AL-FARABI Y LA FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DEL ESTADO MUSULMÁN. ARISTOTELISMO Y PLATONISMO EN LOS TIEMPOS DEL DOMINIO ABASÍ¹

— Pbro. Lic. Andrés Marcos Rambeaud

Introducción

Abú Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tarjan b. Ozlag al-Farabí, nació en la región del antiguo Turquestán, aproximadamente en el año 871 (260 de la *hégira*), y murió alrededor de los 80 años, en el 950 (339 de la *hégira*), en Damasco. Turco de raza y de lengua madre, y musulmán de religión. Se formó en Bagdag en medicina bajo la tutela de un médico cristiano nestoriano Yuhanná ibn Haylan, estudió gramática con Abu Bakr ibn al-Sarray, siendo condiscípulo del pensador cristiano-árabe Abu Bisr Mattá, quien fuera uno de los traductores de Aristóteles. Se retiró de Bagdag para radicarse en Damasco, donde pasó el resto de sus años en la corte del régulo Syf al-Dawlat' Alí ibn Hamadani. Prolífico autor de obras de filosofía, matemática y medicina fue considerado como uno de los grandes comentadores de Aristóteles, llegando a ser conocido como “el segundo maestro” (siendo el primero Aristóteles). Al respecto, famoso es el comentario de Ibn Siná, quien decía que había leído unas cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin poder comprenderla, aprendiéndosela casi de memoria, hasta que leyó los comentarios de Al-Farabí.

La producción literaria de Al-Farabí es amplia no solo en cantidad de libros (se conservan unos 60 en lengua árabe, algunos de los cuales fueron traducidos al hebreo y al latín), sino en el abanico de tópicos que trató. Libros de medicina, lógica, metafísica, física, astronomía, política, música, comentarios a filósofos antiguos, y en particular su gran obsesión, la conciliación y armonización entre Platón y Aristóteles.

¹ Formador en el Seminario Mayor San José, Arquidiócesis de La Plata.

Pensaba que, si la filosofía había nacido de la mano de estos dos grandes maestros, la oposición entre ellos tendría condenado al fracaso toda búsqueda de la verdad como esfuerzo de la mente por alcanzar los primeros principios del ser. Al respecto escribió tres concordancias entre Platón y Aristóteles. El tema de por sí ya era un lugar común entre los neoplatónicos, sin embargo, Al-Farabí intenta abordar el problema con una rigurosidad extraordinaria para su tiempo, utilizando el método de la comparación texto a texto, utilizando las fuentes griegas de las que disponía, y de las cuales muestra tener amplio conocimiento y sobrado manejo, tanto en lo histórico como en lo conceptual, de cada autor y etapa del pensamiento antiguo.

Sin embargo, a pesar de su gran esfuerzo, y no habiendo logrado su fin principal, la consecuencia de su empresa fue la de aportar una síntesis novedosa que influirá decisivamente en el pensamiento islámico posterior, tanto en lo filosófico como en la reacción teológica. Al-Gazzali le reprochará haber puesto la filosofía por encima de la teología, y Averroes le criticará sus excesivas concesiones al platonismo.

El objetivo de este artículo es el de indagar en la intrínseca relación existente entre metafísica y política, cuyo cemento está fraguado por la concepción y la relación entre el *intelecto agente* y el *intelecto adquirido*.

Los sentidos del término *intelecto*

En la Epístola sobre el *intelecto*¹, Al-Farabí desarrolla una profunda y apretada síntesis sobre las distintas acepciones que el término *intelecto* posee, tanto en el lenguaje coloquial como en las obras filosóficas que provienen de la tradición griega. En su comentario sobre el *De anima* de Aristóteles, distingue entre un

1 Al-Farabí, *Epístola sobre los sentidos del término "intelecto"*. Traducción de Rafael Ramón Guerrero. Revista Española de Filosofía Medieval, 9 (2002), pp.215-223.

intelecto en potencia, en acto, adquirido y agente.

El intelecto en potencia “es una cierta alma, o una parte del alma, o una de las facultades del alma, o una cierta cosa, cuya esencia está preparada o dispuesta para abstraer las quiddidades y las formas de todos los seres, sin sus materias, y las convierte a todas ellas en una [sola] forma o en [varias] formas para ella” (Al-Farabí, 2002). Entendiendo a su vez a los inteligibles como las “formas abstraídas de sus materias” (Al-Farabí, 2002).

