

# Al-Fârâbî: el ser y la estructuración ontológica del universo

Al-Fârâbî: Being and the ontological structure of the universe

Rafael Ramón Guerrero

<https://orcid.org/0000-0003-4370-8722> - E-mail: rafael.ramonguerrero@gmail.com

## RESUMEN

Tras una introducción en la que se señala la recepción de la filosofía griega en el mundo árabe e islámico tras su expansión desde Arabia en la zona del Próximo Oriente, con la asimilación de doctrinas aristotélicas y neoplatónicas, en este artículo se pretende exponer la noción del ser que propuso el filósofo Alfarabi (m. 950) así como la jerarquía ontológica del universo, a partir de la idea del Ser Necesario, Ser Primero y Causa Primera, fuente de toda realidad.

**Palabras clave:** Filosofía árabe. Alfarabi. Ser. Ser Necesario. Causa primera. Universo.

## ABSTRACT

After an introduction pointing out the reception of Greek philosophy in the Arab and Islamic world after its expansion from Arabia in the Near East, with the assimilation of Aristotelian and Neoplatonic doctrines, this article aims to present the notion of being proposed by the philosopher Alfarabi (d. 950) as well as the ontological hierarchy of the universe, based on the idea of Necessary Being, First Being and First Cause, the source of all reality.

**Keywords:** Arabic Philosophy. Alfarabi. Being. Necessary Being. First Cause. Universe.

## 1 Introducción

En su expansión territorial, el Islam entró en contacto con las culturas existentes en aquellos territorios en los que se difundió prontamente, en los que el saber griego y la cultura helenística se mantenían en comunidades sirias cristianas monofisitas y nestorianas, en el norte de África, especialmente en Alejandría, y en la cultura reinante en la corte sasánida de Persia. En ésta el saber griego ocupaba un lugar importante, especialmente en la ciudad de Gundishapur, centro intelectual en el que florecían la filosofía, la medicina y las ciencias, cuyo esplendor perduró hasta la recepción de esa cultura en la ciudad de Bagdad, sede del califato abasí, a fines del siglo VIII.

Todo este saber procedente de Grecia contribuyó a la consolidación de la gran civilización islámica, formada a partir del desarrollo de la religión del Corán, revelada al Profeta Muhammad, y de la recepción de ese saber. Factor cardinal fue el uso de la lengua coránica, el árabe, para la difusión y expansión de esa civilización desde el oriente de Persia hasta el occidente en la Península Ibérica, a través del norte de África.

La asimilación del saber griego fue apoyada por la sociedad abasí, con la presencia de muchos factores, en el que intervinieron algunos califas y gobernantes, patrocinadores y mecenas particulares, fundaciones públicas y privadas, con una programación preparada por medio de una rigurosa metodología y casi científica (GUTAS, 1998, p. 2-7). Este saber llegó inicialmente por varias vías: por transmisión oral de sentencias y aforismos, reflejo de una sabiduría popular; por la necesidad de aprender ciencias prácticas, como las matemáticas, la astronomía, la medicina; o por la mediación de teólogos cristianos en sus polémicas con los musulmanes. A ello se añadió el movimiento de traducción de obras griegas al árabe, primero a través de versiones siríacas y luego pasadas directamente del griego al árabe, en un proceso que se inició en la segunda mitad del siglo VIII y culminó a mediados del siglo XI, durante el cual gran parte de obras de filósofos griegos se conocieron en árabe, especialmente los textos de Aristóteles, así como de autores neoplatónicos, a veces atribuidos al mismo Aristóteles, como la *Pseudo-Teología*, que no fue sino una exposición de las tres últimas *Enéadas* de Plotino; el *Liber de causis*, que resultó ser una versión de los *Elementos de Teología* de Proclo; y otros textos neoplatónicos puestos en boca de Aristóteles. También se tradujeron obras médicas y filosóficas de Galeno, y otras obras de ciencia griega, como los *Elementos* de Euclides y el *Almagesto* de Ptolomeo (PETERS, 1968; BADAWI, 1968; DAIBER, 1980; RUDOLF, 1989).

