

## LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN AL-FARABĪ

LA constitución de la filosofía musulmana fue el resultado de circunstancias históricas muy especiales: por una parte, la conquista musulmana de los provincias que estaban en contacto con el Imperio Romano de Oriente, y, por otra, la situación política y religiosa durante el primer siglo <sup>o</sup>abbāsī.

En las provincias que estaban en contacto con dicho Imperio, la filosofía griega respiraba sus últimos alientos. Los filósofos griegos, expulsados de Grecia al cerrar Justiniano la Escuela de Atenas en el año 525, habían ido creando sus núcleos culturales y escuelas en diversas ciudades del Asia Menor. Es en estas escuelas donde se inicia la traducción de las obras griegas al siríaco, que luego serán traducidas al árabe.

La situación política y religiosa durante el primer siglo <sup>o</sup>abbāsī había sido bastante conflictiva. Esta situación provocaba unas condiciones de inseguridad e incertidumbre en todos aquéllos que querían afianzar sus conocimientos y creencias. En tales condiciones se produce el encuentro con la ciencia y la sabiduría que provenían de Grecia, hallazgo que tiene lugar en las escuelas filosóficas del Asia Menor. Estas ciencias y sabiduría griegas aportaban "certeza y seguridad en un mundo amenazado de irse a la deriva porque la fe musulmana o bien había estallado o bien se había replegado sobre posiciones cuya es-

trechez era incompatible con las exigencias de la vida”<sup>1</sup>. Los filósofos musulmanes, los “falāsifa”, esperaban de las ciencias y de la sabiduría griegas unos grados de certeza elevados, una concepción del mundo que fuera capaz de orientar a los hombres, tanto en su vida material y moral individual, como en su vida social y política.

Fue así como tuvo comienzo la asimilación, por parte del Islam, de toda la aportación cultural que le había precedido. Esta asimilación no fue una simple copia del legado griego, sino una recreación de la doctrina helénica aplicada a los problemas concretos del Islam. Como dice Walzer, “la obra de traducción, vasta y altamente calificada, sobre la cual se apoyaron, y la integración a la tradición musulmana de la herencia griega recientemente adquirida, revelan un alto grado de originalidad entre todos los árabes”<sup>2</sup>.

Podemos decir, como resumen de todo lo que significó la constitución de la filosofía musulmana, que fue una reflexión sobre la herencia del pensamiento griego, aplicando estas doctrinas a sus propios problemas. Fue, en su comienzo, la búsqueda de una coherencia de su vida intelectual y espiritual, es decir, la búsqueda de un humanismo religioso, pues el Islam, como religión monoteísta que es, asigna a todo hombre “un fin personal que le impulsa a la eternidad, abriendo a cada persona la perspectiva de un destino eterno”<sup>3</sup>.

En este contexto de lo que fue y significó la filosofía musulmana en sus inicios, hay que incluir a Abū Naṣr al-Fārābī. Si al-Kindī fue el primer filósofo musulmán del que tenemos noticias y el primero que trató algunos temas importantes, al-Fārābī fue el primero que expuso los temas que habrían de ser capitales en los grandes pensadores de la historia de la filosofía musulmana, dándoles una solución final original. Fue el primero que alcanzó un alto grado de familiaridad con la filosofía griega, pues tuvo la oportunidad de conocer las obras griegas gra-

<sup>1</sup> Roger Arnaldez: *Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers abbāsides*, en “Arabica”, IX (1962), p. 363.

<sup>2</sup> Richard Walzer: *L'éveil de la philosophie islamique* (París, 1971), p. 24.

<sup>3</sup> Louis Gardet: *La Cité musulmane* (París, 1954), p. 276.

cias a las traducciones que ya eran, en su época, muy numerosas. “Estudió la evolución de la filosofía griega sirviéndose, de una manera precisa y consciente, de los comentadores”<sup>4</sup>. Este conocimiento de la filosofía griega que tenía al-Fārābī nos lo pone de manifiesto un texto, bastante largo, de Ibn Abī Uṣaybi‘a<sup>5</sup>, en el que nos relata cómo al-Fārābī expuso el desarrollo de la filosofía desde la época griega hasta el advenimiento del Islam. Este conocimiento lo debió al-Fārābī a la enseñanza de los árabes-cristianos de Bagdad, que habían establecido una escuela, heredera directa de la de Antioquia. En estas enseñanzas se mezclaban las teorías platónicas, aristotélicas y neoplatónicas, teorías que constituirán el pensamiento al-farabiano.

A este pensamiento, constituido por las teorías griegas, hay que añadir el hecho de que al-Fārābī era musulmán, “lo cual significa que su posición metafísica no es completamente independiente, sino que está condicionada por la *šarī‘a* del Islam”<sup>6</sup>. Efectivamente, al-Fārābī aplica esas teorías griegas a los problemas que se derivan de la *šarī‘a*, de la Ley positiva del Islam. Esto explica que el fondo de su pensamiento sea completamente islámico, tratando de conciliar —problema común al islamismo y al cristianismo en la Edad Media— la religión y la filosofía, ya que, se pensaba, la filosofía ofrecía aclaraciones válidas a todas las cuestiones importantes que planteaba la religión.

Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī nació en Fārāb, ciudad de Turquía. No se sabe la fecha de su nacimiento, pues las fuentes que nos dan cuenta de su vida<sup>7</sup> no la consignan, aunque se supone que debió de ser entre los años 870 y 875 de nuestra era.

<sup>4</sup> ‘Abdurrahmān Badawi: *Histoire de la philosophie en Islam. II. Les philosophes purs* (París, 1972), p. 496.