Visto así, el intelecto en potencia se asemeja a la materia, no porque sea en sí mismo material, sino porque en él se actualiza la forma como la cera asume la forma del sello que la imprime. Y, por tanto, “esta esencia no permanece en sí misma distinta de las formas inteligibles, de tal manera que ella tenga una quiddidad aislada y las formas que están en ella [tengan otra] quiddidad aislada; al contrario, esta esencia misma se hace aquellas formas” (Al-Farabí, 2002).

La actualización de las formas de los seres hace que la esencia del intelecto se convierta en intelecto en acto. Los inteligibles que estaban en la materia en potencia ahora han sido convertidos en “inteligibles en acto por el hecho de convertirse en formas para aquella esencia... [que] solo llega a ser intelecto en acto por aquellos, que son inteligibles en acto” (Al-Farabí, 2002). De este modo “ser inteligente en acto y ser intelecto en acto son una y la misma cosa” (Al-Farabí, 2002). Y de esta manera se comprende que esta esencia “es inteligente” como predicativo constitutivo de su ser, en cuanto que “inteligente en acto, intelecto en acto e inteligente en acto es un y el mismo y [se dice] por uno y el mismo significado” (Al-Farabí, 2002).

El inteligible que estaba en la cosa, es decir que estaba fuera del alma, pasa ahora a estar en el alma, y por ello su existencia no solo es diferente a la anterior, sino que entra en un grado mayor de perfección. Y el intelecto en acto, que fue puesto en acto

por un inteligible en acto particular, se torna intelecto en acto por ese inteligible del cual es forma en este momento. Pero al mismo tiempo, está en potencia para cualquier otro inteligible del cual sea capaz y que aún no se ha realizado en acto para él.

Cuando un segundo inteligible que estaba en potencia se actualiza, este pasa a ser intelecto en acto por el primero y por el segundo, y así sucesivamente. Pero cuando este intelecto que está en acto por los inteligibles en acto del cual es forma se capta a sí mismo, no lo hace de la misma manera, en el sentido de que capta algo distinto de sí mismo, algo que estaba en potencia y ahora actualiza, sino que capta algo que ya estaba en acto, esto es: su propia esencia como intelecto. Así lo expresa:

“Está claro entonces que, cuando entiende su [propia] esencia, en tanto que su esencia es intelecto en acto, no se actualiza, respecto de aquello que entiende de su esencia, ningún ser cuya existencia misma sea distinta de su [propio] ser, que es entendido en acto; al contrario, habrá entendido de su esencia un cierto ser cuya existencia, que es entendida, es su [propia] existencia en sí misma” (Al-Farabí, 2002).

Esta esencia no estaba en potencia, sino que ya era inteligible en acto antes de ser entendida, “ya que su existencia en sí misma es intelecto en acto e inteligible en acto” (Al-Farabí, 2002). Y, por tanto, termina por afirmar que ese intelecto en acto que entiende los inteligibles en acto, es lo que se denomina ahora *intelecto adquirido*.

En este punto, el razonamiento de Al-Farabí, que venía teniendo una trayectoria aristotélica, de repente hace un giro concordante con las tesis neoplatónicas al afirmar la existencia de cosas que poseen formas inmateriales, y que por tanto el intelecto no necesita abstraer su forma de la materia, sino que las encuentra ya abstraídas y las entiende. De hecho, el ejemplo que

propone es la captación misma del intelecto adquirido, pero que le sirve como medio de argumentación de la captación de todas las formas inmateriales, entendidas no como formas que fueron abstraídas de la materia, sino como formas que nunca han existido en la materia. Y estas formas, análogamente al modo de la manera en que existe en el intelecto en acto en nosotros, existen en el mundo. Y solamente podrán ser comprendidas cuando se las haya actualizado, es decir, entendidas en acto, por una parte y, además, se haya realizado el intelecto adquirido.

Las esencias de las cosas inmateriales son como una cuasi-materia y la forma de esta esencia la constituirá el intelecto adquirido. Estas formas inmateriales se distinguen entre sí por los grados de perfección, separación y orden de existencia. De esta manera queda establecido un orden descendente desde lo inmaterial a lo material, de lo más perfecto a lo más imperfecto, de las formas supremas a las formas más viles de existencia, estando en el escalón inferior y más vil de ellos el último sujeto que es la materia primera.

El camino inverso, el de la ascensión, va subiendo de grado en grado hasta llegar al intelecto adquirido y, desde ahí “se alcanza lo que es como los confines y el límite al que llegan las cosas que tienen relación con la hyle y con la materia. Como se eleva sobre él, entonces se llega al grado primero de los seres separados; este primer grado es el grado del intelecto agente” (Al-Farabí, 2002).

