

EL HOMBRE EN CAMINO A LA FELICIDAD: Una aproximación a la antropología farabiana¹

Víctor Martínez Caldas

Abstract

Este artículo procura interpretar la concepción farabiana del hombre. La base de la lectura filosófica está enfocada principalmente las categorías: ontológica, epistemológica y ética, cuyo fundamento textual se circunscribe a las obras farabianas: *La Ciudad Ideal*, *El Camino de la Felicidad*, *El Libro de las Letras y Obras Filosóficas Y Políticas*. En estos textos, Alfarabí expone las características y rasgos fundamentales en la naturaleza del hombre, tales como el conocimiento, hábitos morales, intelecto, alma y cuerpo, entre otros.

Introducción

La Edad Media es un tiempo afortunado en lo que corresponde al crecimiento y desarrollo del pensamiento filosófico. Como herederos del legado clásico griego, los filósofos medievales fueron transmisores y forjadores de una nueva cosmovisión racional, en tanto se construyeron sistemas filosóficos bajo parámetros diferentes al de la antigüedad griega, elementos particulares como una lectura monoteísta del mundo, cimentada y fundamentada en los textos sagrados; fue pues una lectura de lo religioso, lo divino y lo espiritual, sustentada en una visión amplia de la realidad, aquella que unía lo sagrado con lo profano, lo celestial junto a lo terrenal, el espíritu con la carne, entre otros múltiples aspectos que enriquecieron la meditación y reflexión en el ámbito del ejercicio racional.

La filosofía en la Edad Media no fue solamente de tipo académico o sesgada por el dogmatismo, sino que se presentó como parte de la vida de los hombres que accedían a ella, no se limitaba a unos espacios de conocimiento en tanto era convertida en modelo existencial. Los proyectos de los filósofos medievales eran de tipo racional, reflexivo, cuya finalidad consistía principalmente en alcanzar la *fiducia philosophantium* esto es, la esperanza filosófica cuya idea consiste *que en la tierra hay lugar para una vida bienaventurada, una vida de pensamiento que anticipe la visión beatífica prometida a los*

¹ Este artículo se presenta al Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, con el fin de optar por el título de Profesional en Filosofía. Fue realizado bajo el acompañamiento académico del docente José Castañeda Vargas.

elegidos en la patria celestial (Libera, 2000, p. 74). Es pues la filosofía un modelo para la vida de los pensadores medievales, el mejor proyecto posible para alcanzar la felicidad terrenal con miras a la espiritual.

Por otra parte es manifiesto en el Medioevo la pluralidad cultural, en tanto se reúnen concepciones y lecturas filosóficas que se han desarrollado desde distintos ámbitos sociales y religiosos, como por ejemplo aquellos que corresponden al pensamiento filosófico arabo-islámico, latino, judío, persa, entre otros, análisis que se reúnen y dialogan desde sus respectivas posiciones, produciendo a la par nuevas interpretaciones, ya sea de tipo religioso, filosófico, político, ético, etc.

Esta amplitud filosófica medieval tuvo un importante referente en el pensamiento islámico, en cuyas tierras musulmanas surgieron maestros y escuelas de formación académica, intelectuales que dedicaron su vida a la traducción y comentario de los clásicos, *muestra de ello es que en el curso de ciento cincuenta años, los árabes tradujeron todos los libros griegos disponibles sobre ciencia y filosofía. El árabe reemplazó al griego como lengua universal de la investigación científica. La educación superior cada vez más a principios del siglo IX, y casi todas las principales ciudades musulmanas contaban con su propia universidad* (Lyon, 2010, p. 81), dando como resultado un movimiento filosófico que seguiría los lineamientos de aprendizaje de los griegos y los helénicos, yendo directamente a los textos y las enseñanzas de los antiguos, para obtener de esto un conocimiento que se divulgue a otros. Esta lectura peripatética permitió su posterior traspaso a las visiones judías y latinas.

Este recorrido del pensamiento clásico griego por el oriente y el occidente medieval atesoró diversas y plurales teorías y prácticas filosóficas, cuya heredad se mantiene vigente en el ejercicio de la razón hasta el día de hoy, ya sea porque se presente el hombre bajo los lineamientos de la libertad, la voluntad y su consecuente búsqueda de aquello que le ennoblece y le hace feliz; así como la responsabilidad que asume éste frente a sus acciones, sea en sentido ético, religioso o político; o se trate de aquellos elementos que hacen del hombre un ser perfectible que puede lograr la excelencia, o por el contrario llegar a los vicios. Tales aspectos que brindan una lectura antropológica del hombre medieval, pueden verse manifiesto en muchos de los espacios de nuestra cotidianidad, en tanto somos herederos de la Edad Media.

Alfarabí: El segundo maestro

Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarjan Ibn Uzalag al-Farabí² nació en Villa de Waisy, región de Farab; su padre fue un militar de alto rango quien sirvió a la corte de los Samaníes. Desde su juventud se inició en los principales estudios en Bagdad, esto es, Lógica, Gramática, Filosofía, Música, Matemáticas y Ciencias. En este espacio intelectual y académico Alfarabí se fue posicionando como un gran conocedor de la filosofía y las principales ciencias antiguas, sobrepasando ampliamente a su predecesor Al-kindi, tal y como lo dice el filósofo Miguel Cruz al indicar que: *el conocimiento de la filosofía antigua había llegado al suficiente grado de madurez para permitir que Al-farabi tuviese plena consciencia de su labor* (Cruz, 1995, p. XVI). Es así como la formación y la praxis filosófica de la época del *Magister Secundus*: “*al-mu`allim al-tani*” (Alfarabí, 2008, p.19) ,como es conocido en la filosofía islámica por su ardua labor intelectual, se encuentra en un nivel superior al de los inicios de la *falsáfa*³, pues expresa una gran consolidación de sus estudios, encontrándose a la mano de éste filósofo árabe toda clase de contenidos filosófico-científicos, como lo enuncia José Antonio Paredes: *Al-Farabí vivió en uno de los momentos cumbres de esa ebullición de escuelas filosóficas y teológicas, cuando, bajo la dirección de los abasíes de Bagdad, la labor de traducción de todo tipo de obras científicas y filosóficas alcanzó su punto culminante, coronando una empresa de transmisión de conocimientos sin parangón en la historia de la humanidad* (Alfarabí, 2004, p. 24). Esto, le permite indagar, estudiar, profundizar y comentar a los principales pensadores de la antigüedad griega, persa, Helénica, etc., cuyos resultados le ayudaron a obtener reseñas de adecuación y recolección de datos que permitirán posteriormente identificar a los principales autores y escuelas filosóficas clásicas (Alfarabí, 1995, p. XVI-XVII).

² En el presente trabajo usaré principalmente la transliteración Alfarabí o el Maestro segundo (*Magister Secundus*) con el fin de evitar confusiones al lector; a excepción de las citas cuyos autores usan las nominaciones árabes, persas, latinas e históricas.

³ termino árabe para designar la idea clásica de <<filosofía natural>>, un conjunto de conocimientos que abarca tanto las ciencias físicas como la metafísica (Lyons, 2010, p. 83).

Reflexión sobre el hombre en la filosofía farabiana

En la filosofía del segundo Maestro la reflexión sobre el hombre es una constante en su pensamiento, en tanto el ser humano se presenta como parte de la totalidad de universo, en la que se conjugan diversos elementos de reflexión, tales como el político, metafísico, ético, religioso, entre otros. El hombre es pues una parte integral en la estructura de la cosmovisión farabiana, el cual es un resultado de la grandeza divina, esto es, del Uno Divino que procede de la influencia Alcoránica y neoplatónica (Alfarabí, 1995, p. XXI). Por otra parte es la configuración de dos elementos que lo constituyen como existente, es decir, la relación entre materia y forma, gracias a las cuales cuenta con alma y cuerpo junto con sus características correspondientes, de las que depende para enfrentarse al mundo que le rodea y del que es parte.

Esta investigación busca acercarse a la lectura filosófica del *Magister Secundus* en el ámbito antropológico, cuya interpretación llevo a cabo guiado por la búsqueda de la idea, pensamiento y juicio de este filósofo arabo-islámico respecto a la visión de hombre. Cabe resaltar que Alfarabí no escribió un texto estrictamente antropológico en el sentido contemporáneo, sino que dentro de sus escritos se manifiesta una amplia alusión al tema que nos compete investigar: ¿Cuál es la concepción del hombre en el pensamiento farabiano? Interrogante que presentamos como modelo programático para la presente interpretación de la filosofía de Abu Nasr, tomando como referentes tres categorías filosóficas que encuentro en los textos farabianos desde mi lectura contemporánea, tal y como lo son las perspectivas ontológica, epistemológica y ética; cabe resaltar que se trata de elementos que permiten obtener una visión de conjunto de la comprensión de hombre en nuestro pensador.

Decidí conducir mi investigación con estas tres categorías en tanto me parecen las más indicadas para describir la concepción de hombre que se puede hallar en Alfarabí. En primera medida recurro a una comprensión ontológica, en tanto ésta es el inicio primigenio del hombre, permitiendo describir su relación con lo divino, con los seres inmateriales, los cuerpos celestes, la materia, etc., dando una posición al hombre frente al mundo y la realidad de la que forma parte y le constituye. En segundo lugar desarrollo el elemento

epistemológico, que se dedica principalmente en las investigaciones farabianas a las cualidades y características cognoscitivas del hombre, de ahí que tome los rasgos que definen la naturaleza del conocimiento humano, tales como los sentidos, la imaginación, la facultad racional, entre otros. Un tercer momento está dedicado a la parte ética, donde se muestra cómo el hombre actúa en pos de aquellas finalidades que le conducen a un bien, ya sea guiado por su libre arbitrio o por el deseo que le llevan al objetivo que anhela alcanzar, elementos que constituyen una naturaleza que se guía por los hábitos morales, ya sean estos buenos o malos. Estas categorías hacen alusión al hombre desde su particularidad, solamente como se constituye por naturaleza desde su individualidad (esto significa que no se pretende estudiar al hombre desde el punto de vista social, comunitario, político, al menos en lo que compete a esta investigación). Por esto se puede tratar de una visión desde el foco de la “individualidad y universalidad”, en la que el hombre único que presenta Abu Nars cuenta con los elementos que son necesarios a toda entidad que se denomine: Hombre.

Para lograr el objetivo de la presente investigación, he recurrido al material bibliográfico del segundo maestro en sus traducciones al castellano: *La Ciudad Ideal* (1995), *El Camino de la Felicidad* (2002), *El Libro de las Letras* (2004) y *Obras Filosóficas y Políticas* (2008). Estos textos me han permitido profundizar y formular el resultado de la investigación, el cual presento a continuación, con el objetivo de abrir las sendas en el examen del pensamiento farabiano en concreto y el arabo-islámico en general.

I. EL HOMBRE Y SU LUGAR EN EL COSMOS

El pensamiento filosófico de Abu Nasr Alfarabí se presenta como una lectura de corte platónico, aristotélico y neoplatónico, lógicamente con una gran influencia de la religión revelada del Islam. Estos cuatro elementos influyen y desarrollan en el *Magister Secundus* una cosmovisión de la realidad divina, humana y material, elementos que interactúan constantemente, en tanto forman parte de un mismo conjunto teórico y práctico.

Teórico por su amplia reflexión al componente cosmológico, metafísico, ontológico, etc., del papel del Ser Primero y Necesario, tal y como se presenta la figura divina de Allah, siendo el principio fundamental a partir del cual se piensa y contempla el resto de la realidad, en tanto depende de esta fuente que es Dios como Unidad Primigenia.