<sup>5</sup> Ibn Abī Uṣaybi‘a: *Kitāb ‘uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-a‘ibbā’* (El Cairo, 1299/1888), vol. II, pp. 134-135.

<sup>6</sup> Erwin Rosenthal: *El pensamiento político en el Islam Medieval* (Madrid, 1967), p. 22.

<sup>7</sup> Las principales fuentes árabes en las que se recogen algunos pasajes de su vida son: Ibn Jallikān: *Kitāb wafayt al-‘ayān* (El Cairo, 1310/1893), t. II, pp. 112-114; Al-Qifī, *Kitāb ajbār al-‘ulamā’ fi ajbār al-ḥukamā’* (Leipzig, 1903), t. II, pp. 277-280; y la ya citada obra de Ibn Abī Uṣaybi‘a en las páginas 134-140.

De su vida es bien poco lo que las fuentes nos han dejado: que estudió en Damasco, que hizo algunos viajes, estando durante cierto tiempo en Egipto, y poco más. Murió en Damasco “en el mes de raḡab del año 339/950 junto a Sayf al-Dawla durante el califato de al-Rāḡī”<sup>8</sup>.

La obra que dejó escrita fue enorme, aunque la mayoría de sus obras no nos han llegado, perdidas a través del tiempo. Escribió sobre lógica, comentarios a Aristóteles, Platón, Tolomeo y Euclides, sobre iniciación a la filosofía, sobre metafísica, política, música y poética. Vamos a citar sus obras más importantes conservadas hasta hoy.

1. *Iḡṣā' al-<sup>c</sup>ulūm*, “La clasificación de las ciencias”. Eds.: El Cairo, 1931; González Palencia, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid, 1953), con traducción española y dos versiones latinas medievales.
2. *Kitāb fī-l-ḡam<sup>c</sup> bayn ra'ḡ al-ḡakīmayn, Aflātūn al-ilā-  
hī wa-Aristūṡālis*, “Libro de la concordancia entre las opiniones de los dos sabios, Platón el divino y Aristóteles”. Ed. F. Dieterici, en *Al-Farabi's philosophischen Abhandlungen*” (Leiden, 1890), con versión alemana.
3. *Fī ma<sup>c</sup>ānī al-<sup>c</sup>aql*, “Sobre los significados del intelecto”. Ed. Dieterici, en “Al-Farabi's...”; Ed. Gilson, en “AHDLMMA”, V, (1929), pp. 122 y ss.
4. *Uḡūn al-masā'il*, “Las cuestiones fundamentales”. Ed. Dieterici, en “Al-Farabi's...”; El Cairo, 1907; Cruz Hernández, *El “Fontes Quaestionum” de Abū Naṡr al-Fārābī*, en “AHDLMMA”, XVIII (1951), pp. 303-323; trad. española de M. Alonso, en “Al-Andalus”, XXIV (1959), pp. 251-273.

<sup>8</sup> Ibn Abī Uṡaybica: *Kitāb <sup>c</sup>uḡūn*, p. 134.

5. *Fuṣūṣ al-ḥikma*, "Gemas de la sabiduría". E. Dieterici, en "Al-Farabi's..."; Ḥaydarābād, 1343/1930; trad. española de M. Alonso, en "Al-Andalus", XXV (1960), pp. 1-40<sup>9</sup>.
6. *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, "Libro sobre el gobierno político". Ed. Ḥaydarābād, 1346/1927.
7. *Risāla fī ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, "Sobre las opiniones de los miembros de la ciudad ideal". Ed. Dieterici, en "Al-Farabi's Abhandlung der Musterstadt" (Leiden, (1895); trad. española de M. Alonso, en "Al-Andalus", XXVI (1961), pp. 337-338 y XXVII (1962), pp. 181-227.
8. *Falsafa Aflātūn*, "Filosofía de Platón". Ed. F. Rosenthal y R. Walzer, en "Plato Arabus", vol. II (Londres, 1943), con versión latina.
9. *Taljīṣ nawāmīs Aflātūn*, "Compendio de las Leyes de Platón". Ed. F. Gabrieli, en "Plato Arabus", vol. III (Londres, 1952), con traducción latina.
10. *Taḥṣīl al-sa'āda*, "Sobre la obtención de la felicidad". Ed. Ḥaydarābād, 1345/1932.

\* \* \*

Nos dice al-Fārābī en sus *Uyūn al-masā'il* que "entre todos los animales, el hombre fue privilegiado en particular por un alma no sólo dotada de potencias, con las que puede actuar mediante órganos corpóreos, sino también con una facultad capaz de actuar sin tales órganos. Esta facultad es el entendimien-

<sup>9</sup> S. Pines opina que esta obra no es original de al-Fārābī, sino de Avicena; cf. artículo en "Revue des Etudes Islamiques", 1951.

to”<sup>10</sup>. Dentro de los seres del mundo terrestre, el hombre es, por tanto, un ser enormemente privilegiado, según se desprende de estas palabras de al-Fārābī. Se trata de un ser que posee una facultad que el resto de los animales no tiene. Vamos a estudiar en las páginas que siguen cómo concibe al-Fārābī a este ser, que es el hombre, y qué fin le asigna.

### 1. *Naturaleza del hombre.*

Para al-Fārābī el hombre está compuesto de dos principios: la materia, que corresponde al cuerpo, y la forma, que es el alma. Como podemos observar, esto es de clara inspiración aristotélica. El cuerpo está compuesto de partes, limitado por el espacio, siendo mensurable y divisible. El alma, sin embargo, está libre de toda cualidad corporal, siendo el producto del último intelecto separado del mundo suprasensible, el intelecto agente. El alma es, según el principio aristotélico del hilemorfismo, la forma sustancial del cuerpo. Para al-Fārābī el alma es el principio de la vida en el hombre, por medio de la cual piensa, siente y quiere, y por la que su cuerpo está animado.