El intelecto agente separado

La doctrina del *intelecto agente separado* será uno de los grandes y definitivos tópicos de la filosofía árabe medieval, la cual es propuesta aquí con meridiana claridad:

El intelecto agente, que Aristóteles menciona en el libro tercero del Sobre el alma, es una forma separada, que nunca estuvo ni estará

en la materia. En cierta manera, es un intelecto en acto, de parecido próximo al intelecto adquirido, y es aquel que ha hecho intelecto en acto a aquella esencia, que es intelecto en potencia, y el que ha hecho inteligibles en acto a los inteligibles que eran inteligibles en potencia” (Al-Farabí, 2002).

Utilizando la clásica metáfora de la luz y la oscuridad para la vista, afirma que el intelecto agente es como la luz que permite que las cosas se le aparezcan en su realidad a la vista, la diafanidad que saca de la potencialidad pura a la vista que está preparada para recibir la luz y la forma de las cosas visibles. Del mismo modo, el intelecto agente actualiza con su potencia a los inteligibles y permite al intelecto ser intelecto en acto y a los inteligibles en potencia, ser ahora inteligibles en acto.

Al-Farabí afirma: *“El intelecto agente es de la especie del intelecto adquirido”* (Al-Farabí, 2002). Y así, siguiendo la estructura jerárquica de los seres en sí mismos, que va desde lo más inmaterial y espiritual (lo superior) a lo más material, vil y bajo (lo inferior), sostiene que el hombre conoce de modo inverso a esta escala. Lo que es más cognoscible y perfecto en sí mismo, es lo más desconocido para el intelecto humano por la superabundancia de su luz, y porque el intelecto humano parte siempre desde el conocimiento de las cosas materiales. Sin embargo, el intelecto agente conoce de forma diferente. *“El intelecto agente entiende primeramente al más perfecto de los seres, pues es el más perfecto”* (Al-Farabí, 2002). Y de esta manera se puede afirmar que las formas de los seres que están por encima del intelecto agente están presentes en él de manera permanente y en un orden distinto al que se observa cuando están en el intelecto humano en acto. Las formas que en la materia se encuentran encerradas en las cosas, y de manera divisible, se encuentran separadas de la materia y de forma indivisible, en el intelecto agente.

Esto genera el siguiente interrogante: ¿Por qué si estas formas se encuentran separadas de la materia en el intelecto agente, precisan de la materia para ser producidas en el mundo? ¿Por qué la necesidad de la unión? Una solución podría ser que estas formas fueron hechas en virtud de la unión con la materia, pero esto no se sigue porque lo inferior no puede ser condición de lo superior. Por lo tanto, el autor opta por afirmar que estas formas se encuentran en el intelecto agente en potencia, no en el sentido de que el intelecto agente esté en potencia de recibir dichas formas en el futuro, sino de que el agente tiene la capacidad de ponerlas en la materia como formas. Lo cual hace que el intelecto agente posea *“la facultad de obrar en otro distinto de sí”* (Al-Farabí, 2002).

Esta facultad del agente de obrar en otro distinto de sí permite que pueda poner las formas en la materia, para luego separarlas nuevamente en el intelecto humano, propiamente en el intelecto adquirido. Por eso se puede afirmar que el intelecto humano *“es lo más cercano al intelecto agente”* (Al-Farabí, 2002). Y esto implica que la realización plena del hombre no le viene únicamente por su actividad, sino por la acción de algo superior en él, que lo actualiza y lo lleva a su mayor perfección.

Esto que el agente obra en el hombre, es lo que él considera sea *“la felicidad suprema y la vida última, que consiste en que se realice para el hombre otra cosa, por la que se sustancializa, y en que le llegue a su perfección última”* (Al-Farabí, 2002). Notemos que el hombre aparece en forma pasiva en el proceso de su propia perfección.

De esta manera observamos que, como dice Rafael Ramón Guerrero: *“El proceso cognoscitivo humano es un continuo perfeccionamiento ontológico del hombre. La contemplación de las formas puras, propia del hombre que ha alcanzado el grado del intelecto*

adquirido, representa la suprema perfección humana, puesto que sólo entonces el hombre se convierte en lo más cercano al intelecto agente” (Al-Farabí, 2008, pág. 80).

