

Ángel Poncela González*

El concepto de imaginación y su influencia en las teorías filosóficas islámicas del sueño y del conocimiento profético

The Concept of Imagination and its Influence on Islamic Philosophical Theories of Dream and Prophetic Knowledge

Abstract

Throughout these pages, we will dwell on one of the various moments that makes possible the history of the reception of the Aristotelian Corpus in cultural contexts different from that of its production, as is the case of the results provided by the Islamic reading of the *De anima* and of the *Parva Naturalia*. Islamic philosophers (*falasifa*) of the classical period, first in the East and later in the West, rethought the theories of imagination and dream, aiming at a rational justification of the dogma of prophecy. The openness to all humanity of the possibility of reaching a knowledge similar to the prophetic one provided the *falasifa* with a means of legitimizing the practice of Philosophy within Islam.

Key words: Islam; Soul; Intellect; Dream; Imagination; Prophecy.

Ancient and Medieval Authors: Al-Kindi; Alfarabi; Avicenna; Averroes; Ibn Khaldun.

Resumen

A lo largo de estas páginas, nos detenemos sobre uno entre los diversos momentos que posibilita la historia de la recepción del Corpus aristotélico en contextos culturales diversos al de producción, como es el caso de los resultados proporcionados por la lectura islámica del *De anima* y de los *Parva Naturalia*. Los filósofos islámicos (*falasifa*) del periodo clásico, primero en Oriente y más tarde en Occidente, repensaron las teorías de la imaginación y del sueño, con el propósito de alcanzar una justificación racional del dogma de la profecía. Por otro lado, la apertura a toda la humanidad de la posibilidad de alcanzar un conocimiento semejante al profético, proporcionó a los *falasifa* un medio para legitimar la práctica de la Filosofía en el contexto del Islam.

* Profesor Contratado Doctor. Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca; aponcela@usal.es.

Palabras clave: Islam; Alma; Intelecto, Sueño; Imaginación; Profecía.

Autores antiguos y medievales: Aristóteles; Al-Kindi; Alfarabi; Avicena; Averroes; Ibn Jaldún.

1. Plan y objeto

Las páginas siguientes fueron suscitadas a partir del estudio de la influencia del *De Anima* de Aristóteles en el contexto de la filosofía oriental y occidental que hemos realizado en el proyecto de investigación, *Animal Rationale Mortale*¹. Para ello, seguimos la indicación establecida por el Filósofo en sus *Parva Naturalia*, sobre la relevancia epistémica de la facultad de la imaginación, como puente entre el conocimiento sensible y el intelectual y que nos permita comprender mejor el proceso del conocimiento humano.

Proponemos en el apartado siguiente de carácter introductorio un breve análisis de las tres dimensiones que intervienen en el proceso del conocimiento humano, según la filosofía islámica: Su causa (el Ángel o intelecto agente), las facultades que intervienen (imaginación, intuición, intelecto) y por último, la naturaleza del objeto conocido (la visión y el sueño). Atendemos brevemente a los dos primeros ejes, para concentrar el grueso del estudio en el último de ellos, al que dedicamos la segunda parte del escrito. En éste, destacamos los elementos que intervienen en la explicación racional del proceso del sueño, recorriendo las ideas aportadas por algunos de los principales representantes de la filosofía islámica, primero en Oriente, y más tarde en Occidente (*al-Ándalus*).

2. El Islam: Profecía y Filosofía

A modo de proemio, dedicamos unas líneas a repensar la función que cumple la profecía en el contexto del Islam, orientando la reflexión hacia el modo de relacionarse con la Filosofía islámica.

¹ La investigación necesaria para llevar a cabo este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación y la Junta de Castilla y León a los proyectos de investigación: *Lexicografía y Ciencia: Otras fuentes para el estudio histórico del léxico especializado y análisis de las voces que contienen* (FFI2011-23200). *Animal Rationale Mortale. A relação corpo-alma e as paixões da alma nos Comentários ao De anima de Aristóteles portugueses do séc. XVI* (EXPL/MHC-FIL/1703/2012).

Como es sabido, la civilización islámica se erige sobre el hecho religioso y su carácter profético, tal y como aparece enunciado en la profesión de la fe musulmana: «no hay más que un solo Dios y Muhammad es su profeta». La dimensión profética, recogida de la tradición hebrea proporcionó al Islam una vía a la trascendencia: un medio para acceder racionalmente a la divinidad. La voz del Profeta es el modo de hacerse presente Dios en el mundo y en la historia. El Profeta hace partícipes a los hombres de un mensaje divino y de este modo, Dios se dirige a los hombres a través de un mediador para promulgar una Ley que sirve de guía al hombre en este mundo para poder alcanzar el otro tras el óbito.

La Filosofía, siguiendo la tesis de Hodgson, fue la más tardía de las expresiones culturales en hacer acto de presencia en la civilización Islámica². Esta razón sirve para explicar tanto la singularidad como la compleja naturaleza de la filosofía islámica, configurada a partir de elementos dogmáticos a los que se sumaron las explicaciones racionales proporcionadas por la filosofía griega con el propósito principal de confirmar dichas creencias. Los elementos revelados heredados de la tradición religiosa fueron la existencia de Dios y su unicidad y la creencia en la profecía. Sobre la base de la metafísica griega de orientación aristotélica y neoplatonizante, la filosofía islámica identificó el primer principio dogmático con el primero de la realidad; aquél que fue buscado por los primeros filósofos griegos, con el propósito de afirmar la existencia de una realidad absoluta, trascendente, unidad originara de la que procedía toda multiplicidad. Como el primer principio filosófico coincidía con las primeras verdades (existencia y naturaleza unitaria de Dios), los filósofos islámicos comprendieron que la filosofía primera aristotélica tenía como objeto principal la misma verdad del Islam (*al-Haqq*). Así al-Kindi afirmó que «(...) la filosofía primera versa sobre el conocimiento de la verdad primera que es la fuente de toda verdad»³. A esta parte de la filosofía, la denominaron «Ciencia divina» o «ciencia de las cosas divinas» (*'ilm ilahi, Ilahiyyat*), es decir, teología, en el sentido dado por Aristóteles en la *Metafísica*⁴.

² En opinión de Hodgson en el periodo áureo de la civilización islámica, convivieron cuatro orientaciones culturales que rivalizaron entre sí. Por orden de aparición estas fueron: El modo de vida dispuesto por la Sharía, el sufismo, el género literario adab y por último, la especulación filosófica. M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., University of Chicago Press, Chicago 1974, Book 1, pp. 238-239.

³ Al-Kindi, «Sobre la filosofía primera», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras filosóficas de al-Kindi*, Coloquio, Madrid 1986, p. 46.

⁴ Las diversas denominaciones empleadas por Aristóteles para referirse a la Metafísica son las siguientes: 1º) Filosofía primera (*próte philosophía*): Estudio de la «sustancia inmóvil», del «ente

A la explicación de la segunda verdad contenida en la profesión de fe islámica, la misión profética de Muhammad, también dedicaron buena parte de su energía intelectual los filósofos islámicos (*falasifa*). La investigación de esta verdad supuso en términos filosóficos: a) realizar una investigación sobre los límites del conocimiento humano comparándolo con el profético (estudiar la naturaleza del conocimiento profético) y b) emprender el estudio del valor del profetismo tanto para la comunidad como para el individuo. El segundo aspecto es muy importante en términos humanísticos puesto que el profeta confirmaba la posibilidad humana del ascenso racional hacia la comprensión de la primera verdad. Por todo esto, resultó imprescindible para los pensadores islámicos, emprender una investigación entorno a la profecía con el propósito de clarificar y defender los siguientes aspectos: Naturaleza y condiciones de la revelación, características del profeta y justificación de la misión profética⁵.

Las crónicas árabes sitúan a al-Kindi, como el iniciador de los estudios filosóficos en el Islam. Introdujo la distinción entre las ciencias humanas (*al-'ulum al-insaniyya*) y las ciencias divinas (*al-'ilm al-ilahi*). Mientras que las primeras afirmó que se obtenían: «por medio del estudio y del esfuerzo del hombre y por sus propios recursos», son saberes que no «alcanzan el rango de la ciencia divina» ya que estas no requieren ni estudio, tiempo ni otros recursos propios de los hombres. Este último es «el conocimiento de los Profetas al que Dios Altísimo ha dado como propiedad» a aquellos que previamente han purificado e iluminado

en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente». Aristóteles, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid 1994, VI, 1; Bk 1026 a 23-32. 2º) Ciencia primera (*próte epistémé*): «Trata de estos (entes) en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto son alguna otra cosa». *Meta*. XI, 4; Bk 1061 b 30-32. 3º) Ciencia divina (*epistémé ton theíon*): «La [ciencia] más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola, pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones, pues Dios le parece a todos ser una de las causas y cierto principio y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que éstas, pero mejor ninguna». *Meta*. I, 2; Bk 983 a 6-11. 4º) Filosofía teológica (*philosophía theologiké*): «Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas, a saber, la matemática, la física, y la Teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [inmóvil y separada] y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso». *Meta*. VI, 1; Bk 1026 a 18-23. 5º) Filosofía (*philosophía*): «La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente». *Meta*. XI, 4; Bk 1061 b 25-27. 6º) Sabiduría (*sophía*): «La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios». *Meta*. I, 2; Bk 981 b, pp. 27-29.

⁵ L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, J. Vrin, Paris 1967, p. 147.

sus almas. Este tipo de sabiduría, concluye, «es propia de los profetas pero no se encuentra en el resto de los hombres»⁶.

Supuesta esta división entre el conocimiento humano y el profético, nos preguntamos ¿Mediante que proceso es adquirido el conocimiento profético? Al-Kindi no ofrece ninguna explicación. En al-Farabi en cambio, sí que encontramos una explicación.

La filosofía resulta de la operación de la facultad superior del hombre que es la razón. La revelación, como contenido principal del conocimiento profético, se da en cambio en la imaginación, que es una facultad de un orden inferior a la razón pero que posee una función específica en la que radica la cualidad de la inspiración, por medio de la cual el profeta es capaz de traducir en símbolos que pueden ser comprendidos por todos los hombres la verdad que le ha sido revelada. Esta cualidad es la imitación (*m'uhaka*). Por medio de la imitación el profeta puede representarse en imágenes esta verdad, puesto que esta facultad es incapaz de recibir los inteligibles tal como los aprehende el intelecto. Según Walzer, la imitación es una especie de «fantasía creadora» que es actualizada por el Intelecto Agente a través de una iluminación⁷. En efecto así podemos leer:

Si sucede que aquellas cosas que la facultad imaginativa imita (*haka*) son sensibles de suma belleza y perfección, aquel que las vea obtendrá un placer grande y maravilloso y verá cosas maravillosas que no pueden existir en modo alguno en los otros seres. No ha impedimento para que, cuando la facultad imaginativa de un hombre alcance la cima de la perfección, reciba del Intelecto Agente y durante la vigila objetos particulares presentes y futuros o sus imitaciones (*muhakiyat*) en forma de sensibles o reciba también las imitaciones de los inteligibles separados y demás seres nobles y los vea. A través de los objetos particulares y de su visión que recibe, obtendrá la profecía (*nubuwwa*) de cosas presentes y futuras, y a través de los inteligibles que reciba obtendrá una profecía de cosas divinas. Este es el mas alto grado de perfección que puede alcanzar la facultad imaginativa⁸.

Además de extender la posibilidad de la profecía a todos los hombres, con la imitación se explica también el poder de la adivinación, el cuál, al poder darse en cualquier hombre, es forzoso establecer alguna característica que distinga al profeta del resto de los hombres. La profecía según al-Farabi sólo se da en aquél hombre dotado de una naturaleza superior, de un alma purificada de las necesi-

⁶ Al-Kindi, «Sobre los libros de Aristóteles», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras filosóficas de al-Kindi*. Coloquio, Madrid 1986, p. 49.

⁷ R. Walzer, «Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination», in R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford 1962, p. 212.

