



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA JUSTICIA DEL DOMINIO:
GOBERNANTES Y GOBERNADOS EN
LA FILOSOFÍA POLÍTICA FARABIANA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

RAFAEL PERALTA MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. LUIS AARÓN PATIÑO PALAFOX



2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A la memoria de Guadalupe Armas Rodríguez y
Juan Martínez García*

Índice general

Introducción	1
1. Al-Fārābī. Vida y contexto político	5
1.1. Vida y obra	5
1.1.1. Datos biográficos	6
1.1.2. La obra de al-Fārābī	8
1.2. Contexto político: las ideologías	10
1.2.1. Importancia política del Islam	10
1.2.2. Surgimiento de divisiones en el Islam	14
1.2.3. Las escuelas jurídicas y la cuestión del poder	21
1.3. Contexto político: problemas prácticos	44
1.3.1. Intentos militares de usurpación del poder	45
1.3.2. Insubordinaciones militares en las provincias	48
1.3.3. Rebeliones en las provincias	50
1.3.4. Fin de la hegemonía abbasí y su significado histórico	54
2. Gobernantes y gobernados en la filosofía política farabiana	57
2.1. El marco teórico de la propuesta farabiana: la ciencia política	57
2.2. Las diferentes asociaciones humanas y tipos de regímenes políticos	63
2.3. La ciudad virtuosa	67
2.3.1. Las creencias de los habitantes de la ciudad virtuosa	67
2.3.1.1. La estructura del universo	68
2.3.1.2. La felicidad	73
2.3.1.3. Las acciones que llevan a la felicidad	74
2.3.1.4. Los grados de gobierno de la ciudad	77
2.3.2. La finalidad de los habitantes de la ciudad virtuosa	81
2.3.3. El gobierno de la ciudad virtuosa	82

2.4.	Las ciudades no virtuosas	88
2.4.1.	La ciudad de la necesidad	88
2.4.2.	La ciudad de la vileza	90
2.4.3.	La ciudad de la depravación	90
2.4.4.	La ciudad del honor	90
2.4.5.	La ciudad del poder	92
2.4.6.	La ciudad de la libertad	93
2.5.	Consecuencias de los modos de vida de las ciudades no virtuosas	95
2.6.	Diferencias entre los gobernantes de las ciudades no virtuosa y virtuosas	97
2.7.	Utilidad de la tipología farabiana de las ciudades. Una propuesta de interpretación	98
3.	El papel de la religión y el derecho en las ciudades	105
3.1.	La religión virtuosa	108
3.1.1.	La promulgación de la religión virtuosa	108
3.1.2.	Las opiniones de la religión virtuosa	110
3.1.3.	Las acciones de la religión virtuosa	112
3.1.4.	Criterio para distinguir una religión virtuosa	112
3.1.5.	El problema de la convicción de los ciudadanos	113
3.1.6.	La utilidad de la religión para la cohesión social	116
3.2.	Las religiones no virtuosas	117
3.2.1.	Las opiniones de las religiones no virtuosas	120
3.2.2.	Las acciones de las religiones no virtuosas	121
3.2.3.	El problema de la convicción en las religiones no virtuosas	122
3.2.4.	Las religiones no virtuosas y la cohesión social	123
3.3.	El derecho o ciencia jurídica	125
3.4.	Consideraciones finales sobre la religión	130
3.4.1.	El uso de imágenes para la promoción de modelos de ciudadanía	132
4.	La justicia en las ciudades	141
4.1.	La justicia en la ciudad virtuosa	141
4.2.	La justicia en las ciudades no virtuosas	147
5.	Relaciones entre las comunidades políticas: guerra, dominación y coope- ración	151

6. Perspectiva general de la justicia en la filosofía política farabiana	171
Bibliografía	183

Agradecimientos

Creo que es imposible para mí encontrar palabras adecuadas y suficientes para expresar mi gratitud a todas las personas a las que debo amor, apoyo, paciencia y guía a lo largo de tantos años y que de una manera u otra se vieron implicadas en este trabajo, sin embargo lo intentaré.

Agradezco a mis padres, Silvia y Rafael, el amor, los cuidados, la paciencia y el apoyo que me han brindado a lo largo de toda la vida. Gracias por enseñarme a no rendirme ante las adversidades; a buscar la satisfacción de mis inquietudes intelectuales —que ustedes mismos cultivaron desde muy temprano—, a luchar por mis ideales, y tantas otras cosas.

Doy las gracias a mi asesor, Luis Patiño, por haber aceptado la titánica labor de asesorar un trabajo de investigación sobre un tema que era prácticamente nuevo tanto para él como para mí, por permitirme desarrollarlo libremente de acuerdo con mis inquietudes y acompañarme a andar y desandar los caminos que fueron necesarios.

A mis sinodales: Lic. Antonio Ramos Gómez Perez, Lic. Edgar Morales Flores y Dr. Luis Xavier Lopez-Farjeat, por haber accedido a revisar el trabajo preliminar y por enriquecerlo tanto con sus correcciones y sugerencias.

A Rafael Ángel Gómez Choreño, con quien tuve oportunidad de platicar varias veces sobre los distintos temas que aquí se tocan, tanto a lo largo de la elaboración de la tesis como una vez que estuvo lista la versión preliminar; el surgimiento y desarrollo de muchas ideas aquí presentes las debo a nuestras pláticas.

Agradezco también a los profesores que tuve a lo largo de mi licenciatura, a todos ellos. No hay uno solo del que pueda decir que no aprendí algo valioso. Sin embargo, hay algunos a los que quisiera agradecer especialmente lo mucho que me han dado: a mi estimado maestro José Ignacio Palencia Gómez, por su gran labor docente y la atención que siempre estuvo dispuesto a ofrecer tanto dentro como fuera de clase; a la Dra. María del Carmen Rovira, de la que he aprendido mucho y que siempre está dispuesta a apoyar y orientar el trabajo de sus estudiantes; al Dr. Enrique Semo Caley,

quien me ha enseñado a ver la historia y los estudios históricos desde una perspectiva amplia, riquísima y nueva para mí, además de que tuvo siempre paciencia para escuchar y atender mi dudas; al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, que me orientó a lo largo de toda mi carrera y siempre me dio su apoyo.

A Cristian Gutiérrez, gran amigo que me ha apoyado siempre, y que ha confiado en mí al grado de invitarme a ser su ayudante y, con ello, impulsarme para dar mis primeros pasos como docente de filosofía.

A mi querida abuelita Juana, Juanita, mi queridísima Teo por el cariño que siempre me ha brindado.

A mis hermanas, Eréndira García Martínez y Nayeli García Martínez. Por ser mis hermanas completas y no medias hermanas como algunos gustan decir, porque los apellidos jamás han importado entre nosotros, por los años que pasamos juntos, por sus atenciones, por su ejemplo y palabras de aliento.

A mis tíos y primos, con los que siempre, lo sé, puedo contar y que me inspiran de varias maneras a seguir adelante. Gracias por todo su cariño, su atención, y el cobijo que me han dado.

A todos los amigos de la Facultad de Filosofía y Letras, por su compañía, su ayuda, sus consejos, las cosas que me han enseñado y ayudarme a continuar, a no desesperar, a no abandonar: Salomón Peralta, Genaro Wong, Álvaro Enríquez, Samuel Lomelí, Daniel Garibay, Manuel Eduardo Tapia, Jesús Eduardo Granados, Jorge Barrera, y tantos otros.

A los compañeros del grupo Asesorías de Lógica para Estudiantes de Filosofía (A. L. E. F.), a los que estuvieron allí para dar vida y forma al proyecto conmigo, y a los que han asumido la tarea de mantenerlo vivo.

A mis amigos de diversos lados y años, que me han acompañado a lo largo de este camino, que me han ofrecido su apoyo, sus consejos, que han estado conmigo para compartir alegrías, corajes, quebrantos y más. A Hugo Ramos Muñiz, A Sandra Ramos Muñiz y Ana Rosario Muñiz Olmedo, quienes me han acompañado desde la infancia y a quienes a pesar de los años y la distancia quiero como hermanos. A Diana Guadalupe Melo Asunción, que me acompaña desde hace ya más de diez años inspirándome, apoyándome, ayudándome y sonsacándome, de no ser por ella seguramente no habría llegado a la UNAM; además de eso, por su paciente y dedicada corrección de estilo en todos los trabajos en los que se la solicité. A Gustavo Adolfo García Cano por los grandes momentos que hemos pasado juntos y por toda la ayuda que me ha brindado

cada vez que las computadoras se ponían en mi contra (o así lo veía yo).