Ahora bien, el intelecto agente, si bien es perfección mayor que el adquirido, no es perfección última, ni le alcanza para ser principio de todos los seres, porque necesita de una materia para producir el ser de los seres del mundo. Como no contiene en sí la fuerza para producir el ser de todas las cosas, entonces tiene un principio anterior que le ayuda a obrar conforme a su poder, y así, subiendo por la jerarquía de los seres, llegamos al primer motor del mundo, que tampoco es el primer principio, sino que hay uno anterior, al cual identifica con el primer motor inmóvil de Aristóteles.

Metafísica, moral y política

Hasta aquí la investigación se ha detenido en los conceptos y las distinciones que se dan al interno de las teorías metafísico-gnoseológicas que el autor intenta justificar. Pero esto no se agota en una reflexión pura, descontextualizada de la historia y la situación geopolítica en la que Al-Farabí está reflexionando. Todo este arsenal intelectual se mostrará al servicio de una justificación racional de la revelación coránica anunciada por El Profeta. Por eso, la teoría del intelecto agente separado actuará como cemento unificador de una doctrina al servicio de una concreción política con pretensión universal, esto es, la Ummah, o comunidad de creyentes musulmanes, que supera toda división y limitación geográfica, de raza o clase.

En este sentido, el planteo de Al-Farabí es coherente con la propuesta del Estagirita. *La ciudad ideal y El libro de la Política* mantienen el mismo orden que las obras del maestro. Se pasa de lo metafísico, lo gnoseológico y lo antropológico a lo moral y, como realización

de todo el sistema, a lo político. Más aún, la política pasa a tener una importancia mayor que en el sistema de Aristóteles, ya que ella se halla ahora al servicio de una misión que adquiere un carácter espiritual, tanto para lo individual como para lo colectivo.

Dentro de una cosmovisión ordenada, armónica y jerárquica del mundo, las esferas y los cuerpos celestes influyen de manera más o menos directa en el orden y perfección del mundo sublunar, ámbito de la vida de los hombres que, para poder alcanzar su perfección, no les basta con la sola actividad del individuo, sino que precisa de la comunión y ayuda con otros de su raza, siendo propiedad del intelecto agente perfeccionar únicamente con su actividad al hombre. Es decir, **lo que los cuerpos celestes son para la perfección de los seres naturales, el intelecto agente lo es para la perfección de los hombres.** ¿Cómo lo hace? *“En primer lugar da al hombre una facultad y un principio con el que de manera espontánea tiende, o puede tender, hacia las otras restantes perfecciones. Ese principio consiste en los primeros conocimientos y en los primeros inteligibles que se actualizan en la parte racional del alma”* (Al-Farabí, 2008, pág. 97).

Debemos explicar ahora cómo es ese tender *espontáneamente* hacia su perfección. Aquí juega un papel central la antropología de Al-Farabí, la relación entre intelecto y voluntad. Al-Farabí propone una estructura triádica de la voluntad. Recordemos que esta perfección, si bien posee un principio superior, no puede realizarse “desde arriba”, sino que debe comenzar su camino desde la parte material-corporal del hombre, de la parte sensitiva y apetitiva del alma. Allí, la voluntad es un deseo que proviene de una sensación y que se realiza por la parte apetitiva. Luego se actualiza como un deseo que proviene de un acto de imaginación. Y una vez actualizadas estas dos, recién ahora pueden existir los primeros conocimientos

que desde el intelecto agente se actualizan en la parte racional. Y esto permite que se dé a lugar la tercera voluntad que es un deseo que proviene de la razón. (Al-Farabí, 2008, pág. 97). Aquí llegamos al ámbito del libre arbitrio, ámbito propio únicamente de los hombres y que lo separa del resto de los animales, por el cual puede hacer el bien o el mal, lo laudable o lo reprobable, y como tal ser sujeto de recompensas y de castigos. Solo cuando esta tercera voluntad se realiza, estará el hombre en capacidad de alcanzar o no la felicidad, que es definida como *el bien absoluto*.

Al-Farabí considera que el alma humana posee cinco facultades: *racional teórica, racional práctica, apetitiva, imaginativa y sensitiva* (Al-Farabí, 2008). Pero el bien voluntario, el único que le lleva a la consecución de la felicidad, solo procede de la facultad *racional teórica*, y por ninguna de las otras. Por lo tanto, solo puede alcanzarlo por la iluminación del intelecto agente, y cuando esto sucede, entonces las otras facultades se ordenan a ello. La desea el apetito, la reflexiona la racional práctica sopesando los medios para alcanzarla, y la ilustra la imaginativa y la incita la sensitiva. Esto hace que todo el hombre sea bueno. El mal, por otra parte, surge de considerar como bueno lo que el resto de las facultades propone sin dejarse iluminar por la acción del agente, y así, aunque no las puede conocer, sin embargo, tienden a ella terminando por considerar bueno lo que en sí mismo no lo es. De este modo lo útil, lo placentero, la dominación o el honor ocupan un sitio que no les pertenece y terminan por nublar el juicio de la razón teórica.