A partir de las primeras traducciones de textos griegos se fue configurando un doble movimiento filosófico en el mundo islámico. En primer lugar, una tendencia que comenzó a elaborarse dentro de unas coordenadas más apegadas a experiencias islámicas, que se fue mezclando con dimensiones a veces olvidadas en la filosofía clásica, pero no por ello menos importantes y originales, que dan un sello muy peculiar a esta otra vertiente, proponiendo incluso categorías filosóficas nuevas. Fue un pensamiento más unido y vinculado a la gnosis y a la mística que hubo en el Islam, que se expresó en una escritura simbólica, difícil de percibir desde un discurso racional e intelectualista como es el propio de los filósofos integrados en el otro movimiento. Forjó nuevos conceptos y nuevas categorías, una nueva realidad para el espíritu, presentando otras dimensiones de la realidad e imaginando mundos que el hombre puede habitar. Mundos en los que lo sensible no carece de sentido, lo invisible no es simple nada y lo simbólico no es dominio de lo absurdo o de la locura. Fue una filosofía en la que no aparecen separados los diversos intereses de la razón ni los diferentes universos del discurso, sino una filosofía global, en la que las fronteras entre lógica, física, psicología, metafísica y

teosofía aparecen borrosas o inexistentes, porque todo se funde en una unidad que le da sentido pleno y total. En sus últimas manifestaciones en la metafísica de Mullâ Sadrâ, creó una ontología basada en la teoría del ser en su manifestación más plena, la existencia (RAMÓN, 2002, p. 333-350).

En segundo lugar, el movimiento llamado *Falsafa* por los propios historiadores árabes, término que es transliteración del griego φιλοσοφία. Partiendo de la filosofía griega desarrolló elementos que apenas se alejaron de lo expresado por ésta y en el que podrían incluirse también conceptos y exposiciones de la teología islámica. Fue la filosofía que se inició con Alkindi y que culminó con Averroes y que ejerció profunda influencia en la filosofía europea latina, estando muchos de sus elementos insertos en ésta sin que en ocasiones pueda discernirse su verdadero origen.

Cada uno de estos movimientos se caracterizó por una forma de conocimiento, expresadas por los términos árabes *ma'rifa* e *'ilm*, que designan el conocimiento intuitivo, generalmente de carácter religioso que conduce a la sabiduría, y el conocimiento discursivo, que se basa en la argumentación lógica y lleva a un pensar racional, respectivamente (MASSIGNON, 1922, p. 545-546). Lo que no quiere decir que ambas tendencias y ambas formas de conocimiento sean contrarias, pues es posible hallar en la historia del pensamiento islámico la confluencia de ambas, precisamente porque las dos pretenden, entre otros fines, acceder al mundo de realidades incognoscibles, que está más allá de nuestra experiencia cotidiana.

El movimiento de la *Falsafa* se inició en el Oriente musulmán a lo largo del siglo IX, habiendo intervenido en su aparición y desarrollo la teología islámica, el *Kalâm* (Gardet - Anawati, 1970), y la *Zandaqa* (Al-Gazâlî, 1961), término que proviene una palabra de origen persa aplicada a zoroastrianos, maniqueos y mazdeístas, y que designa en el Islam a todos aquellos que hacían profesión de dualismo de principios. Ambos factores estuvieron presentes en el mundo islámico en el siglo VIII y caracterizaron la polémica intelectual que se sucedió a lo largo de ese siglo y del siguiente. Estos dos movimientos concedieron gran atención a la razón: la pusieron en relación con la religión. Sin embargo, mientras que los *zanâdiqa* llegaron a la conclusión de que la única vía válida para llegar al conocimiento de la verdad es la razón, rechazando completamente la vía de la revelación, los *mutakallimûn* o teólogos sólo se sirvieron de ella para elaborar con profundidad la única senda transitable en su opinión, la de la religión, la de la revelación. La *Falsafa* reconoció la necesidad de la religión, pero se sirvió de la razón griega para componer un sistema completo de pensamiento, que daba cuenta de toda la realidad, y que seguía un camino paralelo, pero independiente, de la religión, alcanzando el mismo fin que ella.

A partir de esta disputa doctrinal y por la recepción de textos filosóficos griegos los *falâsifa* fueron elaborando doctrinas que respondían a cuestiones como la relación entre la filosofía y la revelación, con la justificación racional de la profecía; la explicación de la Unidad Suprema, el Ser Primero, y la formación del universo; y la afirmación de la realidad individual y social del hombre, con las implicaciones políticas por su pertenencia a la comunidad musulmana, expuestas por sus principales representantes en Oriente, siendo el primero de ellos Alkindi (m. ca. 873), iniciador de la filosofía en el Islam y autor de una gran producción escrita, quien se enfrentó con la necesidad de situar la corriente de pensamiento procedente de Grecia con la sabiduría derivada del Corán.

