

1. Introducción

La temática de la que tratan los siguientes ensayos se incluye, cabe decir, dentro de la jurisdicción de la sociología del conocimiento. Esta última no se limita al estudio del conocimiento propiamente dicho. Por ser crítica respecto de sus fundamentos mismos, estudia de manera imparcial todo cuanto pretenda ser conocimiento, además del conocimiento auténtico. En consecuencia, sería esperable que dedicara también alguna atención a la búsqueda del auténtico conocimiento de la totalidad, o sea, a la filosofía. De manera tal, la sociología de la filosofía parecería ser una subdivisión legítima de la sociología del conocimiento. Puede decirse que los ensayos reunidos en esta obra proporcionan material útil para una futura sociología de la filosofía.

No podemos evitar preguntarnos por qué no existe hoy una sociología de la filosofía. Sería desconsiderado sugerir que los fundadores de la sociología del conocimiento desconocían la filosofía o que no creían en su posibilidad. Lo que podemos señalar sin equivocarnos es que el filósofo se les presentaba, pasado un tiempo o desde un principio, como miembro de una abigarrada muchedumbre a la que llamaban «los intelectuales» o «los Sabios». La sociología del conocimiento apareció en una sociedad que daba por sentada la armonía esencial entre pensamiento y sociedad o entre progreso intelectual y progreso social. Se ocupaba más de la relación de los diferentes tipos de pensamiento con los diferentes tipos de sociedad, que de la relación fundamental del pensamiento en cuanto tal

con la sociedad en cuanto tal. No percibía un problema práctico grave en esa relación fundamental. Tendía a ver a las distintas filosofías como exponentes de distintas sociedades, clases o espíritus étnicos. Omitía tener en cuenta la posibilidad de que todos los filósofos constituyeran por sí mismos una clase, o de que aquello que une a todos los filósofos auténticos fuera más importante que lo que une a un determinado filósofo con un grupo particular de no filósofos. Esta omisión puede remontarse directamente a la insuficiencia de la información histórica sobre la cual se erigió el edificio de la sociología del conocimiento. El conocimiento de primera mano que los primeros sociólogos del conocimiento tenían a su disposición se limitaba, a todos los fines prácticos, a lo que estos sabían del pensamiento occidental del siglo XIX y principios del siglo XX.

Para comprender la necesidad de una sociología de la filosofía debemos remitirnos a otras épocas, si no a otros climas. En lo que a mí respecta, me topé con fenómenos cuya comprensión exige una sociología del conocimiento mientras estudiaba la filosofía judía e islámica de la Edad Media.

Hay un notable contraste entre el nivel de comprensión actual del escolasticismo cristiano y nuestra comprensión de la filosofía medieval islámica y judía. En última instancia, este contraste se debe a que los estudiosos más destacados del escolasticismo cristiano creen en la importancia filosófica inmediata de su tema, mientras que los estudiosos más destacados de la filosofía medieval islámica y judía suelen considerar que su tema sólo es de interés histórico. El renacimiento del escolasticismo cristiano ha dado origen a un interés filosófico en la filosofía medieval islámica y judía: Averroes y Maimónides parecían ser las contrapartes islámica y judía de Tomás de Aquino; pero, desde el punto de vista del escolasticismo cristiano y, por cierto, desde la perspectiva de cualquier posición que

acepte el principio mismo de la fe, es probable que la filosofía medieval islámica y judía aparezca como inferior a ese escolasticismo y, en el mejor de los casos, sólo como indicios que muestran el camino hacia el enfoque característico de este último.¹ Si la filosofía medieval islámica y judía ha de ser entendida en forma adecuada, debe presentar un interés filosófico, y no meramente anticuario; y esto, a su vez, requiere que dejemos de considerarla como la contrapartida del escolasticismo cristiano.