⁸ Al-Farabi, *La Ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid 1985, p. 80.

dades corporales y apta para recibir la efusión (*wahy*) o revelación del Intelecto Agente o del ángel de la revelación.

La profecía es por lo tanto, la expresión de la actividad más perfecta de la que es capaz la imaginación humana. Por pertenecer la imitación a esta facultad, es de rango inferior a la actividad de la razón, y por esto en el sistema alfarabiano, expuesto en su *Ciudad Ideal*, la religión ocupa un lugar inferior a la filosofía. El profeta, el filósofo, imán es el gobernante de la Ciudad Ideal. Esto quiere decir que para al-Farabi, no era suficiente ser profeta para ostentar el gobierno del estado islámico; era necesario a ese don sumar las virtudes intelectuales que aporta la filosofía.

Más tarde observamos en la historia del pensamiento islámico que el estudio de la profecía está integrado en el árbol de las ciencias islámicas. Así, Avicena, en su *Epístola sobre la división de las ciencias intelectuales*, ubicó a la profecía en la filosofía práctica:

Esta parte (tercera, tras la Ética y la Política) de la filosofía práctica da a conocer la existencia de la profecía y la necesidad que de la ley religiosa (*sari 'a*) tiene el género humano para su existencia, su permanencia y su vida futura... y permite distinguir entre la profecía divina y todas las falsas profecías⁹.

Aunque la profecía caiga en el ámbito de preocupaciones de la filosofía práctica, de ello no se sigue necesariamente, como advirtió el pensador persa, que sea la filosofía la encargada de proporcionar el contenido del saber profético. Esto es así, ya que la filosofía es una ciencia estrictamente humano mientras que el conocimiento profético es revelado y por lo tanto, algo que solo conoce Dios: «El profeta (*al-nabi*) viene de parte de Dios Altísimo y es enviado por él»¹⁰. El enviado (*rasul*) «(...) es el que transmite lo que ha recibido en la emanación llamada revelación, de nuevo bajo una determinada forma de expresión, que trata de lo que es considerado lo mejor para que por sus opiniones se alcance el bien del mundo sensible por el gobierno político y el del mundo intelectual por el conocimiento»¹¹.

⁹ Avicena, *Risala fi aqşam al-'ulum al-'aqliyya*, trad. de G. Anawati, in «Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne», *MIDEO* 13 (1977) 232-335; 324.

¹⁰ Avicena, ed. S. Van Riet, in *Avicenna latinus: Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, 3. Vols., E. Peeters – E. J. Brill, Louvain – Leiden 1977-1983, vol. II, p. 541.

¹¹ Avicena, *Fi itbat al-nubuwwat*, trad. de M.E. Marmura, *On the Proof or Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors*, in R. Lener – M. Mahdi (ed.), *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, The Free Press of Glencoe, New York 1963, p. 120.

Pero, ¿Cómo le llega esta ciencia el profeta? Acabamos de recordar que la teoría del conocimiento profético de al-Farabi aparecía ligada a la percepción sensible: El conocimiento era comunicado al profeta a través de una iluminación precedente del intelecto agente. Esta actualizaba la potencialidad de la imaginación pero por definición esta requiere del concurso constante de los objetos sensibles.

Avicena extendió el conocimiento profético a todo el proceso del conocimiento. Distinguió dos tipos de revelación: Sensible e intelectual.

La revelación sensible acontece cuando la facultad imaginativa recibe las imágenes particulares. En el común de los mortales esto acontece durante el sueño y por ello, solemos confundir estas imágenes con otras sensible. El profeta por el contrario, tiene la capacidad de recibir las imágenes durante la vigilia y sin confundirlas con otras. Y esta visión clara le permite traducirlas posteriormente en símbolos de la verdad y profetizar el futuro. La recepción de estas imágenes se produce por una iluminación que no procede del intelecto agente sino de las almas celestes que por tener un aspecto material, pueden conocer los particulares y hacerlos emanar sobre la imaginación del profeta.

Así lo expone en su comentario al *De anima*:

Sucede a veces que en algunos hombres la facultad imaginativa (*al-quwwa al-mutajaliyya*) es creada con gran vigor, dominante, de manera que los sentidos no se apoderan de ella ni la formativa (*al-musawwira*, imaginación, *virtus formalis*) la desobedece y que el alma también es fuerte de manera que su volverse hacia el intelecto y hacia lo que está antes del intelecto no elimina su aplicarse a los sentidos. Estos tienen durante la vigilia aquella disposición que otros tienen durante el sueño (...) se trata de la disposición que tiene el que duerme de percibir las cosas ocultas (*mugayyabat*) cerciorándose de ellas por su estado actual o por modelos que ellas tienen. A éstos les sucede a veces tal cosa durante la vigilia y a menudo entremedias de esto, les sucede que pueden finalmente alejarse de las cosas sensibles y sobrevenirles una especie de desvanecimiento; a veces no sucede, a veces ven la cosa en su estado; a veces imaginan su modelo por la misma causa por la que el que duerme se imagina el modelo de lo que ve (...) y otras veces se les representa un fantasma y se imaginan que lo que perciben sólo es una alucución de ese fantasma por palabras oídas que has sido retenidas y que son recitadas. Esta es la profecía propia de la facultad imaginativa. Hay además otras profecías de cuyo asunto nos ocuparemos después¹².

En *El libro de las orientaciones y advertencias*, continuó explicando que:

Si el alma es de una substancia poderosa, que tiene capacidad para abarcar los dos lados correspondientes, no está lejos el momento en que le ocurra esta sustracción, presentándosele la

¹² J. Bakos, *Psychologie d'Ibn Sinā (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifá*, Éditions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, Prague 1956, p. 122.

ocasión durante el estado de vigila. Porque unas veces la influencia desciende a la memoria (*dikr*) y se detiene allí. Pero otras veces se hace dueña e irradia sobre la imaginación (*jayal*) una iluminación evidente, y entonces la imaginación fuerza a la tabla del sentido común (*al-hiss al-mustarak*) hacia su lado y diseña lo que se ha grabado en ella. Especialmente el alma racional le sirve de ayuda sin desviarla, tal como hace a veces la estimativa (*tawahhum*) en los enfermos y en los locos: esto es lo mas apropiado. Y si sucede así, la influencia se hace observable y visible o se convierte en un grito de llamada o en otra cosa. Unas veces puede convertirse en imagen de forma perfecta o en discurso en forma de poema, mientras que otras en una imagen de la más sublime hermosura¹³.

El segundo tipo de revelación es la que acontece de un modo intelectual. Los hombres también reciben una efusión de inteligibles desde el intelecto agente. Algunos de estos inteligibles son recibidos por todos los hombres, mientras que otros solo son conocidos por aquéllos capaces de pensamiento abstracto. Y esto puede ser recibido de dos modos afirmó Avicena: directa e indirectamente. Del primer modo acontece como en: «la recepción de las opiniones comunes y de los primeros inteligibles (las verdades evidentes)». En el segundo modo, como sucede con: «la recepción de los inteligibles segundos a través de los primeros, a través de los sentidos externos, el sentido común, la estimativa y la cogitativa»¹⁴.

Se sigue de lo anterior el establecimiento de la siguiente distinción: Mientras que los hombres reciben los segundos inteligibles mediatamente, los profetas no necesitan de esas operaciones preparatorias y los reciben de modo inmediato. Su conocimiento es por lo tanto intuitivo en virtud de la instantaneidad con que el Intelecto Agente les infunde todos los inteligibles. La capacidad del profeta reside entonces en el poder para intuir todos los inteligibles sin la mediación del proceso cognitivo previo.

Confirma nuestra interpretación la siguiente descripción de la potencia profética aportada por Avicena:

Puede haber entre los hombres un individuo que tenga el alma tan fortificada por una gran pureza y una estrecha unión con los principios intelectuales, hasta el extremo de inflamarse solo con una intuición (*hads*), quiero decir de recibirlos del Intelecto Agente en todas las cosas; se imprime en ella entonces la forma que está en el Intelecto Agente, bien de un solo golpe, bien casi de golpe, no por argumento de autoridad, sino siguiendo un orden que incluye los términos medios. Porque los datos apoyados en la autoridad, en las cosas que sólo se conocen por sus causas, no son evidente intelectualmente. Esta es (...) la más alta de las facultades de la profe-

¹³ Avicena, *Al-Isarat wa-l-tanbihat*, trad. de A.M. Goichon, *Ibn Siná. Livre des Directives et Remarques*, J. Vrin, Paris 1951, pp. 514-515.

¹⁴ Avicena, *Fi itbat al-nubuwwat*, cit, p. 121.

cía, y esta facultad es la más digna de ser llamada facultad santa, siendo ella el más alto grado de las facultades humanas¹⁵.

La intuición adquiere el papel en el planteamiento de Avicena de factor de posibilidad de la profecía por el intelecto, haciendo aparecer en el alma del profeta el conocimiento especulativo que otros solo pueden adquirir a través del pensamiento discursivo. Del intelecto agente, el profeta recibe el conocimiento universal que incluye no solo los datos teóricos sino también las normas éticas que él traduce en prescripciones particulares de la Ley. Y de las almas celestes recibe el conocimiento de los particulares, el saber de antemano los sucesos que han de ocurrir, por lo que puede profetizar el futuro. Intelecto agente y almas celestes son las substancias espirituales de las que habla en diversos pasajes y que identifica con los ángeles por lo que el profeta es el representante más elevado de la especie humana al poseer el carácter más noble y que se distingue por su santidad, en virtud de ese contacto directo que mantiene con el mundo de la divinidad:

El más excelente de los hombres es aquél cuya alma ha llegado a la perfección, aquel que tiene un intelecto en acto y que ha adquirido las costumbres que son las virtudes prácticas. El más excelente entre éstos aquél que está dispuesto para recibir el grado de la profecía. Es este quien tiene en sus facultades psíquicas las tres propiedades que hemos mencionado: que oiga la palabra de Dios, que vea a los ángeles y que éstos se hayan transformado para él en una imagen que pueda ver. (...) Aquél que tiene una revelación se le aparecen los ángeles bajo la forma de simulacro y en sus oídos se produce una voz que oye, proveniente de Dios y de los ángeles. La oye sin que sea una palabra de hombre o de animal terrestre. Tal es aquel a quien adviene la revelación¹⁶.

Así la imaginación, cuando se halla perfectamente dispuesta, desempeñará un papel central en el profetismo islámico¹⁷. Avicena, la atribuyó una disposición activa y creativa capaz de actuar con independencia de los sentidos externos. Este tipo de imaginación (*virtus imaginativa* o *facultad cogitativa*) establecía un puente entre el mundo físico y el celeste, posibilitando las visiones proféticas¹⁸. Cuándo éstas se producían, el entendimiento se ponía al servicio de la imaginación encargándose de la representación del mundo sensible.

¹⁵ Bakos, *Psychologie d'Ibn Sinā...*, cit., p. 122 y p. 177.

¹⁶ Avicena, ed. S. Van Riet, cit, vol. 1, p. 523.

¹⁷ D.N.. Hasse. *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of Soul 1160-1300*, Warburg Institute – Nino Aragno, London – Turin 2000, p. 153.

3. La teoría filosófica islámica del sueño

3. 1. Las fuentes helénicas principales

El estudio de la profecía en el contexto islámico pone de relieve las múltiples concomitancias entre el proceso psicológico del profeta y el natural y lo que es más importante, que no siempre requería del auxilio divino. Así, desde esta lectura, la profecía se mostraba en el Islam como la expresión más perfecta del conocimiento natural resultante del perfeccionamiento de las capacidades cognoscitivas más nobles: la imaginación y el intelecto. En la descripción de las funciones que realiza la imaginación en el proceso del conocimiento, es introducida la cuestión del papel que desempeña esta facultad, tanto en el estado de vigilia como durante el sueño. El estudio del sueño recibió un tratamiento primordial por parte de los filósofos islámicos como una de las vías principales para la legitimación de la Profecía.