Esta unidad es por una parte un fundamento de tipo Alcoránico (Allah ahad), el Uno del que procede y emana toda la pluralidad, la multiplicidad de los seres inmateriales, corpóreos y materiales. Por otra parte, un principio de amplia influencia neoplatónica, en tanto es emancionista, ello a causa de la plenitud y el desbordamiento de la perfección y la excelencia divina.

Esta visión de la realidad que contempla Alfarabí, la interpretaremos en primer medida desde la lectura ontológica, en tanto es una categoría que resuena constantemente en las reflexiones farabianas. Su concepción en este aspecto está guiada por la metafísica de tipo Neoplatónico, en tanto muestra una concatenación que proviene de un principio perfecto, inmóvil y único, de cuyo despliegue y jerarquización se llega de lo inmaterial a lo material, de lo excelente a lo defectuoso, de lo eterno a lo temporal.

Es por ello que lo que comprendemos como una categoría ontológica, esto es, el cómo contemplamos desde la reflexión y el ejercicio de la razón la realidad en toda su totalidad, para Alfarabí es una visión metafísica, donde todo actúa desde la voluntad y el dominio del Ser Primero, cuya transmisión se da por medio de los seres que emanan de Él, hasta llegar finalmente al hombre.

Esta lectura ontológica que presento en este primer apartado, busca comprender cuál es el papel del hombre dentro de este ámbito de la realidad, esto es, cómo analiza y estudia Alfarabí la relación entre los seres inmateriales, los cuerpos celestes y la materia

respecto al hombre. Cómo se presenta el hombre en esta jerarquía y cuál es el lugar que ocupa, ha de ser el objetivo para explorar esta categoría ontológica desde la posición del Segundo Maestro.

Del Ser Primero procede todo otro ser (Alfarabí, 1995, p. 21)

Este es el primer fundamento que impulsa la reflexión del Ser Único, Primero y Necesario que es Dios (Allah); Éste es definido por el arabista Cruz Hernández como: *este ser Uno es puro, único y necesario siempre, bajo todos sus aspectos; no tiene causa alguna, ni materia, ni forma, ni principio, ni fin; no admite género, ni diferencia, ni existe en sujeto de inhesión alguna; por tanto, se identifica con Dios.* (Cruz, 2000, p. 48).

Esta es la unidad de la que emana la totalidad que se encuentra fuera de Él. Se trata de emanación en tanto es una característica que no le priva de la perfección y la excelencia, ya que en su grandeza llega a rebosar porque no hay nada que le limite, surgiendo de ello una expansión, la cual no ocurre por necesidad sino por su misma desmedida extensión, tal y como nos lo presenta Abu Nars: *la Entidad de lo que proviene de Él, es a modo de emanación (o expansión) de su propia entidad que da origen a otros seres, de manera que la entidad de otros seres según va emanando de la entidad del ser Primero quede subsistente* (Alfarabí, 1995, p. 21). Es así como se presenta la existencia de un ser diferente al Primero, que se despliega del desbordamiento de la perfección divina; surge, pues, este otro ser no como una finalidad del Ser Necesario, sino como un resultado de su grandeza ilimitada.

No puede ser una finalidad la generación de un ser externo al Ser Primero, ya que esto se presentaría como una especie de necesidad, un objetivo, lo cual le quitaría su excelencia y perfección, en tanto requeriría de algo ajeno a Él para plenificarse. De ahí que no se presente como una especie de creacionismo, ya que al ser creador tendría entre sus múltiples acciones las de generar algo ajeno y distinto a Él, ya fuese como una labor, como una obligación, o una necesidad que forma parte de su naturaleza. Es por ello, según Alfarabí, que: *la entidad de lo que de El proviene, no es en modo alguno causa (final) que Él tenga, ni ese es el fin que la entidad primera tiene* (Alfarabí, 1995, p. 21). No se trata pues al estilo de un árbol frutal, cuya principal finalidad consiste en la generación

de frutos, y en ello consiste su perfección, dependiendo por tanto de este objetivo para cumplir la función de su entidad; el Ser Primero no requiere de otros seres para adquirir una mayor perfección, y si dependiese no sería pleno y excelente, porque su majestad estaría mediada por otros, lo cual le despojaría de ser la mayor gracia. Es por eso que no crea los seres, ni ese es su objeto.

Del Ser Primero emana un ser menos perfecto que Éste, tratándose del ser segundo, el cual es, según Alfarabí: *cierta substancia absolutamente incorpórea e inmaterial que se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero* (Alfarabí, 1995, p. 28). De este ser segundo en adelante, se dará la emanación de diez seres separados del Ser Primero, los cuales se encuentran dentro de un nivel o escala común. Esto significa que constituyen un solo conjunto de seres incorpóreos e intelectivos, los cuales son los más cercanos a la contemplación al origen uno divino, donde estos *obtienen por sí mismos desde el comienzo de su existencia su última perfección substancial* (Alfarabí, 1995, p. 31). Al emanar y proceder directamente del Ser Necesario, cuentan con una perfección definitiva, esto es, no pueden llegar a ser más excelentes, ni tampoco pueden degradarse; son seres que al separarse de Dios, permanecen en el lugar de la cadena ontológica en el que se posicionaron desde que brotaron de la grandeza de la divinidad.

Ahora bien, se trata de diez seres posteriores al Ser Primero, cuya naturaleza se encuentra delimitada a lo que Alfarabí denominó *las causas segundas en el grado segundo* (Alfarabí, 2008, p. 53). En el caso del Segundo Maestro, este presenta el despliegue ontológico bajo seis principios, de los cuales hemos mencionado dos, a saber, *la causa primera [que] está en el grado primero* (Alfarabí, 2008, p. 53), que corresponde al Ser Primero y Necesario, y posteriormente los seres inmateriales que están en el segundo grado.

Este segundo grado está ordenado por una escala numéricamente perfecta que va del ser Segundo al undécimo⁴. Cada uno de estos seres surgió a partir de un acto intelectual, es decir, el ser segundo tras emanar de Dios, se contempló en primer lugar a sí mismo, encontrando en ello gozo y satisfacción intelectual, pero esto no le fue suficiente, ya que

⁴ Ser segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto, séptimo, octavo, noveno, décimo y undécimo, es el orden que nos presenta Alfarabí en el conjunto de las causas segundas. Cada uno de estos seres generará posteriormente un Cuerpo celeste, de cuyo resultado se gestarán los cielos, las estrellas, planetas, etc.,

en este primer acto no encontró su plenitud, lo cual le lleva en segunda medida a la contemplación del Ser Primero, de lo cual obtiene la máxima satisfacción. En cada una de estas acciones intelectivas se genera un ser separado y un cuerpo celeste, cuando el Ser separado (en este caso el segundo) se contempla así mismo, se genera en primer medida un cuerpo u orbe celeste, el cual corresponde aquí al del “primer cielo”, el cual surge por el resultado de la propia contemplación o conocimiento (un tanto análogo a la emanación que tiene lugar por parte del Ser Primero) que tiene éste ser segundo de sí mismo. Este primer cielo que procede del ser segundo es la “materia prima o primera”⁵, la cual es un substrato que dará la base y el sujeto para los posteriores cuerpos celestes.

Tras ese primer acto intelectual del ser segundo, el cual dio origen al primer cielo, éste segundo ser contempla al Ser Primero, es decir, al no encontrar la suficiente plenitud en su propia contemplación de ser separado, requiere volver su intelecto hacia Dios. Cuando realiza esta acción surge un tercer ser Inmaterial e incorpóreo, el cual emana del Segundo ser, siendo este tercer ser menos perfecto que el segundo. Esto significa que cada ser separado genera en primer término un cuerpo celeste desde su propio conocimiento, y en segunda medida al volverse sobre lo divino surge un ser inmaterial (Cf. Alfarabí, 1995, p. 28).

Este desprendimiento es bifurcado, ya que por una parte se da el principio a los orbes celestes, los cuales se constituyen como cuerpos perfectos desde su emanación de los seres separados, y en segundo término afloran los seres de la jerarquía ontológica. Ahora bien ¿Por qué se da este doble proceso de generación? Por un lado es necesario que el proceso se dé paulatinamente, de modo perfecto y ordenado, esto significa que no puede surgir todo lo que existe de una sola vez, porque parecería no una emanación sino una creación, acción que contradeciría la naturaleza divina que expone Alfarabí; por tanto al respetarse el principio de generación por emanación, se debe seguir una serie de escalas, las cuales se van desarrollando ordenadamente, sin saltos o rompimientos en la cadena ontológica, de ahí que numéricamente los seres se vayan presentando en su debido orden. (Cf. Alfarabí, 1995, p. 29).

⁵ Tal y como lo menciona Alfarabí: *Por tener los cuerpos celestes la misma naturaleza común, ha de seguirse también una materia primera común a todos los que están debajo de ellos* (Cf. Alfarabí, 1995, p. 45); y, *entre los que participan la materia, el cuerpo celeste es el más noble y excelente* (Cf. Alfarabí, 2008, p. 39).

Es por esto que es necesario que surja del ser segundo en primer medida el “primer cielo”, ya que al ser la materia prima que sostendrá a los demás cuerpo celestes, debe estar con anterioridad a tales orbes, porque si no se hubiera desplegado el sustrato que sujetará a los posteriores cuerpos celestes, no se tendría la base para sostener a los orbes que vendrían tras éste, lo cual ya haría imperfecta la escala, llevando al caos el desprendimiento que procede del Ser Primero, lo cual sería contradictorio a su naturaleza que posee la plenitud de la perfección.

Así pues, aparece antes del tercer ser inmaterial el primero cielo, ya que posteriormente cuando el ser tercero se contempla a sí mismo surge el orbe de las estrellas fijas, las cuales para permanecer necesitan del primer cielo en el cual se sujetan. Y así mismo ocurre con este tercer ser, que tras contemplarse a sí mismo, se ve en la necesidad de contemplar la mayor excelencia, la cual está por encima de éste, siendo el Ser Primero, tras cuyo acto emana del ser tercero una cuarta entidad inmaterial.

Este proceso⁶ se dará paulatinamente entre los seres separados e inmateriales, donde en primera instancia se desprende de su auto-contemplación un orbe celeste, y acto seguido tras contemplar al Ser Primero, emanara un posterior ser causado. Este sumario termina en ser undécimo⁷ o intelecto agente y con el orbe de la luna (Cf. Alfarabí, 1995, p. 31)

Estos orbes celestes forman parte de los principios de las causas segundas, al igual que los seres incorpóreos, pero son menos perfectos que estos, tal y como lo explica el *Magister secundus: los más excelentes en el conjunto de seres que del ser primero proceden, son los incorpóreos e independientes de cuerpos, vienen luego los cuerpos celestes* (Alfarabí, 1995, p. 35). Estos orbes celestes se encuentran en el mismo conjunto del grado segundo (causas segundas), pero poseen menor perfección que los seres incorpóreos de los que proceden.

⁶El orden de los Cuerpos celeste está expuesto de la siguiente Manera por el Segundo Maestro: [2º Ser] Primer cielo, [3er Ser] orbe de las estrellas fijas, [4º Ser] orbe de Saturno, [5º Ser] orbe de Júpiter, [6º Ser] orbe de Marte, [7º Ser] orbe del Sol, [8º Ser] orbe de Venus, [9º Ser] orbe de Mercurio, [10º] Orbe de la Luna; En el Undécimo ser Cesa la emancipación de los Cuerpos celestes.

