

DIR QUÈ I COM AMB UNA MELODIA? SEMÀNTICA I MÚSICA ENTRE ELS ANTICS I AL-FARABÍ

MARTÍ BRIDGEWATER MATEU

Universitat de Barcelona, LOGOS, BIAP

Fa algunes dècades que l'estudi d'al-Farabí viu uns agradables inicis de primavera i, en aquest treball, vull mirar d'assenyalar una incipient inflorescència pel que fa a algunes relacions entre el seu pensament musical i la seva lògica. Així doncs, després de presentar-ne breument la figura, miraré de resumir-ne a grans trets el pensament filosòfic general i la posició que hi ocupa la música, per indicar després algunes qüestions en referència a la relació entre les seves idees sobre la música i la semàntica de les expressions lingüístiques.

Abu-Nasr Muhàmmad ibn Muhàmmad al-Farabí era el seu nom complet, i ni l'any ni el lloc de naixement se saben amb certesa. El darrer terme d'aquest nom (la seva *nisba*), pel qual se'l coneix generalment, faria referència a un topònim persa prou comú al gran Khorasan, la seva possible regió d'origen, però també és compatible amb una hipòtesi alternativa que apuntaria a un origen turc (i, en tot cas, tampoc no tenim raons de pes per descartar la possibilitat que el nom li fos llegat familiarment, si bé sabem que l'àrab no era la seva llengua materna). Pel que fa a la cronologia, tan sols tenim informació fiable que va estudiar a Bagdad a les acaballes del segle IX, i sembla que hi devia romandre fins que, pels volts del setembre de l'any 943, emprengué un llarg viatge que el portà primer a Síria, i després a Egipte, per

acabar tornant a Damasc, on morí pels volts del 951. Aquest viatge permet datar una de les seves obres més cèlebres, *Mabade 'ara ahl al-madina al-fazela* (en català, «Opinions dels habitants de la ciutat virtuosa»), però la resta resulta difícil de datar-les amb claredat.¹

Fer justícia a al-Farabí és encara un assumpte pendent per a la historiografia contemporània. Hi ha alguns treballs esporàdics sobre el seu pensament de mitjan segle passat,² però no és fins a les acaballes que la literatura secundària comença a prendre embranzida, per bé que encara no gaudim d'una edició crítica de les moltes obres de gran interès que en conservem. Algunes han estat traduïdes, sobretot a

1. Per a informació més exhaustiva i detallada pel que fa a les fonts biogràfiques sobre al-Farabí i, en particular, la disputa sobre els seus orígens, sorgida uns tres segles després de la seva mort i viva encara, vegeu Dimitri GUTAS, «Fārābī, i. Biography», *Encyclopædia Iranica*. Londres: Encyclopaedia Iranica Foundation, vol. IX, Fasc. 2, 1999, p. 208-213, així com Ulrich RUDOLPH, «Abū Naṣr al-Fārābī», *Philosophy in the Islamic World Volume 1: 8th-10th Centuries*, editat per RUDOLPH, HANSBERGER, i ADAMSON. Leiden: Brill, 2017, p. 526-654. Per a una explicació d'allò més clara i succinta sobre els noms àrabs en el context rellevant per al cas d'al-Farabí, vegeu BEESTON, *Arabic nomenclature: A summary guide for beginners*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

2. Destaquen l'assaig de STRAUSS, «Al-Farabi's Plato», *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. Nova York: The American Academy for Jewish Research, 1945, p. 357-393, així com la traducció francesa mitjançant la qual he pogut accedir a l'obra mestra sobre música d'al-Farabí, el *Kitab al-musiqa al-kabir* (en català, «Gran llibre de la música», KMK per a futures referències), de Rodolphe d'ERLANGER. *La musique arabe: Al-Fārābī, Grand Traité de la Musique*. Vol. I-II. Paris: Geuthner, 1930-1935 (reimpressió a París: 2001). Adicionalment, DRUART, «Al-Farabi», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edició de tardor del 2024), editat per ZALTA i NODELMAN, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/al-farabi/> no tan sols ofereix un recull d'allò més sistemàtic i actualitzat de l'estat de les edicions, traduccions i recerca sobre al-Farabí, sinó també la feliç notícia que actualment s'està duent a terme un projecte de traducció anglesa del KMK al complet.

l'anglès i el francès, però dissortadament, no tinc notícia de cap traducció al català. Encara queda, doncs, molt per investigar, tant el pensament d'al-Farabí, com de la seva influència constatable en autors com Averrois i Avicenna.