El alma opera en el cuerpo a través de unas facultades, a las que pertenece “la capacidad de alimentarse, la de crecer y la de engendrar”<sup>11</sup>, potencias que el hombre comparte con el resto de los seres vivos, pero diferenciándose de éstos en el sentido de que el hombre posee el grado más elevado del alma. Este grado es el alma racional que dirige las funciones aprehensivas. Entre las potencias que están unidas al cuerpo formando parte de él “están ciertas facultades externas y los sentidos internos: la imaginación, la estimativa, la memoria y la cogitativa. Hay además la potencia locomotiva, la concupiscible, la irascible y las potencias que ejecutan los movimientos de los miembros”<sup>12</sup>. Todas estas facultades tienen necesidad, para operar, de los ór-

<sup>10</sup> Al-Fārābī: *‘Uyūn al-masā’il*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus”, XXIV (1959), p. 271.

<sup>11</sup> Al-Fārābī: *‘Uyūn*, 271.

<sup>12</sup> Al-Fārābī: *‘Uyūn*, 271.

ganos del cuerpo: “ninguna de estas facultades existe separada de la materia”<sup>13</sup>.

Las funciones específicas del cuerpo están dirigidas por el corazón, por medio del cual el cuerpo recibe el calor necesario para la vida, puesto que es preciso un cierto grado de calor para el desarrollo de todas las funciones humanas. También el corazón controla el funcionamiento del cerebro, que dirige el sistema nervioso. Al-Fārābī compara el cuerpo con una ciudad organizada jerárquicamente, puesto que refleja, de modo admirable, el orden del universo<sup>14</sup>.

Es aquí cuando al-Fārābī introduce una teoría que será desarrollada por Avicena y que se suele atribuir a éste. Se trata de la teoría del “dador de las formas”, el *wāhib al-ṣuwar*, el “dador formarum” de los latinos medievales. Nos dice al-Fārābī, refiriéndose al hombre como conjunto de alma y cuerpo, que “su origen como debido al dador de las formas tiene lugar en el momento de originarse algo dispuesto a recibirlas”<sup>15</sup>. Ya veremos más adelante cómo este “dador de las formas” es el Intellecto Agente.

El principio que rige el cuerpo es el alma, que es la forma concreta del mismo. El alma, aun cuando tiene facultades varias, es una sola. Es una entidad completamente separada del cuerpo puesto que “repugna la existencia del alma antes de la del cuerpo, aunque otra cosa haya dicho Platón, así como repugna también el paso de un alma de un cuerpo a otro”<sup>16</sup>. Es el alma una sustancia espiritual, simple, incorpórea, incorruptible e inmortal, que encontrará, después de la muerte del cuerpo, “un estado de felicidad o de infelicidad, y aun serán unos estados muy distintos en cada alma según los merecimientos de cada uno y según el cumplimiento de los deberes y de la justicia”<sup>17</sup>.

Todas las facultades del alma forman una estrecha unidad,

<sup>13</sup> Al-Fārābī: *Uyūn*, 271.

<sup>14</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna al-fāṣila*, trad. M. Alonso, en “Al-Andalus”, XXVI (1961), pp. 379-385.

<sup>15</sup> Al-Fārābī: *Uyūn*, 272.

<sup>16</sup> Al-Fārābī: *Uyūn*, 272.

<sup>17</sup> Al-Fārābī: *Uyūn*, 272.

englobando cada una de ellas a la anterior, igual que cada grado de alma está incluido en el superior. Esta es la razón por la que el hombre no tiene por separado las tres almas o grados de ella, la vegetativa, la sensitiva y la racional, sino que, al poseer el grado más elevado de ellas, contiene en sí a los otros dos.

Todas las facultades desarrollan “un apetito o tendencia respecto del objeto que perciben”<sup>18</sup>. A este apetito respecto de lo que se percibe, se reduce, en general, la voluntad, la cual “cuando proviene de los sentidos recibe el nombre general de voluntad (*irāda*), querencia; mientras que cuando se debe precisamente a la reflexión y a la razón, se llama libre albedrío o elección (*ijtiyār*). Éste se encuentra en el hombre como algo característico de él”<sup>19</sup>. La voluntad o *irāda* se encuentra también en los animales, pero no así el libre albedrío, que es propio del hombre.

Sigue al-Fārābī en este análisis que hace del alma humana la teoría que Alejandro de Afrodisía expone en su *De Anima*; sin embargo, no es una copia íntegra del mismo, pues al-Fārābī introduce diversas inflexiones que le parecen más apropiadas; mientras Alejandro localiza la facultad racional del alma en el corazón, al-Fārābī, siguiendo la doctrina neoplatónica, no la localiza en ninguna parte concreta.

## 2. La imaginación.

Una facultad que en la filosofía griega apenas tiene consideración y que al-Fārābī la elevará hasta darle auténtico rango cognoscitivo es la facultad de la representación o imaginación. “El conocimiento de una cosa unas veces depende de la potencia racional, otras de la imaginación y otras de los sentidos”<sup>20</sup>. Tres grados de conocimiento reconoce al-Fārābī en el hombre: el sensible, el racional y el imaginativo.

La imaginación es una facultad que conserva los sensibles

<sup>18</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 375.

<sup>19</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 181.