Quiero agradecer, finalmente, a Jeanette Yenco Almazañ Tabares, quien me ha brindado su afecto, su cariño, sus atenciones, que me ha ayudado e impulsado muchas veces a seguir adelante y tener paciencia para soportar adversidades. Le agradezco por todos esos momentos de felicidad que hemos creado y compartido, así como también por soportar mis defectos y manías, mis malos chistes y malos ratos. Con todo mi cariño, Yenco, te doy las gracias.

Introducción

Este trabajo versa sobre la filosofía política de un pensador islámico medieval, un pensador cuya obra es poco estudiada en México: Abû Nasr al-Fārābî. El poco interés del medio académico hispanohablante en este filósofo se refleja de manera clara en las escasas traducciones al español que se han realizado de sus textos, y en los pocos estudios que se han publicado sobre ellos en nuestro idioma. Pero la indiferencia hacia su pensamiento, que parece prevalecer hoy en nuestro contexto, no es reflejo fiel de la forma en que fue recibido por sus contemporáneos. Al-Farabi fue un pensador muy importante en su época, al grado de que llegó a ser conocido por los filósofos árabes posteriores como “el segundo maestro” después de Aristóteles. El mismo Avicena, considerado por muchos estudiosos el filósofo más grande que llegó a surgir del mundo musulmán, cuenta en su autobiografía, si bien es cierto que con un poco de exageración, que había leído la *Metafísica* de Aristóteles unas cuarenta veces, y llegó a memorizarla por completo, sin lograr entenderla, hasta que un día leyó un tratado de al-Farabi acerca de esta obra, y entonces cayeron las escamas de sus ojos, y su júbilo fue tal que al día siguiente repartió generosas limosnas entre los pobres para agradecer a Dios por el milagro.

Sin embargo, el objetivo de este trabajo de investigación no es elucidar la importancia de la obra farabiana en la historia de la filosofía islámica, en particular, ni medieval en general. La cuestión central que guió el trabajo de la investigación fue la de decidir si se postula algún tipo de dominio político que se considere justo. La tesis que se presenta y defiende es que sí, que hay un tipo de dominio que se reconoce como justo o legítimo en la filosofía política farabiana: aquél que se ejerce con la finalidad de fundar un orden político-social en el que todos los ciudadanos puedan, en la medida de sus capacidades, lograr el desarrollo pleno de sus facultades y alcanzar su máxima perfección. Dada esta formulación de la tesis, es posible pensar que de esta manera podría justificarse no sólo la instauración de cierto tipo de orden en una sociedad determinada, sino también el que se lleven a cabo guerras civilizadoras. Sin embargo, se

defenderá también que esto no es así, que las guerras no pueden justificarse alegando la intención de instaurar un orden virtuoso en las sociedades a las que se ataca.

Pero además de buscar una respuesta a esta cuestión, los objetivos de este trabajo son diversos: por un lado pretende ubicar la filosofía política farabiana en el contexto en que surgió, mostrar los problemas a los que posiblemente intentó hacer frente y las teorías sobre el mismo tema que se encontraban presentes en el ambiente intelectual de la época. Por otro, se intentará responder de manera constante a la pregunta sobre cuál es la utilidad, para nosotros, en nuestro tiempo y contexto, de la filosofía farabiana, qué nos pueden decir hoy sus tesis, sus argumentos y sus preguntas. De este modo, hay dos tipos de trabajo que se entrelazan y complementan uno a otro a lo largo del texto: el exegético o expositivo, en que se intenta averiguar qué es lo que dicen los textos acerca de los temas que se tratan, y el de reflexión sobre la actualidad de las cuestiones presentes en ellos. Mientras que como parte del primer tipo de trabajo se llegan a discutir interpretaciones propuestas por otros estudiosos de la filosofía farabiana —como Muhsin Mahdi, Joshua Parens o Majid Fakhry—, en lo tocante al segundo se pueden encontrar comparaciones y contrastes con otros autores de diferentes épocas y corrientes de pensamiento —como Edward Bernays—, pero también trabajo propio de propuestas interpretativas —como en el caso de la tipología farabiana de las ciudades—.

En lo que respecta a la manera de abordar el estudio de la obra farabiana, se intenta responder al desafío planteado por Dimitri Gutas a los estudiosos de la filosofía árabe: estudiarla precisamente como eso, como filosofía; atender a los problemas que se plantean y a la manera en que se ofrecen respuestas,¹ pero también —añadiría—, prestar atención a lo que pueden decirnos hoy como filósofos.

De la misma manera, hay otros retos y advertencias que el mismo Gutas pone de relieve acerca de la manera en que se han acercado generalmente los estudiosos a la filosofía árabe, y que representan, por así decirlo, las Escilas y Caribdises que he intentado sortear: 1) ver la filosofía árabe como mística; 2) considerarla únicamente como intermediaria entre la filosofía griega y la filosofía latina escolástica; 3) asumir que sólo se preocupaba por la relación entre filosofía y religión; 4) la aproximación política o, mejor dicho, straussiana —debido a que fue Leo Strauss quien inició con

¹Gutas, Dimitri. “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy” *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May, 2002)

esta tradición—, que asume que los filósofos árabes escribieron y ejercieron todos su actividad en un contexto hostil a la filosofía, que los obligó a esconder sus verdaderos pensamientos tras un aparente respeto a la ortodoxia religiosa, de modo que es necesario encontrar una “llave” para leer los textos y revelar su verdadero sentido —llave que se corresponde con una interpretación política de los textos—, lo cual lleva fácilmente a cometer diversas arbitrariedades interpretativas. Si se logró o no sortear exitosamente estos riesgos es algo que al lector corresponde juzgar.

Se expone a continuación la estructura del trabajo. El primer capítulo contextualiza con datos biográficos de al- Fārābī. El segundo expone aspectos importantes de la dimensión política de la sociedad en que vivió el autor: la importante relación que existía entre la religión y la política; las escisiones político-religiosas existentes en el interior del islam y la manera en que se consideraba dentro de ellas que debía fundamentarse el ejercicio del poder político en la comunidad islámica, expresada en los tratamientos jurídico-teológicos de la cuestión; finalmente, los principales problemas que aquejaban a la sociedad islámica en la época en que vivió el “segundo maestro”. El tema que se enfoca al principio del segundo capítulo es el del horizonte teórico de la propuesta política farabiana, y es de suma importancia porque allí se puede apreciar cómo se distingue su manera de abordar el tema sobre quién y cómo debe ejercer el poder, de la manera en que enfocaban el tema los juristas-eruditos, ideólogos de las distintas corrientes islámicas. Pero el tema principal del segundo capítulo es la cuestión de cuál es el régimen político ideal de acuerdo con la filosofía farabiana y quién debe ser el gobernante, cuál es el poder que ejerce sobre los ciudadanos y cómo se justifica el hecho de que sea él y no otra persona la que debe gobernar en este régimen, así como las consecuencias que se desprenden para los ciudadanos del hecho de que él guíe a la comunidad; se analiza también cuáles son los regímenes políticos no virtuosos, y cómo se determina en ellos quién debe ser el gobernante, así como el tipo de poder que puede ejercer sobre sus gobernados, y las consecuencias que tiene todo esto para los ciudadanos.

El tercer capítulo, dedicado al tema de la concepción farabiana de la religión, muestra que no sólo se pueden establecer opiniones y hábitos de conducta en las personas apelando a su facultad racional, sino que también existe el poder de hacerlo mediante el uso de imágenes y símbolos, de discursos dirigidos a la facultad imaginativa de la gente, que proporciona una manera diferente de situarse en el mundo. Y se aborda también la cuestión de cuál es el modo legítimo de usar este tipo de poder.

El capítulo cuarto complementa lo aportado por los dos anteriores. Se aborda allí la cuestión de la justicia en las ciudades. Qué tipo de justicia se da en la virtuosa y qué tipo de justicia en las no virtuosas. La importancia de este capítulo radica en que allí se exponen las limitaciones al poder de los gobernantes, cuestión que había quedado incompleta o no suficientemente explícita en los tratamientos anteriores. Se puede decir que mientras en los dos capítulos precedentes se mostraba cuáles son los distintos tipos de poder que pueden ser ejercidos por los gobernantes, aquí se dejan bien claros cuáles son los criterios para determinar si el ejercicio del poder que lleva a cabo un gobernante en su sociedad es justo o no.