Para reconocer la diferencia fundamental entre el escolasticismo cristiano, por una parte, y la filosofía medieval islámica y judía, por la otra, haríamos bien en partir de la diferencia más obvia: la relacionada con las fuentes literarias. Esta diferencia es particularmente notoria en el caso de la filosofía práctica o política. El lugar que en el escolasticismo cristiano ocupan la *Política* de Aristóteles, Cicerón y el derecho romano, en la filosofía islámica y judía lo ocupan la *República* y las *Leyes* de Platón. Mientras que en Occidente la *República* y las *Leyes* fueron recuperadas recién en el siglo XV, estas obras habían sido traducidas al árabe ya en el siglo IX. Dos de los más célebres filósofos islámicos escribieron comentarios sobre ellas: Al-Farabi se ocupó de las *Leyes* y Averroes de la *República*. La diferencia mencionada implicaba una diferencia no sólo respecto del contenido de la filosofía política, sino también, y sobre todo, respecto de su importancia para el conjunto de la filosofía. Al-Farabi, a quien Maimónides, el más grande pensador judío de la Edad Media, consideraba el más importante de los filósofos islámicos y, de hecho, la mayor autoridad filosófica después de Aristóteles, se inspiraba tanto en la *República* de Platón que presentó la totalidad de la filosofía propiamente dicha dentro de un marco po-

¹ Compárese el comentario de Isaac Abravanel sobre Josué, X, 12 (ed. Francfort, 1736, folios 21-22).

lítico. La obra de Al-Farabi que Maimónides recomendaba en especial consta de dos partes: la primera se ocupa de Dios y el universo, y la segunda, de la ciudad; el autor la tituló *Los gobiernos políticos*. Una obra que Al-Farabi compuso en forma paralela lleva por título *Los principios de las opiniones del pueblo de la ciudad virtuosa*; en los manuscritos que he consultado se la llama «un libro político». Es significativo que Al-Farabi fuera decididamente menos conocido para el escolasticismo cristiano que Avicena y Averroes.²

A fin de entender estas obvias diferencias debemos tomar en consideración la diferencia esencial entre el judaísmo y el islam, por una parte, y el cristianismo, por la otra. La Revelación, tal como la entienden judíos y musulmanes, tiene el carácter de Ley (*torá*, *sharia*), más que de Fe.³ En consecuencia, lo que primero salta a la vista en las reflexiones de los filósofos islámicos y judíos sobre la Revelación no es un credo o un conjunto de dogmas, sino un orden social, si bien un orden omnicomprendivo, que no se limita a regular las acciones, sino también los pensamientos o las opiniones. La Revelación así entendida se presta a que los filósofos fieles la interpreten como la ley perfecta, el orden político perfecto. Como filósofos, los *falasifa*,⁴ — así se los llamaba— procuraban llegar a una comprensión perfecta del fenómeno de la Revelación. Sin embargo, esta sólo es inteligible para el hombre en la medida en que ocurre gracias a la intermediación de causas secundarias o en que es un fenómeno natural. El medio a través del cual Dios se revela al hombre es

² Véase *Church History*, XV, 1946, pág. 62. Louis Gardet y M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, París, 1948, pág. 245: «*les Farabi, les Avicenne, les Averroès. Deux noms émergèrent (en chrétienté): Avicenne (. . .) et plus tard Averroès*».

³ Compárese, por ejemplo, Gardet y Anawati, *Introduction à la théologie*. . ., *op. cit.*, págs. 332, 335 y 407.

⁴ Transcripción árabe de la palabra griega que significa «filósofos».

un profeta, vale decir, un ser humano. Los *falasifa* intentaron, por consiguiente, entender el proceso de la Revelación como esencialmente relacionado con una peculiar perfección «connatural» o idéntico a ella: de hecho, la perfección suprema del hombre. Como filósofos fieles, los *falasifa* estaban obligados a justificar su búsqueda de la filosofía ante el tribunal de la Ley Divina. Dada la importancia que le atribuían a la filosofía, se veían, así, impulsados a interpretar la Revelación como el orden político perfecto, que es perfecto precisamente porque impone a los hombres más capacitados el deber de dedicar su vida a la filosofía. Con este propósito, tuvieron que dar por sentado que el fundador del orden perfecto, el legislador profético, no era un mero estadista del rango más elevado, sino también, al mismo tiempo, un filósofo de la más alta jerarquía. Debieron concebir al legislador profético como un filósofo-rey o como la perfección suprema del filósofo-rey. Sin embargo, los filósofos-reyes y las comunidades gobernadas por ellos no constituían el tema de la política aristotélica, sino de la política platónica. Y las leyes divinas, que no se limitan a prescribir acciones sino también opiniones sobre las cosas divinas, eran el tema, en particular, de las *Leyes* de Platón. Por lo tanto, no resulta sorprendente que, según Avicena, la disciplina filosófica que se ocupa de la profecía sea la filosofía política o la ciencia política: la obra canónica sobre la profecía son las *Leyes* de Platón, puesto que la función específica del profeta, como dice Averroes, o del más grande de los profetas, como sugiere Maimónides, es la legislación del tipo más elevado.