⁷ Es undécimo cuando se cuenta como ser inmaterial en el que se incluiría al Ser Primero; pero a su vez también se puede denominar como ser decimo si se cuentan exclusivamente los seres separados, es decir del segundo en adelante.

La diferencia entre estos seres inmateriales y orbes celestes radica en *cuanto que es imposible que esos cuerpos desde el comienzo tengan aquello a que se mueve, [porque] el movimiento es el más bajo y vil entre los accidentes que pueden darse en un cuerpo* (Alfarabí, 1995, p. 41). Los seres incorpóreos en tanto poseen la mayor perfección que les corresponde a su grado segundo desde el principio, no requieren de buscar o moverse hacia algo que mejore su naturaleza o la eleve a un mejor rango, por el contrario se mantienen en el lugar que les corresponde tras su emanación, sin que deban ejercer algún tipo de movimiento para acceder a algo mejor; por el contrario los cuerpos celestes a pesar de presentarse como los seres corpóreos más perfectos después de los seres incorpóreos, por causa de su necesidad de movimiento giratorio, se muestra como una característica negativa que les hace menos excelentes en relación a los seres inmateriales.

La imperfección del movimiento consiste en que el cuerpo celeste debe moverse de un punto a otro, esto a causa de que *todo cuerpo celeste está en una esfera, esto es, en un orbe sólido. La relación de sus partes a las partes de la superficie de los cuerpos que caen debajo del orbe, va siempre cambiando y cada una de las partes volverá en lo futuro a una relación semejante que había ya pasado* (Alfarabí, 1995, p. 41). Como se encuentran los cuerpos celestes sostenidos por el primer cielo, el cual al igual que todos los cuerpos celestes posee la forma más perfecta que es la circular, tienen por naturaleza los movimientos giratorios, donde cada uno de estos se mueve hacia un fin propio que es la búsqueda de mayor excelencia, de ahí que se muevan de un punto a otro de manera circular, buscando llegar al inicio del cual partieron, tras cuyo logro nuevamente se alejan, generándose nuevamente la necesidad de llegar a este primer punto de partida.

Así pues, todos los cuerpos celestes generan un movimiento circular, desde el primer cielo hasta el orbe de la luna, cada cuerpo celeste estará en un eterno ir y venir circularmente, algunos de estos lo harán más rápido que otros, mientras algunos lo ejecutan de modo lento, *ya que cada una de las esferas y orbes sólidos a cuyo alrededor se da el movimiento, tiene un movimiento o más veloz o más lento que el movimiento de otra esfera, v. g., la esfera de Saturno y la de la luna. La de la luna tiene movimiento más veloz que la de Saturno* (Alfarabí, 1995, p. 42). Cada orbe tendrá un movimiento específico y determinado, el cual no tendrá ningún tipo de variación, es decir, no habrá cuerpos cuyo

movimiento aumente en algún momento y disminuya en otro; se trata de un movimiento único y lineal, que no se transforma ni posee potencia para algún cambio en la velocidad.

Esta diferencia que hay entre los movimientos de los astros no depende de su relación con otros seres distintos; antes bien, depende del ser mismo y de su misma esencia (Alfarabí, 1995, p. 43). El movimiento procede por una causa particular del cuerpo celeste, de modo que no se presenta contradicción en los movimientos que pueden presentar estos cuerpos, las relaciones de los movimientos de unos con otros no les afecta ni les causa deterioro o daño en su entidad; no se trata, pues, de movimientos que desvirtúan o atentan contra la entidad entre los cuerpos celestes, por el contrario son movimientos específicos que corresponden a la identidad de cada orbe en específico. Si el movimiento es rápido en la luna, ésta no afectara el movimiento lento del orbe de Saturno, no alterará su curso ni finalidad, y que la diferencia de velocidades no les hace opuestos en su naturaleza celeste.

Viene ahora un paso complicado en lo que corresponde al principio de la materia, es decir, ¿Cómo se genera la materia de la que proceden los seres que dependen de materia y forma? Alfarabí presenta una explicación a partir de los movimientos de los cuerpos celestes y su relación con la materia primera. Como observamos anteriormente del Ser segundo surgió el primero cielo, éste corresponde al sustrato que sostiene y sujeta a los demás orbes celestes; esta es pues la materia que se presenta sola cuya única forma es circular, esto es, perfecta. Posteriormente los demás cuerpos celestes esféricos al estar y moverse con velocidades diferentes sobre esta materia primera, se obtendrá como resultado una serie de mixturas y combinaciones de las que se desprenderán los cuatro elementos (agua, aire, fuego, tierra), ya que *de estas oposiciones⁸ que se dan en sus relaciones se sigue necesariamente la aparición en la materia primera de formas contrarias y la aparición en los cuerpos que hay bajo el cuerpo celeste de accidentes contrarios y de diferencias contrarias* (Alfarabí, 2008, p. 81). Los diferentes movimientos de los orbes llevaron a la mezcla que condujo al surgimiento de un materia potencial, esto es, que está en posibilidad de mezclarse y obtener diversas y múltiples mixturas en sus posibles combinaciones; cada uno de los cuatro elementos puede unirse y adherirse a

⁸ Estas oposiciones se generan por causa de los diferentes movimientos que se dan en los cuerpos celestes; de manera que esto lleva a las múltiples mezclas entre los cuatro elementos. Por otra parte son diferentes en tanto poseen un sustrato distinto entre sí, v. gr., lo cálido y lo húmedo, lo volátil y lo pesado, etc.

otro, ya sea que en algunos casos se mantenga esa mezcla y genere un organismo vivo, o que no se obtenga nada de tal relación material, buscando así otra posibilidad de mixtura, tras la cual se genere vida. Estos resultados de la materia y sus combinaciones, se ordenaran en seis géneros, como lo expone Cruz Hernández: *1° Cuerpo de las esferas celestes. 2° Animal racional. 3° Animal irracional. 4° Vegetal. 5° Mineral; y 6° Los cuatro elementos* (Cruz, 2000, p. 50).

Acerca del orden de la materia

Las mezclas y combinaciones de la materia sublunar son posibles en tanto constan de dos características fundamentales y necesarias como lo son la materia y la forma, ya que en los seres que [se] reúnen estas dos cosas, la materia es un supuesto o substratum para que en ella se sustente la forma. No es posible que sin la materia pueda la forma sustentarse ni tener existencia. *El devenir a existir la materia es por la forma, que si no se diese realmente ninguna forma, tampoco se daría la materia* (Alfarabí, 1995, p. 33); de modo que están correlacionadas la materia y la forma para que los seres materiales existan, porque una depende necesariamente de la otra, siendo absurdo que pueda subsistir materia sin forma o viceversa, ya que ambas son requisitos indispensables para que se den.

Por tanto según lo anterior, es condición para cualquier posible compuesto la materia y la forma, donde la primera puede ser una sola, mientras la segunda puede ser múltiple. Esto permite que los mínimos elementos de la materia se puedan combinar dentro del rango de sus posibilidades, de cuyos resultados se irán formando los seres (Cf. Alfarabí, 1995, p. 49-54).

Aquí se muestra una inmensa diferencia entre la emanación que procede del Ser Primero hasta la Inteligencia undécima, donde se inicia con la mayor perfección, excelencia, superioridad, esplendor, pureza, etc.; mientras que en el caso de la materia por el contrario se desprenderá de la máxima imperfección material, accediendo gradualmente a lo menos imperfecto, hasta llegar al ser con el mínimo nivel de tacha o decadencia, el único que puede acceder a la máxima perfección desde su condición material, alma racional, espiritualidad y ejercicio intelectual, como lo es el hombre.

El hombre: Ser potencial hacia la perfección

El hombre aparece en la estructura cosmológica y ontológica, en medio de lo divino y lo terrenal, es decir, está bajo los seres inmateriales y los cuerpos celestes, y a su vez se encuentra por encima de las creaturas materiales. Esto muestra que el hombre está en posición de buscar una escala más alta de aquella en la que se encuentra comúnmente, llegando a lo más perfecto que se puede alcanzar por medio del ejercicio de la razón y la contemplación, o, por el contrario puede degradarse y llegar a un nivel incluso más bajo que el de la humanidad, tal y como nos lo expresa Alfarabí en *las obras filosóficas y políticas* al decir que: *hay también hombres bestiales por naturaleza; éstos no son hombres políticos, ni tienen asociaciones políticas en modo alguno, sino que unos son como animales domésticos y otros como los animales salvajes, algunos de los cuales son fieras. Así entre ellos hay quienes se retiran solitarios a los desiertos, quienes se retiran agrupados y se aparean como las fieras, y quienes se retiran cerca de las ciudades; hay quienes solo comen carne cruda, quienes pastan hierba silvestre y quienes depredan como los animales depredadores [...]* (Alfarabí, 2008, p.112)

Ahora bien, Alfarabí presenta una segunda etapa que compete a estos seres materiales, los cuales expone desde los más imperfectos hasta el más perfectible que es el hombre. Podemos notar que Abu Nasr da un lugar privilegiado al hombre, en tanto lo coloca en el mejor lugar posible dentro de las creaturas materiales, ubicándolo por encima de las plantas, las bestias, los animales irracionales y por debajo de los más excelentes, tal y como lo muestra Bruna Soto en el siguiente paradigma : *como se recuerda, para la cultura filosófica de la antigüedad y de la Edad Media, el hombre es visto en una jerarquía que lo sitúa por encima de los animales y por debajo de Dios. El hombre se ubica, entonces, en una posición intermedia* (Soto, 2005, p. 270); se trata del mejor lugar al que puede acceder el hombre, presentándose como aquel que no se mantiene tal y como fue establecido en principio, sino que está en la posibilidad de mejorar para alcanzar la excelencia y la perfección, para acceder así a la felicidad como fin último de su existencia, que como se ha mencionado depende de su unión con el intelecto agente.

El hombre por tanto se presenta como un proyecto que se puede consolidar hacia la excelencia y el mayor bien, o como una criatura que puede entregarse a la materialidad y el goce meramente sensitivo, hasta el punto de perder su escalafón y reducirse a la animalidad. Esta estructura cosmológica muestra al hombre en medio de la posibilidad de elección, pero para ello es necesario que se presente con ciertas características que le permitan forjar su mayor virtud humana. Para Alfarabí el “hombre natural” debe ser sano, contar con una constitución fisiológica que le permita desenvolverse sin ningún tipo de dificultad, contando así con las capacidades que son imprescindibles para su desarrollo normal. Debe ser un hombre que cuente con los cinco sentidos bien desarrollados, donde cada extremidad funcione sin ningún inconveniente, debe contar con un cuerpo sano que reaccione antes las necesidades y le provea de protección ante las dificultades, asimismo debe poseer bien desarrolladas todas sus facultades cognoscitivas, lo que implica que tenga una mente despierta a lo que le presentan los sentidos, buena imaginación para que recuerde aquello que le presentó la experiencia, la capacidad de diferenciar el todo de la parte y viceversa (Alfarabí,1995,p.70), una amplia memoria para mantener actualizados los datos que le presenta la facultad imaginativa de modo que pueda retenerlos fácilmente, y finalmente poseer una facultad racional que le permita discernir la diferencia entre lo meramente imaginativo y lo real, rigiendo sus deseos y actos de modo que pueda reconocer lo que es bueno y bello de aquello que es malo y dañino.