En el contexto de la teoría del conocimiento profético, la onirológia islámica, se apoyó en primer término en el corpus tradicional, el Corán y los hadices, ligando las visiones de Mahoma con la historia profética judeo-cristiana. Desde un punto de vista filosófico, la teoría del sueño y de la visión desarrollada por los principales *falasifa*, se apoyó de manera principal en dos fuentes griegas: los *Parva Naturalia* de Aristóteles y el libro sobre *la interpretación de los sueños (onirokritikon)* de Artemidoro de Daldis (Éfeso, Siglo II d. C.)¹⁹. A continuación atenderemos brevemente a la teoría del sueño contenida en estas obras.

3. 1. 1. Aristóteles: *Parva Naturalia*²⁰

Los llamados *Parva naturalia* son un conjunto formado por siete tratados de filosofía natural²¹, compuesto tras abandonar la Academia (347-334 a. n. e.) y concluidos en su Liceo (334-332) junto con el *De anima* considerando los tratados una ampliación del tratado del alma²².

Uno de los problemas a resolver por la teoría aristotélica del sueño consiste en saber si los sentidos operan durante el sueño y que especie de sensación produ-

¹⁸ Avicena, *Liber de anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. de S. Van Riet, Editions orientalistes – E.J. Brill, Louvain – Leiden 1968, IV, 2, p. 173.

¹⁹ Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. de E. Ruiz, Gredos, Madrid 2002.

²⁰ Para un análisis de la teoría aristotélicas del sueño: Cfr. E. Suárez de la Torre, «Sueño y fenomenología onírica en Aristóteles», *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973) 279-311. A. Bravo, «Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños», *Cuadernos de Filología de*

ce las visiones oníricas. Especial interés para el desarrollo de la teoría del sueño poseen los ensueños premonitorios o proféticos.

En este punto, el estagirita no negó de antemano la existencia de premoniciones o visiones de sucesos que tendrán lugar en un futuro más o menos próximo. Pero Aristóteles en *Sobre la adivinación por medio del sueño* intenta ofrecer una explicación racional de este fenómeno, sin defender en ningún momento la intervención de la divinidad en el proceso.

En el tratado *Acerca de los ensueños* cifra la causa de las visiones en «el movimiento de las sensaciones cuando uno está dormido». Está preparando el camino para refutar dos creencias comunes a la literatura griega homérica, y admitidos por Platón —y también por Aristóteles en sus obras de juventud²³—: que la visión onírica es un medio de comunicación entre los dioses y los hombres y, que son un medio de prever el futuro.

En relación con el sueño, explica que los ensueños, están producidos por la imaginación, y no por los sentidos externos ni por el sentido común que perma-

Ciudad Real 4 (1985) 15-65. En opinión de Freudenthal, el título editorial *Parva Naturalia* es muy tardío; posiblemente no apareció hasta bien entrado el siglo XVI. Cfr. J. Freudenthal, «Zur Kritik un Exegese von Aristoteles' Parva Naturalia», *Rheinisches Museum für Philologie* 24 (1869) 82.

- ²¹ Los siete tratados que forman los *Parva Naturalia* son: *Acerca de la sensación y de lo sensible; Acerca de la memoria y de la reminiscencia; Acerca del sueño y la vigilia; Acerca de los ensueños; Acerca de la adivinación por el sueño; Acerca de la longevidad y de la brevedad de la vida; Acerca de la juventud y de la vejez, de la vida y de la muerte y de la respiración*. Cfr. *Aristotelis Opera Graece Latinae Academy Regia Borusica*, 5 vols., ed. I. Bekker, Berolini, Berlin 1831-1870; 436-480. Hemos empleado la edición siguiente: Aristóteles, *Acerca de la generación y de la corrupción. Tratados breves de Filosofía Natural*, trad. de E. la Croce – A.B. Pajares, Gredos, Madrid 1987.
- ²² Se presentan como el complemento del tratado *Sobre el alma*: «Una vez que se tratado de antemano y en detalle acerca del alma en sí misma y acerca de cada una de sus facultades, en tanto que partes de ellas, la siguiente tarea es examinar en los animales y en todos los seres dotados de vida cuáles son sus actividades específicas y comunes». Aristóteles, «Acerca de la sensación y lo sensible», cit., I, 436 a, p. 183. Estos atributos, tanto comunes como particulares de algunos vivientes, son «comunes al alma y al cuerpo como: sensación, memoria, pasión, deseo y en general, apetito, además de placer y dolor». *Ibid.*, 436 a 7-10, p. 183. Más adelante se añaden nuevas funciones y acciones como el sueño y la vigilia. Estas acciones son «comunes al alma y al cuerpo», pues todos ellos aparecen ligados al fenómeno de la sensación: o bien acompañan a una sensación o bien se manifiestan por medio de una sensación o protegen la sensación o la destruyen. Y la sensación «se produce en el alma a través del cuerpo» *Ibid.*, 436 b – 5, p. 184.
- ²³ En sus diálogos de juventud y los escritos morales, en los que el estado de sueño y las ensoñaciones, se caracteriza siguiendo la herencia pitagórica y platónica (*Fedro, República, Critón*,

necen inactivos durante el sueño. Dependen por lo tanto de la facultad sensitiva del alma. La causa eficiente son los movimientos residuales que permanecen en los sentidos después de haber cesado la aplicación del estímulo en ellos, como acontece con la persistencia de una imagen muy brillante después de que dejamos de mirar el foco que la produce. Obviamente hablamos del estado de vigilia. En términos médicos, lo explica a partir del calor corporal exhalado hacia la parte superior del cuerpo.

En lo que se refiere al problema de la adivinación por medio del ensueño, el paradigma médico al que se enfrenta es el Tratado de Hipócrates *Sobre la Dieta* dedicado completamente a esta cuestión. Allí se afirmaba que: «los sueños que son divinos y que anuncian (...) bienes o males»²⁴. Aristóteles rechazó esta creencia popular alegando dos motivos: Primero, porque si así lo hicieran, los confiarían a personas inteligentes y no a la gente ignorante. En segundo lugar, porque la evidencia de que incluso los animales sueñan, anula la posibilidad de afirmar que los ensueños sean causados por la divinidad.

Por estas razones concluye afirmando que los ensueños de carácter profético o adivinatorio no existen y que por lo tanto todo ensoñación es reducible a un indicio de una enfermedad, a un principio de acción o mantiene alguna coincidencia con la realidad²⁵. La mayor parte de los ensueños, pertenecen al último grupo y por lo tanto, no son más que meras coincidencias; por este motivo, en la mayoría de los casos una predicción soñada no se cumple²⁶. Las visiones oníricas, como

Leyes, Timeo) de manera positiva, como un modo de acceso a la divinidad, aunque sin recibir una explicación precisa de este camino. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 1102b4-10; *Ética a Eudemo*, II 1219a42-5.

²⁴ Hipócrates, «Sobre la dieta en las enfermedades agudas», trad. de C. García – M^a.D. Lara – J.A. López – B. Cabellos, *Tratados Hipocráticos*, Vol. I, Gredos, Madrid 1983; IV, 87.

²⁵ Que los ensueños son señales o indicios de una enfermedad física que padece el cuerpo, es la opinión defendida por la medicina de la época. En este sentido afirma el filósofo de Estagira que: «Los médicos más selectos dicen que es preciso prestar mayor atención a los ensueños». Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, cit., 463a5, p. 297. En segundo lugar, los ensueños pueden actuar como causa de una actividad que desarrolle el individuo cuando despierte o bien, que una actividad ya realizada en estado de vigilia actué como causa de un ensueño que verse sobre la misma actividad. Pero generalmente, afirmó el Filósofo en último lugar, los ensueños no son más que coincidencias. Cuando se nos presenta un amigo en un ensueño y al despertar lo vemos, esto acontece por simple coincidencia. A este último grupo, se adscriben especialmente todos aquellos sueños que sean más extravagantes. *Ibid.*, 463b1, p. 298.

²⁶ La conclusión de Aristóteles respecto al origen del sueño: «Es absurdo que sea la divinidad quien los envíe –los ensueños verídicos–, y que no los envíe a los mejores ni a los más sensatos, sino a cualquier al azar». *Ibid.*, 462b 21, pp. 295-6. Por el principio: «el movimiento rompe el sueño

producto de las imágenes residuales provocadas por las percepciones ocasionadas durante el estado de vigilia, comportan imágenes que son más activas cuanto menos inteligente sea el sujeto que sueña. La prueba de ello es que las visiones oníricas son más frecuentes en individuos con patologías específicas, naturales o inducidas: caracteres melancólicos, consumidores de alcohol y estupefacientes.

Aristóteles al término del tratado, concede que es posible practicar una cierta adivinación en el sentido de realizar una interpretación de los mismos. Se trataría de un intento por reconstruir la imagen distorsionada que aparece en los ensueños en busca de la realidad que subyace tras ella: deseos, ilusiones o enfermedades del durmiente. Para cumplir este propósito sería precisa la intervención de un intérprete, que no será una persona con caracteres especiales sino un simple anudador de coincidencias²⁷.

3. 1. 2. El libro de la interpretación de los sueños de Artemidoro

Apoyándose en la tradición de la interpretación de los sueños, profundamente establecida en la Grecia del siglo II d. n. e.²⁸, Artemidoro distinguió, en primer lugar el «ensueño» (*enúpnion*) de la «visión onírica» (*óniros*). Mientras que el sueño carece de valor profético o premonitorio, las visiones oníricas, sí que lo poseen²⁹. Por esta razón solo serán objeto de la interpretación las visiones oníricas.

verídico» en relación con el movimiento de los diversos humores físicos, resulta que sean los dementes y los melancólicos, y no los profetas, quienes presenten una mayor predisposición a estos supuestos ensueños verídicos: Ello es debido «a causa de su vehemencia» y «por su inestabilidad». *Ibid.*, 464b18, p. 303; 464b1, p. 302.

²⁷ «El juez más hábil de los ensueños es el que puede observar las semejanzas», esto es que posea habilidad para «percibir rápidamente y ver en su conjunto en lo despedazado y dislocado de las imágenes lo que es de un hombre, de un caballo o de cualquier otra cosa» es el intérprete. *Ibid.*, 464b 12, p. 303.

²⁸ Según declara Artemidoro de Daldis en su Libro: «no hay obra de onirocrítica que yo no haya manejado» sus fuentes principales son: Geminio de Tiro (quien escribió tres libros dedicados a la onirocrítica), Demetrio de Falero (cinco libros), Artemón de Mileto (22 libros) así como un contemporáneo suyo, Febo de Antioquía. Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, trad. de E. Ruíz, Gredos, Madrid 2002; I, 1, p. 5; II, 46, p. 221. Para un estudio completo de las fuentes manejadas por Artemidoro: Miguel Ángel Vinagre Lobo, «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de artemidoro daldiano», *Habis* 22 (1991) 297-312. Del mismo, su tesis doctoral: *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano*, Ediciones Universidad de Sevilla, Sevilla 1992. D. Del Corno, «Ricerche sull'onirocritica greca», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe do Lettere, Scienze morali e storiche* 96 (1962) 334-366.

²⁹ Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, cit., I, 1, p. 6.

Dividió las visiones oníricas en «directas», cuando cabe establecer una relación inmediata entre el efecto, y «simbólicas» (*alegorikoi*), que resulta cuando el suceso anunciado en el ensueño se expresa de un modo enigmático. Son precisamente, estos últimos ensueños los que requieren del trabajo del intérprete de sueños³⁰ y son definidos como: «un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros» expresando el suceso porvenir por medio de «imágenes naturales apropiadas» denominadas «elementos»³¹.