Al Bagdad del segle IX, l'estudi de la filosofia se centra-va principalment en textos aristotèlics, transmesos primer pel sedàs neoplatònic de l'escola d'Alexandria, i eventualment mitjançant autors cristians com el mestre d'al-Farabí, el monjo nestorià Yuhanna ibn-Haylan.³ De fet, es conserven fragments extensos de l'obra *Fi zuhur al-falsafa* (en català, «Sobre el sorgiment de la filosofia»), en què al-Farabí descriu aquesta cadena de transmissió amb sorprenent correcció, no obstant algunes simplificacions, principalment motivades per la legitimació de l'espai cultural abbàssida com a hereu del llegat filosòfic clàssic, per comparació amb el món cristià, acusats d'haver-ne restringit l'estudi per raons sectàries. En l'obra d'al-Farabí, així com en la d'altres autors del seu context, aquesta transmissió neoplatònica alexandrina s'aprecia, entre d'altres, en la reiteració del motiu de l'harmonia del pensament d'Aristòtil i Plató, també en la identificació errònia d'una paràfrasi de les *Ennèades* de Plotí com un suposat tractat de teologia d'Aristòtil i, de manera especialment interessant per als nostres propòsits, en la inclusió de la poètica i la retòrica com a parts integrals de l'*Organon*.

3. Per a una explicació dels canvis en la relació entre les doctrines i textos d'Aristòtil i Plató en el currículum neoplatònic de l'escola d'Alexandria, tal com s'acaba transmetent a al-Farabí i la resta de la tradició medieval en àrab, així com una breu discussió de la concepció d'al-Farabí sobre la seva pròpia ubicació en aquesta cadena de transmissió, vegeu D'ANCONA, «Greek into Arabic», *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, editat per ADAMSON i TAYLOR. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 10-31, així com també RUDOLPH, «The Late Ancient Background», *Philosophy in the Islamic World Volume 1: 8th-10th Centuries*, editat per RUDOLPH, HANSBERGER i ADAMSON. Leiden: Brill, 2017, p. 29-73.

Així doncs, al-Farabí presenta una cosmologia sincrètica, basada en emanacions de l'U plotinià, que és identificat amb el motor immòbil de la metafísica aristotèlica.⁴ En pensar-se a si mateixa, d'aquesta primera causa emanaria el primer intel·lecte, que en dirigir-se tant a si mateix com a la primera causa generaria una multiplicitat successiva d'intel·lectes associats a les esferes per als estels fixos i els diferents planetes, d'acord amb el model astronòmic ptolemaic, fins a arribar al darrer intel·lecte corresponent a la Terra, identificat amb l'intel·lecte agent del *De anima* d'Aristòtil. Aquest governa causalment tant l'estructura ontològica del món sublunar (confereix les formes a la matèria, tot determinant la generació i corrupció dels compostos hilemòrfics resultants), com la facultat racional de l'ànima humana. Aquesta unitat entre l'ordre logicocognitiu i l'ontològic garanteix l'adequació del coneixement i proporciona a l'ànima humana la seva finalitat, això és, la forma suprema de felicitat que li correspon: la identificació amb l'intel·lecte agent a través de l'exercici actual i continu del pensament.