<sup>20</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 378.



incluso cuando no están presentes a los sentidos. Por esto se trata de una facultad que es intermediaria entre los sentidos y la inteligencia, tributaria de los primeros y proveedora de la segunda: “cuando las potencias auxiliares de los sentidos sienten en acto y ejecutan también sus actos, la imaginación funciona pasivamente y se ocupa de los sensibles que los sentidos le presentan y va recibiendo sus impresiones, pero al mismo tiempo se ocupa también de servir a la razón y de ayudar a la facultad apetitiva” <sup>21</sup>. Cuando estas facultades están en reposo, entonces la imaginación, abandonada a sí misma, retorna a las imágenes sensibles componiéndolas y descomponiéndolas.

Pero, tiene, además, otra función. Se trata de la imitación de las cosas sensibles y de las inteligibles: “cuando los sentidos, la potencia apetitiva y la razón llegan a sus primeras perfecciones, de modo que ya no ejecutan obra alguna más, como acaece en el sueño, la imaginación queda a solas y desocupada de las impresiones de los sensibles que le habían presentado los sentidos, ni tiene ya que servir a la razón ni a la potencia apetitiva. Se vuelve entonces a las impresiones que en ella produjeron los sensibles allí guardados y conservados. Sobre ellos ejercita su actividad, componiéndolos y dividiéndolos entre sí. Pero además de emplearse en conservar las impresiones de los sensibles y en componerlos unos con otros, tiene una tercera función que consiste en la imitación” <sup>22</sup>. Esta tercera función es característica solamente de esta facultad. Unas veces imita a los sensibles propios de los sentidos, otras a los inteligibles. Pero a éstos no puede imitarlos tal como son, puesto que, no es capaz de recibirlos tal como el entendimiento se los presenta, “sino que se forja una imagen a imitación de los sensibles” <sup>23</sup>. Esta imagen que la facultad de la representación se forma del objeto, por imitación, hace las veces del objeto mismo como si fuera real. De esta manera la imaginación logra imitar los inteligibles de aquellos objetos que están en el límite de la perfección, como pueden ser la Causa primera, los seres inmate-

<sup>21</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 183.

<sup>22</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 183.

<sup>23</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 185.

riales, etc. "Los imita mediante los sensibles más excelentes o perfectos" <sup>24</sup>.

El entendimiento agente, que más adelante estudiaremos, actúa sobre la imaginación, realizando sobre ella una acción que proporcionará "aquellos inteligibles de cuya naturaleza es que se produzcan en la razón especulativa, y otras veces presentará los objetos particulares sensibles de cuya naturaleza es que se produzcan en la razón práctica" <sup>25</sup>. Así, la imaginación recibe los inteligibles mediante las representaciones e imitaciones sensibles que compuso ella misma y también recibe los objetos particulares, unas veces imaginándolos tal como ellos son en sí, y, otras, mediante otras imitaciones o representaciones sensibles.

Es en esta facultad de la imaginación en donde radica la cualidad de la inspiración y de la profecía. Los grandes visionarios-profetas son aquellos individuos cuya imaginación es particularmente poderosa. Por medio de esta facultad el profeta es capaz de traducir la verdad abstracta en símbolos capaces de ser comprendidos por la mayoría de las gentes. El hombre perfecto será aquél que sea a la vez filósofo, para entender la verdad en sí misma, y profeta, para representarla mediante símbolos. Pero aunque la profecía sea un componente indispensable en la perfección del hombre, es un auxiliar de su facultad racional porque está contenida en la facultad inferior de la representación. Al-Fārābī no la describe como un estado de posesión por potencias sobrenaturales ni comprendida como un estado místico, sino simplemente como una cualidad más en los hombres.

Toda esta teoría de la imaginación y de la profecía "parece que nació en el pensamiento griego tardío como explicación racional de un fenómeno aparentemente sobrenatural" <sup>26</sup>. Si la influencia de este pensamiento fue posible en al-Fārābī, no cabe la menor duda de que también la teoría Šīrī de la imaginación fue la que más influyó en nuestro filósofo. Esta teoría

<sup>24</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 186.

<sup>25</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 186.

<sup>26</sup> Walzer: *L'eveil*, p. 66.

de la secta Šīcī pretendía hacer válido el conocimiento que daba lugar a la profecía. Decían los pensadores Šīcīes que si se admite la autenticidad de las visiones proféticas y de las percepciones de lo suprasensible, habría que reconocer, además de la percepción sensible y de la intelección pura de lo inteligible, una tercera facultad de conocimiento. Esta tercera facultad sería una facultad sicoespiritual pura, independiente del soporte físico y perecedero. Sería la facultad de la imaginación <sup>27</sup>. Al-Fārābī no concibe esta facultad como independiente del cuerpo, pero, como ya hemos visto, si le otorga un grado de conocimiento, atribuyendo el conocimiento profético a esta facultad <sup>28</sup>.

### 3. *El intelecto.*

Nos encontramos con la facultad más noble del alma humana, puesto que goza del poder de perfeccionarla: “es aquella facultad del alma con la que se perfecciona la sustancia misma del alma hasta convertirla en sustancia intelectual en acto” <sup>29</sup>. Consagra al-Fārābī un tratado especial al estudio de esta facultad. En este tratado, el *Fī ma‘ānā al-‘aql*, nos ofrece los sentidos principales que puede tener el término “intelecto”. De entre ellos, el más importante desde el punto de vista filosófico es aquél del que nos habla Aristóteles en el libro III del *De Anima*, el “Nous”, que designa cuatro formas de intelecto: el intelecto en acto, el intelecto adquirido y el intelecto agente. Véamos a continuación estas cuatro formas del “Nous”, tal como al-Fārābī las concibe.