Pero el poder no sólo se ejerce al interior de las comunidades políticas, sino que también es ejercido entre ellas. Algunas sociedades son capaces de dominar a otras. En algunos casos para explotarlas y valerse de ellas para su propio beneficio, en otras con el pretexto de guiar a las sociedades dominadas por el camino de la auténtica virtud. De modo que el problema de qué tipo de dominio puede ser ejercido de manera justa o legítima quedaría incompleto si no se le tratara también a este nivel y, como se verá, no puede resolverse simplemente extrapolando los resultados a los que se llega cuando se analiza la cuestión al interior de las sociedades. Por ello, el quinto capítulo se dedica a esta empresa, y por ello se examinan también los temas de la guerra, la dominación y la cooperación entre ciudades o naciones.

Una vez que se tienen los resultados del capítulo quinto, es posible contar con una perspectiva más amplia y completa de la concepción farabiana de la justicia, que permite examinar la cuestión central del trabajo con más herramientas que las que se habían obtenido hasta ese momento. Por ello, el último capítulo integra una caracterización de la justicia resultante de lo tratado en los capítulos anteriores. Y es gracias a esto que se puede ofrecer una respuesta final a la pregunta de cuál es el tipo de dominio que puede ser considerado justo de acuerdo con la filosofía política farabiana.

1 Al-Fārābī. Vida y contexto político

1.1. Vida y obra

Las noticias principales sobre la vida de Abu Nasr al-Fārābī se encuentran en las obras de los autores clásicos de biografías: Ibn al-Nadim (ca. 998), Said al-Andalusi (m. 1069), al-Bayhaqi (ca. 1100- 1169), Ibn al-Qifti (m. 1248), Ibn Abi Usaybia (m. 1270) e Ibn Jallikan (m. 1282).¹ Como podemos ver, de estos seis personajes sólo el primero puede considerarse contemporáneo a nuestro filósofo, pues cuando el segundo más cercano temporalmente a él nació —alrededor del año 1029—, al-Fārābī contaba ya unas ocho décadas de fallecido. Los últimos dos biógrafos son quienes más información proporcionan; sin embargo, de las anécdotas que en las fuentes se atribuyen al filósofo apenas se ha dado noticia en los estudios modernos, debido a las dudas acerca de su autenticidad, plenamente comprensibles debido a dos razones importantes: en primer lugar, la distancia temporal que separa al filósofo de los biógrafos mencionados; en segundo, el carácter fantástico o inverosímil de algunas de las anécdotas transmitidas.²

¹No son las únicas Fuentes bio-bibliográficas sobre al-Fārābī. En Rescher, Nicholas. *Al-Farabi. An annotated bibliography* (Pittsburg: University of Pittsburg press, 1962), p. 54, se enlistan, además de las ya mencionadas, otras ocho fuentes árabes, pero las fuentes posteriores dependen fundamentalmente de aquéllas, y no agregan nada sustancial a lo que se dice sobre la vida de nuestro filósofo.

²Tómense los siguientes como ejemplos de esta actitud de los estudiosos modernos: 1) “The earliest account in Ibn al- Nadim’s (d. 380/990) *Kitab al-fihrist* gives only minimal information about al-Fārābī’s life; later accounts add to these bare bones extensive lists of his writings, information about his teachers and pupils and a few anecdotes of dubious reliability” Debora L. Black, *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2001), p. 178; 2 “When major Arabic biographers came to write comprehensive entries on Fārābī in the 6th-7th/12th-13th centuries, the period of the greatest expansion of philosophical studies in Islamic lands, there was very little specific information on hand; this allowed for their acceptance of invented stories about his life which range from benign extrapolation on the basis of some known details to tendentious reconstructions and legends” Gutas, Dimitri. “Fārābī. i. Biography” en *Encyclopædia Iranica*, Last Updated: January 24, 2012. <http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i>

Las fuentes más tempranas brindan realmente muy poca información, y se desconocen las razones por las cuales los contemporáneos de al-Fārābī o sus discípulos más cercanos no se ocuparon de elaborar una biografía completa. Sin embargo, el interés por la vida y por las obras de este filósofo comenzó a crecer como resultado de la fama de Avicena, quien se presentó a sí mismo como sucesor de al-Fārābī, lo ensalzó y recomendó sus escritos.³ Esto fomentó el interés por el estudio de su filosofía, pero tal vez allí nació también la injusta apreciación de su obra —denunciada por Gilson—, que no ve en ella más que la precursora de los grandes sistemas de Avicena, Averroes y otros.

1.1.1. Datos biográficos

Nace en una fecha que no se conoce con exactitud, pero podemos situarla entre los años 870-871, pues se dice que tenía ochenta años de edad cuando falleció, y todos los biógrafos coinciden en situar su deceso en el mes de *raḡab* del año 339, es decir, a finales del año 950. De su formación inicial poco o nada se sabe con seguridad. Estudió lógica en Bagdad con el cristiano nestoriano Yūḡannā b. Ḥaylān (m. 910). Sin embargo, es probable que hubiera entrado en contacto con él mientras el maestro residía en la ciudad de Marw y lo siguiera cuando se trasladó a Bagdad durante el califato de al-Muqtadir (295/908 - 320/932); en este caso, podríamos ubicar su llegada a Bagdad entre los años 908-910. Según un supuesto pasaje autobiográfico, estudió con Yūḡannā b. Ḥaylān hasta el final del *Libro de la demostración*, en otras palabras, habría estudiado la *Isagogé* de Porfirio y, de Aristóteles, las *Categorías*, *De interpretatione*, los *Analíticos primeros* y los *Analíticos posteriores*.

La escuela de Bagdad era entonces la principal heredera de la tradición médica y filosófica de Alejandría en el mundo islámico. Allí al-Fārābī entró en contacto con el cristiano nestoriano Abu Bisr Matta —muerto en 328/940 durante el califato de al-Radi—, quien fuera lógico y traductor al árabe de Aristóteles, con quien también estudió lógica, ya fuera como discípulo o como condiscípulo. También en Bagdad estudió gramática árabe con Abu Bakr b. al-Sarraḡ, uno de los maestros de ese arte más afamados de la llamada escuela de Bagdad, a la vez que éste aprendía lógica con él. Si

³Es famoso un pasaje autobiográfico de Avicena en que afirma haber leído la *Metafísica* de Aristóteles unas cuarenta veces e incluso haberla memorizado, pero sin llegar a comprenderla. Hasta que un día compró un tratado de al-Fārābī en que la explicaba, y por fin, gracias a la lectura de este tratado, cayeron las escamas de sus ojos y comprendió lo que Aristóteles había plasmado allí.

tomamos en cuenta este hecho y la afirmación de las fuentes de que llegó a dominar el árabe con precisión, así como su lugar de nacimiento, es posible aventurar que su lengua materna no fue el árabe, sino el turco. Además, la anécdota pone de manifiesto las relaciones de cooperación que se establecieron entre lógicos y gramáticos en el círculo de la escuela de Bagdad. Estas relaciones no estaban libres de conflictos: en el año 320/932, por ejemplo, tuvo lugar una célebre disputa entre el lógico Abu Bisr Matta y el gramático al-Sirafi sobre las excelencias de sus artes, en la que probablemente estuviera presente al-Fārābī.⁴ Sabemos que también estudió Medicina (aunque jamás llegó a practicarla), así como matemáticas y música; de esta última disciplina fue uno de los primeros y más grandes teóricos medievales.⁵

En el año 330/ 942, al-Farabi abandonó Bagdad para trasladarse a Siria, a la corte del soberano hamdaní Sayf al-Dawla “en cuyos salones se respiraba un ambiente cultural, elegante y refinado, donde se daban cita hombres de ciencia, poetas y filólogos renombrados”.⁶ Residió en Siria hasta su muerte, salvo durante un breve periodo en 337 —julio 948- junio 949—. Falleció después de su regreso, en el mes de rayāb del año 339 —entre el 14 de diciembre de 950 y el 12 de enero de 951—.

De los datos biográficos con que se cuentan, se destacan los siguientes: 1) que era originario de la Transoxiana, región del Turquestán situada entre el mar de Aral y la meseta del Pamir —zona actualmente repartida entre los países de Uzbekistán, Kazajistán, Turkmenistán y Tayikistán—; 2) que antes de llegar a Bagdad, es probable que pasara un tiempo en otras regiones del imperio, como la ciudad de Marw; 3) que si bien se estableció durante un tiempo en Bagdad, capital del imperio, la abandonó alrededor del año 942 para trasladarse a Siria, a la corte del soberano hamdaní de Aleppo y Damasco Sayf al-Dawla, de filiación *sií*.