## 2 Alfarabi. El ser

Sin embargo, el verdadero fundador del sistema filosófico árabe fue Alfarabi (ca. 870-950), conocido en la literatura árabe por el sobrenombre de “Maestro segundo”, siendo Aristóteles el “Maestro Primero”. En Alfarabi se hallan planteadas y desarrolladas las principales cuestiones que caracterizaron a la *Falsafa*, siendo precursor de las obras y del pensamiento de Avicena y de Averroes, tan influyentes en el desarrollo de la filosofía occidental a partir del siglo XIII.

Profundizó el planteamiento sobre las relaciones entre filosofía y religión que había formulado Alkindi; señaló la superioridad de la filosofía sobre la religión, porque aquella procede de la razón y ésta es fruto de la imaginación: aquella es concepto; ésta, representación. La filosofía es el camino de la ciencia; la religión es camino que lleva a un conocimiento inferior metodológicamente al filosófico, pero más necesario que porque se dirige a los no expertos. La verdad es conocida intelectualmente por el hombre en la filosofía; en la religión, el profeta tiene que traducirla en símbolos capaces de ser entendidos por todos los hombres. La religión no es más que representación simbólica de la verdad, realizada por la facultad imaginativa, por lo que la función imitativa de ésta es sumamente importante en el profeta, legislador y filósofo que rige la ciudad, ya que a través de ella da a conocer a las gentes los principios de los seres y la felicidad. La religión descansa en concepciones que “imitan” la esencia de las cosas y se sirve de un lenguaje retórico y de imágenes. No hay distinción entre ellas en cuanto a su origen y fin: ambas tienen una misma fuente, la iluminación que procede de Dios no de manera directa, sino a través del Intelecto Agente, última de las realidades emanadas del Ser primero en el orden inteligible; pero según la facultad humana que resulte iluminada así se obtendrá la filosofía o la religión. Si el Intelecto Agente actualiza el intelecto humano, el hombre adquiere el conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser filósofo; si esa iluminación actualiza la potencialidad de la imaginación, el profeta, único ser humano capaz de recibir esta iluminación en toda su perfección, reproduce en imágenes las verdades inteligibles y las comunica a los hombres.

La filosofía, en su acepción más amplia en Alfarabi, equivale a todas las ciencias procedentes del esquema aristotélico al que se añaden algunas otras de origen griego o genuinamente islámico. Para situarlas, compuso su obra *Catálogo de las ciencias (Ihsâ al-‘ulûm)*, en cuyo inicio declara cuál es su objetivo:

Nuestra intención en este libro es enumerar las ciencias conocidas como tales, dar a conocer todo lo que cada una de ellas comprende, sus partes constituyentes y la composición de cada una de estas partes. Hemos dividido este libro en cinco artículos: 1º, sobre la ciencia del lenguaje y sus partes; 2º, sobre la ciencia de la lógica y sus partes; 3º, sobre la ciencia de las matemáticas, que comprende la aritmética, la geometría, la óptica, la astronomía, la matemática, la música, la ciencia de los pesos y la ciencia de ingeniería; 4º sobre la física y sus partes, y la metafísica con las suyas; 5º, sobre la política, el derecho y la teología islámica (AL-FARABI, 1953, p. 7).

De esta clasificación de las ciencias interesa ahora la que tiene que ver con la *Metafísica*, que es la ciencia que investiga los seres (*al-mawûdât*) y sus caracteres ontológicos fundamentales, en primer lugar, siendo por tanto, una ontología. En segundo lugar indaga los principios de la prueba o demostración en tanto que filosofía primera; tiene entonces una tarea epistemológica: fundar los principios de las ciencias particulares. Finalmente, examina los seres que no son cuerpos ni están en los cuerpos y estudia a Dios y lo divino, convirtiéndose así en teología, según la entendió Aristóteles. La *Metafísica*, como ciencia, engloba por tanto tres objetos

diferentes. Sin embargo, desde Aristóteles la metafísica fue considerada como un saber sobre la divinidad, tanto en la tradición aristotélica griega como en la árabe, como se ve por la lectura que de ella hace Alkindi y la del propio Avicena, cuando en su autobiografía señala que sólo comprendió la *Metafísica* de Aristóteles cuando leyó una obra de Alfarabi:

Logré dominar la Lógica, la Física y las Matemáticas, y llegué hasta la Metafísica. Leí el libro de la *Metafísica*, pero no comprendí su contenido, pues para mí era muy oscuro el objetivo de su autor, hasta el punto de que volví a leerlo cuarenta veces hasta saberlo de memoria; a pesar de ello, no podía comprenderlo ni discernir su propósito. Desesperé de mí mismo y me dije: "No hay manera de entender este libro". Al atardecer de un día acudí al lugar de los libreros y allí un vendedor tenía en su mano un ejemplar sobre el que llamaba la atención. Me lo ofreció, pero yo lo rechacé disgustado, creyendo que no tenía utilidad para esta ciencia. Pero entonces me dijo: "Cómpralo, pues su dueño necesita el dinero y es muy barato. Te lo vendo por tres dirhems". Lo adquirí y hete aquí que se trataba del libro de Abû Nasr al-Fârâbi *Fi agrâd kitâb mâ ba'd al-tabî'a* ("Sobre el objetivo del libro *Metafísica*"). Regresé a mi casa y me apresuré a leerlo. Al punto se me revelaron los objetivos de aquel libro, porque yo me lo sabía completamente de memoria. Me puse muy contento por eso y al día siguiente di muchas limosnas a los pobres en agradecimiento a Dios Altísimo (Avicena, 1974, p. 30-34).

En efecto, en esa obrita señalada por Avicena, Alfarabi se propone presentar la *Metafísica* de Aristóteles, mostrando cuál es el objetivo de cada uno de los libros que constituyen el texto aristotélico. Señala al comienzo que hay un error en creer que la *Metafísica* trata de Dios, del intelecto y del alma, porque éstos son solamente objeto del libro *Lambda* (el XII). El error ha consistido en identificar metafísica y teología, lo que parece que era usual en la época en que vivía Alfarabi. Para mostrar cuál era el objetivo verdadero de Aristóteles escribió ese pequeño tratado:

Nuestra intención en esta obra es indicar el objetivo que encierra el libro de Aristóteles conocido por *Metafísica*, y las partes principales que contiene, puesto que muchos hombres han prejuzgado que el contenido y el tenor de este libro es tratar del Creador Altísimo, del intelecto, del alma y de las restantes cosas referentes a ellos, y que la metafísica y la ciencia de la Unicidad de Dios (*tawhîd*) son una y la misma. Por eso encontramos que la mayoría de los que la estudian se confunden y se equivocan, puesto que vemos que la mayor parte del discurso que hay en ese libro carece de ese objetivo; al contrario, sólo encontramos en él un discurso concerniente a este objetivo en el tratado undécimo, aquel sobre el que está el signo "L". Entre los antiguos no se encuentra ningún comentario a esta obra entera, como sí los hay para las otras obras; sólo el libro "L" tiene uno incompleto de Alejandro y otro completo de Temistio. En cuanto a los otros libros "de la *Metafísica*" o no se han comentado o no han llegado hasta nosotros, si bien se cree, porque se ha visto en los libros de los peripatéticos posteriores, que Alejandro hubo comentado la obra completamente. Queremos señalar a continuación el objetivo que hay en esta obra y el que contiene cada uno de sus libros (RAMÓN, 1983, p. 237).

En consecuencia, la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmateriales, es sólo una parte de la *Metafísica*, pero no su objeto único. Esto, que es afirmación aristotélica, se refuerza por la influencia neoplatónica ejercida por la *Teología* atribuida a Aristóteles, que se ocupa de las cuestiones de Dios, el intelecto y el alma.

De esta manera, Alfarabi ha de comenzar su explicación de la realidad estudiando el ser, iniciando una línea de interpretación en la que primaría la distinción entre esencia y existencia, lo que llevaría a la neta afirmación de dos tipos de seres radicalmente diferentes. El problema del ser se planteó en el mundo árabe, precisamente porque la lengua árabe carece de un verbo copulativo que pueda expresar el ser y mostrar la unión de un predicado con un sujeto (CHELLI,

1980, p. 68). Se realizó un esfuerzo por intentar dar solución a este problema desde el siglo IX y todavía Averroes creía que la cuestión no estaba resuelta (AVERROES, 1938, p. 563; AVERROES, 1930, p. 367-389; RAMÓN, 1998, p. 403-418). Ante este problema se planteó la cuestión de si era posible desarrollar una verdadera ontología, fundada en la consideración del ser.