Para alcanzar, entonces, la perfección que da la felicidad, la naturaleza ha dispuesto ciertas tendencias innatas en los hombres que hace que estos se dispongan más fácilmente a algún tipo de ciencia o arte específico, por medio de la captación más simple de algunos inteligibles comunes, así como también, la

dificultad para captar lo que cae fuera de esos saberes. Esto puede darse de manera directa por el individuo, o por medio de una educación. Y *“quien tiene la capacidad para guiar a otro hacia una cierta cosa e inducirlo a ella o emplearlo en ella, en esa cosa será gobernante sobre aquel que no puede hacerla de manera espontánea”* (Al-Farabí, 2008, pág. 103). De tal modo que quien es gobernante, al mismo tiempo puede ser gobernado por otro en determinadas acciones y saberes. Y así habrá gobernados y gobernantes de algunas artes, y también podrá darse el caso de que haya un gobernante que lo sea de la totalidad de los géneros humanos de las artes.

Gobierno, cuerpo y Estado

Notemos el uso del término **gobernante** en lugar de **maestro** o **sabio** para hablar del dominio de un arte o ciencia. Aquí es donde el proyecto político de Al-Farabí se revela con claridad, ya que el sabio es considerado como el único digno de ser gobernante de la ciudad. No ya el sabio en un cierto arte, sino que para que la ciudad virtuosa se realice, será necesario un gobernante tal que gobierne sin ser gobernado, no por la fuerza despótica de su voluntad, sino porque en él se han actualizado los inteligibles primeros y por tanto se han realizado en acto las ciencias y los conocimientos, y no necesita que alguien lo guíe en algo. Y al mismo tiempo, es capaz de determinar, definir y dirigir las acciones que llevan a todos a la felicidad. **Solo puede hacer esto quien se haya unido al intelecto agente.**

Se observa aquí una clara influencia de la *República* de Platón. Pero la idea del rey filósofo será reinterpretada en un mundo marcado por la experiencia del rey-profeta Mahoma, y la conflictiva continuidad de los califas que se vienen disputando la legitimidad de su linaje. El *maliq fi l-haqiqa*, el verdadero rey, “es aquel del que se debe

decir que es inspirado" (Al-Farabí, 2008, pág. 104). Pero no se puede confundir esta inspiración por un acto sobrenatural de la gracia, concepto totalmente ajeno a la mentalidad musulmana, sino como una unión del individuo con el intelecto agente de tal grado que ya no hay mediación posible. Es el intelecto agente con su emanación quien faculta al intelecto adquirido y al pasivo para dirigir los actos hacia la felicidad. Es decir, que la inspiración es *"la efusión que procede del intelecto agente hacia el intelecto pasivo por mediación del intelecto adquirido"* (Al-Farabí, 2008, pág. 104). Y como el intelecto agente emana del ser de la Causa Primera, entonces la inspiración es un acto de la Causa Primera por mediación del intelecto agente. Y de este modo el gobierno del inspirado es el principal gobierno sobre todos los hombres.

En *La ciudad Ideal* Al-Farabí coloca una analogía entre la sociedad y el cuerpo muy semejante a la que propone San Pablo en la Carta a los Corintios para hablar de la Iglesia. Sin embargo, las diferencias son sustanciales. En primer lugar, el término *"Madina"* se utiliza de tal modo que identifica Estado y sociedad; y es el gobernante ideal quien da existencia al Estado y sus partes. Puesto así, quienes vayan a formar parte de este cuerpo estructurado de modo jerárquico en relación con la excelencia del miembro fundamental, deberán ajustarse voluntariamente en busca de la virtud, siendo iluminados por él para que adquieran libremente las virtudes propias que reviste la existencia del mismo.

"La Causa Primera respecto de los demás seres, es como el jefe del Estado Modelo respecto de los demás miembros" (Al-Farabí, 1985, pág. 87).