El hecho de que fuera originario de la región del Turquestán, junto con la posibilidad de que haya vivido en otras ciudades del imperio antes de llegar a la capital es

⁴Ramon Guerrero, Rafael. Introducción a *Al- Fārābī. Obras filosóficas y políticas* (Madrid: Trotta, 2008), p. 22. Para mayor información acerca de la discusión entre Abu Bisr Matta y al-Sirafi, así como la relación entre lógica y gramática en el pensamiento de al-Farabi, consúltese López-Farjeat, Luis Xavier. “Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe del siglo X”. *Méthesis XVIII* (2005), pp. 119-135

⁵Ramón Guerrero, Rafael. “Apuntes biográficos de al-Farabi según sus vidas árabes”. *Anaquel de estudios árabes*. (2003, 14.), p. 234. menciona un testimonio que el tradicionalista Hamd b. Muhammad al-Jattabi (m. 388/998) afirma haber tomado de al-Fārābī mismo, según el cual estuvo también durante ocho años en algún lugar del imperio Bizantino, quizá en Constantinopla, donde aprendió el silabo filosófico completo.

⁶Ramón Guerrero. “Apuntes biográficos de al-Farabi según sus vidas árabes”, p. 234

relevante porque gracias a ello es posible que haya tenido oportunidad de observar la situación político-social de las provincias por las que pasó, y gracias a esto, tener conocimiento de la relación de éstas con el gobierno central. Esto es relevante porque, como se verá en este mismo capítulo, la situación en algunas provincias era problemática y en varias reinaba el descontento político.

Su abandono de Bagdad es relevante porque allí la filosofía había adquirido una gran tradición, y existía una escuela a la que al-Fārābī se encontró vinculado prácticamente desde su llegada a la ciudad. De acuerdo con Ramón Guerrero, dado que los biógrafos coinciden en presentarlo como un hombre que se contentaba con lo indispensable para vivir, que se destacaba por su sobriedad en el comer y en el vestir, sin preocuparse por obtener favor o provecho alguno, es implausible que se haya trasladado a Siria atraído por el esplendor de Alepo o Damasco; es probable, pues, que este traslado se debiera a cierta afinidad política con el gobierno síí de Sayf al-Dawla. Esta hipótesis se vería reforzada por el hecho de que la única ocasión en que salió de Siria después de establecerse en ella, lo hizo para realizar un breve viaje a Egipto, una vez que se estableció allí el imperio fatimí, también vinculado a los síes. Sin embargo, no se sabe con precisión cuál fue el tipo de asociación o relación que tuvo con Sayf al-Dawla, pues Said al-Andalusi, el segundo biógrafo más cercano a al-Farabi, sólo nos dice que falleció en Damasco en 339 bajo la “protección” del soberano, pero no ofrece detalles de esta relación.

1.1.2. La obra de al-Fārābī

De acuerdo con las fuentes, al-Fārābī fue un autor prolijo. Las listas de escritos que sus biógrafos nos transmiten dan cuenta de unos cien o más títulos. Suponiendo que las listas digan la verdad, sólo una pequeña porción de los escritos farabianos ha llegado a nosotros. Sin embargo, hay información interesante que debemos tomar en cuenta: la más temprana de las fuentes da cuenta de muy pocos trabajos de al-Fārābī, y aquellos que menciona son principalmente comentarios a textos aristotélicos. Al-Bayhaqi (ca. 1100- 1169) indica que en su tiempo son muy pocos los textos de al-Fārābī que se pueden encontrar en la región del Jurāsān, y la mayoría de sus obras disponibles tenían que buscarse en Siria. Por su parte, Ibn Jallikan (m. 1282), que trabajó en Siria y en Egipto, indica que la mayor parte de los trabajos de al-Fārābī fueron transmitidos en la forma de pasajes inconexos entre sí. De este modo, a pesar de que las listas sean tan

extensas, tienen que ser tomadas con reservas.

Por lo que respecta a la cuestión de la autenticidad de los textos que se han conservado, hay un problema de muy difícil solución, si no imposible. Dado que no podemos confiar con seguridad en los datos transmitidos por los bio-bibliógrafos, no es fácil establecer una lista clara de obras originales de al-Fārābī e indicar aquéllas que se le han atribuido erróneamente o de manera espuria. Por ello, a pesar de que existen varios trabajos modernos importantes sobre la obra de al-Fārābī en que se ofrece un listado de títulos, en ninguno de ellos se lleva a cabo una depuración con el fin de eliminar los trabajos apócrifos, y no podemos estar totalmente seguros de que todos sean auténticos. Además, según indica Gutas en su trabajo ya citado, no existe un inventario crítico en que se identifiquen aquellas obras que se conocen con dos o más títulos diferentes, y mucho menos estudios históricos o filológicos sobre la transmisión de trabajos específicos. Estas son tareas que están en curso, pero parece difícil que nuevos descubrimientos aporten una luz más clara sobre estos asuntos.

Muchas de las obras que han llegado hasta nosotros recién han sido puestas a disposición del público en ediciones modernas o en lenguas occidentales, por lo cual la interpretación de la obra farabiana está en constante movimiento y revisión. La totalidad de los trabajos de al-Fārābī puede dividirse en tres grandes grupos, de acuerdo con el tipo de escritos:⁷ 1) sus comentarios, en especial aquellos sobre obras de Platón y Aristóteles; 2) algunos pequeños textos sobre diversos temas; 3) sus obras más importantes y originales: *La clasificación de las ciencias*,⁸ *La obtención de la felicidad*, *La filosofía de Platón*, *La filosofía de Aristóteles*, *Principios de los habitantes de la ciudad virtuosa*, el *Libro de las letras*, su *Política*, el *Libro de la religión*, sus *Artículos de la política* y, finalmente, el ya mencionado tratado sobre música *Kitāb al-mūsīqa al-kabīr*.

⁷División de Richard Walzer y seguida por Ramón Guerrero. Si las obras farabianas se clasifican de acuerdo con la temática de las mismas, tendríamos, de acuerdo con la división de Nicholas Rescher (*al-Fārābī. An annotated bibliography*, p. 41), siete rubros: 1) lógica, 2) Retórica y poética, 3) teoría del conocimiento, 4) metafísica y filosofía general, 5) física y ciencia natural, 6) música y 7) ética y filosofía política. También en una división más fina por temas, Miguel Cruz Hernández sugiere 13 divisiones: 1) Comentarios, 2) ordenación del saber, 3) introducción en la filosofía, 4) unidad y concordancia de la filosofía, 5) introducción a la filosofía de Aristóteles, 6) lógica, 7) metafísica, 8) psicología, 9) astrología y astronomía, 10) filosofía práctica, 11) poética, 12) música, 13) escritos varios.

⁸Conocida también como Catálogo de las ciencias

1.2. Contexto político: las ideologías

La filosofía política farabiana responde a los conflictos políticos presentes en su sociedad y en su tiempo; aunque con una fuerte influencia de la filosofía platónica y de la aristotélica, no se trata de una mera repetición o de un eclecticismo ramplón, sino de un gran esfuerzo por descubrir y exponer qué podían ofrecer ellas para analizar y ofrecer respuestas a la crisis política del imperio islámico. De este modo, se puede entender como una gran interpretación de las filosofías de Platón y Aristóteles. Pero dados los fines con que se llevó a cabo tal interpretación, más allá de un fuerte trabajo intelectual, la filosofía farabiana es una propuesta de transformación radical de la organización política de la sociedad de su tiempo, una transformación tan profunda que no sería una reforma, sino una auténtica refundación de la comunidad política. Para poder comprender justamente qué es lo que se deseaba transformar y la radicalidad de tal propuesta es oportuno poner la atención primero en los aspectos primordiales de la organización política de la sociedad en que surgieron los textos farabianos. Esto lleva, en primer lugar, a examinar las bases sobre las que se fundaba la asociación política; en segundo, al análisis de los movimientos ideológicos más importantes del momento; y, en tercero, a las prácticas políticas que tal vez no correspondían del todo con lo planteado por los ideólogos, pero cuya importancia e influencia eran grandes, es decir, lo que hoy llamaríamos la *real politik*. Con respecto al primero de estos puntos, se tratará la relación entre religión y política en la sociedad islámica. En atención al segundo, se revisarán las teorías jurídicas más importantes sobre el tema del poder político. Finalmente, se tratará el tema de los problemas a los que se enfrentó el gobierno abbasí para mantener un Imperio unificado y pacífico debido a las luchas internas que se desarrollaron en él.