El problema de si el ser refleja solamente las estructuras de una lengua determinada o si es más bien una imagen del pensamiento y de su correspondencia con la realidad atrajo igualmente la atención de los pensadores árabes en la época del Islam clásico. Alfarabi fue el primero, atendiendo a los textos conservados, en plantear la cuestión de si la lengua árabe puede proporcionar un lenguaje adecuado para expresar el ser. Se dio cuenta del valor y del papel que juega la cópula verbal “es” en las lenguas indoeuropeas, así como de su ausencia en la lengua árabe. Por eso, porque en árabe no existe un vocabulario apropiado para el ser, afirma que la aprehensión de éste se realiza a través de un proceso epistemológico, que es también el inicio de la adquisición de la lengua – algo convencional frente al carácter natural del pensamiento –, que comienza con la percepción de los objetos sensibles y se eleva a la formación de los conceptos más abstractos.

Alfarabi comienza, pues, con un análisis lingüístico del término (AL-FARABI, 1969, p. 110-128; RAMÓN, 1994, p. 27-49), que muestra que para él la gramática no es sólo preparación para la filosofía, sino también punto de partida para una filosofía basada en la experiencia lingüística y en el contenido significativo de los términos. El análisis revela que el ser se dice de todas las categorías, de todos los conceptos mentales y de todas las cosas existentes. El fundamento está en que todo lo que es tiene una cierta naturaleza, que le pertenece en tanto que es ser y en tanto que puede ser conocida. Esta naturaleza no es otra cosa que la universalísima noción del ser, concepto último que no depende de ningún otro, como sucede también con los conceptos de “necesario” y “posible” (AL-FARABI, 1980, p. 56). Estos tres conceptos le llevan a establecer las categorías fundamentales de su metafísica: el ser es necesario cuando no puede no existir y es posible o contingente cuando su existencia puede ser negada, dependiendo de otro para existir (AL-FARABI, 1980, p. 57).

Esta distinción supone una nueva concepción, que modifica la metafísica aristotélica. El cambio, explicado por Aristóteles por medio de la teoría hilemórfica, ahora sólo se da en el ser posible o contingente y se revela por la distinción de dos principios, la esencia y la existencia (AL-FARABI, 1980, p. 66), y por la necesidad de un ser que le haga llegar a la existencia (NETTON, 1989, p. 110-111). Así, en el ser necesario, esencia y existencia se identifican totalmente, puesto que por su misma definición este ser no puede no existir, mientras que en el ser posible se diferencian y modifican la concepción del cambio: éste ya no es entendido sólo como recepción de una forma por una materia, sino como el paso del no-ser al ser, del ser posible, que no era, al ser existente que es. Una esencia, por el hecho de ser posible, no es existente; necesita de un ser que le dé existencia. El ser posible, aquel que tiene capacidad para existir, sólo actualiza esa potencialidad por la acción de otro ser, que ha de estar en acto y este ser sólo es el ser necesario. Así, ser necesario y ser posible están relacionados lógicamente y ontológicamente, puesto que por esta relación puede Alfarabi dar explicación de la creación del universo por Dios, que se realiza por emanación.

### 3 Alfarabi. La estructuración ontológica del universo

En su *Libro de los principios de los seres* o *Política*, comienza señalando los seis principios, siendo el primero la Causa Primera, que identifica con Dios, según conviene a la religión

