recuerda Adamson, que este tratado inaugura la tradición árabe de interpretar la teoría aristotélica del intelecto recurriendo a varios tipos de intelectos (misma que encuentra su antecedente en comentaristas griegos y alejandrinos). La mayor influencia de al-Kindī es, tal vez, la de Juan Filopón. No obstante, los especialistas discuten todavía si al-Kindī conoció el trabajo de ese comentarista. No es éste el lugar para adentrarnos en una discusión tan compleja como las teorías del intelecto de Aristóteles y sus comentaristas. De sobra se sabe que estamos ante una discusión inconclusa entre los aristotélicos y los aristotelistas. Solamente dejaré señalado que, desde mi punto de vista, al-Kindī está tratando de armonizar una teoría prácticamente empirista de la sensación (si acaso por sus conocimientos médicos y su simpatía por Aristóteles) y una doctrina del intelecto marcadamente platonizante. (Mi sospecha se confirma con las observaciones de Adamson: al-Kindī postula dos facultades cognitivas de los seres humanos, sensación e intelección: “I have suggested that al-Kindī sees these as radically opposed to one another, and that this opposition corresponds to his dualist position on the relation of soul to body”, p. 135).

Creo que la disociación entre intelecto y sensibilidad genera problemas epistemológicos más complejos todavía, al leer el apartado dedicado a la imaginación y a los sueños proféticos. La imaginación es, precisamente, una facultad intermedia entre la sensación y el intelecto. Cito una

de las afirmaciones más controvertidas en la que se pueden observar los problemas a discutir y que, desde mi punto de vista, son útiles para insertar la teoría kindiana de la imaginación en el debate epistemológico contemporáneo: “Because the faculty of imagination has to do with a ‘primary organ’, namely the brain, ‘the imaginative power is mostly safe’ from the accidents that might befall the senses faculties in the secondary organs, which are more exposed (§IV.3, AR 298)”, p. 136. No hay imaginación sin cerebro, con lo cual ésta está ligada de alguna forma a la sensación (de hecho, toda imagen se concibe a partir de lo sensible); no obstante, según al-Kindī también la imaginación puede generar formas “no contaminadas” por la sensación. En efecto, esto último podría sonarnos normal si interpretamos, como hace Adamson, que podemos imaginarnos un ser humano sin pensar en alguna persona específica. Y tal parece que eso es lo que al-Kindī quiere decir. Podríamos quedar conformes y aceptar que la imaginación entonces está mucho más asociada a la sensación que al intelecto. Sin embargo, al-Kindī plantea problemas extra: ¿qué pasa con los sueños proféticos?

En su explicación sobre los sueños al-Kindī sigue los *Parva Naturalia* al pie de la letra. Incluso nos ofrece una explicación de los sueños a partir de lo que acontece a nivel fisiológico en el cerebro. Pero en algo se aleja al-Kindī de Aristóteles: el Estagirita no es partidario de los sueños proféticos y, en cambio, al-Kindī sí lo es. Y es allí en donde su teoría de la imaginación necesita ciertos ajustes. Al-Kindī no explica el mecanismo orgánico o fisiológico que se suscita en los sueños proféticos y, si antes había presentado una “teoría cerebral” de la imaginación, en este caso se limita a decir que la imaginación se da a través del alma. Hasta aquí las numerosas discusiones que se tocan en el capítulo quinto.

El capítulo sexto llama la atención a los lectores que sabemos de antemano que al-Kindī no redactó ningún tratado inspirado en la *Ética Nicomaquea* ni existe ningún trabajo sistemático en esta materia. Por ello, desde la revisión del índice uno se pregunta con curiosidad qué se estudiará en ese capítulo dedicado a la ética. Después de leer tres capítulos en donde nos hemos concentrado en discusiones filosóficas arduas, nos enfrentamos a un capítulo muy amigable en donde Adamson

se adentra en lo que, desde mi punto de vista, podríamos denominar “sabiduría ética”. Con ello quiero decir que, si bien no existe una ética sistemática en la filosofía de al-Kindī, sí hay, a lo largo de sus obras, una serie de observaciones y recomendaciones prácticas para ser felices en la contemplación y lejos de los placeres corporales. Tal parece que al-Kindī está satisfecho con determinadas actitudes ascéticas del pensamiento socrático, estoico y platónico.

El capítulo séptimo está dedicado a la ciencia, especialmente a las matemáticas y a la medicina. Uno de los apartados más interesantes de este capítulo es el dedicado a la óptica: siguiendo a los matemáticos griegos, al-Kindī utilizó diagramas geométricos para explicar la visión. Al-Kindī se ocupó de un problema ubicado en la teoría de la sensación y supo integrar algunas vertientes de la matemática para ofrecernos una explicación más detallada del modo en que operan nuestros órganos visuales.

El capítulo octavo retoma algunos planteamientos cosmológicos del capítulo cuarto, esta vez con la finalidad de abarcar el problema de la predicción y la providencia. Al-Kindī reconoce, siguiendo una vez más a Aristóteles (esta vez en los *Meteorológicos* y *Sobre el cielo*), la existencia de dos mundos, uno supralunar y otro sublunar. La relación entre estas dos esferas se explica desde la astrología. Quizá la obra más importante de al-Kindī sobre este tema es *De radiis*. Ahí, separándose de Aristóteles, al-Kindī piensa que las dos esferas han sido creadas por Dios. En la sublunar se dan los cuatro elementos —agua, aire, tierra y fuego— con sus cualidades correspondientes —húmedo, frío, seco, caliente. Con esta composición física, la esfera sublunar está sujeta a la generación y la corrupción. La esfera supralunar, en cambio, se caracteriza porque tiende *per se* al movimiento circular. Los movimientos celestes que se dan en el mundo supralunar son un instrumento mediante el cual Dios transmite sus deseos sobre lo que debe suceder en el mundo sublunar. Por ello, al-Kindī asumirá que la astrología nos permite predecir los designios de la divina providencia. Influido por uno de los tratados de Alejandro de Afrodisias conservado solamente en dos versiones árabes, *Sobre la Providencia*, al-Kindī se da a la tarea de postular una serie de argu-

mentos desconcertantes que respaldan el providencialismo determinista. Digo “desconcertantes” porque en su tratado, Alejandro de Afrodisias está argumentando en contra del determinismo estoico y al-Kindī, en vez de reconocer los argumentos peripatéticos de Alejandro, armoniza a los estoicos con Alejandro para concluir, entonces, que pueden predecirse los acontecimientos particulares: podemos predecir si el día de mañana habrá una tormenta en determinado lugar con la simple observación astrológica. He aquí una temática que merece ser discutida: ¿pueden los seres humanos descifrar los designios de la divina providencia?

Sin duda, este libro de Peter Adamson, será un referente obligado entre los estudiosos de la filosofía árabe. La claridad de la exposición, la actualidad de las fuentes, la traducción de los pasajes y la puntualización de cada problema expuesto, son cualidades que deben subrayarse.

*Luis Xavier López Farjeat
Universidad Panamericana*