#### a) *El intelecto en potencia.*

Al-Fārābī lo designa también con el nombre de “intelecto material”: “hay en el entendimiento humano cierta disposición que, en una materia preparada para recibir los inteligibles, es

<sup>27</sup> Henry Corbin: *Histoire de la philosophie islamique* (París, 1964), pp. 64-65.

<sup>28</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, pp. 187-189.

<sup>29</sup> Al-Fārābī: *‘Uyūn*, p. 271.

en potencia un entendimiento, es el entendimiento material<sup>30</sup>. En el tratado que hemos mencionado anteriormente, nos dice al-Fārābī que el “intelecto en potencia es una parte del alma o una facultad de alma cuya esencia es poseer la facultad o disposición de abstraer las esencias y las formas de todo lo que existe, de su materia, de suerte que estas formas constituyan una forma por sí, sin materia”<sup>31</sup>. Así, pues, el intelecto material es la posibilidad de recibir toda clase de formas inteligibles, comportándose como materia respecto del intelecto en acto. Las cosas que existen en la materia y la materia misma son inteligibles en potencia, que pueden llegar a inteligibles en acto cuando los recibe este intelecto material y los pasa al intelecto en acto.

Pero el entendimiento en potencia no es solamente la simple posibilidad de recibir las formas abstraídas de sus materias, sino que esta posibilidad de recibir las formas se actualiza cuando ha entrado en posesión de las formas inteligibles, es decir, se hace intelecto en el acto.

b) *El intelecto en acto.*

Es la realización de las posibilidades del intelecto en potencia mediante la recepción de las formas inteligibles. Ello ocurre cuando “llegan a realizarse y actuarse en él los inteligibles. El agente que los hace pasar de la potencia al acto es una esencia cuya sustancia es ser intelecto en acto y separado de la materia. La relación de este intelecto con el intelecto en potencia es semejante a la del sol con respecto a la vista... A este intelecto separado se le llama intelecto agente”<sup>32</sup>. Cuando las formas del ser llegan al intelecto en potencia, éste se convierte en acto simultáneo con la constitución en acto de los inteligibles en potencia por mediación de ese agente.

El intelecto en potencia llega a ser en acto sólo en relación con las formas que ya ha aprehendido, pero permanece en po-

<sup>30</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, p. 386.

<sup>31</sup> Al-Fārābī: *Fī ma‘ānī al-‘aql*, ed. Dieterici, en “Al-Farabi’s philosophischen Abhandlungen” (Leiden, 1890), p. 42.

<sup>32</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 386-388.

tencia respecto de las formas que aún no ha aprehendido. “Nada se opone a que lo inteligible, en tanto que es inteligible en acto, sea entendido”<sup>33</sup>.

c) *El intelecto adquirido.*

En su libro *Al-madīna al-fādila*, al-Fārābī no nos habla de esta forma de intelecto. Pero en el *Fī ma‘ānī al-‘aql* nos dice: “cuando el intelecto en acto entiende al inteligible, entonces el intelecto que hemos designado anteriormente como que está en acto, llega a ser intelecto adquirido”<sup>34</sup>. El objeto de este intelecto son las formas cuyo ser en sí es el mismo que el ser que tienen en nuestro pensamiento. Este intelecto es el substrato de estas formas inteligibles separadas que se hacen formas de nuestro entendimiento; es, este intelecto, la forma del intelecto en acto, siendo éste, a su vez, el substrato y la materia del intelecto adquirido.

Se obtiene así una serie jerárquica de tres formas del intelecto: el intelecto en potencia, al que el intelecto en acto sirve de forma; el intelecto en acto que informa en potencia pero que es el informado por el intelecto adquirido, que a su vez es el que está por encima de él. “Todas estas formas que se dicen intelectuales, son una misma sustancia, simple e incorpórea. Sin embargo, nunca se reducen de la potencia al acto ni llegan a ser entendimiento perfecto, sino mediante una inteligencia separada”<sup>35</sup>. Esta inteligencia separada es el entendimiento agente.

d) *El entendimiento agente.*

Aristóteles nos dice en el libro III de su tratado *De Anima* que la intelección es el acto común de la inteligencia y de lo inteligible. Lo que hace pasar simultáneamente a acto la inteligencia y lo inteligible tiene que ser un intermedio inmaterial, un principio intelectual que debe encontrarse siempre en acto, porque lo que está en potencia no pasa a acto más que a través

<sup>33</sup> Al-Fārābī: *Fī ma‘ānī*, 44.

<sup>34</sup> Al-Fārābī: *Fī ma‘ānī*, 45.

<sup>35</sup> Al-Fārābī: *‘Uyūn*, 271.

de la acción de algo que ya está en acto. Este principio intelectual, siempre en acto, es el “Nous poietikós”, el intelecto agente.

Este análisis de Aristóteles será el punto de partida de una larga tradición exegetica que se inicia con Teofrasto y se extiende a lo largo de la Edad Media, tanto árabe como latina. Se debatirá largamente la identidad exacta de este intelecto agente, ya que Aristóteles nada explicitó acerca de su naturaleza. Alejandro de Afrodisia lo asimilará con Dios. Para Tomás de Aquino se tratará del intelecto individual en lo que tiene de trascendente. Averroes verá en él la unidad de la razón extendida a todos los hombres. Avicena lo entenderá como la inteligencia común a todos los hombres. Al-Kindī, antecesor de al-Fārābī, lo había concebido como una sustancia separada, último eslabón del sistema de las esferas celestes que rige a nuestro mundo.