musulmana, y que señala con otros nombres como Ser Necesario, Ser Primero y Causa de todas las cosas. Es Uno, perfecto, autosuficiente, eterno, sin causa, inmaterial, sin contrario y no susceptible de ser definido (AL-FARABI, 1964, p. 31, 42-52; AL-FARABI, 2008, p. 54, 68-76). Coincide en muchos de sus rasgos con el Uno de Plotino. Pero este Uno es la fuente de donde proceden todos los seres, absoluta trascendencia que supera la inteligibilidad y que no piensa, mientras que para Alfarabi el Uno es también Intelecto, la primera inteligencia que se piensa a sí mismo. Así, al Uno plotiniano le añade la determinación aristotélica de ser pensamiento: "Entiende su esencia por sí mismo; por entender su esencia se convierte en inteligente y en intelecto en acto" (AL-FARABI, 1985, p. 70; AL-FARABI, 1985a, p. 12-13). Es también el Primer Motor de la *Física* aristotélica, que al pensarse crea la multiplicidad de todas las cosas por vía de emanación (DRUART, 1992, 127-148). Alfarabi sostiene que el Uno o Primer Principio está privado de cualquier forma y es absolutamente simple (AL-FARABI, 1985, p. 58; AL-FARABI, 1985a, pp. 5-6), pues es uno. El modo como Alfarabi trata esta noción recuerda la distinción platónica entre los principios en sí y las cosas que participan de ellos, porque afirma que si hubiese otra cosa como el primer principio, éste no sería perfecto, dado que lo que es perfecto en todo orden es único

Esta emanación da lugar a una gradación ontológica de seres, en la que los superiores son más perfectos que los inferiores, en un proceso necesario, sin voluntad ni elección, que sin embargo no implica que el universo añada perfección al Ser primero, ni que lo determine teleológicamente, puesto que, de ser así, el universo se constituiría en causa del Ser necesario (KHALIL, 2000, p. 83-108). Las realidades que derivan por emanación del primer principio son múltiples y se disponen en un orden jerárquico decreciente desde las realidades más perfectas hasta el grado ínfimo, bajo el cual nada puede existir; pero todas participan en cierta manera del primer principio. Al pensarse como inteligencia, da lugar como contenido de conocimiento a algo distinto de sí: el primer intelecto emanado, el primer ser creado, el ser posible que recibe su existencia del Ser necesario. Este primer intelecto, que también es uno, contiene en sí la pluralidad, puesto que está en él la dualidad del sujeto que piensa y del objeto pensado. Este primer ser emanado, al pensar al Ser Primero del que procede, genera un nuevo Intelecto; al pensarse a sí mismo, genera el primer cielo, la esfera extrema. A su vez, el segundo Intelecto da lugar, por idéntico procedimiento, a un tercer Intelecto y al segundo cielo, la esfera de las estrellas fijas. Se generan así Intelectos sucesivos hasta llegar al décimo y las esferas de Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio y Luna. El décimo Intelecto, identificado con el intelecto agente de la tradición aristotélica, genera la tierra, el mundo de la generación y de la corrupción (AL-FARABI, 1985a, p. 28-30), lugar de los cuerpos, que son de seis clases: el cuerpo celeste, el animal racional, el animal irracional, las plantas, los minerales y los cuatro elementos. El conjunto formado por estas seis clases de cuerpos constituye el universo (AL-FARABI, 1964, p. 31; AL-FARABI, 2008, p. 54).

Así, el universo es pensado, en la tradición del sistema astronómico que siguió Aristóteles y del de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la tierra. Es un universo concebido según una jerarquía ontológica, constituida por seis principios: Ser primero, los nueve Intelectos separados o causas segundas, el intelecto agente, el alma, la forma y la materia. Los tres primeros no son cuerpos ni están en cuerpos; los tres últimos tampoco son cuerpos, pero están unidos a los cuerpos (AL-FARABI, 1964, p. 31; AL-FARABI, 2008, p. 53-54). Que el Intelecto Agente (AL-FARABI, 1964, p. 32; AL-FARABI, 2008, p. 55) o décimo intelecto separado sea considerado como distinto de las otras causas segundas se debe a su importancia como dador de formas, no sólo noéticas, sino también ontológicas, puesto que es el que genera el universo sensible, en el que el proceso de desarrollo es distinto e inverso al del

mundo supralunar. En él se avanza de lo imperfecto hacia lo más perfecto, de lo simple a lo más complejo.

Materia y forma constituyen los principios más imperfectos:

La forma y la materia primera son los más imperfectos de estos principios en cuanto al ser; esto es así porque cada una de ellas tiene falta de la otra para existir y subsistir. La forma no puede subsistir a no ser en la materia y la materia por sí misma y por su naturaleza existe por razón de la forma y su ser consiste en sustentar la forma. Cuando las formas no existen, tampoco existe la materia, puesto que esta materia realmente no tiene forma alguna en sí misma; por esto su existir independientemente de la forma es un existir vano, y en las cosas naturales no puede existir nada en vano en modo alguno. Así, cuando no existe la materia, no existe la forma, en tanto que la forma necesita de un substrato para subsistir. Cada una de ellas tiene una imperfección y una perfección propias que no tiene la otra (AL-FARABI, 1964, p. 38-39; AL-FARABI, 2008, p. 63-64).