Así como cada ser de la naturaleza imita y sigue a la Causa Primera, que es la que la da su propia y específica forma de ser, de la misma manera, es el Gobernante de Estado ideal quien coloca a cada miembro de la misma

en el lugar que le corresponde, teniendo en cuenta las capacidades que la naturaleza le ha dado a cada uno y el grado de virtud con la que cada uno se esfuerza por realizarse según su propio modo de ser. Por eso el jefe del Estado modelo no puede ser una persona cualquiera, porque su jefatura presupone dos cosas: aptitud de carácter y de naturaleza. Es decir, que debe tener disposiciones y hábitos voluntarios y adquiridos. Y no es la de un arte cualquiera, sino del más excelso de todos los artes, siendo todas las restantes artes, serviles y supeditadas al mismo.

Para que esto suceda, el entendimiento de esta persona debe estar preparado para recibir, sea en el sueño o en la vigilia, la iluminación que el entendimiento agente le revelará.

"Cuando se da esto no solamente respecto de las dos partes de la potencia racional que son el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico, sino también respecto de la imaginativa, entonces ese será el hombre que recibirá la revelación y Allah le comunicará la revelación mediante el intelecto agente" (Al-Farabí, 1985, pág. 90).

Por la iluminación del entendimiento agente sobre el intelecto pasivo, este hombre quedará constituido como un sabio, un filósofo. Y por la iluminación de la imaginativa, quedará constituido como profeta. Y de este modo será el hombre con el mayor grado de perfección en su humanidad y habrá llegado al escalón más alto de felicidad. Este es el gobernante ideal capaz de instruir a todos acerca de la felicidad y de las prácticas que llevan a su consecución.

No solo será el jefe de la Nación Modelo, sino el jefe y gobernante de toda la humanidad, y por ello en él deben observarse doce cualidades innatas: 1- integridad y salud corporal, 2- buena inteligencia y comprensión, 3- buena memoria, 4- mucha perspicacia y sagacidad, 5- facilidad y ductilidad de expresión en el hablar, 6-

amante de la enseñanza y la instrucción, 7- sobrio en el comer, en el beber y en la sexualidad, 8- amante de la sinceridad y la verdad y a los que la aman, 9- magnanimidad, amante del honor y dignidad, 10- ajeno a la avaricia, 11- amante de la justicia y de los que la buscan, y 12- recto y dócil en el dejarse corregir, constante, animoso y emprendedor en el obrar, sin temor ni debilidad (Al-Farabí, 1985, pág. 92).

Aquí radica la fortaleza y la debilidad del sistema de gobierno propuesto, ya que reclama la inmortalidad del rey, la inmutabilidad de las leyes y la estabilidad de las naciones, o más bien, la universalidad de una sola nación bajo el reinado de un único inspirado. Frente a este ideal imposible de cumplir en todo tiempo y lugar se sucederán las experiencias menos perfectas, o tendientes a esta imagen idealizada. Este es el tiempo en que Al-Farabí escribe siendo testigo y víctima también de las tensiones que se dieron en el islam oriental, las guerras y conflictos permanentes entre los diferentes grupos, chiitas y sunitas principalmente en el período de máximo esplendor del califato Abbasí.

Esta lista impresionante de cualidades que difícilmente se hallan todas juntas en una sola persona, hacen del gobernante alguien fuera de lo común, y al mismo constituyen la vara con la cual medir a quienes de ahora en adelante se dispongan a gobernar el Estado. Teniendo en cuenta que el máximo se tornará algo inalcanzable, entonces la vista se coloca ahora en el mínimo común que debería tenerse en cuenta para reconocer la aptitud de quien vaya a heredar el gobierno. De ello surgen seis cualidades que deberá reunir por naturaleza y por formación:

“1) Debe ser sabio. 2) Debe conocer y saberse de memoria las leyes y tradiciones y demás prescripciones establecidas por los que lo han precedido, siguiéndoles (e imitándoles) perfectamente en todas sus acciones. 3) Debe

sobresalir en darse cuenta de las cosas que no han recibido de sus antepasados leyes especiales, y para darse cuenta de ello debe seguir el ejemplo de los primeros imams. 4) Debe sobresalir en la reflexión y capacidad para darse cuenta de lo que debe conocerse en un momento cualquiera, trátase de una cosa de actualidad, trátase de una cosa que pueda originar algo nuevo de que los antepasados no dejaron enseñanza alguna. Ejercítase en descubrir lo que cree ser útil al Estado. 5) Debe ser discreto y avisado al hablar de las leyes de sus antecesores y al inferir lo que según ellos debe hacerse y lo que en ellos se debe imitar. 6) Debe gozar de salud corpórea estable para dirigir bien los negocios de la guerra, de manera que posea el arte de guerrear, así el de los oficiales (inferiores) como de los jefes (superiores)” (Al-Farabí, 1985, pág. 94).