La postura mantenida por Artemidoro acerca del origen divino de los sueños es ambigua. Por un lado, nos habla de que en Grecia, tanto en su época como con anterioridad, existieron interpretes de los sueños o adivinadores profesionales que ofrecían los servicios en las plazas públicas, recibiendo por ella una dura crítica por parte de los filósofos³². Al exponer las cualidades que ha de poseer el intérprete, señala que todas ellas son de origen natural, como el hecho de estar dotado de una capacidad de intuición aguda mas que de conocimientos adquiridos en los libros³³. Pero por otro y en discusión con Aristóteles, afirmó que:

Reciben la denominación de divinos los que se presentan a quienes carecen de un motivo concreto de ansiedad y les anuncian algún evento futuro, bien sea bueno o malo. Ahora bien, yo no me encuentro en la misma postura de incertidumbre que Aristóteles sobre si la razón del soñar es exterior a nosotros y depende de la divinidad o si, por el contrario, existe en nuestro fuero interno alguna causa que predispone en nuestra alma hacia un cierto estado y origina de forma natural lo que acontece. Simplemente llamo a dichos fenómenos *de origen divino* al igual que calificamos así en el lenguaje corriente a todos los hechos que se escapan a nuestras previsiones³⁴.

3. 2. La recepción de las obras griegas en el contexto cultural islámico

El título de la traducción árabe de los *Parva Naturalia* -*Kitab al-hiss wal-mahsus*- indica que los siete tratados de los que consta el original griego, fueron comprendidos por el primero de los tratados: *Acerca de la sensación y de lo sensible*³⁵. Ibn al-Nadim, menciona esta obra -*al-Hiss wa-al-Mahsus*- en su catálogo.

³⁰ Ibid., I, 2, p. 9.

³¹ Ibid., I, 2, p. 10.

³² Ibid., I, 1, p. 5

³³ Ibid., I, 12, p. 29.

³⁴ Ibid., I, 6, pp. 24-25.

³⁵ Gracias al descubrimiento en 1985 del Ms. Rampur 1752 en una biblioteca de la India del *Kitab al-Hiss wa'l-masús*, por el orientalista alemán y director del proyecto *Aristoteles Semitico-Latinus*, Hans Daiber, podemos saber de qué modo fueron conocidos los *Parva naturalia* en la

Parece que una pequeña parte de la obra fue resumida por al-Tabari que a su vez tomó de Abu Bishr Matta ibn Yunus³⁶.

En el catálogo de Mohamed ibn Ishak (925 d. C.) se alude a los *Parva naturalia*, incluyendo únicamente los dos primeros tratados. Parece ser que los *Parva* fueron traducidos junto con otros trabajos de Aristóteles, por Hunain ibn Ishak en el siglo IX, mediando entre la lengua griega y la árabe, una versión siríaca existente del texto³⁷. En el único manuscrito que se conserva, puede observarse que más de la mitad del texto árabe, no guarda correspondencia con el texto griego y añade teorías neoplatónicas y por lo tanto extrañas a la mente de Aristóteles. Para la materia que nos ocupa importa observar, que los tres tratados aristotélicos en los que se estudia el sueño -*Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre los ensueños*, y *Sobre la adivinación por medio de los ensueños*) son refundidos en un solo capítulo³⁸. Al término del presente escrito, observaremos que Averroes siguió este uso en su comentario breve de los *Parva*. En relación con el desarrollo de la teoría de la adivinación por medio del sueño, la presencia de Aristóteles es marginal. Se aluden a algunos ejemplos citados por el Filósofo pero para demostrar cosas muy diversas.

Acudiendo al manuscrito de Rampur podemos leer que:

la causa del verdadero ensueño, es la verdadera Deidad, a través de la mediación del intelecto (...) es la manera como quiere manifestarse en este mundo, representado sus formas junto a sus implicaciones lógicas (posteriormente) el intelecto (universal) manifiesta al alma y a cada una de sus facultades (esta verdad) en la medida en la que el alma hace lo que la facultad puede recibir de aquél, pues la Suprema Causa, creó el alma para este cometido al mismo tiempo que al Intelecto³⁹.

tradición árabe. El estudio del manuscrito y algunos textos en R.E. Hansberger, «The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia (Kitab al-hiss wal-mahsus)», *Studia graeco-arabica* 4 (2014) 301-314.

³⁶ Al-Nadim, *The Fihirist*, ed. y trad. de B. Dogde, Vol. II., Columbia University Press, New York 1970. Cap. VII: *Filosofía, Los filósofos griegos; al-Kindi y otros filósofos*, nota 131, p. 605. Cita igualmente la obra *La Visión* copiado por Yahya Ibn'Adi y traducida al árabe por Ibn Matar. Se trata de una colección de libros de Aristóteles, que pudiera ser el *Liber de Speculo* y que se correspondería con el libro latino *De divinatione per somnum*. Cfr. Al-Nadim, *The Fihirist*, cit., nota 136, p. 606.

³⁷ Cfr. J.G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis, Persicisque*. G. Vogelil, Leipzig 1842, p. 276.

³⁸ Para toda esta cuestión, Cfr. R.E. Hansberger, *The Arabic Version of Aristotle's Divinatione per somnum*, Oxford University Press, Oxford 2002.

³⁹ Ms. Rampur, Raza Library, Arab 1752, f. 42r 2-15 (Bāb al-Nawm), apud Hansberger, *The Arabic Version of Aristotle's...*, cit., p. 307.

A diferencia de Aristóteles, los ensueños abandonan la sede de la imaginación para instalarse en la del Intelecto, dependiendo de esta última potencia, la distribución de los ensueños verídicos. No obstante, seguirá siendo Dios como creador, la causa que está detrás de cada uno de los sueños individuales. Dios envía los sueños verídicos con dos objetivos: informar a un individuo acerca de un castigo, una recompensa o un mal que debe evitar y alertar de un suceso futuro.

El mecanismo psicológico de los ensueños acontecería del siguiente modo: en un ensueño verídico, el durmiente, percibe la «forma espiritual», por ejemplo de una ciudad, que es muy similar aunque no idéntica, a la «forma corporal» de la ciudad que puedes ver, oler, y tocar. Esta «forma espiritual» es creada por el intelecto a través de una «forma intelectual» que es su causa. Esta forma nunca es perceptible sino que se expresa a través de «palabras espirituales». El sentido común del durmiente es el que le conduce hasta la «casa de la claridad» o la percepción clara de algo pero con la ausencia operativa de los sentidos externos, es decir, a través de una intuición intelectual. Posteriormente, los sentidos externos conducen la imagen a la imaginación, que representa esas «palabras espirituales» en «formas espirituales» que será el fundamento de lo que el durmiente ve durante el sueño. Finalmente, la memoria almacena estas formas y cuando el soñador despierta, es capaz de descubrir el significado del sueño con la ayuda del razonamiento.

Cuando el visionario no logre hallar el significado de una imagen verídica, buscará la ayuda de un intérprete capaz de comprender directamente «las palabras espirituales» sin convertirlas en «formas espirituales». Esta habilidad se dice, que la ha recibido por inspiración del intelecto y le capacita para convertir las palabras espirituales en palabras corporales que pueden ser ya entendidas por el visionario.

Finalmente, la tradición exige un riguroso ascético individual tanto para poder recibir esa intuición del intelecto como para poder correctamente el ensueño: «si el interprete no ha purificado y refinado su alma, y no ha librado a su cuerpo de la suciedad y de las impurezas, no será capaz de entender aquellas palabras espirituales»⁴⁰.

En relación con *La interpretación de los sueños* de Artemidoro en la teoría sobre los sueños desarrollada por los *falasifa*, es preciso destacar que ésta obra fue la única fuente griega que fue vertida al árabe⁴¹. Dicha labor fue llevada

⁴⁰ Hansberger, «The Arabic Adaptation of the Parva Naturalia...», cit., p. 311.

⁴¹ J.C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, State University Press of New York, Albany 2002; p. 47. La afirmación de Lamoreaux no obstante entra en contradicción

acabo por el médico nestoriano de al-Hirah, Hunayn Ibn Isaq (809-873 d. e. c.), y director de la Escuela de traductores de Bagdad (*La casa de la sabiduría, Bayt al-Hikmah*). La traducción de Hunayn destaca por el esfuerzo de hacer compatible la explicación racional del sueño aportada por Artemidoro con la tradición mono-teísta religiosa. Para cumplir este propósito, no dudó Hunayn en eliminar todas las referencias a los dioses olímpicos y en reducir a los múltiples moradores del Olimpo a un único Dios⁴².

Mientras que en el contexto occidental la obra de Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis* (360 d. C.?, 440 d. C.?), ofrecerá una sistematización semejante a la de Artemidoro, con gran predicamento en Occidente, la huella del tratado del autor de Éfeso dejó una honda impresión en el desarrollo de la teoría islámica del sueño y en particular, en la ciencia de la interpretación de los sueños⁴³.

con las indicaciones de Ibn al-Nadim, que cita una obra de Turius dedicado al sueño, al-Nadim, *The Fihirist*, cit., p. 614.

⁴² Múltiples ejemplos de la operación de eliminación del politeísmo de la obra de Artemidoro realizada por Hunayn Ibn Isaq, se hallan en: Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, cit., pp. 48-50.

⁴³ El estudio filosófico del sueño en el Islam, como veremos más adelante, fue iniciado por el llamado «filósofo de los árabes»: al-Kindi. Ibn al-Nadim, le atribuye los siguientes libros: (p. 623) Al-Kindi: *Epístola sobre la causa del sueño, Los sueños y sobre aquello que se manifiesta al alma; Libros sobre premoniciones; Epístola sobre los secretos del conocimiento premonitorio; Sobre el Conocimiento premonitorio de los sucesos*, etc. No obstante parece ser que «Los discípulos de Al-Kindi y sus escribas» como al-Farabi, no continuaron esta línea de estudios. Ibn al-Nadim, *The Fihirist*, cit., p. 623 y 625. En el contexto profético islámico, la interpretación de los sueños tuvo una gran aceptación y fue elevada esta ocupación a ciencia, como lo indica el médico Ibn al-Akfani (¿Iraq- El Cairo, 1348). En su *Guía para el que tiene los más altos objetivos, incluye una tabla clasificatoria de las ciencias*. Las ciencias de la sabiduría, se dividen en Metafísica (Ilahi), Física (Tabi'i) y Matemáticas (Riyadi). Lo interesante de esta clasificación, es que incluye a la Onirología o ciencia de la interpretación de los sueños (Ta'bir al-ru'ya) como una parte de la ciencia Física. Cfr. María José Hermosilla, «Sobre la bibliografía árabe. Un resumen del *Irsad al-qasid ilà asnà al-maqasid* (Guía del que tiene a los más altos objetivos) Ms. 697, 6 de El Escorial», *Al-Qantara* 1 (1980) 263-278.