1.2.1. Importancia política del Islam

Desde los orígenes mismos del Islam, religión y política se encuentran entrelazados de manera tan estrecha y esencial que parece imposible concebir un mundo o pensamiento islámico en que ambas dimensiones de la vida se encuentren separadas. Esto no sólo se trata de una percepción “occidental” del Islam y las sociedades musulmanas, el gran teólogo-jurista al-Ghazali, por ejemplo, fue consciente de tal relación: “hasta el punto de que la relación entre religión (*dîn*) y poder temporal (*mulk*) fue descrita por él [...]

como la de hermanos gemelos”.⁹ Pero saber esto todavía no nos permite comprender en su justa dimensión la importancia del Islam como movimiento político-religioso, para esto es provechoso prestar atención a los orígenes mismos de tal movimiento.

Antes del surgimiento y posterior expansión del Islam, los habitantes de la región árabe se encontraban divididos en diversas tribus, varias de ellas establecidas o semi-establecidas en ciudades dentro de las cuales convivían con otras tribus, pero éstas, si bien eran las más influyentes, no eran las formas más básicas de organización política, y tampoco las más grandes: “la tribu (*qabila*) es una rama del pueblo que, a su vez, se subdivide en subtribus (*imara*), y éstas en las facciones (*bata*). El Corán atestigua la existencia de clanes y, dentro de estos, de familias”.¹⁰ Estas tribus, formadas por mil o dos mil individuos, eran dirigidas por un *sayyid*, señor, título con el cual eran designados también los jefes de los clanes. Dentro de estos pueblos imperaba la ley del más fuerte, la paz no era estable y si los intereses estaban muy equilibrados bastaba con que una fracción del poder cambiara de bando para que el equilibrio se rompiera.¹¹ Como se puede ver, en Arabia no existía nada que pudiese ser equiparado a la *polis* griega; mucho menos al *Imperium*, *Urbs* o la *Civitas* romanos.

La religión, por otro lado, tampoco contribuía a la unión de las comunidades, no era la misma para todos ni había alguna en especial que predominara sobre las demás. A pesar de que existían importantes grupos judíos y algunos grupos cristianos la mayoría de la población era politeísta.¹² La religión giraba en torno a los dioses de cada ciudad, en especial los dioses de aquellas ciudades en las que se localizaban las ferias y plazas comerciales más importantes: también en la Meca, punto central en todas las rutas de comercio de las caravanas, se hallaban diversos dioses locales y tribales.¹³

⁹Ramón Guerrero, Rafael. “Algazel: Crisis del califato abasí y teoría del poder” en *Historia del análisis político*. Ed. Sánchez Garrido, Pablo y Martínez-Sicluna y Sepúlveda, María. (Madrid: Técno, 2011) p. 189.

¹⁰Vernet, Juan. *Los orígenes del islam* (Barcelona: El acantilado, 2001) p. 41

¹¹Vernet, Juan. *Los orígenes del islam*, 41-42

¹²Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en oriente*. (Madrid: Alianza Editorial, 1996) p. 41

¹³Vernet, Juan. *Los orígenes del Islam*, pp. 35-39

Estas tribus politeístas y divididas fueron objeto de la predicación de Mahoma (*Muhammad*) quien tuvo oportunidad de conocerlas bien gracias a sus múltiples viajes.¹⁴ Parte de la misión de Mahoma era dar a conocer la palabra de dios a sus coetáneos: “Predica a tus más próximos”,¹⁵ pero no se acababa allí, debía también darla a conocer al resto de los hombres sin distinción alguna: “Di: ¡Hombres! Soy el enviado de Dios para todos vosotros”.¹⁶ Pero tampoco ahí, como pronto veremos, terminaba la misión del profeta.

Cuando se instaló en la ciudad de Yatrib alrededor del año 622, favorecido por las circunstancias políticas —había sido elegido por los aws y los jazrachíes como juez de sus disputas con el fin de eliminar a los judíos como árbitros de sus discordias—,¹⁷ Mahoma, que antes había hecho jurar a ambos grupos creer en un único dios y no desobedecerle, estableció un pacto conocido como la constitución de Medina con los ahora musulmanes. En este trato, que obligaba por igual a los creyentes y a sus vasallos —los judíos y cristianos estaban contemplados por su relación con los primeros—, se declaraba que los individuos de esta alianza formaban una comunidad única distinta de las de los demás hombres, una comunidad de creyentes unidos por la profesión de fe, donde la única ley que se admite como tal, la ley religiosa, es también la ley civil: la *umma*.¹⁸ A partir de ese momento Mahoma por el hecho de ser el enviado de Dios “[...] se convierte en el director religioso, social, judicial, político y militar de la naciente comunidad islámica”.¹⁹

La *umma*, pues, representa la superación del orden tribal de la sociedad árabe preislámica, sus miembros no se hallan ya vinculados sólo por lazos sanguíneos o familiares sino por los vínculos de algo común a todos los miembros de la comunidad, algo sobre lo cual se construye la identidad musulmana: la religión. El carácter de miembro de la comunidad política queda definido en términos religiosos. Además, es de notarse que el islam a diferencia de otras religiones no se instituyó en el momento en que Dios se reveló y dio a conocer su palabra, tampoco cuando hubo algunos creyentes, sino hasta el momento en que existió una constitución política en la cual y mediante

¹⁴Para saber más acerca de la vida de Mahoma consúltense Vernet, Juan. *Los orígenes del Islam* pp. 55-92 o Watt, W. *Montgomery Mahoma : profeta y hombre de estado* (Barcelona : Editorial Labor, c1967).

¹⁵Corán XXVI, 214

¹⁶Corán VII, 158.

¹⁷Vernet, Juan. *Los orígenes del Islam*, p. 66.

¹⁸Vernet, Juan. *Los orígenes del Islam*, p. 67-68

¹⁹Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento islámico 1*, p. 42

la cual la voluntad divina podía ser acatada. “La realización total y plena del isla, exigía [...] una institución política en la que la comunidad de creyentes [...] prestara obediencia y sumisión a la voluntad divina cumpliendo los preceptos establecidos en la revelación”.²⁰

El Islam, pues, representó en el contexto en que surgió una transformación profunda de las relaciones políticas. Allí donde antes había tribus, clanes y familias poco unidas entre sí gracias a vínculos militares o comerciales, una estabilidad frágil e imperaba la ley del más fuerte, el Islam proporcionó bases distintas para la asociación de las personas. La distinción entre *comunidad* y *asociación* puede ayudar a clarificar mejor esto. La *comunidad* puede ser comprendida como una asociación en que los individuos se orientan a la asociación tanto o más que a su propio interés; los miembros de ella se regulan por medio de reglas o creencias comunes sobre el comportamiento apropiado y sobre la responsabilidad de los miembros con cada uno de los demás, a nivel particular, y con la asociación en su conjunto, lo cual da como resultado una especie de unidad de voluntad; se caracterizan por relaciones personales fuertes, familias unidas e instituciones relativamente simples; dada la existencia de un sentimiento colectivo de lealtad a la comunidad, rara vez se necesita reforzar el control social recurriendo a medios externos o coercitivos. Las *asociaciones* o *sociedades*, por su parte, son organizaciones en las que la asociación nunca tiene más importancia que el interés propio para los individuos que la conforman, carece de las reglas o creencias comunes propias de la *comunidad*; se mantienen a través de individuos que actúan por su propio interés, las relaciones familiares o personales son más débiles y se enfatizan otros tipos de relaciones —de interés comercial o de fuerza, por ejemplo—; dada la falta de reglas y creencias comunes sobre el comportamiento adecuado, hay menos lealtad hacia el conjunto por parte de los individuos, y la cohesión social requiere ser reforzada mediante otros medios.²¹

En este sentido, se puede decir que el Islam llegó a fundar una gran comunidad allí donde antes había predominaban las asociaciones tanto entre individuos como entre pequeñas comunidades. Gracias a sus preceptos simples²² y a las normas prácticas que

²⁰Ramón Guerrero, Rafael. Introducción a *Obras filosóficas y políticas* de al-Fārābī (Madrid: Trotta, 2008) p. XIII

²¹Retomo esta distinción de Semo, Enrique. *México: del antiguo régimen a la modernidad. Reforma y revolución* (México: UNAM: UACJ: Banco de México, 2012) pp. 298-299

²²La creencia en la unidad y unicidad divinas, en Mahoma como el Profeta de dios, en la resurrección, seguida del Juicio Final y la aceptación del Corán como la palabra divina revelada a los hombres

dicta,²³ el Islam logró brindar a los pueblos árabes reglas y creencias comunes gracias a las cuales se logró una fuerte cohesión social que antes no existía.