Si en el Estado no se hallase una persona con estas cualidades, entonces esa nación muy pronto desaparecería de la historia. Por lo cual la formación de los príncipes será una seria obligación para la supervivencia de la nación.

Observando las cualidades sugeridas, hay algo que aparece con claridad: la relación reverencial del presente sobre el pasado y las tradiciones. No se niega que haya un avance y un perfeccionamiento en las leyes, pero estas serán un explayar de manera actual lo que en germen ya se halla presente en la Nación Modelo. Esto quiere decir que hay una suerte de utopía del pasado. El pasado, y no un pasado mítico, sino un pasado ubicado espacio-temporalmente en los tiempos del Profeta Mahoma y del primer reino árabe en los inicios del siglo VII, serán las coordenadas siempre seguras para seguir. Así como el fiel reza cinco veces al día mirando hacia la Meca, así el rey gobierna mirando sin cesar hacia Medina y lo que desde allí se fecundó.

El juicio a las Naciones

Todas las naciones de la tierra serán juzgadas, de ahora en más, en relación con la Nación del Gobernante Ideal. Y frente al mismo, Al-Farabí opone una escala para compararlas y así las define de menos a más como: El Estado *ignorante*, el Estado *corrompido*, el Estado *versátil o alterado* y el Estado *extraviado* (Al-Farabí, 1985, pág. 96).

El peor de ellos será el Estado *ignorante* que tendrá a su vez otra subdivisión teniendo en cuenta el grado en que se alejan sus reyes y ciudadanos de la verdadera felicidad en busca de los placeres efímeros y aparentes. El Estado *inmoral o corrompido*, implica que tuvo dentro doctrinas excelentes, pero que sus acciones no son acordes a las mismas. O sea, han conocido el Corán, pero no lo han seguido en sus actos y por tanto se asemejan a los ciudadanos del Estado *ignorante*. El Estado *alterado*, implica que han conocido y seguido las enseñanzas coránicas originales, pero se han intoxicado con nuevas y ajenas costumbres. Y, por último, el Estado *extraviado*, admite las enseñanzas que conducen a la verdadera felicidad, pero como en algún momento “cambiaron de opinión sobre Allah, los Seres segundo y el Entendimiento Agente, se extraviaron con falsas inspiraciones, sofisterías, fraudes y trampantojos” (Al-Farabí, 1985, pág. 99). Y como la visión de Al-Farabí respecto a la relación entre el gobernante y el pueblo es la de la íntima unión de los miembros del cuerpo con su órgano principal, así el extravío de la cabeza implica necesariamente el extravío de todos sus miembros.

La felicidad es para todos

Hasta aquí el autor se ha dedicado a desarrollar las notas características del rey ideal, del Estado Ideal, y el de las imitaciones imperfectas de sus sucesores. Pero todo esto

está en función de que todo el pueblo alcance la felicidad. Y como este pueblo, en general, no posee las facultades que le permitirían por sí mismo alcanzar la perfección del inspirado, entonces la filosofía y la religión vendrán en auxilio para que no se pierda el camino de los que la buscan.

Este es uno de los puntos que será más criticado por los teólogos y juristas islámicos, ya que el planteo de Al-Farabí terminará colocando en un plano superior a la filosofía por sobre la religión. En el sistema del segundo maestro la religión pasa a ser una herramienta de ilustración de aquellas verdades que no se pueden hacer asequibles a los simples. El sistema armonizante entre platónicos y peripatéticos que propone, por una parte, le permite tener una visión unificante y jerárquica de la realidad total, donde nada queda fuera de la comprensión de un intelecto sano y perfeccionado; pero, por otra parte, subordina a la religión y la deja al nivel de leyes positivas que deben ser cumplidas, aunque no necesariamente comprendidas. No por nada el término “*islam*” significa “*sumisión*”. Y como la religión está por debajo de la filosofía, quizás tenemos en Al-Farabí un precursor de liberalismo y del deísmo, ya que da lugar a la existencia de otras religiones como expresiones válidas, pero que serán juzgadas más o menos perfectas, en cuanto se acerquen a la revelación del Profeta. En este sentido, Al-Farabí se presenta también como un antecesor de Ibn Bajjah (conocido en el mundo latino como Avempace), quien sería el primer gran filósofo del Al-Andalus del siglo XII, autor de *El Régimen del solitario y del Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, el cual propondrá una visión con puntos similares sobre la relación entre filosofía y religión, pero desde una posición mucho más volcada hacia el aristotelismo.