La ciencia de la interpretación de los sueños, según el historiador tunecino Ibn Jaldún (Túnez, 1332- El Cairo, 1406) es: «una de las ciencias religiosas que se inició el Islam cuando los saberes se convirtieron en disciplinas regladas y sus cultivadores escribieron sobre ellas. En lo que se refiere a los sueños y a su interpretación, es algo que existió tanto entre los primeros musulmanes como entre quienes tras ellos vinieron. Y lo hubo también con frecuencia entre las religiones y los pueblos anteriores a ellos, pero no han llegado hasta nosotros porque nos ha bastado con lo que sobre esto han dicho los intérpretes musulmanes de sueños. En cualquier caso, los sueños siempre han existido en el género humano, sin excepción, y siempre han sido interpretados. José el Verídico (*Corán* XII) - las bendiciones de Dios sean sobre él - interpretaba los sueños, tal

Un claro ejemplo, podemos hallarlo en el *Libro de la interpretación de los sueños* de Avicena -*Kitabu Ta'bir-I-Ruya*-⁴⁴. En la exposición de la naturaleza del sueño y la mecánica del sueño, Avicena sigue la tradición filosófica anterior de raíz aristotélica. Pero en el momento de distinguir los sueños confusos de los verídicos, y estos últimos son los únicos que precisan de interpretación, Avicena, no sigue el paso de los peripatéticos sino el de Artemidoro. Mientras que los sueños confusos o desordenados son causados siempre por el sujeto en el estado de sueño, los sueños verídicos no dependen de ningún proceso interno del sujeto sino que son enviados por los ángeles - *mala'ikah* - o por la Revelación divina -*al-ta'yid al-tayyibah* - que actúan como causa eficiente exterior sobre el intelecto agente. Ninguna facultad interna interviene en las ensoñaciones verídicas: el individuo solamente debe crear la disposición necesaria para recibir este tipo de imágenes y contemplarlas. Solo los profetas y los reyes sabios están en condiciones de recibir los ensueños verídicos que podrán ser explícitos o alegóricos; únicamente estos últimos, precisan de una interpretación.

como aparece en el Corán; y así lo establece también el Sahij respecto al Profeta y a Abu Bakr. Los sueños son una percepción de lo oculto». Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, ed. y trad. de F. Ruiz Girela, Editorial Almuzara, Córdoba 2008, p. 919. Más adelante: «Esta ciencia nunca dejó de ser transmitida de unos a otros entre los musulmanes de los primeros tiempos, y uno de los sabios más famosos entre ellos en esta ciencia fue Muhammad Ibn Sirin. Basándose en su autoridad fueron puestas por escrito algunas de esas normas [...] tras él, al-Kirmani escribió también sobre estos [...] el *Kitab Alisara* de al-Salimi que es uno de los libros más útiles en esta materia y que más sucintamente la expone. Y también el *Kitab al-Marqaba al-Uya* de Ibn Rasid, uno de nuestros maestros en Túnez. Se trata de una ciencia iluminada por la luz de la profecía gracias a la relación que entre ambas existe». Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, cit., pp. 924-925. Sobre la amplia influencia de la obra de Artemidoro en el imperio bizantino, Cfr. G. Guidorizzi, «I prontuari oniromantici bizantini», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 111 (1977) 135-155. S.E. Oberhelman, «The interpretation of dreams-symbols in Byzantine oneiric literature», *ByzSlav* 47 (1986) 8-24. Acerca de la profusión de traducciones árabes de Artemidoro. Cfr. T. Fahd, «Les songes et leur interprétation selon L'Islam», *Les songes et leur interprétation, Sources Orientales* 2 (1959) 125-158. R.A. Pack, «On Artemidorus and his Arabic Translator», *Trans. of Amer. Philol. Ass.* 98 (1967) 313-327. E. Schmitt, *Lexicalische Untersuchungen zur arabischen Übersetzung von Artemidors Traumbuch*, F. Steiner, Wiesbaden 1970.

⁴⁴ Una traducción parcial del tratado de Avicena dedicado con exclusividad a la teoría de la interpretación del sueño - *Kitabu Ta'bir-I-Ruya*-, puede encontrarse en A. Muid Khan, «A Unique Treatise on the Interpretation of Dreams», in *Avicenna Commemoration Volume*, Iran Society, Calcuta 1956, pp. 255-307. Y del mismo autor: «Kitabu Ta'bir-I-Ruya of Abu 'Ali Ibn Sina», *Indo-Iranica* 9 (1956) 43-57. Para un estudio comparativo entre el libro de Artemidoro y el de Avicena, Cfr. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, cit., pp. 72-76.

3. 3. La teoría del sueño como vía profética en el contexto de la Filosofía islámica

3. 3. 1. Al-Kindi (801-873)

Para la filosofía islámica la visión profética se halla posibilitada en primer término por el alma, y en particular por su sutil naturaleza: se trata de una substancia simple, considerada por al-Kindi «divina y espiritual»⁴⁵. Y la dignidad del la substancia del alma «procede de la del creador de la misma manera que la luz del sol procede del sol»⁴⁶.

Al-Kindi, siguiendo el estilo peripatético, ubica la teoría del sueño en el campo del *De anima*, admitiendo que es una de sus partes de más compleja solución⁴⁷. El sueño, es definido como el momento en la vida de los seres animados en el que los sentidos permanecen inactivos. Siguiendo a Hipócrates, al-Kindi atribuye la causa física del sueño a un enfriamiento del cerebro. En algunos procesos físicos como la digestión, la fatiga o el coito, penetra calor en el vientre del cuerpo provocando un enfriamiento de las extremidades y un ascenso de vapor húmedo al cerebro. Precisamente la utilidad del sueño, la cifra en el restablecimiento del equilibrio térmico del cuerpo⁴⁸.

En la fase del sueño y también durante la meditación, la imaginación – «potencia formativa» o «fantasía», libre de ejercer la función auxiliar de la representación sensible de las cosas, presenta entonces al «pensamiento» visiones⁴⁹. Esta misma es la opinión, según el filósofo árabe, de Platón y de Aristóteles, y que él suscribe.

Las visiones o ensueños obtenidas por el uso del pensamiento durante el sueño son de diversos tipos. Las visiones son más perfectas, cuando son obtenidas por la imaginación a través del ejercicio de la meditación; pero esto solo ocurre en el estado de vigilia. Por el contrario, son menos perfectas las visiones que se presentan durante el sueño. La imaginación proporciona al pensamiento dos clases de visiones: la visión premonitoria y la visión alusiva. Solo el último tipo requiere de interpretación.

⁴⁵ Al-Kindi, «Discurso sobre el alma», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras Filosóficas de Al-Kindi*, Coloquio, Madrid 1986, p.134.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ «Qué es el sueño y qué es la visión (..) esta cuestión, es una de las más sutiles de la ciencia física y en particular aquello que versa sobre las potencias del alma». Al-Kindi, «Sobre el sueño y la visión», in R. Ramón – E. Tornero (ed. y trad.), *Obras Filosóficas de Al-Kindi*, cit., p. 141.

⁴⁸ Ibid., p. 149.

⁴⁹ Ibid., p. 141.

Atribuye el *falasuf* a Aristóteles la afirmación del sueño como medio para alcanzar un conocimiento premonitorio verídico⁵⁰. A partir de este momento, la teoría del sueño de al-Kindi deja de seguir los pasos de los peripatéticos y sigue los de la escuela pitagórica y neoplatónica, para presentar una teoría de la purificación del alma que actúa como puente entre la Filosofía y la Religión. La purificación, es presentada como condición necesaria para la adquisición del conocimiento del plano espiritual – o de «los secretos de las cosas ocultas»⁵¹.

El plano actual de la existencia es un «mundo impuro»⁵². Sobre el cuál el alma debe someterse a una «purificación de las suciedades»⁵³. Debe estar «brunida» como un espejo para que así pueda unirse a ella «una forma de la luz del creador»⁵⁴. Alcanzado este estadio «se le manifestarán las formas de todas las cosas» y por lo tanto, tendrá conocimiento de ellas. Indica el filósofo de los árabes, que este conocimiento iluminado tiene lugar durante el sueño⁵⁵. En este estado el durmiente: «verá en el sueño sueños maravillosos, le hablarán las almas que han abandonado los cuerpos y el Creador derramará sobre ella Su luz y Su piedad. Gozará entonces de un placer eterno»⁵⁶.

Los ensueños anticipan al creyente una visión del «mundo de la divinidad» que podrá alcanzar solamente tras el óbito y la consiguiente separación del alma respecto del cuerpo. El destino o virtud del alma reside por lo tanto en alcanzar el estadio espiritual que coincide con el premio trascendente del Paraíso que el Islam promete al creyente⁵⁷.

⁵⁰ Al-Kindi interpreta conforme a la teoría explicada un fragmento de la *Ética* a Eudemo: «Aristóteles ha descrito el asunto del rey griego, cuya alma agonizaba, permaneciendo entre la vida y la muerte durante muchos días. Cada vez que volvía en sí, enseñaba a los hombres cosas específicas de la ciencia de lo oculto y les daba cuenta de las almas, las formas y los ángeles que veía, dándoles prueba de ellos. Anunció a un grupo de familiares suyos la duración de la vida de cada uno (...) Anunció que habría un eclipse. (...) Ha mencionado Aristóteles que la vía para eso fue que su alma había aprendido este conocimiento porque casi se había separado del cuerpo, hasta cierto punto lo había abandonado y había visto eso». Al-Kindi, «Discurso sobre el alma», cit., p. 138.

⁵¹ Ibid., p. 137.

⁵² Ibid., p. 135.

⁵³ Ibid., p. 137.

⁵⁴ Ibid., p. 136.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ «El poder de esta alma está próximo a parecerse al poder de Dios Altísimo y a su Estado, cuando se haya separado y se haya desligado del cuerpo y se haya establecido en Su mundo, que es el mundo de la divinidad». Ibid., p. 137.

Al-Kindi diseñó un modelo de investigación del sueño que seguirán los *fa-lasifa* posteriores. Sin pretensión de ser exhaustivos, a continuación, añadimos al esquema del filósofo de los árabes, algunas de las principales contribuciones a la teoría del sueño realizadas por los principales filósofos islámicos del periodo áureo, orientales y andalusís.

3. 3. 2. Al-Farabi (872-950)

Cómo dijimos con anterioridad, al-Farabi subrayó el papel fundamental que desempeña la facultad imaginativa en la teoría del conocimiento profético. El «hombre perfecto» (*al-insân al-kâmil*) llamado a gobernar la Ciudad Ideal es aquél que aúna las virtudes del profeta y del filósofo, y su entendimiento ha llegado a ser entendimiento en acto y posee los inteligibles. Es aquel individuo que posee una imaginación capaz de recibir, bien en el estado de vigilia o durante el sueño, las cosas particulares en si misma o por medio de una representación o imitación. El entendimiento desarrollado por el filósofo, destaca por haber logrado crear al hábito de la recepción de los inteligibles, tanto prácticos como teóricos, y que emanan del entendimiento agente. El profeta posee esta virtud pero además, se destaca por haber logrado habituar a la facultad imaginativa a la recepción de los inteligibles. Este tipo de conocimiento que es característico de los profetas es la revelación. El conocimiento se origina por la voluntad de Alá que lo comunica al entendimiento agente. A su vez, el entendimiento agente ilumina al entendimiento pasivo del sujeto, con el propósito de que conozca dicho contenido (entendimiento adquirido). El filósofo llega a este punto y por ello será un «inteligente perfecto»; el profeta progresa aún más, logrando transmitir los inteligibles del entendimiento a la facultad imaginativa⁵⁸.

Al haber alcanzado el más profundo desarrollo de la facultad imaginativa que le cabe esperar al ser humano, no a través del esfuerzo sino por intermediación de la Gracia divina, el profeta conoce los sucesos futuros y es capaz de contemplar los inteligibles comunicados por el entendimiento agente directamente, tanto en el estado de vigilia como durante el sueño. En un grado inferior se sitúan los individuos que bien en el estado de vigilia o durante el sueño conocen los inteligibles pero no pueden verlos directamente sino a través de la representación o imitación propuesta por la imaginación. Finalmente, en el nivel más bajo, se halla «el que ve todas estas cosas pero solo durante el sueño. Las expresiones con que describen

⁵⁸ Al-Farabi, *La ciudad ideal*, trad. de M. Alonso, Tecnos, Madrid 2002, c. 27.

sus visiones, son imágenes simbólicas, alegorías, enigmas, retruécanos, parábolas»⁵⁹. Al-Farabi no se extiende en la clasificación de los tipos de sueños ni en el proceso de interpretación. En relación con eso último, tan solo indica que aquellos casos en los que la imagen no es clara, y la imaginación opera estableciendo semejanzas entre imitaciones, será necesario interpretar el sueño. Para determinar su significado establecerá conjeturas que infiera del efecto visto en la imitación, el presumible origen real de lo representado en aquélla⁶⁰.

En conclusión, el sueño según al-Farabi, es el medio natural del que disfrutaban todos los individuos para poder participar del plano oculto de la realidad⁶¹. El profeta, incluso en el estado de vigilia posee los ejemplares del conocimiento pero los individuos comunes pueden representar las formas durante la fase de sueño y de este modo tener un cierto conocimiento del alejado mundo de la divinidad y con él, una confirmación de la creencia en el premio futuro⁶².