En el período que estamos considerando, las *Leyes* de Platón se conocían como «las leyes racionales (*nomoi*) de Platón». Los *falasifa* aceptaban, pues, la idea de que hay «leyes racionales». Sin embargo, rechazaban la idea de «mandamientos racionales». Esta última noción había sido utilizada por una es-

cuela de lo que podríamos llamar «teología islámica» (*kalam*), y ciertos pensadores judíos la habían adoptado. Se correspondía con la noción cristiana de «derecho natural», que puede identificarse con la «ley de la razón» y la «ley moral». Con el rechazo de la idea de «mandamientos racionales», los *falasifa* daban a entender que los principios de la moralidad no son racionales, sino «probables» o «generalmente aceptados». Las «leyes racionales» (*nomoi*) que ellos admitían se distinguen de los «mandamientos racionales» o del derecho natural por el hecho de no tener carácter obligatorio. La doctrina estoica del derecho natural, que fue transmitida al mundo occidental principalmente a través de Cicerón y algunos juristas romanos, no influyó en la filosofía práctica o política de los *falasifa*.

La intransigencia filosófica de los *falasifa* no ha sido apreciada lo suficiente en las interpretaciones aceptadas de sus doctrinas.⁵ Esto se debe, en parte, a la reticencia de los propios *falasifa*. Las mejores claves de sus intenciones se encuentran en los escritos de hombres como Yehuda Halevi y Maimónides. Puede pensarse que el valor del testimonio de estos grandes hombres queda menoscabado por el hecho de que se oponían a los *falasifa*; sin embargo, algunos escritos de Al-Farabi confirman la interpretación sugerida por Halevi y Maimónides. En el estado actual de nuestros conocimientos, resulta imposible decir en qué medida los sucesores de Al-Farabi aceptaron sus opiniones respecto del punto crucial; pero no puede haber duda de que esas opiniones actuaron como un fermento mientras la filosofía ejerció alguna influencia sobre el pensamiento islámico y judío.

Al-Farabi expresó su pensamiento con suma claridad en su breve tratado sobre la filosofía de Platón.⁶ El

⁵ Véase Gardet y Anawati, *Introduction à la théologie. . .*, *op. cit.*, págs. 268-72 y 320-4.

⁶ El título completo es «La filosofía de Platón, sus partes y los grados de dignidad de sus partes, desde el comienzo hasta el final».

Platón constituye la segunda y más breve parte de una obra tripartita que, al parecer, se titulaba *Sobre los propósitos de Platón y de Aristóteles*, y que Averroes cita como *Las dos filosofías*.⁷ La tercera parte, que todavía no fue editada, se ocupa de la filosofía de Aristóteles. En la primera parte (*El camino de la felicidad*), Al-Farabi explica las cosas humanas indispensables para producir la felicidad completa de las naciones y de las ciudades. El principal requisito no es otro que la filosofía o, más bien, el gobierno de los filósofos, porque «el significado de *Filósofo, Primer Conductor, Rey, Legislador* e *Imán* es uno y el mismo». El origen platónico de la tesis rectora es evidente y, por añadidura, lo confirma el autor mismo. Este termina la primera parte con la observación de que la filosofía, tal como la describió con anterioridad, tiene su raíz en Platón y Aristóteles, que «nos han dado la filosofía» junto con «los caminos hacia ella y el camino hacia su introducción después de haber sido desvirtuada o destruida»; y agrega que, como se verá con claridad a partir de la presentación de las filosofías de Platón y Aristóteles, en las dos partes siguientes, el propósito de uno y otro era uno y el mismo. En *Sobre los propósitos de Platón y de Aristóteles*, de Al-Farabi, dos detalles nos sorprenden en grado sumo. La obra debe su origen a la intención de restaurar la filosofía «después de haber sido desvirtuada o destruida», y se ocupa más del propósito común a Platón y Aristóteles que del acuerdo o desacuerdo en los resultados de sus investigaciones. Lo que Al-Farabi consideraba el propósito de los dos filósofos y, en consecuencia, el propósito lisa y

El original ha sido editado, anotado y traducido al latín por F. Rosenthal y R. Walzer (*Alfarabius De Platonis Philosophia*, Londres, 1943).