Para al-Fārābī, este intelecto agente es “una forma inmateria! que ni está ni estuvo jamás en una materia. Es una especie de intelecto en acto y que se asemeja mucho al intelecto adquirido. Es quien cambia esta sustancia, que fue un intelecto en potencia, en un intelecto en acto, y el inteligible en potencia en inteligible en acto. El intelecto agente se encuentra respecto al intelecto en potencia en la misma relación que el sol respecto al ojo, el cual, en tanto que se encuentra en la oscuridad, no puede ver más que en potencia”<sup>36</sup>. La función principal del intelecto agente es hacer pasar al intelecto y a los inteligibles de la potencia al acto. Varios son los textos en que al-Fārābī reitera esta función del intelecto agente<sup>37</sup>.

Pero, como ya indicamos anteriormente, el intelecto agente tiene otra función: la de actualizar la potencialidad de la facultad de la representación o imaginación: “Del entendimiento agente viene unas veces a la imaginación cierta emanación y el intelecto agente realizará entonces en ella una acción”<sup>38</sup>. Y este otro texto: “Durante los sueños, el entendimiento agente comunica a la imaginación”<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Al-Fārābī: *Fī ma‘ānī*, 46.

<sup>37</sup> Al-Fārābī: *Al-ma‘āna*, 186, y *‘Uyūn*, 271.

<sup>38</sup> Al-Fārābī: *Al-ma‘āna*, 186.

<sup>39</sup> Al-Fārābī: *Al-ma‘āna*, 187.

Estas dos funciones coinciden ambas en ser actualización de unas potencialidades. Es decir, el intelecto agente lo que hace es conferir a la materia las formas de lo que se encuentra en su sustancia. Es, por tanto, el “dador de las formas”, ya mencionado anteriormente.

Ahora bien, en su *Siyāsa al-madaniyya* al-Fārābī asigna otra función, totalmente distinta, al entendimiento agente: “el papel del intelecto agente es el de cuidar del animal racional para intentar hacerlo alcanzar el más alto grado de perfección que es permitido al hombre alcanzar, es decir, la extrema felicidad”<sup>40</sup>. Este estado es el fin más elevado de la existencia humana, el más alto conocimiento y la mayor felicidad posible. Es la unión del hombre con el intelecto agente, unión que se consigue por el esfuerzo intelectual, arrancando del intelecto adquirido y librándose de la materia y de los lazos corporales para alcanzar una situación semejante a la de las sustancias en acto: “Este estado se realiza cuando el hombre llega a ser separado del cuerpo no teniendo necesidad, para subsistir, de nada inferior a él, como el cuerpo, la materia o cualquier accidente, y cuando persiste siempre en este estado de perfección”<sup>41</sup>.

Estudiadas las funciones del intelecto agente, nos queda ver ahora la localización de este intelecto. Igual que al-Kindī, al-Fārābī lo concibe como una sustancia separada, última de las esferas celestes. Para al-Fārābī, el ser necesario es lo Uno, la Causa Primera de la cual derivará todo lo creado. Parte de este concepto del Uno divino por influencia neoplatónica, pero también “porque el Alcorán insiste en la unicidad de Dios”<sup>42</sup>. Del Primer Ser, el Uno, emana la primera Inteligencia, que constituye el mundo de las ideas divinas. De esta primera inteligencia, que es pensamiento del primer ser, emana una segunda inteligencia y una esfera. De ésta surge otra inteligencia y otra esfera. El proceso continúa en una procesión decreciente y necesaria hasta llegar a la esfera más inferior, que es la luna. De

<sup>40</sup> Al-Fārābī: *Siyāsa al-madaniyya*, ed. Ḥaydarābād, 1346/1927, p. 3.

<sup>41</sup> Al-Fārābī: *Siyāsa*, 3.

<sup>42</sup> Miguel Cruz Hernández: *La filosofía árabe* (Madrid, 1963), p. 49.

esta esfera procede un intelecto puro llamado intelecto agente, *‘aql al-fa‘cāl*. Aquí finalizan los intelectos separados <sup>43</sup>. Este intelecto agente sirve de puente entre el cielo y la tierra, entre el mundo de los intelectos puros y el mundo material. Tal es el entendimiento agente para al-Fārābī. Lo que no sabemos, porque no nos lo ha dicho, es en qué consiste el concurso del intelecto agente; sabemos que es el que hace pasar de la potencia al acto que es el que cuida del hombre para que logre la felicidad, que es el que da las formas a la materia. Pero ¿cómo actúa?, ¿cómo realiza sus funciones? Al-Fārābī no nos lo ha explicado.

#### 4. *El fin del hombre y la sociedad.*

El fin de todas las acciones humanas es la felicidad verdadera, felicidad que sólo se conseguirá cuando se observe una moral adecuada. Al-Fārābī no hace en sus obras una distinción entre la moral y la política porque no considera la moral del hombre más que en cuanto vive en un Estado. La política tiene la tarea de investigar “todas las cosas por las que el hombre logra la perfección o con la ayuda de las cuales él puede alcanzarla” <sup>44</sup>. La felicidad es algo que todo hombre desea. Esta felicidad verdadera se consigue por medio de las acciones rectas, que son aquellas acciones voluntarias que conducen al hombre al fin de su existencia, y son llamadas buenas porque de ellas procede el hábito de los buenos hechos, siendo conocidas por el nombre de virtudes.

Se trata de acciones voluntarias y, por esto, libres, puesto que proceden del apetito llamado libre albedrío, del *ijtiyār*. Ahora bien, ¿en qué consiste esta libertad? La libertad humana consiste en la capacidad que posee el hombre para querer lo que es posible en tanto que es comprendido como posible. Se trata, por tanto, de un problema de conocimiento. El hombre, en la práctica no puede alcanzar el conocimiento de todo lo posible; considera entonces como imposibles aquellas cosas que

<sup>43</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 352-358.