3. 3. 3. Avicena (980-1037)

Uno de los lugares que ha suscitado un acalorado debate entre los estudiosos del pensamiento de Avicena, fue su introducción de la distinción entre filosofía de raíz griega y la «filosofía oriental» (*al-Ḥikma al-mašriqīyya*)⁶³. En sus escritos de naturaleza más espiritualista, el filósofo persa sugiere que la verdadera filosofía es el desarrollado a partir del pensamiento autóctono sustentado en las fuentes del

⁵⁹ Ibid., c. 25.

⁶⁰ Cfr. M. Alonso Alonso, «El Kitāb Fusus al-Hikam (Libro de las piedras preciosas de la sabiduría)», *al-Andalus* 25 (1960) 31.

⁶¹ «Verdaderamente el hombre participa a la vez de algo oculto -por las fuerzas de su espíritu, alma y de algo patente y manifiesto -por el cuerpo-». Al-Farabi, *La ciudad ideal*, cit., p. 26.

⁶² Al-Farabi identifica las ideas platónicas o «formas mismas de la sabiduría» con los ángeles. Esta identificación, le permitió distinguir el «espíritu santo y perfecto» propio del profeta del «espíritu humano» característico del individuo. Ibid., 25.

⁶³ Las alusiones de Avicena a la Filosofía Oriental se encuentran en las siguientes obras: el prólogo de la enciclopedia al-Šifā', de la sección sobre lógica conservada del Kitāb al-ḥikma al-mašriqīyya (*Libro de la sabiduría oriental*) -llamada *Manṭiq al-mašriqīyīn* (*Lógica de los orientales*)-, de los fragmentos conservados del Kitāb al-inṣāf, de las tres últimas partes de su Kitāb al-'Išārāt wa al-tanbīhāt (*Libro de las indicaciones y de las advertencias*), de la epístola sobre el alma y de las respuestas a sus discípulos -Kitāb al-Mubāḥaṭāt, Risāla al-Išq-. Cfr. J.C. Cárdenas, «Revisión de la Filosofía Oriental de Avicena», *Traxoniana* 10 (2005) www.transoxiana.org/0110/cardenas-avicena.html (visitada 1/03/2015). Sobre la polémica de la Filosofía Oriental, Vid: D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, J. Brill, Leiden 1988. M. Cruz Hernández, «El problema de la auténtica filosofía de Avicena y su idea del destino del hombre», *Revista de Filosofía* 5 (1992) 235-256.

Islam. Sin necesidad de entrar en la polémica, basta indicar la presencia de esta dualidad, es una nota común a toda la Filosofía islámica que se define precisamente, por ser un tipo de pensamiento sincrético. Un ejemplo que puede añadirse a los ya mencionados, de al-Kindi y al-Farabi, puede advertirse en la teoría aviceniana del sueño.

En la explicación de las causas del sueño, sigue a la medicina hipocrática y galénica. La sustancia del alma corporal está compuesta de vapores emanados de los cuatro elementos. En determinados momentos, como en la fase de reposo, durante el proceso de digestión o en estado de fatiga, la sustancia corporal se repliega en el interior produciéndose el sueño⁶⁴.

Como los *falasifa* anteriores, suscribe la tesis de que el sueño como una vía natural que posee el alma humana para conocer el plano espiritual u oculto de la realidad. Salvo en aquellos casos en que debido a la corrupción del temperamento o a una disminución del rendimiento de la imaginación y la memoria, la posibilidad de este conocimiento es un hecho probado por la experiencia personal.

En la fase del sueño, tanto los sentidos externos como los internos suspenden la asistencia y el suministro de información al entendimiento, dejando expedito el camino a la imaginación para la formación de los ensueños que permanecerán fijados en el sentido común. Los ensueños que versan sobre el mundo oculto, tienen lugar cuando la imaginación recibe a modo de estímulo una «señal espiritual» de gran intensidad. En estos casos, la imaginación elabora fundado en esta forma una imagen que fija después en el sentido común para almacenarse más tarde en la memoria. No obstante, cuando el estímulo es de baja intensidad o cuando la imaginación está entretenida en la formación de fantasmas, la representación de lo oculto no se produce. Por medio de esta señal en la fase del sueño, un individuo puede recibir una inspiración o un ensueño. La inspiración revelada exige una interpretación posterior, mientras que el ensueño solamente demanda de su expresión por parte del durmiente al regresar a la consciencia⁶⁵.

3. 3. 4. Averroes (1126-1198)

Los testimonios filosóficos, ponen de manifiesto que los *falasifa* andalusíes

⁶⁴ Avicenne, *Le livre de science Physique*, tomo I, trad. par M. Achena – H. Massé, Société d'édition «Les belles Lettres», Paris 1955, p. 81.

⁶⁵ Cfr. Avicena, *Kitāb al-ʿIṣārāt wa al-tanbīhat*, IV, in *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*. Part Four, trad. S. Inati, Kegan Paul international, London – New York 1996. Vd. Los capítulos 8º y 15º; y desde al 18º al 23º.

conocieron las traducciones árabes de los *Parva Naturalia* de Aristóteles así como *La interpretación de los sueños* de Artemidoro junto con las teorías del conocimiento profético y del sueño desarrolladas por sus homónimos en Oriente. Igualmente sabemos a través de Ibn Tufayl que en el al-Ándalus, se cultivaron las dos líneas de pensamiento que caracterizan a la Filosofía Islámica: El aristotelismo transmitido por los comentaristas neoplatónicos y la mística sufi⁶⁶. De manera aún más clara, Ibn Jaldún puso de manifiesto el interés de los pensadores andalusí por fusionar las dos líneas de pensamiento en un tipo de sufismo tradicional y acomodado a las directrices expuestas por Algazel en *El Libro de la Religión – Kitab al-Ihya –*⁶⁷. Como es sabido la filosofía en el al-Ándalus, tras el intento de Averroes por racionalizar las ciencias tradicionales, terminó disolviéndose en la Teología y en el sufismo.

En los momentos previos a la consumación de su destino, los *falasifa* tuvieron conciencia de la valiosa función que la Filosofía desempeñaba en la justificación racional de la profecía. Así, podemos leer a Ibn al-Sid de Badajoz (1052-1127), señalando que entre los objetivos que debía cumplir el filósofo se encontraba el problema de la profecía:

Entre los múltiples objetos de estudio que se proponen al alma sabia filosófica, que destaca por el amor de los conocimientos filosóficos destacamos estas: conocer, cuál es la sabia finalidad de la existencia de las leyes y de las revelaciones proféticas en el mundo de la generación y la corrupción; cuál es la diferencia que existe entre la profecía, la magia, la adivinación y la filosofía; cómo se infunde la virtud de la inspiración sobre los profetas, y en qué difiere el hombre inspirado del que no lo es⁶⁸.

Averroes ofreció una respuesta filosófica a la cuestión de la profecía en su

⁶⁶ Cfr. Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacta. -Epístola de Hayy ibn Yaqzan sobre los secretos de la sabiduría oriental-*, ed. y trad. Á. González Palencia – E. Tornero, Trotta, Madrid 1995.

⁶⁷ Esta tendencia es manifiesta en la historia de las ciencias en el al-Andalus narrada por Ibn Jaldún. La nota distintiva del hombre reside en poseer dos tipos de percepciones o modos de conocimiento: una, «percepción para las ciencias» y otra «percepción de los estados en los que se halla» el individuo humano. Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, cit., p. 897. El historiador tunecino, atribuye a Algazel la operación de unir estos dos tipos de conocimiento (científico y emocional) en el sufismo: «al-Gazzali reunió las dos modalidades en el Kitab al-Ihya en el que sistematizó las leyes de la piedad perfecta y del camino de la perfección. Explicó también las formas de comportamiento y las prácticas de este grupo, y comentó el significado que ellos daban. De esta forma el sufismo se convirtió en una ciencia sistemáticamente tratada dentro del Islam». *Ibid.*, pp. 899-900.

⁶⁸ M. Asín Palacios, «Ibn al-Sid de Badajoz y su libro de los cercos (kitab al-Hada'iq)», in *Obras escogidas*, I, CSIC, Madrid 1948, pp. 516-517.

comentario de los *Parva Naturalia* o en su versión árabe, a *Sobre la sensación y lo sentido –Kitab al-Hiss wal-Mahsus–*. El interés mostrado por el filósofo cordobés por esta obra de Aristóteles parece que fue relativo a tenor de la brevedad de su epitome en Sevilla en el año 1170⁶⁹.

Mientras que la edición original de los *Parva Naturalia*, incluía siete tratados según Bekker⁷⁰, el comentario breve de Averroes solamente incluye los tres siguientes: *De sensu et Sensibili*, *De Memoria et Reminiscentia* y *De Longitudine et Brevitate Vitae*. La lectura del Comentario evidencia, no obstante, que los tres tratados aristotélicos destinados al problema del sueño (*De sommo et Vigilia*, *De Somnis* y *De Divinatione per Somnis*) son integrados en el segundo de los tratados mencionados (*De Memoria et Reminiscentia*)⁷¹. Así al estudio de la memoria y del recuerdo le dedicó el primero de los capítulos mientras que al problema del sueño, los dos siguientes. Estos llevan por título: *El sueño y la vigilia* y *Sobre los sueños*⁷².

Aún cuando resulta complejo reconstruir con precisión la historia de las sucesivas ediciones del *Parva Naturalia* en el contexto islámico, el comentario breve de Averroes prueba que en el al-Ándalus del siglo XII, estuvo disponible la edición árabe de la obra del estagirita. Una edición, que como acontece en el epitome del Cordobés, reducida a los tres primeros libros y que incluía en el segundo los tres tratados dedicados al estudio del sueño.

La fase de Sueño es definida en términos metafísicos, siguiendo a Aristóteles, como «privación de la vigilia», esto es, que esta fase se caracteriza por la inactividad de los sentidos, en contraposición al estado actual en el que se encuentran durante la vigilia⁷³.

Resulta un hecho de experiencia que el individuo durante la fase del sueño, tiene visiones oníricas. La opinión común sostiene que existen tres tipos de percepciones oníricas: los ensueños, las adivinaciones y la profecía. Igualmente, la

⁶⁹ Averroes, «Epítome a los Parva naturalia (Averroes, Epitome of Parva Naturalia)», H. Blumberg (ed). *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Vol. VII, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts 1961, p. XII.

⁷⁰ *De sensu et Sensibili; De Memoria et Reminiscentia; De sommo et Vigilia; De Somnis; De Divinatione per Somnis; De Longitudine et Brevitate Vitae; De Juventute et Senectute; De Vitae et Morte; De Respiratione. Aristotelis Opera Graece Latinae Academy Regia Borusica*, 5 vols., in I. Bekker (ed.), Berolini, Berlin 1831-1870; 436-480.

⁷¹ Averroes, *Parva*, cit., pp. 39-53.

⁷² *Ibid.*, pp. XVIII-XIX.

⁷³ *Ibid.*, II, c. 2, p. 32.

gente opina que los ensueños son causados por los ángeles, las adivinaciones por los demonios y que la profecía esta provocada por Dios⁷⁴.

Aristóteles, sólo se ocupó de estudiar los ensueños, pero el hecho de que la mayoría de la gente defienda la existencia de estos tres tipos de percepciones oníricas, indica que alguna parte de verdad contendrá la opinión común. Por otro lado, si sólo se prestara atención a los ensueños, se perdería la oportunidad de estudiar la naturaleza y la causa de los sueños verídicos entre los que se incluye la profecía. Averroes, por dichos motivos, extendió el campo de la investigación a todo el campo del conocimiento onírico, no sin precisar que el interés principal del libro, no reside en desterrar la superstición frente al conocimiento racional como fue el propósito de Aristóteles, sino justificar la existencia de los ensueños verídicos y su importancia para la comunidad islámica, con especial atención a los proféticos.