Al-Farabí suggereix que podem identificar aquestes entitats i les seves relacions amb elements de les religions abrahàmiques: la primera causa és Déu, i els intel·lectes corresponen a àngels, el darrer dels quals seria l'àngel de la revelació, mentre que l'assoliment de l'intel·lecte agent correspondria amb la immortalitat de l'ànima. Per al-Farabí, però, la revelació en cap cas pot constituir una font més

4. Per a una introducció d'allò més accessible però també rigorosa al pensament d'al-Farabí en el seu context, acompanyada d'una avaluació del seu impacte en autors posteriors, vegeu els capítols corresponents d'ADAMSON, *Philosophy in the Islamic World*. Nova York: Oxford University Press. Vegeu també REISMAN, «Al-Farabi and the philosophical curriculum», *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, editat per ADAMSON i TAYLOR. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 52-71, a més de RUDOLPH, *op. cit.*, i DRUART, *op. cit.*

elevada de coneixement que la ciència demostrativa, que és la manifestació més pròpia de la facultat racional humana. Tot i això, la seva identificació del filòsof-rei amb el profeta confereix a la revelació un paper polític destacat. La imaginació superior de l'ànima del profeta rebria imatges simbòliques del mateix intel·lecte agent, que li permetrien la comunicació indirecta de les veritats filosòfiques a la ciutadania, que no pot ser tota educada en l'exigent currículum filosòfic. Al-Farabí, doncs, relega la teologia a un paper, per bé que legítim i important, més aviat instrumental i particular, enfront de la naturalesa certa i universal de les parts més elevades de la filosofia.⁵

Per bé que la cognoscibilitat del món vingui garantida pel paper tan ontològic com psicològic de l'intel·lecte agent, al-Farabí es fa ressò de l'èmfasi aristotèlic pel qual l'ordre cognitiu humà i l'ordre ontològic no són el mateix: mentre que Déu és causalment anterior a tots els seus efectes, no és en absolut el primer del qual adquirim coneixement. Per a al-Farabí, la lògica, entesa en sentit ampli com allò inclòs en l'estudi de l'*Òrganon* aristotèlic, constitueix alhora l'espai inicial i central de l'educació filosòfica. En primer lloc, cal conèixer les relacions conceptuals universals entre els termes i les proposicions més enllà de les seves particularitats gramaticals (qüestions tractades principalment a les *Categories*, *De Interpretatione* i els *Analítics anteriors*), per a després comprendre les diferents formes sil·logístiques que, segons al-Farabí, exhauririen les operacions de l'ànima humana, tot involucrant, en diferents mesures, les seves facultats racional i imaginativa: els sil·logismes demostra-

5. A més de REISMAN, *op. cit.* i ADAMSON, *op. cit.*, vegeu també, sobre aquesta qüestió, GERMANN, «al-Farabi's Philosophy of Society and Religion», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edició de primavera del 2021), editat per ZALTA, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel/>.

tius, la dialèctica, la retòrica, la sofística i la poesia. Tan sols és possible l'assentiment ple i el coneixement cert en el primer d'aquests, dirigit a allò intel·ligible i l'assoliment de l'intel·lecte agent. La resta de sil·logismes tenen un paper secundari, sigui propedèutic de cara a la ciència demostrativa, o per evitar l'error en el pensament propi i aliè.

Dins l'esquema cognoscitiu farabià, la música és, indubtablement, una ciència demostrativa, però el seu encaix precis és complex. A l'obra *Ihsa' al-'ulum* (en català, *Enumeració de les ciències*, circulà per Europa a partir del segle XII com a *De scientiis*, a partir de traduccions llatines de Domènec Gundisalvus i Gerard de Cremona), al-Farabí reproduceix un esquema aristotèlic de classificació de les ciències en què el lloc de la música rau dins de les matemàtiques. D'altra banda, però, malgrat que al KMK s'hi discuteixen en profunditat les relacions harmòniques en termes aritmètics i geomètrics, al-Farabí sovint s'alinea amb el corrent històricament anomenat empíric o aristoxènic, per contraposició a la matemàtica o pitagòrica.⁶ De fet, al-Farabí explicita el seu desacord amb les teories pitagòriques pel que fa a qüestions com la inexistència d'una música de les esferes, o la primacia de la percepció auditiva sobre l'exactitud matemàtica en la determinació de les distàncies tonals.⁷

Thérèse-Anne Druart ha observat també que la música no tan sols es relaciona amb la filosofia a través d'aquesta pertinença a les matemàtiques, sinó que existiria una altra

6. Vegeu, per exemple, RAVASIO, «History of Western Philosophy of Music: Antiquity to 1800», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edició de tardor del 2021), editat per ZALTA, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/hist-westphilmusic-to-1800/>.