<sup>44</sup> Al-Fārābī: *Tahsīl al-sa‘āda*, ed. Ḥaydarābād, 1345/1932, p. 15.



sólo son desconocidas para él. Por este conocimiento, aunque sea limitado, puede el hombre llegar a la realización de su propio fin, la perfección y la felicidad, tendencia natural en el hombre.

Pero la perfección suprema es inasequible sin la ayuda de muchos hombres. Así nos lo dice al-Fārābī en su *Al-madīna al-fāḍila*: “El hombre es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar su más alta perfección, tiene necesidad de tantísimos hechos que es imposible que, viviendo aisladamente, se ocupe de todos; al contrario, necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesiten”<sup>45</sup>. La felicidad del hombre está, por tanto, estrechamente ligada a la vida en sociedad. Nos puede parecer extraña esta idea en un hombre que vivió retirado de la vida social, y que, por otra parte, afirma que la perfección para un hombre reside en la unión de su alma con el entendimiento agente. El hombre que consigue esta unión, bien por medio del intelecto, bien por medio de la imaginación, “se halla en el más alto grado de la humanidad y en el escalón más elevado de la felicidad. Su alma será perfecta y será capaz de toda acción con que se pueda adquirir la felicidad”<sup>46</sup>. Pero no nos debe extrañar esta idea de que la felicidad del hombre está tan ligada a la vida en sociedad si consideramos que la vida política de al-Fārābī está inspirada en Platón y Aristóteles, quienes así lo pensaron.

En su obra *Falsafa Aflāṭūn*, al-Fārābī nos da cuenta de la importancia política en la búsqueda de la verdad. La filosofía aspira a la percepción del Creador, debiendo esforzarse el filósofo en llegar a ser en sus acciones como Dios, hasta donde le sea humanamente posible. Para el hombre el camino hacia este fin es primero mejorarse a sí mismo y luego mejorar a los demás<sup>47</sup>. Esta imitación de Dios constituye la perfección suprema y la felicidad última. En sus tratados políticos expone esta felicidad, en tanto que filósofo, como una perfección moral que

<sup>45</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 189.

<sup>46</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 196.

<sup>47</sup> Al-Fārābī: *Falsafa Aflāṭūn*, ed. F. Rosenthal y R. Walzer, en “Plato Arabus”, vol. II (Londres, 1943), p. 53.

precede a una perfección intelectual con la que se combina. Pero como musulmán acepta las enseñanzas del Corán acerca de Dios, los ángeles y la realidad.

La felicidad es el Bien supremo que es deseado por sí mismo, y la ciencia política enseña al hombre, como ciudadano de un Estado, cómo puede alcanzar su felicidad de acuerdo con sus disposiciones naturales: "La ciencia política es la ciencia de las cosas por las que los habitantes de las ciudades, gracias a la asociación ciudadana, alcanzan la felicidad cada uno según su capacidad natural. Ella muestra al hombre que la sociedad civil y el conjunto que se forma por la asociación en la ciudad, se asemeja a la asociación de los cuerpos en el conjunto del mundo" <sup>48</sup>. Esta ciencia política consta de dos partes: la primera que trata "del conocimiento de la felicidad y distingue lo que en realidad lo es de lo que solamente se cree que lo es" <sup>49</sup>. La segunda parte comprende cómo ordenar las buenas conductas en las ciudades y naciones, la definición de las buenas acciones, la enumeración de las funciones y de los regimenes buenos y malos en la administración de la ciudad. Nos acaba diciendo que "todo está contenido en la Política de Aristóteles y en la República de Platón y en otros libros de Platón y de otros" <sup>50</sup>.

Le es necesaria la sociedad al hombre para realizar su fin último. El hombre no puede vivir por sí mismo, no puede bastarse a sí mismo frente a las necesidades de la vida. Esto mismo nos dirá más tarde Ibn Jaldūn: "Los hombres están, pues, obligados a vivir en sociedad; sin ella no podrían asegurar su existencia ni cumplir la voluntad de Dios, que los ha colocado en el mundo para poblarlo" <sup>51</sup>. El hombre ha de unirse con los otros en comunidades. Hay comunidades completas o perfectas y las hay incompletas. El grado de perfección o imperfección depende de su tamaño. Las comunidades perfectas son de tres clases: grandes, medias y pequeñas. "La grande es la sociedad de varias

<sup>48</sup> Al-Fārābī: *Tahsīl*, 16.

<sup>49</sup> Al-Fārābī: *Iḥsāʾ al-culūm*, ed. González Palencia, 2.<sup>a</sup> ed. (Madrid, 1953). p. 95.

<sup>50</sup> Al-Fārābī: *Iḥṣāʾ*, 96.

<sup>51</sup> Ibn Jaldūn: *Muqaddima*, trad. M. Slane (París, 1863-68), p. 88.

naciones que se asocian y cooperan entre si; la media es la nación o comunidad; la pequeña es la que contiene la ciudad o Estado”<sup>52</sup>. La perfección y el bien más excelente se obtienen en la ciudad, pero no en las asociaciones menores o imperfectas que son las que se limitan a satisfacer del mejor modo posible las necesidades humanas mínimas.

Esta idea de distinguir las sociedades perfectas según su tamaño es una influencia del pensamiento político griego probablemente. La *madīna*, como unidad política, puede corresponder a la “polis” de Platón, según nos dice Rosenthal<sup>53</sup>. Sin embargo, Badawi difiere de esta opinión diciéndonos que la ciudad, en sentido griego, no ha existido en el Islam y que, por tanto, al-Fārābī no podía hablar de esta forma de Estado. Sólo veía a su alrededor o el imperio musulmán gobernado por el Califa o los pequeños estados más o menos independientes del Califato. “Al-Fārābī ha conservado esta terminología de sus maestros vaciándola de su sentido. Habrá que entender este término (*madīna*) como equivalente de estado, gobierno, régimen”<sup>54</sup>.