La diversa orientación que toma su Comentario respecto de los *Parva Naturalia*, es evidente desde el instante de enunciar un sumario dirigido a legitimar los ensueños verídicos y en particular, a la visión profética:

Pero nosotros (a diferencia de Aristóteles) debemos tratar de estas cosas (de los tres tipos de percepciones oníricas apuntadas antes) y afirmar que los sueños son de dos tipos: verdaderos y falsos. Debemos investigar, en primer lugar, (a) en qué parte del alma tienen lugar estos dos tipos de sueños; (b) cuál es la causa que produce estos tipos de sueños; (c) por qué motivo se suceden los sueños verídicos; (d) cómo se originan estos; (e) de cuantos tipos son; (f) bajo que forma de conocimiento tienen lugar; (g) por qué se dan en la fase del sueño; (h) Por qué algunas personas son superiores a otras en materia de sueños, es decir, los que tienen sueños verídicos frente a aquellos otros que solo tienen sueños falsos; (i) Por qué algunos hombres pueden interpretar los sueños y otros no pueden hacerlo⁷⁵.

El primer paso en dicha operación, consiste en localizar la facultad de la imaginación como causa próxima que fabrica los ensueños. En coherencia con la definición del sueño como el estado de privación de la sensibilidad externa, y con la evidencia empírica (experimentamos que tenemos ensueños), y que en algunos de ellos soñamos con percepciones sensibles (escuchamos, olemos, vemos, etc.) alguna facultad tenía que actuar como la causa del ensueño. Si además de los sentidos, en el sueño no actúan la facultad de la memoria ni la cogitativa, solo restaba atribuir la causa de los ensueños a la imaginación. En la explicación del proceso

⁷⁴ Ibid., II, c. 3, p. 39.

⁷⁵ Ibidem.

formativo del ensueño producido la imaginación, en cooperación con el sentido común y con la memoria, el Comentador sigue a Aristóteles y a la tradición filosófica islámica. Lo mismo cabe afirmar en relación al uso que el Comentador hace de la teoría médica de los humores y del vapor sutil que provoca el adormecimiento cerebral como causa física del sueño.

Es en la imaginación, donde ha de establecerse y estudiarse por consiguiente la distinción entre los ensueños verídicos y falsos, y asimismo, la legitimación de los primeros.

Comenzando por los últimos, señalamos que los ensueños falsos no reciben un tratamiento particular por parte del Comentador, aludiendo a ellos brevemente y solo al término del libro segundo.

Los ensueños falsos se originan por dos motivos. La primera causa de los ensueños falsos señalada por Averroes, coincide con la explicación aportada por Aristóteles para explicar los ensueños en general. Se producen cuando la imaginación elabora una representación tomando como fundamento las impresiones residuales captadas por los sentidos externos durante el estado de vigilia pero que se han almacenado en el sentido común o en la memoria.

La segunda causa, está originada por la tendencia natural del alma humana a desear la existencia o privación de cosas. Este anhelo fuerza en el estado de sueño a la imaginación a forjar una imitación del objeto del deseo. En esta causa se apoyaron los médicos antiguos cuando consideraron a los ensueños como un medio para diagnosticar enfermedades. Así por ejemplo: «soñar con fuego, indica un predominio de la bilis, mientras que soñar con agua, señala el predominio de la flema»⁷⁶.

Por otro lado, el criterio diferenciador empleado para distinguir los dos tipos de ensueños es establecido *ad hoc* y presenta una naturaleza dogmática. Los ensueños verdaderos están formados por imágenes sutiles que versan siempre sobre las cuestiones espirituales determinadas por la religión islámica, mientras que los falsos contienen todas las representaciones que no versan sobre el Islam.

La prueba que aporta Averroes es puramente dogmática. El durmiente cuando tiene un ensueño verdadero, se despierta sobresaltado y alterado debido al carácter sutil de las imágenes espirituales que ha visto en sueño. Es preciso tener en cuenta, que una de la diferencia principal que la tradición ha establecido entre el vidente y el profeta, reside precisamente en la capacidad que posee el último para

⁷⁶ Ibid., p. 53.

no sobrecogerse ante las visiones experimentadas. Precisamente esta serenidad, es la capacidad que le permite comprender el mensaje implícito en el ensueño y transmitirlo a la comunidad con fines prácticos.

Del tratamiento de los ensueños falsos, –en cuyos dos supuestos incluye a toda la tradición helena, tanto del peripatetismo como de la medicina hipocrática–, podemos concluir que le sirvió, para situar su propuesta en la órbita del tratamiento islámico del sueño y al tiempo, para marcar la distancia que separa su Comentario de los *Parva Naturalia*.

Situados ya en el terreno de los ensueños verídicos, Averroes, toca la cuestión aristotélica por antonomasia en relación con la teoría del sueño y que es la pregunta por su origen. El Comentador vuelve a distanciarse del Filósofo al afirmar que los ensueños verídicos son causados por Dios con la mediación de los ángeles. En este sentido podemos leer que la causa eficiente del sueño «es muy noble y es atribuido a un principio que es más alto y más noble que el principio de la libre elección –del hombre–. Es a través de un elemento divino y de una completa invitación que compete al hombre, como éste adquiere este tipo de conocimiento de muchas cosas»⁷⁷.

Resulta interesante subrayar como conclusión, a la función epistémica que el Comentador asigna al ensueño. Los ensueños siempre versan sobre eventos futuros y aportan conocimientos de índole práctica. El ensueño es un don que vienen a corregir uno de los defectos de la criatura humana: su dependencia de los recursos que le brinda la naturaleza. La facultad cogitativa o razón, está preparada para captar los sucesos presentes y recordar los pasados; en cambio, no es capaz de anticipar los eventos próximos, sean estos ventajosos o por el contrario perjudiciales para su vida. La «facultad del sueño» es un medio corrector de esta deficiencia natural del hombre, que le ayuda a anticipar con preparación los sucesos perjudiciales e igualmente, provoca que se alegra de los bienes recibidos. Averroes recupera en este lugar, a la interpretación dada por José a los sueños del Faraón. Gracias a su lectura, pudieron las gentes de Egipto prepararse para superar la gran hambruna, almacenando durante los años de bonanza los excedentes de trigo cosechados.

Siguió a Aristóteles, a la hora de indicar que una de las cualidades que ha de poseer el intérprete de los ensueños, es la capacidad para establecer relaciones entre las imágenes y el modelo real. Sigue el paso de los *falasifa*, en cambio, a la

⁷⁷ Ibid., p. 43.

hora de señalar que la naturaleza del interprete está más predispuesta para ver en las formas espirituales, que son imitaciones de las formas corporales producidas por la imaginación, dichas formas corporales que son iluminadas por el intelecto agente o por el ángel. Finalmente el intérprete es aquél que esta versado en la ciencia de la interpretación y conoce las soluciones hermenéuticas aportadas tanto por la tradición islámica como por tradiciones foráneas.

4. Conclusión. El fin de la Filosofía islámica en Occidente: La teoría del conocimiento espiritual de Ibn Jaldún (1332-1406)

No podíamos concluir el presente trabajo sin hacernos eco de la teoría aportada por Ibn Jaldún en su *Introducción a la Historia Universal (al-Muqqadima)* en la medida en que compendia todo el saber alcanzado hasta la fecha en lo tocante a la teoría del conocimiento profético, de la imaginación y del sueño, en el contexto de la civilización islámica⁷⁸.

4. 1. La epistemología espiritual de Ibn Jaldún

La teoría del conocimiento espiritual que propone el filósofo tunecino surge como una alternativa ortodoxa al razonamiento especulativo característico de la Metafísica. Si el conocimiento buscado por la Metafísica «no se alcanza ni con la especulación ni con la ciencia»⁷⁹, el problema que debe resolver se enuncia de este modo: ¿De qué modo puede el individuo adquirir conocimiento del mundo espiritual, cuya existencia es dogma de fe, una vez que ha sido rechazado el acceso sensible o intelectual?

Según Ibn Jaldún, la Tradición ofrece los fundamentos necesarios para una teoría del conocimiento con la cual alcanzar «los secretos de Dios y de las verdades del mundo oculto»⁸⁰ – las esencias espirituales de la Metafísica – sin poner en peligro a la religión.

Según la teoría del conocimiento espiritual, fue Dios quien quiso marcar al

⁷⁸ El título completo de la obra de Ibn Jaldún es *Libro de la evidencia, registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos*. Manejamos la siguiente traducción: Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqqadima)*, cit., p. 1314.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 1046.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 982.

alma de la criatura con el sello de la trascendencia⁸¹. Esta huella, que se expresa por el modo del deseo, es la raíz de la inclinación del alma hacia el mundo espiritual y sus verdades ocultas. En la vida física, el individuo solo puede percibir la existencia de este mundo en aquellos momentos en los que consigue librar la atención de las inclinaciones corporales y concentra su atención en sus vivencias internas. El momento de la liberación de los sentidos se concreta en la expresión coránica «remoción del velo»⁸². La garantía de la existencia de esta dimensión oculta o espiritual, así como de la posibilidad de lograr algún tipo de conocimiento, procede de la Tradición, y, en concreto, de la teoría de la visión profética⁸³.

Los profetas son individuos dotados por Dios de la capacidad de despojarse a voluntad de su condición humana, tanto de la corporal como de la espiritual, y mudarla por la angélica. En el estado angélico, los profetas escuchan, sin oídos, alocuciones divinas que no han sido pronunciadas. Tras el momento de visión, el profeta abandona al coro de los ángeles, recupera su condición y traduce al lenguaje humano el contenido revelado. Los profetas además son bendecidos con el don de la «impecabilidad y de la rectitud» que les hace perseverar en su función de transmisión y en el servicio a Dios⁸⁴.

Aún resta por conocer de qué modo es posible «democratizar» la experiencia de la videncia profética, habida cuenta de los límites de las capacidades naturales de conocimiento. De un modo natural, solamente los bienaventurados, que son aquellos que han alcanzado el óbito y esperan la resurrección, y los santos y ascetas en vida, poseen la capacidad de percibir directamente las verdades del mundo espiritual. Estos ejemplos ponen de manifiesto, en primer término, que tanto el acceso como los contenidos del mundo espiritual no están ligados a la sensibilidad ni a sus facultades, sino que son de naturaleza emocional e intuitiva⁸⁵.

Atendiendo a la inclinación del alma humana hacia la trascendencia, se puede afirmar que su esencia es el conocimiento y la percepción. De manera continua, el alma aprehende formas, hasta que su esencia torna actual. En este momento, el alma adquiere su plenitud y consistencia a través de la aprehensión continua de las formas por medio de las percepciones que pueden ser corporales e intelectuales. Las primeras, dependen de los órganos corporales; mientras que las

⁸¹ Ibid., p. 162.

⁸² Ibid., p. 982.

⁸³ Ibid., p. 161.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibid., p. 163.

segundas, únicamente requieren de su propia esencia, que es intelección directa y la percepción espiritual. En su estado habitual, el alma, al hallarse alojada en el cuerpo y velada por los sentidos, está impedida para recibir las percepciones intelectuales⁸⁶. No obstante, en aquellas escasas ocasiones en las que se alza el velo, el alma es capaz de escapar del mundo sensible y ensimismarse.

El desvelamiento acontece por diversos factores: especiales y naturales.⁸⁷ De forma especial, puede depender de las cualidades que poseen ciertos individuos, como es el caso de los videntes⁸⁸. Igualmente, es posible provocar la caída del velo mediante la aplicación de ciertas técnicas, como la recitación⁸⁹ o la interpretación de los signos naturales⁹⁰.

Aún pudiendo ocurrir en estados naturales límite⁹¹, el modo natural de alzar el velo de los sentidos acontece durante el sueño, que es comprendido como otra

⁸⁶ Ibid., p. 177.

⁸⁷ La clasificación de los modos de percepción de lo oculto afirma el autor haberla tomado del *Murug al-dahab* de Al-Mas'udi. Vd. Ibid., p. 180.

⁸⁸ Los videntes fijan su atención sobre un determinado punto y consiguen anular los sentidos. Los adivinos, cuya descripción se asemeja a la caracterización de los filósofos, son aquellos que, empleando conjeturas y suposiciones, intentan alcanzar la unión con el mundo espiritual. El autor concede a este método menos credibilidad que a la adivinación. Añádase a este grupo con alguna capacidad natural para la visión de lo oculto los augures, que son aquellos individuos que, contemplando el vuelo de los pájaros, la huida de las fieras, el modo de caer de una piedra o de un hueso de dátíl, son capaces de obtener una imagen mental del más allá. Ibid., pp. 180-181.