1.2.2. Surgimiento de divisiones en el Islam

Sin embargo, para la época en que los textos farabianos aparecieron, la época de Mahoma había quedado atrás; el Profeta ya no estaba presente para guiar a la comunidad, y la comunidad islámica se había dividido, no era tan hegemónica y unida como en su época. Esto se debió a conflictos que surgieron no mucho después de su muerte, y que darían origen a distintas corrientes que se encuentran presentes hasta nuestros días: *sunnismo*, *siísmo* y *jariyismo*. Además, para los días en que surgió la filosofía farabiana, se presentaban importantes avances en la formación de escuelas jurídicas propias de cada una de estas corrientes. Cada una de ellas presentaba no sólo una práctica militante y distinta, sino también una teoría jurídica diferente y, con ello, reconocía distintas reglas de comportamiento. La atención de este apartado se centrará primero en el origen histórico de las tres corrientes mencionadas, y después en el análisis de algunas de las principales teorías jurídicas sobre el perfil del detentador del poder político en la comunidad islámica y los fundamentos de su acceso al cargo.

En principio, *sunnismo*, *siísmo* y *jariyismo*, surgieron debido a las divisiones internas que se originaron en la comunidad islámica inicial debido al problema de la sucesión del profeta como líder. Cuando Mahoma falleció en el año 632, no había dejado declaración explícita alguna acerca de quién habría de sucederlo al frente de la comunidad islámica ni de cómo debía decidirse esta cuestión.

Entre los principales candidatos a la sucesión se encontraba Alí, quien fuera primo y yerno de Mahoma, además de que había sido uno de los primeros en convertirse al islam; por su cercanía al Profeta y su fe demostrada desde los inicios del islam, era un candidato fuerte. Sin embargo, en el consejo de la comunidad en que se decidió la sucesión, se eligió en tres ocasiones sucesivas a candidatos diferentes: Abu Bakr, Umar y Utman. En las dos primeras ocasiones, la designación del líder de la comunidad no provocó ninguna división importante, si bien Alí debió sentirse relegado y sus partidarios algo inconformes; sin embargo, cuando Utman fue nombrado el tercer sucesor

²³sobre la oración, el ayuno, las limosnas y la peregrinación a la Meca pero también sobre la forma en que se han de realizar los matrimonios y divorcios; cómo se ha de castigar a quien robe o mate; a quien corresponde heredar los bienes de quien fenece; la forma en que se han de repartir los botines de guerra; entre otras cosas

de Mahoma, esta decisión no sólo inconformó a Alí, sino que muchos musulmanes no estuvieron de acuerdo, pues este tercer personaje electo como califa representaba a la rica burguesía de La Meca, que en un principio y durante muchos años fue contraria a Mahoma.²⁴

Utman murió asesinado y el crimen jamás se aclaró. Aunque no se pudo probar que Alí estuviera relacionado con el asesinato, tampoco pudo convencer totalmente a los seguidores de Utman de que no había tenido parte alguna en él. Cuando en 656 Alí fue nombrado dirigente de la comunidad, se encontró con la oposición de los familiares de Utman y personas cercanas a él, así como de la vieja aristocracia de la Meca o descendientes de la misma, a cuyos intereses era más cercano el líder asesinado. El conflicto no tardó en llevar a la lucha armada entre los miembros del clan omeya, al que Utman perteneció y los adeptos a Alí. Éstos últimos eran llamados “*siíes*” término que significa “los partidarios de Alí”.

La primera rebelión en contra de Alí fue sofocada rápidamente. Pero poco después estalló un levantamiento en Damasco encabezado por Muawiya, jefe del clan omeya, quien contaba con una gran experiencia militar. La batalla parecía interminable y ambos bandos aceptaron someterse a un arbitraje no bélico en el año 658.²⁵ Dicho arbitraje resultó adverso a Alí y Muawiya fue proclamado califa, ninguno de ellos lo sabía, pero iniciaba así la dinastía Omeya.

Sin embargo, los conflictos no terminaron allí, aunque Alí aceptó el fallo del arbitraje. Algunos de los partidarios de Alí se negaron a aceptar la decisión, pues consideraban que Alí había renunciado a defender un poder que le correspondía de manera legítima. Además, alegaban que al aceptar el arbitraje, Alí sustituía la decisión de Dios por una humana y dudosa.. Estos disidentes proclamaron así el derecho de los creyentes a alzarse contra cualquier *imam* que cometiera una falta grave y el derecho a elegir libremente a sus jefes, negando todo privilegio a la descendencia del profeta o de cualquier otro clan, con base en la declaración coránica de la igualdad de todos los creyentes. Estos hombres fueron llamados *jariyíes*: los que salen, los que se han salido, los que están fuera.²⁶

²⁴Richard Yann. *El islam shií*. (Barcelona: Edicions Bellaterra, 1996) p. 34

²⁵Richard Yann. *El islam shií*, p. 35

²⁶De Planhol, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad*. (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2000), p. 120

Alí no combatió directamente a Muawiya y sus seguidores, sino que intentó ocuparse primero de los *jariyíes*, a quienes derrotó en la batalla de Nahrawan, que fue una carnicería, en julio de 658. Según la tradición, sobrevivieron nueve *jariyíes* a la batalla, dos de los cuales se refugiaron en Seistán, dos en Yemen, otros dos en Omán y dos más en Yeziré, en el norte del desierto sirio. Los desarrollos dogmáticos posteriores tuvieron por consecuencia la ramificación del movimiento, pero la tendencia inicial, libertaria, igualitaria y democrática, no se debilitó jamás. “Libertario y democrático, el jariyismo estaba hecho para los rebeldes”.²⁷

Quienes eran partidarios de Muawiya, o no lo eran pero aceptaron su poder, se auto-proclamaron seguidores de la *sunna* (tradición) y se denominaron a sí mismos *sunníes*. Se declararon dispuestos a aceptar y obedecer a cualquier gobernante siempre y cuando respete las leyes coránicas y actúe de acuerdo con el ejemplo del Profeta. Asimismo, rechazaron a todos aquellos grupos o sectas que no se apoyaran completamente en el Corán y en los dichos y hechos del profeta. Sostuvieron la idea de que el consenso comunitario era también una fuente fundamental del Islam junto con el Corán y la *sunna*.²⁸

Alí murió asesinado por un *jariyí* en 661, su tumba se localiza en Nayaf (Iraq) y es uno de los principales centros *siíes* de peregrinación. En la tradición *sií* es considerado como ejemplo de paciencia, debido a su espera de veinticinco años para asumir el poder al que se creía designado, como gran exponente de virtud y ejemplo de gobernante, pero también como el apartado injustamente del poder al que tenía derecho.²⁹

Después de la muerte de Alí, la atención de la tradición *sií* se centra en los dos hijos que tuvo con Fátima, hija de Mahoma: Hasan y Husayn. El primero, supuestamente, empuñó las armas en contra de Muawiya, pero después decidió pactar con él y se retiró a Medina con una generosa dote. Murió en 670, envenenado, de acuerdo con la tradición *sií*, por instigación de los omeyas. En la tradición *sií* es considerado el segundo *imam* santo y su quietismo ha sido tomado como ejemplo de no resistencia a la tiranía con el fin de proteger los intereses de la Comunidad.³⁰

²⁷De Planhol, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad*, p. 120

²⁸Ramón Guerrero, Rafael. “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media” en *Filosofías no occidentales*. Ed. Miguel Cruz Hernández (Madrid: Trotta, 1999), p. 212

²⁹Sin embargo, la consideración de Alí como modelo de gobernante es un tanto cuestionable, dado que no pudo mantener unida a la comunidad islámica, en un principio, y, después, tampoco a todos sus partidarios.

³⁰Véase Richard Yann. *El islam shií*, p. 44

Husayn, el hijo menor de Fátima y Alí, goza de un prestigio diferente. Al morir Muawiya (en el año 680) se negó a jurar fidelidad a Yazid, hijo de este último. Y encabezó una rebelión que fue sofocada el mismo año en Karbala, pequeña población del desierto, en una batalla que resultó una auténtica masacre. Husayn fue herido, rematado y decapitado. Su cabeza fue enviada al califa omeya Yazid, que no tomó parte en lo ocurrido, pero quedó para siempre en el imaginario *shíí* como el odioso asesino del mártir Husayn.

Así como Alí representa, para el *siísmo*, al injustamente apartado del trono, su hijo Husayn es considerado un un mártir; ambos son símbolos del justo y del débil, porque fueron oprimidos injustamente por el fuerte, y figuran de referencia para todo movimiento de oposición al poder establecido, así como para todo movimiento que busca legitimidad para su lucha por el poder.