El Estado (*madīna*) en que se puede obtener la felicidad es aquél “en que la mutua ayuda, mediante la sociedad, está ordenada a las cosas con las que realmente se obtiene la felicidad. Tal es el Estado ideal”<sup>55</sup>. Este Estado Ideal está regido por la ciencia política que ha de aplicar el jefe supremo de dicho Estado: el imán-gobernante. Este jefe debe ser el hombre más perfecto de los miembros del Estado y su alma debe haberse unido con el intelecto agente: “ese hombre será un sabio, un filósofo, un inteligente perfecto y un profeta”<sup>56</sup>. Este hombre debe tener doce cualidades que al-Fārābī enumera en su *Al-madīna al-fāḍila*<sup>57</sup>. Este hombre representa la síntesis entre el rey-filósofo de Platón y el ideal islámico del gobernante, al menos por las doctrinas šī‘ies, que tanto influyeron en al-Fārābī, puesto que este hombre es también profeta. “Esta síntesis re-

<sup>52</sup> Al-Fārābī: *Siyāsa*, 39.

<sup>53</sup> Rosenthal: *El pensamiento*, p. 141.

<sup>54</sup> Badawi: *Histoire*, p. 557.

<sup>55</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 190.

<sup>56</sup> Al-Fārābī: *Almadīna*, 196.

<sup>57</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, 196-199.

presenta la contribución sobresaliente de al-Fārābī al pensamiento político del Islam"<sup>58</sup>.

A este Estado Ideal se oponen todos los Estados desprovistos de sabiduría. El fin de estos Estados no es el bien verdadero y la felicidad, sino alguno de los bienes particulares que no son más que bienes en apariencia. Estos Estados son: 1) El Estado ignorante, cuyos habitantes no conocen la felicidad verdadera. 2) El Estado inmoral o corrompido, cuyas doctrinas son buenas, pero sus acciones malas. 3) El Estado alterado o aberrante, cuyos habitantes han cambiado las opiniones que tenían anteriormente, que eran las del Estado Ideal. 4) El Estado extraviado, que tiene falsas opiniones formadas sobre Allāh y los Intelectos separados<sup>59</sup>.

Todo esto nos muestra la preocupación de al-Fārābī por la felicidad, que sólo es asequible en el Estado Ideal. Los individuos que viven aislados pierden la oportunidad de alcanzar la felicidad verdadera, que sólo podrán lograr en cuanto formen parte de un Estado y sean ciudadanos que cumplan con sus deberes cívicos. El hombre, por tanto, requiere la ayuda de los demás, debiendo formar una asociación política con ellos, porque aisladamente no puede alcanzar su meta: la perfección.

La verdadera felicidad es un estado del alma en el que ésta existe libre de la materia y se encuentra unida a las sustancias puras, absolutamente libres de corporeidad. La ciencia política, con ayuda de la metafísica, enseña al hombre el camino de una ascensión gradual desde la percepción del mundo físico hasta la del mundo espiritual. Esta es la tarea que ha de realizar, para todos, el jefe del Estado Ideal.

Con al-Fārābī, la filosofía musulmana toma conciencia de sí misma y adquiere el carácter que le será propio siempre: una visión del mundo en donde lo real y lo divino se conjugan, en donde el peripatetismo y el neoplatonismo se entrecruzan mutuamente y en donde el sistema edificado por la razón encuentra su coronamiento en una visión mística. Al-Fārābī será un precursor no sólo de la posterior especulación filosófica árabe

<sup>58</sup> Rosenthal: *El pensamiento*, p. 145.

<sup>59</sup> Al-Fārābī: *Al-madīna*, pp. 199-203.

sino también de muchos de los rasgos que se desarrollarán más tarde en el pensamiento cristiano de la Edad Media, en el sentido de que su síntesis platónico-aristotélica-neoplatónica es por una parte, la reunión de todas las especulaciones que puedan dar una fundamentación filosófica al dogma, y, por otra, la recapitulación del pensamiento antiguo en una unidad que pretende eliminar todas las divergencias accidentales.

La culminación de todo su pensamiento, centro de todo su sistema, se encuentra en su concepción del hombre como miembro de una sociedad, tal como acabamos de ver. Esta doctrina aspira a la mayor perfección posible de la organización terrenal como grado preliminar de una superior y perfecta ciudad divina. Es decir, este Estado Ideal, en el cual el hombre encontrará el medio para alcanzar la felicidad suprema a la que aspira, debe ser una copia exacta de esa ciudad divina que le espera a todos aquellos hombres que hayan sabido encontrar esa felicidad, esa unión de su alma con el Dios supremo, primer Ser del cual parte todo, a través del Intelecto Agente.

A través de todo lo que hemos visto, podemos reconocer todas las influencias que obraron sobre al-Fārābī. Si Aristóteles está presente en toda su concepción del intelecto, Platón lo está en la teoría acerca del Estado Ideal. El neoplatonismo se deja ver claramente en la emanación de los seres a partir del Primer Ser, el Uno. La influencia de la doctrina šīrī nos queda patente, como ya hemos indicado, en su teoría de la imaginación. Hemos de decir que, a partir de aquí, la imaginación cobrará un aspecto nuevo en toda la filosofía posterior, principalmente en aquella que no sigue paso a paso a Aristóteles.

*Rafael Ramón Guerrero*