En el nivel más bajo está la materia primera (AL-FARABI, 1964, p. 36-39; AL-FARABI, 2008, p. 61-65), que es común a todos los cuerpos; le siguen los cuatro elementos, de cuya composición surgen los minerales, las plantas, los animales y, en fin, el hombre, con quien finaliza el proceso. También el origen del alma se explica por la estructura cosmológica del universo, que Alfarabi vincula a la interacción de cuerpo y alma. El alma desempeña una función muy importante como principio (AL-FARABI, 1964, p. 32-36; AL-FARABI, 2008, p. 56-60), ya que ella es la que sirve de nexo de unión entre los seres emanados y la fuente de su emanación. El fundamento de esta relación es el deseo: el alma es principio de movimiento porque produce en cada ser que ella informa una tendencia a conocer su causa, el intelecto inmediato anterior, y la causa primera. Así, el alma es el motor que impulsa dinámicamente a los seres, de modo que sin ella el universo sería inmóvil y estático. Es, en definitiva, la que explica el movimiento de retorno de los seres posibles al ser necesario y primero.

El universo, por consiguiente, está organizado y sistematizado de acuerdo a una ley necesaria; ésta implica un determinismo absoluto que rige el proceso de emanación, pero que no por ello deja de ser racional, dado que todo cuanto es procede de la Razón primera, del Ser Primero. El universo es racional porque su origen está en la Razón Absoluta.

Quien es capaz de percibir esta estructura es el filósofo, en quien se aúnan el saber teórico y el saber práctico con vistas a la consecución de la felicidad:

El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, sabiduría y justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo consisten en la imitación del Creador en la medida de lo posible al hombre (AL-FARABI, 1890, p. 52; RAMÓN, 1984, p. 12).

Estas palabras pueden ser tomadas como una declaración programática de su autor: el filósofo-gobernante conoce la estructuración racional del universo y con ese conocimiento puede desarrollar su acción práctica en el Estado perfecto.

El pensamiento político de Alfarabi puede ser considerado como el intento de proporcionar nuevas normas sobre las que se establezca un orden social perfecto, ideal, virtuoso o excelente, en el que el hombre, definido como ser social por naturaleza, pueda alcanzar su última perfección y su felicidad, es decir, en el que se den las condiciones exigidas para alcanzar la unión con el Intelecto Agente. Este intento confiere a la filosofía de Alfarabi su carácter fundamentalmente político.

El filósofo-gobernante (DAIBER, 1986) ha de poseer de manera perfecta la Ciencia Política, porque ésta es la única por lo que se puede adquirir esta felicidad:



La ciencia política se ocupa primariamente de la felicidad... También se ocupa de las acciones, modos de vivir, cualidades morales, costumbres y hábitos voluntarios (AL-FARABI, 1968, p. 52-53; AL-FARABI, 2008, p. 146-147).

La ciencia política consiste en el conocimiento de las cosas por medio de las cuales los habitantes de las ciudades alcanzan la felicidad a través de la asociación política (AL-FARABI, 1981, p. 63).

La Política, así, se convierte en una ciencia necesaria para el fin al que tiende todo hombre: alcanzar la felicidad. Por mediación de ella, el filósofo-gobernante ha de fundar la Ciudad Excelente (*madîna fâdila*) (RAMÓN, 2006, p. 90-103), perfecta, ideal, en la que los ciudadanos puedan encontrar las mejores condiciones posibles para que cada uno de ellos, en la medida de sus capacidades, pueda alcanzar la felicidad.