El segundo Maestro presenta esta serie de características que son básicas y necesarias a cualquier hombre natural, ya que permiten que cuente con las herramientas y destrezas para aprender y conocer el mundo que le rodea, junto con el desarrollo de destrezas que le permiten vivir y prolongar su existencia como lo es la cacería, la medicina, el uso del lenguaje y mediante éste la comunicación y transmisión de ideas, entre otros.

Esto implica que hay ciertas condiciones para acceder a la contemplación del intelecto agente y consecuentemente a la del Ser Primero, lo que postula un nivel básico sobre el cual el hombre debe iniciar la búsqueda personal y comunitaria de la felicidad intelectual, tal y como lo expresa Abu Nasr: *en el entendimiento humano que naturalmente desde el comienzo conviene al hombre, hay cierta disposición que, en una materia preparada para*

recibir los inteligibles, es en potencia un entendimiento, el entendimiento material, y en potencia es también un inteligible (Alfarabí, 1995, p. 68).

Todo hombre que cuente con estas características tiene la posibilidad de acceder al conocimiento de los seres inmateriales y los cuerpos celestes, así como la capacidad de comprender el movimiento de la naturaleza, los ciclos de los astros, los tiempos de cosecha, la capacidad de cultivar, tejer, escribir, etc., por otra parte podrá reconocer y diferenciar los actos morales justos de los malos, realizando las acciones que considere mejores y desechando aquellas que le separan del sendero de la felicidad, será un hombre apto para aprender y enseñar la normatividad religiosa y legislativa, estando en capacidad por tanto de razonar sobre todos éstos aspectos que puede realizar, reflexionando y entregándose al discernimiento que se obtiene mediante el constante uso de la razón, hasta el punto que se vea entregado al placer del intelecto y a partir de éste se separe paulatinamente de los goces efímeros que proceden de la materia, hasta obtener un alto nivel de raciocinio que le separe definitivamente de la materialidad hasta unificarle con el intelecto agente, como lo expone el *Magister Secundus: en esta consiste su felicidad [la del hombre], la cual se reduce a que el alma humana llegue a un modo de ser tan perfecto que ya para subsistir no necesite de la materia [...] Esta felicidad se llega a poseer mediante actos voluntarios, algunos de los cuales serán espirituales, mientras que otros serán corpóreos. No son cualesquiera actos, sino solamente ciertas acciones determinadas y concretas debidas a disposiciones y hábitos interiores determinados y concretos (Alfarabí, 1995, p. 71-72).*

El hombre se presenta como un ser que potencialmente puede conocer, aprender, discernir y actuar, todo esto lo puede realizar de un modo básico, pero si no lo supera se mantendrá limitado y no llegará al goce intelectual. Hará todo lo que le compete para prolongar y mantener su vida, cosas tales como comer, dormir, satisfacer sus placeres sensitivos, etc., sería su principal o único objetivo, dejando de lado los más nobles y virtuosos. En esa medida sólo se interesaría por sí mismo, lo que implica, buscar sólo sus propios beneficios incluso a costa de los demás hombres, ya sea usándolos para alcanzar sus objetivos temporales, uniéndose a otros que tengan los mismos propósitos, o

simplemente separándose de la comunidad en tanto ésta no le otorga la posibilidad de satisfacer sus deseos.

El hombre en su posición ontológica “está en medio” de un cosmos que le rodea, no está en la parte superior de la estructura metafísica y tampoco está en el grado más bajo de la concatenación material. Guiado por el ejercicio intelectual es posible que tienda más hacia el extremo del Ser Primero, identificándose con la actualización constante de su intelecto, hasta efectuar la máxima perfección a la que puede acceder la que consiste en unirse tan íntimamente con el intelecto agente que podría considerarse que se hacen uno solo. Por otra parte puede irse al extremo de la materialidad, optando más por lo inmediato, por la experiencia con los sensibles y el goce que puede surgir de estos, separándose por esto mismo de la comunidad hasta el punto de hacerse un solitario que no se relaciona con los demás hombres, llegando al extremo que en este caso Abu Nasr denominó como la bestialidad (cf. Alfarabí, 2008, p. 112), tratándose de un estado en el que el hombre pierde su sentido de relación con los demás entregándose a una vida en la que no existe normatividad alguna, rigiéndose exclusivamente mediante los impulsos que son propios de los animales irracionales, dejando de lado la verdadera felicidad y el esfuerzo que implica el alcanzarla.

Sea cual sea el extremo o el objetivo que quiera alcanzar el hombre, es fundamental reconocer ante todo que no está determinado o “predestinado”, por el contrario puede moverse de un punto al otro en la estructura ontológica sin que se encuentre sometido, estancado o limitado, ya sea que elija una mayor perfección o el mero placer sensitivo, está en la posibilidad de hacerlo siempre y cuando cuente con las cualidades de un hombre sano por naturaleza.

La categoría ontológica farabiana en la que se posiciona el hombre no le separa de su realidad, sino que está implicada en ésta. De modo que esta estructura metafísica orienta al hombre en tanto le brinda un lugar dentro del cosmos; no se presenta ajena en tanto involucra al hombre con el Ser Primero y el Intelecto agente mediante el intelecto pasivo que es propio del hombre, relacionándole con lo material que le rodea, brindándole una visión y conocimiento general tanto de lo divino como de lo humano. Esta ontología

farabiana acerca al hombre a su realidad, mostrándole cada aspecto bajo el cual caracteriza: ya sea su aspecto cognoscitivo, fisiológico, deliberativo, comunitario, comunicativo, etc., así como las acciones que puede realizar para prolongar su vida como lo es el comer, beber, dormir, etc., y aquellos que le brindan un mejor y más afortunado desenvolvimiento para vivir: como escribir, leer, orar, meditar, racionalizar, entre otros.

Es así como la construcción ontológica farabiana no separa los elementos que brindan las principales nociones del hombre, sino que por el contrario las relaciona, sin que se muestren como ámbitos distintos sino más bien como parte de un mismo sistema en el que se estipula el papel del hombre en el cosmos, sin que ello implique separarlo de la estructura ontológica que presenta el Segundo Maestro. Es pues todo un sistema que brinda las características que estipulan la situación propia del hombre desde su condición de creatura, tal y como lo menciona el Orientalista Ramón Guerrero: *La situación del hombre en el mundo, destino del alma, relaciones del universo con Dios, de la inmanencia y la trascendencia* (Guerrero, 1992, p. 41), sin que se le separe de la fuente primigenia de la que proviene él y todo cuanto existe como lo es el Ser Primero, y asimismo tampoco se le quitan o sustituyen elementos que no le son propios, por el contrario se enfatiza en que posee alma y cuerpo, cuya materialidad depende de una forma específica, por lo cual se halla circunscrito al espacio propio de las creaturas que para existir requieren de materia y forma tal y como es el mundo sublunar, aquel que está inmediatamente debajo del Intelecto agente, los seres inmateriales y los cuerpos celestes.

El hombre ocupa una posición ontológica que no es inamovible, estando en la posibilidad de buscar objetivos propios deliberativamente, cambiándolos constantemente porque puede pasar de un extremo al otro en la estructura cosmológica, sin que ello lo limite o lo estanque, por el contrario eso muestra que el hombre desde esta posición se encuentra privilegiado para ejercer libremente sus actos, a menos que lo limite la naturaleza o se vea forzado por otro(s) y esto le impida llegar a su objetivo.

II. CONOCIMIENTO HUMANO EN ALFARABÍ

Alfarabí nos presenta al hombre en medio de la naturaleza (Cf. Alfarabí, 2004, p. 64), esto es, dentro del mundo material y factico que le rodea y del que es parte, en primera medida es un cuerpo que cuenta con las facultades para alimentarse y prolongar su existencia, contando con órganos internos, cuyas funciones le permiten mantener un punto medio y equilibrado para tener salud, estos son, según su orden de importancia: el corazón, cerebro, hígado, riñones, estomago, etc., cada uno de los cuales cumple una función específica para mantener del mejor modo posible la vida del hombre.

Estos órganos son los primeros elementos que deben regir un cuerpo sano, ya que si estos presentan falencias o daños, el hombre se presentará con discapacidades que le impedirán cumplir con las funciones primarias para vivir, impidiéndole asimismo el que cuente con facultades sanas para obtener conocimiento de lo material y lo divino (Cf. Alfarabí, 1995, p. 56). Por tales razones si no se cuenta con una buena salud, o, en palabras farabianas y con los elementos propios de una persona sana, será difícil estar en capacidad de hacer uso de aquellas facultades que le acercan al fin más noble del hombre, mediante el apropiado uso de la razón.

El hombre *que sea de mente sana* (Alfarabí, 2002, p. 72) y posea el correcto funcionamiento de los órganos vitales puede hacer uso de la facultad primaria que nos menciona el *Magister Secundus: cuando nace el hombre, la potencia que primero aparece en él, es aquella por la que puede alimentarse – la potencia nutritiva-* (Alfarabí, 1995, P. 55). Esta facultad conduce al hombre a la satisfacción de sus apetitos, ya sea que tenga sed o hambre, moviendo su cuerpo y extremidades hacia su presa o alimento, haciendo uso de los sentidos para observar el alimento que anhela, o el objeto que usará para cazarla, la distancia a la que se encuentra respecto a su comida, etc., es así como esta facultad permite que el hombre se encuentre en buenas condiciones vitales en lo que corresponde al cuerpo.

Posteriormente surge una segunda facultad que permite al hombre poseer un conocimiento empírico del mundo, que se sustenta en cada uno de los cinco sentidos, en tanto *percibe los objetos del tacto, v. gr., el calor el frio. Después el sentido del gusto, del olfato, del oído y el sentido propio de los colores visibles como v. gr., los rayos de luz.*

(Alfarabí, 1995, P. 55). Esta facultad despierta el deseo de conocer del hombre, le impulsa hacia aquellas cosas que percibe por alguno de estos sentidos, ya sea una imagen que le agrada y quiere acercarse a ésta, o algún sonido que llamó su atención y se mueve al lugar del que surge, sea que una fragancia o aroma que le deleite le impulse a encontrar su origen; cada uno de estos sentidos hacen que el hombre sienta deseo por aquello que se le presenta y pretende conocer por su gusto o curiosidad; por otra parte puede ocurrir que aquello que perciben los sentidos no produzca agrado en el hombre, llevándolo a rechazar o alejarse de lo que percibió y le generó desagrado. Es así como los sentidos se presentan como una facultad que favorece al hombre en el conocimiento externo y material, ya sea porque su gusto y deseo lo acerquen a lo que anhela descubrir, o, porque aborrece aquello que percibió decidiendo alejarse de tales cosas.