⁸⁹ Vd. el último apartado del presente ensayo.

⁹⁰ Forman este grupo los individuos con alguna capacidad natural para la interpretación de los signos de lo oculto. Los augures poseen esta «perspicacia» y capacidad señalada supra nota 50. Ibid., pp. 180-181. Ibn Jaldún, introduce dos distinciones más con un sentido crítico. En primer lugar, está aquel grupo de las ciencias ocultas que pretenden lograr igualmente el conocimiento del mundo espiritual, pero sin apartar el velo de los sentidos. Estas ciencias son la Astrología (ibid., p. 187), la geomancia (ibid., pp. 187-193), la onomancia (ibid., pp. 193-196) y «la tabla adivinatoria» o «del Universo» (ibid., p. 202). El autor reconoce que, desde un punto de vista metodológico, no es posible criticarlas ya que ofrecen un medio de deducción racional basado en técnicas reguladas y precisas. Pero, desde el punto de vista del fin que pretenden alcanzar, el del mundo oculto, no son válidas. Finalmente, se halla el grupo de aquellos individuos que, basándose en el conocimiento de las almas de algunos individuos, los predisponen para actuar de cierto modo. Se trata de los magos y los forjadores de talismanes. Este último grupo de las ciencias mágicas, como afirma el autor, «están prohibidas por las leyes religiosas debido a que resultan peligrosas y a que en ellas se exige invocar a otros seres distintos de Dios, como son las estrellas y otros [seres]». Ibid., p. 964.

⁹¹ Tales situaciones son la posesión y el estado moribundo. Los posesos son individuos cuyos sentidos se hallan ocupados ante una grave enfermedad o bien poseídos por un espíritu demoníaco. La cabeza de los decapitados pronuncia palabras del mundo espiritual en el momento de ser separada del cuerpo. Cfr. ibid., pp. 179-181.

de las propiedades que «Dios otorgó a los humanos»⁹². Teniendo presente que parte de la revelación fue dada a Mahoma durante la fase del sueño⁹³, la visión onírica, resulta, por tanto, el camino seguro y cierto para lograr la percepción de las verdades del mundo espiritual y contenidas en el Libro (*El Corán*).

Durante el sueño, se suceden una serie de visiones que aportan información sobre aspectos que son desconocidos durante la fase de vigilia; si bien, no todas ellas presentan imágenes del mundo espiritual. Por ello, es preciso discernir entre los sueños verdaderos y los incoherentes. Solo los primeros aportan indicios del mundo espiritual. Los sueños confusos o «incoherentes», en realidad, son «representaciones de la imaginación que la percepción sensorial había guardado en nuestro interior y sobre las que nuestro pensamiento ha actuado después de que se hubieran ocultado a nuestros sentidos»⁹⁴. El sueño verdadero es aquel que se ajusta a los contenidos de la religión, y el confuso, por el contrario, revela imágenes no religiosas⁹⁵. El origen de las visiones de los sueños verdaderos son «Dios y de los ángeles», mientras que las de los sueños confusos, están

⁹² Ibid., p. 172. Entre los individuos que se fundan en técnicas, cita el autor, además de a los sufíes, a los *yoguis* de la india. Ibidem, p. 182.

⁹³ Expresamente recordó el autor la siguiente circunstancia: «Los sueños son una percepción de lo oculto [...] la revelación del Profeta se inició con los sueños, que no solía tener más que al romper la aurora», Ibid., p. 919.

⁹⁴ Ibid., pp. 792-793. Otra definición del sueño falso: «consisten en la representación de imaginaciones a partir de las imágenes que deambulan por el interior del ser humano y que éste percibe con los sentidos corporales, pero desprovistas de tiempo, de lugar y de las demás circunstancias físicas, y las contempla en lugares en lo que no está». Ibid., p. 890. Los sueños verdaderos son así llamados porque ofrecen evidencias de que proceden de Dios o de los ángeles. «Los buenos sueños le ofrecen augurios favorables sobre las alegrías que le esperan en este mundo y en el otro, tal como nos lo ha prometido el Sincero [Mahoma]». Ibid., p. 980. Tanto los sueños verdaderos como los falsos son representaciones de la imaginación durante el sueño. Cuando las representaciones son formadas por «el espíritu racional perceptivo» los sueños son verdaderos. Y cuando las visiones oníricas se forman con las representaciones conservadas en la memoria o en la imaginación, pero formadas durante el estado de vigilia, se producen los sueños falsos. Ibid., p. 921.

⁹⁵ Además del criterio dogmático, Ibn Jaldún ofreció los siguientes indicios racionales para reconocer cuándo un sueño es verdadero. En primer lugar, si el durmiente regresa al estado de vigilia rápidamente. En segundo lugar, si el sueño puede ser recordado sin esfuerzo y con toda profusión de detalles, será también un sueño verídico. Uno de los signos de la percepción espiritual es que no tienen lugar en el tiempo ni requiere del orden espacial al ocurrir en un instante al quedar impresas en el alma racional. Por el contrario, los sueños confusos tienen lugar en el tiempo y en el espacio al requerir de la intervención de las «fuerzas cerebrales». En concreto, es la imaginación la que extrae las representaciones, bien de ella misma, bien de la memoria, y las conduce

«provocadas por el demonio»⁹⁶. Como puede apreciarse, el criterio de distinción empleado por Ibn Jaldún para distinguir ambos tipos de sueños, no solamente es circular, sino dogmático. No puede negarse, sin embargo, la coherencia mostrada con las conclusiones alcanzadas a lo largo de la crítica a la Filosofía. En opinión de Ibn Jaldún «la única posibilidad de percibir las categorías de esos mundos es lo que podemos extraer de las leyes religiosas que la fe explica y establece»⁹⁷. En efecto, el Libro y la Tradición, ofrecen al autor todos los elementos para una epistemología espiritual jalduniana: la sanción de la sensibilidad, la existencia del plano espiritual y la posibilidad del conocimiento intuitivo de este mundo por medio del sueño verdadero.

4. 2. El camino sufi como alternativa tradicional a la vía filosófica

La teoría del conocimiento espiritual del historiador tunecino concluye mostrando la posibilidad de intuir la existencia del mundo espiritual a través de las percepciones emocionales⁹⁸. El sufismo constituía, en su opinión, la manifestación más depurada de experimentar esta posibilidad y el modo de vida más acorde con la Tradición.

Resulta indudable que tanto el conocimiento científico como el conocimiento de tipo práctico se fundan en los datos proporcionados por los sentidos y ambos son influenciados por las circunstancias exteriores y por los estados anímicos en los que se halla inmerso el sujeto. No obstante, el segundo tipo, que puede denominarse «emocional», a diferencia del científico no pretende la certeza objetiva, sino «la unión con Dios y el Conocimiento, que es el más alto nivel de felicidad»⁹⁹. Por el movimiento crítico anterior, sabemos que esta unión no puede ser

hacia el sentido común. Ibid., p. 921-922. En función de que exista necesidad o no de interpretar un determinado sueño, las visiones oníricas pueden clasificarse en: «evidentes», «verídicas» y «confusas». Las primeras, a causa de la claridad de su significado, no requieren de una interpretación y son las que proceden de Dios. Las visiones verídicas, proceden de los ángeles, y sí que demandan una interpretación. Las confusas, como ya se ha visto, proceden del demonio y como tal no merecen ser consideradas. Ibid., p. 923.

⁹⁶ Ibid., p. 892.

⁹⁷ Ibid., p. 796

⁹⁸ Según el autor, es posible experimentar el mundo espiritual «de cuya existencia podemos sentir en nosotros sus huellas en las potencias de la percepción y de la volición que poseemos». Ibid., p. 796.

⁹⁹ Ibn Jaldún denominó a estos dos tipos de conocimiento «percepción para las ciencias» y «percepción de los estados». Ibid., p. 897.

de tipo intelectual, sino espiritual; y que el conocimiento no es otra cosa que la regulación de la conducta habitual a la Ley. La inclusión del sufismo actúa como el corolario necesario de la epistemología espiritual, ofreciendo una alternativa a la felicidad filosófica. La virtud es el ajuste de la razón a su propia esencia con el propósito de conducir las acciones y los pensamientos racionalmente. La virtud sufi es el máximo exponente humano del sometimiento del intelecto y la voluntad a la Ley; es la expresión más originaria de la vivencia del Islam.

Las acciones que el individuo realiza de forma individual, sean consumadas o evitadas, son valoradas en el Islam en función de su concordancia con la Ley. La mayoría de los miembros de la comunidad de creyentes ajusta a este criterio heterónimo su conducta moral. Solo un grupo reducido, movido únicamente por la piedad y por la obediencia a Dios, busca perfeccionar aún más su naturaleza; tan solo unos pocos logran alcanzar la unión con Dios y el conocimiento del mundo espiritual. Los sufis van más allá de la mera observación formal de la Ley, y, por medio del trabajo introspectivo, la obediencia arraiga en costumbre, pudiendo llegar a transformarse, a través del ejercicio ascético, en un estado permanente del alma, en una virtud.

El estado del alma no es considerado un modo de conocimiento, sino una «forma de adoración» por medio de la actividad, fundada en la obediencia sincera a Dios y en la búsqueda de la consecución de la perfección espiritual¹⁰⁰. La permanencia en un estado moviliza la voluntad del practicante hacia la consecución de un nuevo y más elevado estado. Los ejercicios ascéticos, tales como el ayuno, la oración, la recitación de letanías, el retiro, el silencio y el recuerdo constante de Dios, promueven la adquisición de otros nuevos estados que podrán culminar en el último estadio de la unión mística.

Son estos ejercicios los que provocan la «remoción del velo de los sentidos» al producir la liberación del espíritu de su función directiva de los sentidos que ejerce en su estado actual. La técnica de la recitación constante (*dikr*), por ejemplo, actúa como un potenciador del espíritu que lo predispone para abandonar prontamente su función habitual, cumpliendo así la virtud que le es propia: la «contemplación directa de lo que antes era conocimiento»¹⁰¹.

El conocimiento espiritual es considerado, por tanto, como la virtud propia del espíritu, un tipo de percepción directa que capacita al sufi para recibir las visiones de la región superior angélica.

¹⁰⁰ Ibid., p. 898.

¹⁰¹ Ibid., p. 899.

Los sufíes dotados de esta visión no solamente son capaces de percibir las realidades que se hallan ocultas a los sentidos y al intelecto, sino que adquieren el don de la adivinación de los sucesos futuros y la capacidad de actuar sobre la voluntad de los individuos. No obstante, son de la verdadera vía sufi el no hacer uso de su poder de influencia, no revelar el contenido de sus visiones ni de su experiencia, y el deseo de abandonar el estado de éxtasis. El autor tunecino se cuidó mucho de señalar la diferencia existente entre la capacidad de estos individuos santos y el poder profético. La fragilidad de la naturaleza del espíritu mueve al practicante a experimentar las visiones místicas con un sentimiento de terror que le inclina a desembarazarse del estado; por el contrario, la superior naturaleza de los profetas y el auxilio divino le predisponen para gestionar las visiones espirituales con templanza.

En el campo del conocimiento es preciso concluir recordando que no es el deseo de la voluntad humana, sino únicamente «Dios quien otorga el éxito»¹⁰². Tanto la adquisición de una ciencia como el logro de cualquier contenido espiritual por cualquiera de los métodos sancionados es siempre una bendición.

Esperamos que el material y los análisis presentados a lo largo de estas páginas sirvan para alcanzar un conocimiento más claro y fundado de la Filosofía islámica en general y concretamente de la función primordial que la teoría del conocimiento profético ejerció sobre el desarrollo y la justificación de la Filosofía en el contexto islámico durante el periodo clásico.

¹⁰² Ibid., p. 916.