El *siísmo* se presenta así, desde sus inicios como un movimiento de contestación a una autoridad falsa por usurpadora, y de reivindicación y recuperación de la justicia originaria: Mahoma eligió a Alí y si esta elección hubiera sido respetada por sus compañeros a la comunidad se le habrían ahorrado infinitos dolores. Es el mito que se historiza y se convierte en política³¹

Después del asesinato de Alí, la renuncia de su hijo Hasan al califato y el aplastamiento de la rebelión apenas en ciernes de Husayn, se puede decir que la causa *shíí* no comenzó con buen pie, pero esto no significó el final de la misma. Durante el siglo que duró la dinastía omeya (661-750), un grupo de habitantes de Kufa se rebelaron contra los omeyas esgrimiendo como bandera el nombre de Husayn, y fueron aplastados en 684. Por la misma época se rebeló otro grupo que trató de promover la causa de Mohammad, hijo de Alí y Hanafiya —mujer con la que se casó el primero después de la muerte de Fátima—. Desde entonces, todos los movimientos *shííes* reconocen una dignidad especial al yerno del profeta y a su prole, por lo cual todos los movimientos *shííes* pretenden vincularse de algún modo con la descendencia de Alí.³²

³¹Campanini Máximo. *Islam y política*, (Madrid; Biblioteca nueva, 2003), p. 95

³²Es importante mencionar que en este periodo algunos estudiosos proponen hablar más bien de proto-*siísmo* que de *siísmo* propiamente dicho dado que los partidarios de Alí no habían definido claramente su adhesión al linaje de los imames (cuya línea de sucesión se vería establecida después) y dudaban entre organizarse alrededor de un descendiente de Alí, cualquiera que este fuera, o los de su hijo Husayn. Véase, por ejemplo, Richard, Yann. *El islam shíí*, p. 38. Otros, por su parte, prefieren hablar, en este periodo, de “álidas” o partidarios de Alí, que reconocieron desde el principio el derecho de Alí a detentar el liderazgo de la comunidad islámica, e identifican a los *shííes*, propiamente dichos, como aquellos que más de un siglo después, tuvieron conciencia de que

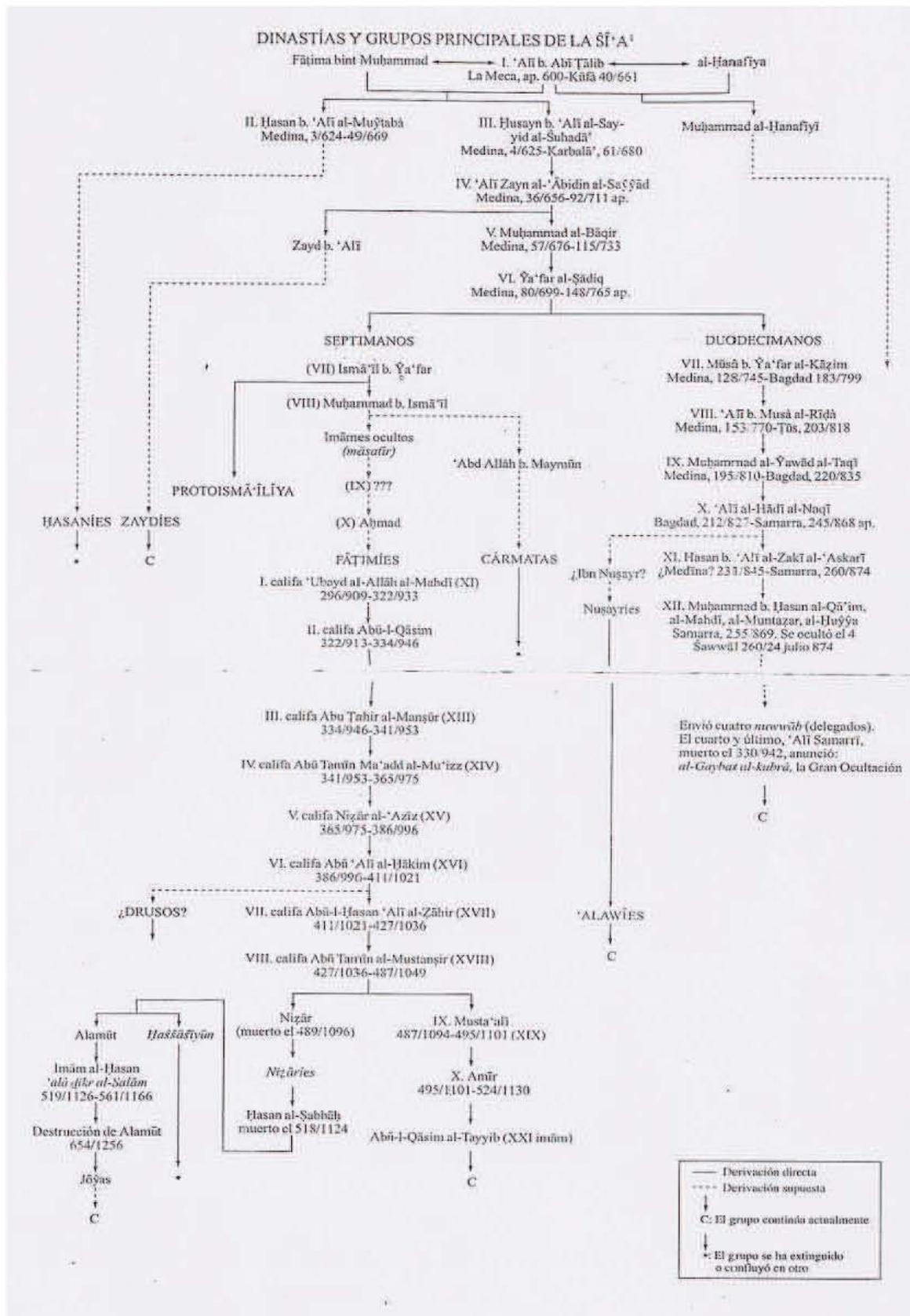
Hay puntos difíciles cuando no imposibles de sostener dentro de estos supuestos del *siísmo*. Es complicado mantener, por ejemplo, que Hasan, hijo mayor de Alí, pueda considerarse como segundo *imam* santo, pues su relación con el califato omeya fue ambigua y jamás lo combatió abiertamente. El rescate de su quietismo como ejemplo de actitud pacífica ante la tiranía para proteger los intereses o el bienestar de la comunidad no es más que un intento de salvar la imagen de un Hasan que se sometió ante aquellos que habían despojado injustamente a su padre del derecho a dirigir la comunidad islámica. Así mismo, a pesar de llamarse hasaníes, husaníes y zaydíes, es dudoso que los grupos así denominados desciendan de Hasan b. Alí, Husayn b. Alí o de Zayd b. Alí, o se encuentren vinculados con sus descendientes. En todo caso, los seguidores de todas las sectas se creen vinculados con algún miembro de la descendencia de Alí y las dinastías de los diversos grupos *siíes* pueden distinguirse como lo muestra el esquema 1.1.³³

Entre las distintas corrientes *siíes* hay dos que se distinguen: los *septimanos* o *ismailíes* y la de los *duodecimanos* o *imamíes*. Ambas sostienen que existe una línea de imames o líderes legítimos de la comunidad musulmana, todos descendientes de Alí, que queda interrumpida en algún punto. Para los septimanos, la línea se corta con el séptimo *imam*, Ismail. Para los duodecimanos, la línea se interrumpe con el décimo-segundo. Además, hay una convicción compartida por ambas sectas: el último *imam* no está muerto, sino desaparecido u oculto. Los duodecimanos esperan el retorno del *imam* oculto, que ha de llegar y reinar, cuyo regreso significará el triunfo de la paz, la justicia y la verdad. Entre los septimanos, la posición no es unívoca, pues mientras que algunos mantienen una idea análoga a la de los duodecimanos sobre el ocultamiento y futuro regreso del imam, otros grupos llegaron a sostener que a partir del séptimo, la línea de los imames legítimos se ha prolongado en una lista de sucesores que pueden manifestarse en cualquier momento, directamente o a través de representantes; los *fatimíes* (dinastía que se estableció en el Norte de África entre 909 y 1171), por ejemplo, llegaron a sostener que no había ocultamiento, sino que los imames se encontraban bien presentes y visibles en los gobernantes de su dinastía.³⁴

interpretaban y se proponían llevar a cabo un plan religioso-político en nombre de Alí. Véase, por ejemplo, Campanini Máximo. *Islam y política*, p. 77