Esta segunda facultad sólo presenta los objetos y aquello que se percibe mediante los sentidos momentáneamente, por lo cual es limitada y su uso es mediático, lo que le impide a esta facultad conservar por sí misma algún recuerdo sobre las acciones y las experiencias del pasado, incluso cuando estas son recientes. Cada sentido posee un campo específico y concreto en el que desarrolla su actividad sensitiva, tal y como ocurre con la vista cuya posibilidad empírica depende de la luz y aquellos objetos que se reflejan mediante ésta, quedando impedida en los lugares o espacios oscuros, asimismo sólo tiene claridad frente a los objetos cercanos, en tanto los que se presentan lejanos serán percibidos con menor precisión y exactitud, llevándole al error frente a lo que percibe, porque no lo podrá conocer de modo correcto; ahora bien a pesar de las falencias que pueda tener este sentido de la vista, se trata del único que puede acceder a este campo de conocimiento directo y empírico, ya que alguno de los otros cuatro sentidos no puede acceder a la visión que brinda éste, y a su vez los ojos no pueden realizar las acciones de alguno de los otros cuatro elementos sensitivos, por ejemplo, no es apto para acceder al sonido y sus diferentes variaciones y mixturas, tampoco podrá percibir las sensaciones propias de las manos, ya sea lo duro o blando, pesado o liviano, no está en capacidad de captar aromas y definir si son atractivos o desagradables, plácidos o insoportables, etc., (Cf. Alfarabí, 1995, p. 56-57). Esto nos muestra que cada uno de los cinco sentidos (externos) se presenta independiente en sus respectivas sensaciones, a cada uno corresponde un campo de acción específico que no puede ser invadido por alguno de los

otros, llevando a un predominio propio en lo que al conocimiento factico y empírico concierne.

Ahora bien, a pesar de la separación existente en las herramientas de la facultad sensitiva, esto es cada uno de los cinco sentidos y su relación empírica con el mundo, el hombre cuenta con una facultad cuyo predominio se encuentra por encima de los sensitivos, la cual reúne la multiplicidad de sus percepciones en una sola potestad, manteniendo las imágenes y los recuerdos de aquellas cosas que se conocieron mediante el uso de los cinco sentidos, de modo que esta potencia *conserva las huellas de los sensibles aún después de cesar la observación de los sentidos (externos)* (Alfarabí, 1995, p. 55). Por tales motivos esta facultad puede presentar las imágenes de aquellos objetos y experiencias externas que se le han mostrado a la facultad sensitiva, trayendo los recuerdos ya sea inmediatamente después de la experiencia o mucho tiempo después de lo presentado por los sentidos a la facultad imaginativa.

La imaginación toma las representaciones que se adquieren mediante cada uno de los sentidos, unificándolas y particularizándolas a medida que se le van presentando los sensibles (Cf. Alfarabí, 1995, p. 60), haciendo que aquello que se presenta separado en la vista, tacto, oído, gusto y olfato sea uno en la imaginación, donde el color de una imagen que se percibe por la vista adquiere también la textura que se conoce mediante el tacto, agregándosele algún aroma que ha sido recibido mediante el olfato, poseyendo un sonido característico apreciado por el oído, el cual puede poseer algún tipo de sabor alcanzado por el gusto. Puede tratarse de una imagen sencilla, que cause algún tipo de deseo o apetito en el hombre, impulsándolo a obtener aquello que imagina, por ejemplo los colores amarillo y rojo que recubren una figura circular de textura blanda y suave, cuyo aroma es agradable, el cual al morderse produce un sonido específico y posteriormente un sabor dulce, tratándose por ejemplo de un fruto cualquiera, ya sea el durazno, la manzana, etc. Estas imágenes moverán al hombre hacia lo que anhela, el cual echará un vistazo para localizar el frutal que cuenta con la imagen que tiene del alimento que quiere, moviendo sus piernas para acercarse al árbol, extendiendo sus manos sobre aquel fruto que se asimila más a la representación de la facultad imaginativa, hasta que lo obtiene; ahora bien, puede que lo que imaginó se asemeje a la posterior experiencia, siendo el fruto efectivamente agradable a todos los sentidos, o que posea algunas de las características

como los colores y el sabor, variando en el olor, tamaño, textura, etc., o que por el contrario no posea ninguna de las descripciones que presenta la imagen producida por la imaginación, *v. gr.*, un fruto insípido, duro, fétido, verde, insonoro. Esta variación depende de las mixturas que ha ejecutado la facultad imaginativa mediante aquello que conocieron los sentidos, llevándole a coincidir con la realidad algunas veces, asimilándose en algunos aspectos, o siendo absolutamente diferentes en otras. (Cf. Alfarabí, 1995, p. 59).

Esta facultad usa las imágenes adquiridas mediante los sentidos externos para mezclarlas según su deseo, de cuyas mezclas algunas agradan al hombre y le impulsan a recordarlas, mientras que otras le causan desagrado llevándole a aborrecerlas; aquellas imágenes que tras su combinación en la facultad imaginativa generaron gusto en el hombre, le impulsan a buscarlas y reconocerlas en el mundo, lo cual algunas veces coincide con la realidad material, mientras que en otras son falsas y no existe objeto alguno con el que se pueda comparar o equiparar lo imaginado, tal y como lo presenta el *Segundo Maestro: [la imaginación] conserva los sensibles aun cuando ya no estén presentes a los sentidos y es como el juez natural de los sensibles y estos se dejan juzgar por ella. La imaginación separa unos sensibles de otros y los compone de diferentes maneras coincidiendo unas veces con los sensibles de los sentidos externos y discrepando otras* (Alfarabí, 1995, p. 57). De modo que las mixturas de las imágenes que generaron gusto y deseo en el hombre, se presentan como un apetito que se desea satisfacer con el encuentro de aquello que se imagina y su relación con el mundo, de allí que cuando se desea satisfacer un placer o un gusto que surge a partir de la combinación de imágenes, éstos anhelos en ocasiones no se obtengan, o se consiga algo diferente a lo esperado, porque se trataba de una imagen distinta a lo conocido por los sentidos (cf. Alfarabí, 1995, P. 56).

La facultad imaginativa es de gran importancia porque se presenta como el puente o la unión cognoscitiva del cuerpo y el alma, estando vinculados elementos externos e internos tal y como lo son los sentidos que presentan lo material y sensible, junto a los elementos que son adquiridos y acopiados mediante imágenes y representaciones mentales, tal y como lo expone Abu Nars: *cuando el apetito versa sobre el conocimiento de un objeto que se percibe por los sentidos externos, aquello con que se obtiene el acto, se compone a la vez de actos corpóreos y de actos psíquicos* (Alfarabí, 1995, p. 59). No se encuentran

separadas estas facultades sino que se complementan, donde las múltiples percepciones se particularizan condensándose en representaciones concretas, lo que lleva consecuentemente a que se recuerden, proporcionando un deseo psíquico cuya satisfacción se alcanza mediante el cuerpo, impulsando así al hombre para que busque el conocimiento y satisfaga sus apetencias cognoscitivas. No hay pues disociación entre estas dos facultades en tanto se presentan como complementarias y correlacionadas, ya que lo conocido por una es ordenado por otra, y sin el conocimiento de lo sensitivo sería imposible que la imaginación recibiera percepciones de lo externo y material, de igual manera si la imaginativa no organizara los sensibles sería difícil que el hombre recordara o tuviera representaciones memorísticas del mundo; ambas potestades requieren mutuamente sus respectivas acciones epistémicas, gracias a lo cual se accede a la última de las facultades cogitativas del hombre.

Finalmente Alfarabí presenta la facultad más importante en el hombre: *la potencia racional, con la que puede el hombre conocer los inteligibles y distinguir entre lo bueno y lo malo, y es la misma que hace posibles las artes y las ciencias* (Alfarabí, 1995, p. 56) de la que se obtiene el conocimiento de las cosas más excelentes y nobles. Esta facultad permite que el hombre conozca aquello que no es reconocible por los sentidos externos y los sensibles, en tanto pueden acceder al entendimiento de lo que está por encima de su naturaleza humana, acto que efectúa, según el filósofo Miguel Cruz *cuando el entendimiento en acto se ha perfeccionado por su constante acción, se alcanza el entendimiento adquirido, en el cual las formas inteligibles separadas se hacen formas de nuestro conocimiento* (Cruz, 2000, 199); llegando así al conocimiento de los cuerpos celestes y los seres incorpóreos, y finalmente, mediante el intelecto, al Ser Primero,

La facultad racional se encuentra por encima de todas las demás facultades, es por tanto la superior y más excelente de todas, accediendo exclusivamente a lo que le presenta la facultad imaginativa sin requerir de otra, no obtiene por esto conocimiento de alguna de las facultades corpóreas sino que le basta con aquello que posee la imaginación, como lo expone el *Magister Secundus: la potencia racional no tiene, entre los miembros u órganos, ni suministradores ni sirvientes que sean de su misma especie; más bien ejerce su predominio sobre todos los objetos de la potencia imaginativa* (Alfarabí, 1995, p. 57). La facultad racional toma los elementos que requiere de la imaginativa,

descartando aquellas imágenes que son meramente mixturas forjadas al azar, para ello se establece la coherencia entre lo imaginado y su coherencia con el campo empírico, tomando aquellas imágenes que cuentan con un desarrollo verdadero en la práctica.

La razón particulariza y lleva a la unidad la multiplicidad que procede de la imaginativa, con la diferencia que la facultad racional asimila sólo aquellos elementos que competen a la construcción de la deliberación, la meditación y el juicio, ya que *cuando al hombre se ofrecen los inteligibles, naturalmente se despierta en él la consideración, la reflexión, el recuerdo y el deseo de llegarlos a descubrir, un apetito o tendencia tanto hacía aquellos que ya conoce y ama, como hacía aquellos que anda por descubrir* (Alfarabí, 1995, p. 71). Esto se alcanza mediante una herramienta que es propia de la facultad racional: la cogitativa, la cual procesa el discernimiento correcto para adquirir y tomar las percepciones fiables de la imaginación.

Algunas de estas percepciones son confirmadas por la praxis del hombre, recordándole lo que le beneficia o le favorece y cómo lo puede conseguir, o por el contrario le trae a la memoria aquellas cosas que en la experiencia le hacen mal o daño y por tanto es necesario aborrecerlas y evitarlas, porque mediante la facultad racional *el hombre distingue los hábitos y las acciones buenas de las malas, reflexiona sobre lo que debe hacer o no hacer, a además percibe lo útil, lo nocivo, lo agradable y lo dañino. Esta facultad es teórica y práctica* (Alfarabí, 2008, p. 56). Esto le lleva a considerar qué acciones le son de ayuda, junto a los métodos y procesos que puede seguir para alcanzar el bien que anhela; conociendo también las cosas que debe evadir en tanto le hacen mal, y los métodos que debe efectuar para apartarse de las cosas que le hacen daño. De estos elementos surge el conocimiento de tipo ético, gracias al cual se crea el lineamiento de lo que es bueno y malo para el hombre; este saber surge de la práctica y la experiencia cuya base radica en la facultad racional.

Se da pues la relación entre el conocimiento intelectual y el pragmático, donde el primero es denominado por Abu Nasr como “teórico” mientras el segundo corresponde al campo de lo “práctico”, los cuales corresponden en general a *lo que el hombre tiene por cierto, bien sea por sí mismo, bien por medio de un conocimiento primero, bien por demostración* (Alfarabí, 2008, p.141). En muchas representaciones cogitativas de la razón se puede llegar de un conocimiento teórico a uno práctico sin que discrepe uno con el otro

sino que por el contrario se fundamenten mutuamente, ya sea porque del conocimiento racional se llegue a lo empírico, o porque la praxis se fundamente en lo expresado por la razón. Hay pues una relación (que ya había sido expuesta en un primer momento entre la facultad imaginativa y la sensitiva) entre lo teórico que corresponde al campo de la facultad racional y lo práctico que correspondería al impulso que surge de la facultad imaginativa y que se ve desarrollado en la sensitiva, esto se expresa en la praxis ética, política y religiosa, cuyas normas correlacionan lo teórico y lo práctico, donde todo hombre, que cuenta con las cuatro facultades sanas, es capaz de llevar a la práctica aquellos fundamentos que proceden de la razón intelectual.