7. Vegeu, per exemple, ERLANGER, *op. cit.*, p. 14, 17, 28 i 68. Vegeu també SHEHADI, *Philosophies of Music in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 1995, p. 54.

doble relació a través de la lògica i el llenguatge.⁸ D'una banda, el KMK afirma constantment la subordinació de la música a la paraula, atesa la seva finalitat (en àrab *ghaya*, que correspon al grec *telos*) com a acompanyament de la poesia, regida per relacions formals i composicionals anàlogues i corresponents. De l'altra, la mateixa estructura del KMK seria paral·lela a la de l'*Òrganon*. A més, com hem vist breument abans, l'*Òrganon* alexandrí d'al-Farabí inclou la poesia i la retòrica, que, tal com hem vist, adquireixen una importància política cabdal pel talent imaginatiu-evocatiu extraordinari del filòsof-rei-profeta farabià.

El KMK consta de quatre llibres dividits en dos discursos cadascun. El primer llibre introductori opera per anàlisi, tot començant amb distincions teòriques fonamentals, per a identificar, en el segon discurs, els principis fonamentals de la música com a ciència demostrativa. Els tres llibres restants, per síntesi, exploren el que se segueix d'aquests principis, respectivament sobre els elements que componen la melodia, sobre els instruments i sobre la composició de melodies, amb un èmfasi especial, al darrer discurs, en la seva relació amb la poesia.

Al primer discurs del llibre introductori, al-Farabí defineix l'objecte material de la música com la melodia (*alhan*), i distingeix entre dos sentits del terme, un com a successió qualsevol de notes, i un altre que al-Farabí jutja com a més adient pel fet que requereix la seva associació amb els fonemes de la llengua parlada i, per tant, s'orienta a la seva finalitat. Segons al-Farabí, la música pot produir o bé un plaer que relaxa i combat la fatiga, o bé una excitació de la

8. Vegeu DRUART, «What Does Music Have To Do With Language, Logic and Rulership? Al-Fārābī's Answer», *The Origin and Nature of Language and Logic. Perspectives in Medieval Islamic, Jewish and Christian Thought*, editat per GERMANN. Turnhout: Brepols, 2020, p. 193-212.

imaginació, o bé de les passions i, en les seves manifestacions més perfectes, produeix tots tres efectes anímics. Pel que fa a les passions, al-Farabí relaciona la musicalitat del cant amb la sonoritat que emeten els humans quan els domina una passió, anàlogament a com altres animals emeten sons, i per contraposició explícita amb els trets dels sons humans que els permeten articular el llenguatge, que tan sols comunica convencionalment.⁹ Aquests sons emotius, al seu torn, despertarien les mateixes emocions en els oients, i és per aquesta estreta relació causal que al-Farabí arriba a dir que la música constitueix la finalitat i perfecció de les passions i, eventualment, en permetria la catarsi.

Alguns altres passatges del KMK aprofundeixen en aquesta complementarietat comunicativa de la melodia respecte del significat lingüístic convencional. En un d'especialment notori, al-Farabí diu: «Les notes que componen les melodies fan el paper dels fonemes en el *logos*, i especialment en el *logos* mesurat.[...] Tanmateix, si el nombre dels fonemes és determinat així com el seu ordre, es tracta en aquest cas d'una convenció. No és pas així amb les notes musicals; el seu nombre i el seu rang són dictats per la natura i no poden ser modificats».¹⁰ La noció de convencionalitat semàntica en joc és la mateixa que la formulada per Aristòtil a *De Interpretatione*, 16a19-26, tal com s'aprecia clarament pel comentari d'al-Farabí sobre aquest text, que reproduïx en els mateixos termes la contraposició entre convenció i natura que trobem al KMK.¹¹ Costa, fins i tot,

9. ERLANGER, *op. cit.*, p. 14.

10. *Ibidem*, p. 44.