Conclusiones

En definitiva, tanto en *La ciudad Ideal*, como en El libro de la política, el proyecto político de Al-Farabí se manifiesta como una continuación sin cortes entre las exigencias de la metafísica del conocimiento, y las opciones de gobierno que de allí se deducen, las cuales pasarán a ser juzgadas en su concreción presente a partir del modelo arquetípico que, a diferencia de lo que se podrá observar en la teología política cristiana, no será un algo por venir, sino un hecho del pasado, algo que ya se realizó (aunque no en su totalidad) en tiempos del Profeta.

Si se puede afirmar que, por ejemplo, la teología política de San Agustín juzga las concreciones históricas de la comunidad, siempre en relación a la plenitud de lo que se busca y vendrá en la figura de la Jerusalén celestial como don puro de la gracia, en la parusía de la venida definitiva del Hijo del Hombre, y que en semilla está presente en el desarrollo de la historia, la teología política de Al-Farabí cree encontrar en su sistema, no solo la unificación y armonía del pensamiento a través de la filosofía, sino que esta se alza como garantía de que lo dicho por el Profeta será modelo y guía de los gobernantes y súbditos, quienes tendrán en él y en la concreción de lo que fue su gobierno en la primera mitad del siglo VII d. C., el núcleo que deberá ser desarrollado de ahora en adelante en todos los lugares y tiempos en que se busque realizar la ciudad perfecta.

Se podría arriesgar aquí un analogado con ciertas visiones actuales de la política. Para algunos el paraíso en la tierra es siempre un algo por venir, es lo que subyace al gran mito laico y moderno del progreso indefinido. Para otros, este paraíso es siempre algo por recuperar, un volver a lo que fuimos en algún momento de la historia, con los avances que la técnica y la ciencia incorporen.

Otro punto que une a Al-Farabí con Occidente es la concepción de un gobernante absoluto. El nombre de Hobbes viene inmediatamente a la memoria. Sin embargo, Hobbes no sostiene la existencia de un iluminado sabelotodo. El rey-sacerdote del Leviatán no pretende una perfección que conduzca a todos por imitación de él hacia la felicidad. Es más bien un moderador de las pasiones animales que habitan en los hombres, un freno a las pretensiones egoístas, y no ha sido puesto allí por una Providencia trascendente a la materia, sino por un pacto voluntario de sus miembros. El *maliq fi l-haqiqa*, debe reunir en sí mismo la santidad de vida, la sumisión al Corán, la fidelidad a la sabiduría transmitida por generaciones de *imams*, y la fortaleza, audacia y coraje de los guerreros, que son expresión de una iluminación interior superior. Sin embargo, vemos que la tentación de justificar el absolutismo en la política no es propiedad ni de regiones, ni épocas. Aparece como un fantasma que va cambiando de caras, pero su esencia permanece intacta en el tiempo.

Más allá de la orientación religiosa musulmana de su doctrina, la postura de al-Farabí no se encuentra tan lejos de las visiones que la política y el pensamiento occidental contemporáneo enarbolan al momento de proponerse como una opción viable para los gobiernos en la actualidad. Y quizás uno de los puntos más notables que podrían emparentar su pensamiento con el de nuestra época es el de la búsqueda de una fundamentación racional, superadora de los conflictos político-religiosos, tratando de dirimirlos sin recurrir al peso de la espada. Y al mismo tiempo brindar una tabla de referencia para medir la legitimidad de las pretensiones de los que aspiran al mando de la nación.

El final del *Libro de la religión* resulta ser una síntesis de todo lo expuesto en estas páginas:

“Por razón de esto se sigue necesariamente también que el gobernante primero de la ciudad virtuosa ha de conocer la filosofía teórica de manera completa, porque sólo desde ella puede ocuparse de aquella organización que Dios Altísimo ha establecido en el universo, de manera que pueda imitarlo. Además, resulta claro que todo esto no se puede realizar a menos que haya en las ciudades una religión común por la que estén unidas sus opiniones, creencias y acciones y por la que sus grupos adquieran armonía, vinculación, estructura, mutua ayuda y cooperación por medio de las acciones de ellos, a fin de que consigan el objetivo buscado, que es la felicidad última” (Al-Farabí, 2008, pág. 160).

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Al-Farabí. (2002). Epístola sobre los sentidos del término “intelecto”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 215-223.

Al-Farabí. (2008). *Obras filosóficas y políticas*. Madrid: Trotta.

Al-Farabí. (1985). *La Ciudad Ideal*. Madrid: Tecnos.