Hay pues conocimientos teóricos que se pueden exponer con la experiencia, pero existen otros que sólo competen al campo de la razón, sin que puedan llevarse a la práctica o conocerse en el mundo factico (Cf. Alfarabí, 2002, p. 65-66). Estos conocimientos son aquellos que dependen exclusivamente de la actualización del intelecto pasivo del hombre mediante el Intelecto agente, los cuales no requieren de la imaginación o sus mixturas, y menos aún de lo que es conocido fuera del alma, siendo éstos *los principios útiles para comprender las maneras de ser de los seres cuya existencia no puede ser objeto de una acción humana, dando a conocer sus principios y sus grados* (Alfarabí, 1995, p.70). Se trata de aquellos cognoscibles que no necesitan del cuerpo para comprenderlos y hacerlos inteligibles, tal y como lo son el Ser Primero y sus características ontológicas, los seres posteriores a Éste y su escala desde el ser segundo hasta el undécimo o intelecto agente, los cuerpos celestes que proceden de estos seres incorpóreos: siendo el primer cielo, estrellas, planetas, etc. Estos conocimientos teóricos que se pueden adquirir en la potencia intelectual del hombre no tienen relación alguna con el campo de la praxis, por el contrario es imposible que se adquiriera el entendimiento de estos seres a partir de lo que presenta la materia y los sentidos; el hombre por esto se ha de separar de la materia que le impide llegar al conocimiento de los inteligibles, lo cual se logra “distanciándose” de su cuerpo, según como lo indica Massimo Campanini: *a través de la perfección del propio intelecto y el alejamiento de la materia, el ser humano se hace semejante a las inteligencias celestes* (Campanini, 2006, p. 167). Esta separación sólo es posible cuando llega a un alto grado de reflexión, es decir, cuando sus deseos y apetitos se enfocan exclusivamente al ejercicio de la razón, anhelando en cada momento la perfección de su pensamiento, apreciando aquello que le une con la facultad cogitativa y

despreciando lo que le aleja y separa de ésta; acción que se desarrolla tal y como lo explica el *Magister Secundus*:

Por lo que emana del entendimiento agente al entendimiento pasivo, será ese un hombre sabio, un filósofo, un inteligente perfecto. Por lo que de ese entendimiento emana a la imaginativa, será un profeta que avisará del porvenir y manifestará ahora en qué estado existen las cosas particulares, y mediante ese estado conocerá las cosas divinas. Ese hombre se halla en el más perfecto grado de la humanidad y en el escalón más alto de la felicidad (Alfarabí, 1995, p. 91).

Por esto cuando se obtiene esta unión con el alma y la potencia intelectual se adquiere la unión con el intelecto agente, el cual actualiza el intelecto del hombre, permitiéndole acceder al conocimiento de aquellos seres que se encuentran por encima de él, consistiendo precisamente en ello la felicidad del hombre: en unirse a tal punto con el intelecto agente que se alcance la mayor perfección posible y no se desee nada más, hasta el grado de hacerse uno con el Intelecto agente. El hombre depende del Intelecto agente para actualizar su potencia intelectual, ya que con la sola facultad racional éste no logra conocer los inteligibles que se encuentran sobre él, porque según lo indica Alfarabí:

Tampoco en la potencia racional ni en lo que la naturaleza le ha concedido, hay suficiencia para devenir entendimiento en acto, sino que, por el contrario, para convertirse en entendimiento en acto es necesario un ser externo que reduzca de la potencia al acto. El entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto, cuando llegan a realizarse y actuarse en él los inteligibles. Igualmente los inteligibles en potencia se reducen a inteligibles en acto, cuando llegan a ser objeto de entendimiento en acto, pero primero preexigen un ser externo que de la potencia los reduzca al acto. Este agente que de la potencia los reduce al acto, es una esencia cuya substancia es ser entendimiento en acto y separado de la materia (Alfarabí, 1995, p. 69).

Es así como el intelecto agente, el cual siempre está en acto y nunca en potencia, se presenta al modo como la luz del sol ilumina la vista del hombre para que pueda conocer y percibir el mundo que le rodea, ya que el Intelecto agente al resplandecer en el intelecto pasivo del hombre permite que este actualice su entendimiento y pueda percibir con el

alma aquellos inteligibles que se le escapaban a los sentidos y el cuerpo (cf. Alfarabí, 1995, p. 70). Así pues el Intelecto agente ilumina el alma del hombre para que pueda comprender los seres inmatrimales y los cuerpos celestes, tras lo cual el hombre deseará permanecer junto al Intelecto agente aborreciendo aquellos sensibles que le separan o alejan del goce intelectual que surge de aquella unión con el undécimo ser inmaterial.

Esta experiencia de la unión del alma del hombre con el Intelecto agente es el punto culmen al que puede llegar cualquier hombre que posea todas sus facultades y se entregue al ejercicio de la razón, hasta el punto de separarse de su propia materia y alcanzar la máxima felicidad, aquella que no es posible encontrar en la materia, las riquezas, el goce de los sentidos, placeres, vicios, poder, etc., sino que depende exclusivamente de la perfección del alma, la cual se alcanza con la evasión de lo dañino moralmente junto con el crecimiento de las facultades del alma y la iluminación que procede del Intelecto agente, hasta llegar a la independencia frente cuerpo y la perfección del alma. Es importante mencionar tal y como lo hace Cruz Hernandez que *el [entendimiento agente], no es Dios, sino la inteligencia de las última de las esferas celestes* (Cruz, 2000, 199).

El hombre conoce mediante las facultades que le brinda la naturaleza corpórea, ya sea que requiera de aquello para mantenerse con vida como lo son los órganos vitales y la facultad nutritiva que le impulsa a buscar alimentos, porque conozca aquello que le rodea mediante los sentidos y la correspondiente facultad sensitiva, organizándose y mezclándose a partir de la facultad imaginativa, para que finalmente la facultad racional conduzca al conocimiento cogitativo de lo teórico y lo práctico, donde el primero se puede comprobar en algunos aspectos frente al segundo, y en aquellos que no es posible evidenciar los inteligibles con la experiencia se debe acceder al intelecto agente, precisamente para que actualice el entendimiento pasivo del hombre y se puedan inteligir los seres inmatrimales (Cf. Alfarabí, 1995, p.59).

Al igual que en la categoría ontológica, Alfarabí nos presenta las características epistemológicas del hombre mediante una serie de jerarquías, en primer lugar aquellas que competen al ámbito de lo meramente fisiológico, donde todos los órganos se someten al principal que es el corazón, cumpliendo sus funciones en torno a éste, y en segunda medida la que corresponde al conocimiento humano, donde todas las facultades están

bajo la potestad de la racional, y bajo cada grado una ordena y la otra obedece, en tanto *en cada género la potencia principal manda y es mandada* (Alfarabí, 1995, p. 57), por ejemplo la nutritiva actúa según el propósito de la sensitiva y ésta a su vez como lo ordena la imaginativa, mientras que esta última está bajo el mando de la racional y ésta se une al Intelecto agente mediante la actualización del intelecto pasivo⁹. La cadena ontológica no se rompe sino que se involucra incluso en lo que al campo epistémico corresponde.

III. LA ÉTICA COMO CAMINO A LA VIRTUD DEL HOMBRE

Como se estableció en la categoría ontológica el hombre realiza actos mediante decisiones libres. Ahora bien esa libertad es una construcción que requiere del conocimiento y la reflexión del hombre, por lo que no se le presenta como algo accidental, sino que depende de la consolidación de hábitos morales y costumbres que lleven a establecer una justa conducta, tal y como lo expresa el filósofo arabista Miguel Cruz: *respecto del hombre, dice Al-Farabi, el problema más importante consiste en saber si nuestro modo de ser se mantiene sin cambio alguno o sí, por el contrario, podemos transformar nuestro carácter por medio de la educación y adquirir de éste modo la virtud* (Cruz, 2000, p. 47). Será principalmente en el texto farabiano titulado *El Camino de la Felicidad* en el que el *magister Secundus* muestra cuáles son sus concepciones sobre la conducta y el comportamiento humano, y cómo se dan las bases necesarias para consolidar la auténtica búsqueda del fin principal del hombre.

En primer término Alfarabí explica que cada hombre busca un fin que considera propio y le conduce a la felicidad¹⁰, donde cada uno opina y supone que lo que se le presenta, anhela o desea es la felicidad, y el lograrla depende del modo en que la pueda adquirir, llegando a variar esta finalidad porque se muestra diferente para cada hombre, por ejemplo: para algunos la felicidad consistirá en acceder a los placeres inmediatos que le

⁹ El hombre por naturaleza posee una potencia intelectual, la cual sólo se actualiza mediante la unión con el Intelecto agente, gracias a lo cual obtiene su alma conocimiento de los inteligibles inmateriales.

¹⁰ La mayoría los fines temporales y materiales tales como lo son: el placer de los sentidos, la riqueza, el lujo, el poder, entre otros, se presentan como aquello que se cree es felicidad para el hombre, aunque en realidad se trata, según Alfarabí de acciones que no revelan la verdadera felicidad sino que por el contrario desorientan el camino o la vía hacia este fin. La felicidad por el contrario consiste en sobrepasar estos medios efímeros y limitados para acceder a la contemplación intelectual que se presenta al alma del hombre mediante el Intelecto Agente, un que no depende ni requiere de la materia.

ofrece la corporalidad, trátase de comer, beber, dormir, tener relaciones sexuales, etc.; algunos otros verán en el uso del poder el mayor gozo que se puede asimilar, tomándolo como meta en la que se puede alcanzar y lograr la felicidad; otros encontrarán en la ciencia y el conocimiento el ámbito en el que se alcanza el bienestar, tomando así las artes como elementos que permiten al hombre conocer la naturaleza, medicina, astronomía, etc., cuyos saberes permiten al hombre acercarse a la felicidad (Cf. Alfarabí, 2002, p. 45-46).

Esto son algunos fines que el hombre opina y cree son la felicidad, pero en realidad estos se reducen solamente a la satisfacción inmediata, perdiéndose así el verdadero sentido de ésta para remplazarla por aquellos medios que no permiten alcanzarla. Por ello el “Segundo Maestro” considera necesario poseer un conocimiento claro del objetivo que el hombre debe buscar, siendo así que: *la felicidad es un fin que todo hombre desea y que todo aquel que se dirige a ella con su esfuerzo tiende a ella en tanto es una cierta perfección [...] Y toda perfección y todo fin que el hombre desea son deseados por él en tanto que son un cierto bien y todo bien es necesariamente preferible. Puesto que los fines que se desean son muchos, en tanto que son bienes y preferibles, la felicidad es uno de los bienes preferibles* (Alfarabí, 2002, p. 43). Esto implica que la felicidad va más allá de los medios que se le presentan para alcanzarla, ya que incluso muchos de estos terminan por estancar y transformar el objetivo que debería alcanzar el hombre.