⁷ Este último título también es utilizado por un contemporáneo de Averroes, Yosef ibn Aknin (véase Abraham S. Halkin, «Ibn Aknin's commentary on the Song of Songs», *Alexander Marx Jubilee Volume*, Nueva York, 1950, pág. 423).

llanamente acertado surge, con toda la claridad que sería razonable desear, de su resumen de la filosofía de Platón; no hay ninguna otra fuente. Es probable que este propósito demuestre la finalidad latente de todos los *falsafa* propiamente dichos. De este modo, el *Platón* de Al-Farabi probaría ser la clave por excelencia para la *falsafa*⁸ en cuanto tal.

Según Al-Farabi, Platón inició su indagación con la cuestión relativa a la esencia de la perfección del hombre o de su felicidad y llegó a la conclusión de que esa felicidad consiste en cierta ciencia y cierto modo de vida. La ciencia de que se trata no es sino la ciencia de la esencia de todo ser, y el arte que la facilita no es otro que la filosofía. En cuanto al modo de vida, el arte que lo facilita es el arte regía o política. Sin embargo, dado que el filósofo y el rey resultan ser idénticos, la filosofía no sólo es necesaria de por sí, sino suficiente para producir felicidad; y para producirla, la filosofía no necesita complemento ninguno, ni nada que se considere de jerarquía superior a ella. El propósito de Platón o de Aristóteles, tal como lo concebía Al-Farabi, queda sobradamente revelado en este elogio, al parecer convencional, de la filosofía.

El elogio de la filosofía tiene la intención de refutar cualquier pretensión de valor cognitivo que pueda aducirse en favor de la religión en general y de la religión revelada en particular, porque la filosofía a la que Al-Farabi concede su alabanza irrestricta es la filosofía de los paganos Platón y Aristóteles. En su *Catálogo de las ciencias*, presenta las «ciencias islámicas» (*fiqh* y *kalam*) como corolarios de la ciencia política. Con este solo hecho, las actividades en cuestión dejan de ser islámicas: se convierten en las artes de interpretar y defender cualquier ley divina o cualquier religión positiva. Toda oscuridad aparente que pudiera haber en el *Catálogo*, toda ambigüedad, se evita

⁸ Transcripción árabe de la palabra griega que significa «filosofía».

en el *Platón*. Por boca de Platón, Al-Farabi declara que ni la especulación religiosa, ni la investigación religiosa de los entes, y tampoco el arte silogística religiosa, proporcionan la ciencia de los entes, en la que consiste la mayor perfección del hombre, mientras que la filosofía sí lo hace. Llega al extremo de presentar el conocimiento religioso como el peldaño más bajo en la escala de las actividades cognitivas, inferior incluso a la gramática y la poesía. El propósito del *Platón* en su conjunto deja en claro que este veredicto no resulta afectado si se sustituye el conocimiento religioso disponible en tiempos de Platón por el que se tenía en tiempos de Al-Farabi.

Al comienzo del tratado *El camino de la felicidad*, que sirve de prefacio a sus resúmenes de las filosofías de Platón y Aristóteles, Al-Farabi emplea la distinción entre «la felicidad de este mundo en esta vida» y «la felicidad última en la otra vida» como algo consabido. En el *Platón*, que es la segunda parte y, en consecuencia, la menos expuesta de una obra tripartita, se elimina por completo esa distinción entre los dos tipos de felicidad. El significado de este silencio resulta claro cuando se sabe que en todo el *Platón* (que contiene resúmenes del *Gorgias*, el *Fedro*, el *Fedón* y la *República*) no se menciona la inmortalidad del alma: el *Platón* de Al-Farabi rechaza calladamente la doctrina platónica de una vida después de la muerte.