## Bibliografía

- AL-FARABI's *philosophischen Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*. Leiden: J. Brill, 1890.
- AL-FARABI. *Book of Letters (Kitâb al-hurûf)*. Commentary on Aristotle's Metaphysics. Arabic Text, Edited with Introduction and Notes by Mahdi, M. Beirut: Dar el-Mashreq, 1969.
- AL-FARABI. *Catálogo de las ciencias*. Edición y traducción castellana por González Palencia. 2. ed. A. Madrid-Granada: C.S.I.C., 1953.
- AL-FARABI. *Kitâb al-milla wa-nusûs ujrâ*. Edición por M. Mahdi. Beirut: Dar el-Machreq, 1968.
- AL-FARABI. *Kitâb tahsîl al-sa'âda* (Libro sobre la adquisición de la felicidad). Ed. Y. Al-Yasim. Beirut: Dar al-Andalus, 1981.
- AL-FARABI. *La Ciudad Ideal*. Traducción por M. Alonso. Madrid: Ed. Tecnos, 1985a.
- AL-FARABI. *Obras filosóficas y políticas*. Trad. esp. por R. Ramón. Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- AL-FARABI. *On the Perfect State*. Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi ârâ' ahl al-madîna al-fâdila. Revised text with introduction, translation and commentary by R. Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- AL-FARABI. *The political Regime* (Al-siyâsa al-madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings). Arabic text, edited with an Introduction and notes by F. M. Najjar. Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.
- AL-GAZÂLÎ. *Faysal al-tafriqa* (Libro sobre la diferenciación entre el Islam y la Zandaqa). Cairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1961.
- AVERROES. *Tahâfut al-tahâfut*. Edited by M. Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1930.
- AVERROES. *Tafsîr mâ ba`d al-tabî`a* (Grand Commentaire de la Métaphysique). Texte arabe inédit établi par M. Bouyges. Beirut: Dar el-Machreq, 1938.
- AVICENA. *The life of Ibn Sînâ*. A Critical Edition and Annotated Translation by W. E. Gohlman. Albany: State University of New York Press, 1974.
- BADAWI, A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1968.

- CHELLI, M. *La parole arabe*. Une théorie de la relativité des cultures. Paris: Ed. Sindbad, 1980.
- DAIBER, H. *Aetius Arabus*. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- DAIBER, H. *The ruler as philosopher: a new interpretation of al-Fârâbî's view*. Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1986.
- DRUART, Th.-A. "Al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics". En: MOREWDGE, P. (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: Suny Press, 1992. p. 127-148.
- GARDET, L.; ANAWATI, G. *Introduction a la théologie musulmane*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1970.
- GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture*. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbâsid Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries). London; New York: Routledge, 1998.
- KHALIL, A, "Some Tensions in Farabi's Metaphysics of the One and the Emanative Descent". *Transcendent Philosophy*, London, 1, 2000, p. 83-108.
- MASSIGNON, L. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'islam*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- NETTON, I. R. *Allâh Transcendent*. Studies in the structure and semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. London; New York: Routledge, 1989.
- PETERS, F. E. *Aristoteles arabus*. The Oriental translations and commentaries on the Aristotelian Corpus. Leiden: J. Brill, 1968.
- PETERS, F. E. *Aristotle and the Arabs*. The Aristotelian Tradition in Islam. New York: New York University Press, 1968.
- RAMÓN, R. Al-Fârâbî y la 'Metafísica' de Aristóteles. *La Ciudad de Dios*, El Escorial, n. 196, 1983, p. 211-240.
- RAMÓN, R. Una introducción de al-Farabi a la filosofía. *Al-Qantara*, Madrid, n. 5, 1984, p. 5-14.
- RAMÓN R. Al-Fârâbî: El concepto del ser. *Revista de Filosofía*, Madrid, año 3, v. VII, n. 11, 1994, p. 27-49.
- RAMÓN, R. Comentario de Averroes a *Metafísica* V. 7. *En torno a Aristóteles*. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque. Santiago de Compostela: Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social de Universidad de Santiago de Compostela, 1998. p. 403-418.
- RAMÓN, R. The Language of Being: From Ibn Sînâ to Mullâ Sadrâ. *Islam – West Philosophical Dialogue*, The Papers presented at the World Congress on Mulla Sadra. Volume 5: *Mulla Sadra and Comparative Studies*. Teheran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute Publication, 2002. p. 333-350.
- RAMÓN, R. A 'Cidade Excelente' de Alfârâbî. *Tiraz*, São Paulo, n. 3, 2006, p. 90-103.
- RUDOLPH, U. *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios*. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam. Stuttgart: Franz Steiner, 1989.

---

**Sobre o autor**

**Rafael Ramón Guerrero**

Profesor Emérito de la Universidad Complutense de Madrid.

Recebido em: 07/08/2024

Aprovado em: 26/08/2024

Received in: 08/07/2024

Approved in: 08/26/2024