El hombre por tanto encuentra que aquello que le genera algún tipo de bienestar se hace equivalente a lo que significa la felicidad, ya sea que lo encuentre en lo material, en los sentidos o en el conocimiento. Ahora bien, si el hombre llega a obtener alguno de estos elementos que establece como un bien que enmarca la felicidad, en estos encontraría la mayor satisfacción y no tendría la necesidad de buscar más, no requeriría de alguna otra cosa para llegar a una mayor felicidad en tanto esto le permitiría disfrutarla sin que desee o anhele algo superior (Cf. Alfarabí, 2002.). Pero si al experimentar el placer que depende de los sentidos encuentra que no logra la mayor satisfacción, o que se trata de aspectos que son efímeros y no se mantienen, provocando una nueva necesidad de obtenerlos sin que llegue a una felicidad plena o prolongada, no ha encontrado aún el verdadero objetivo que corresponda a la felicidad, en tanto lo ha reducido y limitado a lo que se le presentaba

como un bien, pero que no se mantiene en tanto es transitorio, llevando al hombre a buscarlo continuamente sin que esto le genere una satisfacción que perdure, incluso sin que requiera de herramientas o medios para acceder a tal goce, sino que por sí misma se llegue a tal felicidad sin que requiera de algo más para mantenerla. Por eso la felicidad es un fin en sí mismo y cuando se obtiene no se requiere de elementos ajenos a ésta para mantenerla; por eso al ser hallada por el hombre, no necesita buscar más, porque ha encontrado la mayor satisfacción y gozo posibles, por encima del cual no hay nada mayor (ya que si fuese así, esto es, que tras hallar el hombre lo que creía la máxima felicidad, encuentra que hay una más perfecta, ha de encaminarse hacia tal, ya que aún no disfrutaría de la felicidad plena, sino de aquello que parece el mayor bien pero aun es limitado) y por tanto no ha de requerir nada más para ser feliz.

El hombre ha de obtener la felicidad mediante el conocimiento que tenga de ésta, ya que se trata de un fin que requiere del uso de la reflexión y la razón, logrando discernir lo que en realidad es la felicidad para lograr acceder a este fin. Para comprender lo que significa la felicidad el hombre ha de tener un discernimiento claro por medio de la mente (Alfarabí, 2002, p. 8), lo que nos lleva nuevamente a considerar que se trata de un hombre que posee un buen desarrollo de la potencia intelectual, mediante la cual es posible aclarar e identificar en qué consiste la felicidad y cómo obtenerla.

Por ello en primer lugar el hombre ha de poseer la disposición natural de un buen juicio que le permita identificar cuales acciones, hábitos, conductas y costumbres le pueden acercar o alejar de la vía que conduce a la felicidad. De lo cual se sigue que si no existe una claridad que oriente al hombre acerca de lo que debe hacer y lo que ha de evitar para llegar a la felicidad, éste se perderá y extraviará optando por aquello que considera como el mayor bien, pero que en realidad se reduce a malos hábitos morales, desvinculándolo de la virtud que se logra al obtener la felicidad. Por esta razón Alfarabí considera que: *el mal discernimiento consiste en que le adviene al hombre, en aquello que prefiere conocer, o bien una opinión falsa, o bien él es débil para discernir aquello que se le responde, pues no tiene una opinión de ello verdadera o falsa* (Alfarabí, 2002, p. 46). Lo que indica que si no hay un buen discernimiento para elegir el fin que compete a la felicidad, es probable que el hombre se deje llevar por aquello que se ha considerado la felicidad, pero que en

realidad es un medio para conseguirla o se trata de algo que lo puede descarriar de la ruta que tiene como fin el mayor bien para el hombre; de manera que si no se ha consolidado el discernimiento, sino que por el contrario se deja envolver por las opiniones falsas, terminará este tipo de hombres separándose de la vía de la felicidad para optar por otras opciones que son contrarias al goce intelectual, tal y como lo son las meras satisfacciones sensitivas que se reducen al placer material y que al depender de esto se hacen efímeras y limitadas.

Es así como el hombre que quiere llegar a la felicidad debe poseer una mente que con buena disposición, esto es, que le permita discernir lo que es bueno y le conduce a la felicidad, de aquello que es dañino y le separa del rumbo correcto hacia el bien; es por eso que para Abu Nasr todo hombre que anhele la verdadera felicidad debe hacer un juicio sensato a la hora de elegir entre “el mal discernimiento y el excelente” (Alfarabí, 2002, p. 46). Este discernimiento excelente que consiste en un buen juicio de la razón, permite al hombre separar las opiniones falsas que desvirtúan el sentido y características de la felicidad, de aquellas que conducen y guían al hombre a la felicidad. Mediante un buen juicio el hombre comprende lo que significa un hábito moral bello, esto es: *el hábito moral por el que del hombre proceden las acciones y afecciones del alma bellas* (Alfarabí, 2002, p. 49), cuya consolidación le lleva paulatinamente y gradualmente al conocimiento de la felicidad, lo que le permitirá al hombre discernir lo que es bueno y malo, justo e injusto, sin que las opiniones falsas le hagan perder su rumbo y objetivo, sino que por el contrario pueda diferenciar autónomamente mediante la razón y la praxis ética aquello que le une a la felicidad de lo que le pueda desorientar.

Este tipo de discernimiento se puede realizar mientras el hombre quiera obtener la felicidad en razón de una decisión particular, dada desde la voluntad y mediante una elección que sea libre, porque este fin sólo se logra, según Alfarabí, cuando las acciones buenas *se hagan voluntariamente y por libre elección, que las elijamos libremente por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y durante toda nuestra vida* (Alfarabí, 2002, p. 47), y como nos lo explica la filósofa Viguera Molins: *los actos individuales, cumplidos en común ordenadamente, buscan conseguir la felicidad* (Vallespín, 1990, p. 353). El hombre no puede ser obligado a buscar la felicidad (que se

adquiere mediante el ejercicio de las virtudes y los hábitos morales bellos), sino que depende del libre albedrío de éste para que pueda alcanzarla, pues es un ejercicio ético personal; por esto el hombre no debe ser presionado ni forzado en contra de su voluntad y deseo. El hombre puede elegir aquello que desea y considera como el mayor bien, aunque en realidad lo que esté haciendo sea manteniéndose en los medios y no llegando a la finalidad ética; por otra parte no es posible llegar a la mayor felicidad si no se comprende desde la razón y la reflexión, de manera que los actos que parecen darle bienestar y goce terminan por conducirlo a los hábitos morales dañinos; a pesar de ello, el hombre considera que está haciendo lo mejor para él, aunque esto signifique degradarse moralmente, lo cual eligió desde su libre albedrío, por voluntad propia y desde su libertad, lo que implica que actúa en torno a lo que considera como un bien, incluso si esto le afecta.

A pesar de esto, la mayor felicidad sólo se obtiene realmente cuando el hombre mediante su libre albedrío decide acceder a ésta, sin ninguna obligación o en contra de su voluntad, sino más bien desde el ejercicio de su libertad, esto significa según el arabista Cruz Hernandez: *la libertad humana, pues, consiste en la capacidad que posee el hombre para querer lo que es posible en tanto que es comprendido como posible; por tanto, el problema se convierte en el de los límites del conocimiento humano* (Cruz, 2000, 60). Éste problema de la libertad humana encuentra claridad mediante el discernimiento racional, el cual lo lleva a optar por aquello que en realidad es el mayor bien preferible y posible. Ahora bien, su elección debe conducirlo a realizar las acciones morales bellas en todo momento, en tanto, esto permite que se perfeccione en los hábitos morales que conducen a las virtudes; no se trata de ejercer la praxis moral en algunos momentos o espacios, más bien se trata de prolongar y ampliar el ejercicio del hábito moral virtuoso en el mayor tiempo posible y con la máxima cantidad de acciones que se puedan realizar; al respecto el *Magister Secundus* dirá que *éstas son las condiciones por las que, cuando se dan en las bellas acciones, se adquiere la felicidad sin duda alguna: que se hagan voluntariamente y por libre elección, que las elijamos libremente y por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y en toda nuestra vida* (Alfarabí, 2002, p.47).

Se deben elegir las acciones buenas por razón de éstas y no para buscar por medio de éstas otro tipo de beneficio ajeno a la felicidad, esto es, no se deben ejercer acciones que se muestran éticamente justas para que mediante estas se llegue a gozar del poder político o legislativo, tampoco se buscan las acciones honorables para obtener de estas algún tipo de riquezas o beneficios que separen al hombre del mayor bien; por el contrario las acciones que son hábitos buenos han de realizarse tomándolos como fines en sí mismos, ya que de ser medios no se hallarían en estos la felicidad, sino que habría que buscarla fuera de los hábitos morales bellos y virtuosos, lo que conllevaría a regirse por bienes efímeros y no por aquellos que se prolongan hasta llegar a la felicidad intelectual (Cf. Alfarabí, 2002, p. 46).

Es así como las acciones morales justas deben ser realizadas por razón de estas mismas (Alfarabí, 2002, p. 44), sin que se conviertan en herramientas para beneficios temporales, ya que de ser así se estaría guiado por acciones morales injustas, contrarias al bien, en tanto se actuaría de modo ajeno a la verdad, desde la mentira y la hipocresía, usando las acciones morales justas para presentarse como un hombre virtuoso, bueno, pero que en realidad ejecuta los hábitos morales ejemplares para acceder a beneficios diferentes a la correcta finalidad de la praxis ética.

Ahora bien, a pesar de que el hombre elija voluntaria o accidentalmente las acciones moralmente dañinas (ya sea que ejecute las acciones moralmente nobles no por razón de éstas sino porque mediante tales obtiene beneficios ajenos a la virtud misma), esto le llevará inevitablemente en algún momento a la aflicción y el sufrimiento, cuyo resultado es consecuencia de sus malas acciones, o, de la hipocresía y engaño en el uso de las buenas acciones, tal y como lo expone Alfarabí: *la desgracia aflige al hombre cuando sus acciones, las afecciones de su alma y su discernimiento son contrarios a lo que se acaba de decir: cuando realiza acciones feas voluntariamente y las elige en todo lo que hace y durante toda su vida. Lo mismo sucede con las afecciones de su alma y cuando tiene discernimiento malo en todo lo que compete al hombre discernir y en cada uno de los momentos de su vida* (Alfarabí, 2002, p.48).

A pesar de que el hombre elige aquellas acciones que se le presentan como el un bien (pero que en realidad son contrarias a los hábitos morales justos y buenos), éstas terminan por alejarlo de la verdadera felicidad, hasta el punto de llevarle a la desgracia y la insatisfacción porque *la desgracia aflige al hombre cuando realiza acciones feas voluntariamente y las elige en todo lo que hace y durante toda su vida* (Alfarabí, 2002, p. 48), ya sea porque sus actos inmorales le conduzcan en algún momento a la desdicha¹¹; a diferencia del máximo bien que se encuentra en la felicidad, el cual no se le puede quitar o despojar a quien lo halla, ya que no depende de los sentidos, la materia, las riquezas, las fama, la ciencia, etc., sino que es ajeno a estos y perdura sin que dependa de los mismos.

Pero incluso el hombre se encuentra en la posibilidad de transformar aquellos hábitos y costumbres morales feas que le separan de la felicidad o viceversa, ya que según Abu Nasr: *todos los hábitos morales, los bellos y los feos, son adquiridos; cuando el hombre no tiene un hábito moral, puede adquirirlo para sí mismo y cuando por casualidad se encuentra que dispone de un hábito moral, bello o feo, puede cambiarlo voluntariamente por el contrario de ese hábito moral* (Alfarabí, 2002, p. 52); esto significa, tal y como se desarrolló en la categoría ontológica farabiana, que el hombre no está determinado o predestinado a actuar de un modo fijo o estandarizado por naturaleza. Así como puede realizar acciones buenas éticamente también puede ejercer las que degradan y dañan, asimismo puede estar acostumbrado a realizar acciones inmorales y optar en algún momento por aquellas que conducen a la vía de la felicidad.