11. Traduït per F.W. ZIMMERMAN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Londres: Oxford University Press, 1981, p. 12-13. Aquest mateix motiu apareix en la fascinant caracterització que fa al-Farabí del sorgiment del llenguatge al *Kitab al-huruf* (en català, «Llibre de les lletres»), traduït per Muhammad Ali KHALIDI, *Medieval Islamic Philosophical Writings*. Nova York: Cambridge University Press, 2005, p. 5-8.

no entreveure una connexió amb la qüestió discutida a la secció central del *Cràtil* (386e-427d) sobre la correcció dels noms en termes de relacions composicionals semàntiques a l'escala dels fonemes, per bé que l'evidència suggereix que al-Farabí mai va accedir directament ni a aquest ni a cap altre text de Plató, malgrat que sí que en va tenir notícia mitjançant resums i paràfrasis.¹²

Al segon discurs del darrer llibre del KMK, sobre la composició, al-Farabí insisteix a bastament en la importància d'ajustar la melodia a la poesia. Això passa, d'una banda, per l'ajustament rítmic i mètric, tot evitant la introducció d'embelliments excessius que distreguin de la paraula cantada i, de l'altra, per l'assoliment d'una concordança entre la càrrega imaginativa i passional de la música i la del poema que ha d'acompanyar.¹³ En aquest sentit, és especialment pertinent relacionar el que es diu en aquesta secció del KMK amb les caracteritzacions que al-Farabí ofereix de la poesia en altres obres, i en particular amb la distinció que traça entre l'orientació de la ciència envers la veritat i la de la poesia envers la falsedat (si més no en la seva interpretació semàntica convencional), alhora que explícitament diu que l'evocació imaginativa proporcionada per la poesia té una major capacitat per dirigir l'acció que no l'adquisició del coneixement en el sil·logisme demostratiu.¹⁴

12. Al-Farabí presenta un resum succint i magre del *Cràtil* al seu *Falsafat Aflaton* (en català, *Filosofia de Plató*), traduït per MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Nova York: The Free Press of Glencoe, 1962, p. 56. Sobre la manca d'accés directe a textos platònics, vegeu, per exemple, ADAMSON, *op. cit.*, p. 66 i RUDOLPH, *op. cit.* p. 631.

13. Rodolphe d'ERLANGER, *op. cit.*, p. 94-95.

14. Respectivament, es poden trobar a les seves obres *Kitab al-shi'r* (en català, «Llibre de la poesia»), traduïda a GELDER, HAMMOND, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*. Warminster: Gibb Memorial Trust, 2008, p. 15-18 i *Qawl al-Farabi fi al-tanasub wa-al-ta'lif* (en català, «Pronunciament d'al-Farabí sobre la proporció i la composició»),

Així doncs, al-Farabí ofereix una imatge global complexa de la relació entre semàntica i música. Per una banda, el llenguatge i la música, per bé que comparteixen alguns trets formals, afecten l'ànima de maneres molts diferents, especialment pel que fa a la seva facultat racional. D'altra banda, però, la música dista molt de ser semànticament neutra, en la mesura que la seva manera d'excitar la imaginació es troba en possibles relacions de suport o xoc amb els usos poètics del llenguatge, i és justament per aquest punt de contacte que al-Farabí insisteix en la necessitat d'una correspondència entre l'expressivitat melòdica i poètica en el cant que, en última instància, proporciona la seva finalitat a la música.

traduïda a BENMARHLOUF, DIEBER, KOETSCHET, HODGES, DRUART, ZALTA, NODELMAN, *Philosopher à Bagdad au xe siècle*. París: Seuil, p. 107-111. Sobre aquesta qüestió i el seu encaix amb la lògica d'al-Farabí més generalment, vegeu també HODGES i DRUART, «Al-Farabi's Philosophy of Logic and Language», *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edició d'estiu del 2023), editat per ZALTA i NODELMAN, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/al-farabi-logic/>.