El hombre por esto no se encuentra encadenado a un modo de ser consolidado, sino que más bien es posible que transforme sus hábitos morales, ya sea que pase de lo justo a lo injusto o viceversa, tal y como el segundo maestro nos lo expone: *desde el comienzo de su existencia cada hombre ha sido creado por una facultad [la potencia de la mente] por la que sus acciones, la afecciones de su alma y su discernimiento son tal como conviene; por esta misma facultad puede tener estas tres cosas según lo que no conviene. Por esta facultad realiza acciones bellas y por esta misma facultad comete acciones feas; por causa de esto, la posibilidad que el hombre tiene de hacer lo feo es la misma que la*

¹¹ Estos hábitos morales feos en tanto dependían exclusivamente de los placeres sensitivos y materiales desaparecen ya que son inmediatos, efímeros y limitados. La insatisfacción surge posteriormente, fruto de la desaparición del placer que se creía o imaginaba iba a ser mayor, prolongado o extenso. La felicidad por el contrario es permanente.

que tiene de hacer lo bello. Por ella puede también adquirir la excelencia del discernimiento y por ella misma puede adquirir un mal discernimiento. Esta es también la situación de esta facultad respecto de las afecciones del alma, pues la posibilidad de que sean feas es la misma que la posibilidad de que sean bellas (Alfarabí, 2002, p.48).

Así pues, el hombre se presenta como una criatura con libertad, en condición de elegir y acceder a lo que desea y anhela, construyéndolo mediante sus acciones y hábitos morales, ya sea que estos sean bellos o feos, o transformándolos según la costumbre que pueda adquirir. Ahora bien, Alfarabí indica que la felicidad no consiste precisamente en la mera satisfacción de los goces temporales y materiales, sino que por el contrario va más allá de lo que nos presentan los sentidos, tratándose del bien que se logra con el perfeccionamiento y la excelencia del alma a través de las acciones morales que le unen a lo divino, tal y como se logra mediante el Intelecto agente. La condición ética del hombre está marcada por una causa metafísica que procede de lo divino, cuyo efecto depende de la voluntad humana, ya sea que opte por el bien o por el mal, sin que se vea el hombre determinado u obligado a actuar en contra de su libertad, por el contrario es dueño y responsable de sus acciones según las elija

Conclusiones

El pensamiento farabiano y su concepción de hombre se nos ha presentado como una posibilidad de vislumbrar otras opciones y lineamientos filosóficos, esto significa ir a otras fuentes diferentes a las que comúnmente nos presenta la historia del pensamiento, para así rescatar elementos que en ocasiones permanecen en el anonimato o se limitan a una mera mención superficial.

Retomar la cosmovisión del *Magister secundus* respecto al hombre, significa ver el sentido que corresponde a una cultura concreta como lo es el caso de la arabo-islámica, la cual se ha regido por elementos de tipo religioso que competen a la autoridad coránica del

libro revelado del Corán. Esta constitución espiritual presenta al hombre como un resultado de la grandeza y la voluntad divina, mediante lo cual el hombre adquiere una identidad que lo lleva a relacionarse interiormente con el principio primigenio.

El hombre que nos presentó la investigación no es una mera sustancia, una cosa (*ars*), o la mera conformación de materia y forma; por el contrario va más allá, conduce al hombre a optar por lo mejor, por lo más bello y noble a lo que puede acceder su naturaleza, lo cual consiste en llegar a la perfección, en que a partir de su humanidad pueda hacerse uno con lo divino, al estilo de la insignia plotiniana, pero dentro del carácter religioso islámico, el cual se puede alcanzar por medio de la experiencia mística, es decir, elevar el alma para llegar a lo más sagrado y excelente que se puede encontrar, acceder a Dios y lo divino mediante el ejercicio del alma, tal y como lo presenta el ejemplo del mismo profeta Muhammad, quien se acercó ampliamente desde su humanidad y lo que ésta conlleva, a la Unidad que se encuentra en Allah.

Alfarabí nos demuestra la posibilidad de reunir elementos que se mostraban (y aun hoy aparecen) como antagónicos y contradictorios, tal y como ocurre en relación con la metafísica y la praxis, el *Magister Secundus*, expone la interacción de estos campos de la filosofía, donde la segunda se obtiene en la comprensión intelectual de la virtud que emana y procede del Ser Primero, acción que realizan los hombres a partir de la contemplación los seres inmateriales y la eternidad material los cuerpos celestes, a partir del entendimiento activo o intelecto agente, y en definitiva mediante la acción ética que es un modelo de estos elementos. Así pues el hombre realiza una praxis desde la comprensión de la virtud y la búsqueda de una felicidad intelectual, la cual tiene su medio en la comprensión epistemológica y su fin en la contemplación del Ser Primigenio.

Este hombre que se escudriñó en la filosofía farabiana no es un mero ente, una materia que contiene una forma, no se trata de meras mixturas y átomos, es una voluntad que elige y actúa, decide y ejecuta. No se trata de un autómatas, sino de un ser corpóreo que se mueve según lo va llevando su impulso y deseo, independientemente si este es bueno o malo. Al parecer la concepción farabiana del hombre lleva implícita una condición de corte existencial en tanto se encuentra el hombre en una realidad en la que se somete a

su libertad, puede actuar mediado por el ejercicio de la razón y es responsable de sus propias decisiones y lo que estas conllevan.

Podría decirse que el hombre farabiano está en medio del universo, guiado por un alma que anhela la perfección y el acercamiento con lo divino, pero a su vez halado por el deseo que surge de su libre albedrío y voluntad. Estos elementos al parecer deberían conducirlo a la felicidad ¿pero en realidad es así? ¿No será que por el contrario le pueden llevar a la confusión y la desdicha?

Independientemente de la respuesta a la que nos puedan llevar tales interrogantes, se puede decir que Alfarabí llevó a una nueva visión de la concepción del hombre en la historia del pensamiento, en tanto lo presentó como una criatura que puede pasar de lo trágico y dañino a un bienestar, no lo estipula y determina como un hombre que esté sometido a una predestinación o destino sin transformación, sino que por el contrario se presenta como aquel que puede optar por algo que le haga mejor, más excelente o perfecto.

Esta perfectibilidad involucra al hombre con su existencia, le responsabiliza para que actúe, es una ética que no le impone lo que “debe hacer”, sino que le incluye en las decisiones que ha de tomar desde su particularidad. Puede, optar por aquello que le lleve a la felicidad espiritual, o, entregarse a los vicios y placeres de la carne, ya que ambas opciones le son igualmente posibles, sin que esté presionado a ceder por una en específico.

Finalmente el hombre que presenta la concepción filosófica farabiana, es un ser que emana de lo divino, de la unidad primera e incausada que es Dios, por eso posee una parte inmaterial tal y como lo es el alma, la cual desea volverse y contemplar intelectivamente este Ser Primero. Para tal fin, el hombre posee unas facultades que le permiten conocer el mundo material y el inmaterial, mediante el uso de la razón y la contemplación que resulta del ejercicio de la reflexión; de este modo el hombre alcanza su máxima perfección, en tanto actualiza su entendimiento, el cual por naturaleza es pasivo, mediante el Intellecto agente. Esta unión le lleva al alejamiento de la materia, mientras le

acerca a la felicidad de la Unión con los inteligibles y la contemplación de Dios. Este hombre, en tanto corpóreo, requiere de una conducta moral apropiada, esto es, justa, guiándose por parámetros que surgen tras el examen racional y la acción deliberativa, ya que el hombre discierne y elige aquello que le conduce al bienestar, el cual se encuentre en la felicidad. Así pues, Alfarabí nos presenta una vía o camino dentro del que transita el hombre, el cual surge de Dios y asimismo ha de regresar a Él, recorriendo el sendero del conocimiento y la razón, hasta llegar a la perfección del intelecto, esto es, retornando de nuevo a lo divino.

Referencias

- Alfarabí, A.N. (1995). *La Ciudad Ideal*. Madrid: Tecnos.
- Alfarabí, A.N. (2002). *El camino de la Felicidad*. Madrid: Trotta.
- Alfarabí, A.N. (2004). *El libro de las letras: el origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Madrid: Trotta.
- Alfarabí, A.N. (2008). *Obras filosóficas y políticas*. Madrid: Trotta.
- Al-Yabri, M.A. (2001). *El legado Filosófico árabe*. Alfarabí, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Madrid: Trotta.
- Al-Yabri, M.A. (2001). *Crítica de la razón árabe: nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Barcelona: Icaria.
- Aiatul L.Y. (2006). *La Historia del Profeta del Islam, Muhammad (BP). Vida del Profeta Muhammad (B.P.). E historia de los orígenes del Islam*. Argentina: Elhame Sargh.
- Aristóteles. (2008). *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2008). *Acerca del Cielo*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Campanini, M. (2003). *Islam y política*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Campanini, M. (2006). *Introducción a la filosofía islámica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Carl W. E. (1997). *¿Qué es el sufismo?* España: Oniro.
- Corbin, H. (1972). *Historia de la Filosofía (vol. 3): del mundo romano al islam medieval: Roma, Bizancio, el neoplatonismo, la filosofía judía medieval, la filosofía islámica*. España: Siglo XXI.
- Corbin, H. (1994). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta.
- Cruz Hernández, M. (1963). *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente.
- Cruz Hernández, M. (2000). *Historia del pensamiento en el mundo islámico I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cuevas García, C. (1972). *El pensamiento del islam: contenido e historia influencia en la mística española*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Delibera, A. (2000). *Pensar en la Edad Media*. España: Anthropos.

- El Corán. (2010). Traducción comentada de Raúl González Bórnez. República Islámica de Irán: Elhame Shargh.
- Gilson, É. (1989). *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos, hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Guerrero, R.R. (1992). *La recepción árabe del de ánimo de Aristóteles: al-kindi y al-Farabi*. Ed. CSIC. Madrid.
- Guerrero R.R. (1994). *Avicena*. Madrid: Orto.
- Hourani A. (1992). *La Historia de los árabes*. Argentina: Vergara.
- Husain T. (2012). *Introducción al conocimiento del Islam*. República Islámica de Irán: Elhame shargh.
- Lyons, J. (2010). *La Casa de la Sabiduría: Cuando la Ilustración llegaba de Oriente*; Madrid: Turner Noema.
- Le Goff, J. (1990). *El Hombre Medieval*. Madrid: Alianza.
- Mahdi M.S. (2003). *Alfarabí y la fundación de la filosofía política islámica*. España: Herder.
- Platón. (1989). *La República*. Madrid: Alianza.
- Porfirio. (1985). *Vida de Plotino/Enéadas I*. Madrid: Gredos.
- Soto Bruna, M.J. (2005). *Metafísica y antropología en el Siglo XII*. Navarra: EUNSA.
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía Medieval*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y San Pablo.
- Talbot Rice, D. (1988). *Historia de las civilizaciones, volumen 5: La Alta Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Tornero Poveda, E. (1992). *Al-Kindi: La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*. Madrid: CSIC.
- Vallespín, F. (1990). *Historia de la teoría política: v.1 Introducción general ; Aspectos metodológicos en la historia de la teoría política; La Grecia antigua; Roma; La Edad Media; El mundo islámico*. Madrid: Alianza.
- Veléz Correa, J. S.J. (1961). *Historia de la Filosofía Antigua y Medieval*. Bogotá: San Juan Eudes.
- Vernat, J.P. (1993). *El Hombre Griego*. Madrid: Alianza.