³³Extraído de Cruz Hernández Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico, 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en oriente*, pp. 74-75

³⁴Micheau, Françoise. “El chiísmo de ayer a hoy” en *Islam. Civilización y sociedades*. Compilado por Balta, Paul. (Madrid: Siglo XXI editores, 1994) pp. 46-47



Esquema 1.1: Dinastías y grupos principales de los *si'as*

Este breve recorrido por la historia del surgimiento del *sunnismo*, *siísmo* y el *jariyismo* es importante por tres fuertes razones. La primera porLa primera porque, si bien es cierto que, como se ha dicho, el islam representó la superación de las asociaciones políticas basadas en los lazos familiares o alianzas de conveniencia que existían en el mundo árabe antes de su surgimiento, la religión se había mostrado como insuficiente para mantener la cohesión de la comunidad. Las creencias y reglas comunes a todos que habían sido establecidas y seguidas en vida de Mahoma no habían logrado evitar el surgimiento de conflictos internos que llevaron a la separación de la comunidad islámica inicial. No se puede decir, sin embargo, que el Islam había fracasado en este sentido. Si bien las diferencias entre las distintas corrientes son importantes, todos los miembros de las mismas se consideran a sí mismos como musulmanes y consideran musulmanes a los que perteneces a las otras corrientes. Hay conciencia no sólo de las diferencias que existen entre ellos, sino también de las cosas comunes a todos. De este modo, aunque pueden diferir en algunas cuestiones, principalmente prácticas, siguen compartiendo un conjunto fuerte de creencias y normas de comportamiento que los identifican entre sí. El pensamiento farabiano se enfrentó a un mundo en que había creencias y normas compartidas pero también fuertes diferencias, y trató de encontrar una manera de aprovechar las primeras y lidiar con las segundas.

La segunda razón es la siguiente: durante el siglo IX y la primera mitad del X hubo en el imperio diversos movimientos políticos que enarbolaban la bandera de una u otra corriente islámica: el gobierno central era declaradamente *sunní* y varios de los movimientos de disidencia con los que tuvo que lidiar eran de corte *sií* o *jariyí*.

La tercera es que para la época de los escritos farabianos se había dado ya un importante desarrollo de las escuelas jurídicas de todas estas corrientes (algunos de cuyos planteamientos se analizarán enseguida), y el tema del poder o del gobierno de la comunidad islámica fue tratado por ellas, de modo que el pensamiento farabiano no sólo tuvo frente a sí movimientos políticos orientados por algunas cuantas ideas compartidas pero sin sistematizar, sino también importantes propuestas teóricas sobre la cuestión de los fundamentos del ejercicio del poder y la manera en que debía ser llevado a cabo.

1.2.3. Las escuelas jurídicas y la cuestión del poder

Las diferentes escuelas jurídicas islámicas surgieron y se desarrollaron principalmente bajo el califato abbasí. Esto se debió a diversas razones. Mientras vivió, Mahoma fue el juez supremo dentro de la comunidad islámica y tuvo que enfrentar diversos problemas legales, especialmente los que se suscitaban debido a los términos en que el Corán indicaba que se debía proceder en determinadas situaciones. Sin embargo, el Profeta no elaboró un código de leyes o cosa parecida, sino que se limitó a ofrecer soluciones *ad hoc* a los problemas conforme surgían.

Inmediatamente después de la muerte de Mahoma, el papel de juez recayó principalmente en los que habían estado relacionados con él de manera más cercana. De este modo, el deber de hacer que se cumplieran los preceptos coránicos en los casos concretos recayó cuatro primeros califas (Abu Bakr, Umar, Utman y Alí) y aunque su fallo era el principal, parece que estaban siempre dispuestos a escuchar y aceptar sugerencias por parte de otros. Aunque la potestad de legislar era exclusiva de ellos.³⁵

Después llegó la época de los omeyas, que tuvieron que hacer frente a las dificultades de administrar y establecer un sistema legal para las amplias regiones recién conquistadas y las que se iban sumando a las primeras. De manera pragmática, los omeyas optaron por preservar las estructuras administrativas prevalecientes en los territorios conquistados y simplemente establecer tributos o impuestos a los nuevos súbditos no-islámicos. De este modo, las comunidades judías y cristianas pagaban un impuesto a cambio de la garantía de protección y preservación de su propia ley, junto con los derechos y obligaciones establecidos por ella. En los casos de otras comunidades, se afirmó la intención de aplicar la ley coránica, aunque en la práctica se asimilaron muchas de las prácticas legales establecidas en las distintas regiones antes de la conquista y la ley coránica no se aplicaba de manera uniforme. “Como resultado, la general uniformidad que prevalecía en la esfera de la ley pública (por ejemplo, la ley fiscal y el tratamiento de las comunidades no musulmanas), sujeta a regulación por parte del gobierno central, coexistía con una considerable diversidad de la ley privada”.³⁶

Como reacción ante la política legal de los omeyas, que fueron acusados de haber perdido de vista los principios fundamentales de la religión en su sed de poder mundano, hubo eruditos piadosos que comenzaron a elaborar y dar a conocer modelos de conducta

³⁵Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico* (Barcelona: Edicions bellaterra, 1998) p. 35

³⁶Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, p. 39

que pretendían representar un comportamiento verdaderamente islámico y agrupados en distintos grupos de estudio dieron como resultado las primeras escuelas jurídicas. De este modo, la jurisprudencia islámica no inició como un análisis de las prácticas observables en los tribunales o como la elaboración de códigos para ser aplicados en ellos, sino como la formulación de una ley alternativa y opuesta a las prácticas de los tribunales, una que se presentaba como la verdadera ley islámica.³⁷

Cuando los omeyas fueron barridos por la revolución que llevó al poder a los abbasíes en el año 750, éstos respaldaron la idea de que el califa era el servidor de la ley, no su amo.³⁸ De modo que dejaban fuera de la competencia del califa la facultad de legislar y la reducían a verificar que las leyes se cumplieran. Bajo su gobierno, la autoridad legal fue conferida a los eruditos en leyes, quienes fueron reconocidos públicamente como los arquitectos de un estado y sociedad islámicos que los abbasíes se habían comprometido a construir. Fue por ello que bajo el régimen abbasí las escuelas jurídicas se desarrollaron rápidamente, al grado de que las cuatro escuelas *sunníes* principales, la hanafí, la malikí, la shafí y la hanbalí surgieron en este periodo. Pero aunque en principio los abbasíes intentaron integrar la doctrina legal elaborada por los eruditos y la práctica en los tribunales (varios representantes de las escuelas jurídicas fueron nombrados para magistraturas y empleados como consejeros legales por el régimen), el hecho es que la brecha entre la doctrina y la práctica no sólo se mantuvo sino que incluso se ensanchó en épocas posteriores.³⁹ Sin embargo, aquí se tratará exclusivamente la cuestión doctrinal, atendiendo a la manera en que se trató en ella la cuestión de quién debía o podía ejercer el poder legítimamente en la comunidad islámica y cuáles eran los fundamentos o fuentes de la ley que así lo establecía.

Para fines del siglo IX y principios del X, existía cierto consenso entre las cuatro principales escuelas jurídicas *sunníes* sobre cuáles eran las fuentes principales de la ley en la sociedad islámica: La primera de ellas es, naturalmente, el Corán, la palabra misma de dios revelada a los hombres; la segunda se trata de la *sunna* o práctica de Mahoma, conformada por los dichos y hechos del profeta (los *hadiz*) transmitidos a la posteridad, que complementan a la primera; la tercera es el *ijma* o consenso de la comunidad islámica, cuya aceptación se funda en una tradición del profeta de acuerdo con la cual, la comunidad islámica en su conjunto jamás podrá acordar algo contrario

³⁷Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, p. 46

³⁸Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, p. 59

³⁹Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, p. 46

al Corán o a la *sunna*; y el cuarto y último, el razonamiento por analogía o *qiyas*.⁴⁰ Éstas fuentes no se encuentran todas en el mismo nivel, el Corán es la principal o la fuente primera, seguido de la *sunna*. Quienes se enfrentaran a los problemas legales tenían que recurrir ante todo a ellas dos y recurrir a la deducción analógica sólo en caso de no encontrar regulación alguna al respecto en las primeras. La *ijma*, más que referirse al consenso de toda la comunidad islámica, se refiere al consenso de los eruditos de la ley y es al que se recurre en caso de duda sobre cómo se ha de proceder en casos determinados, cuando lo plasmado en el Corán y la *sunna* admite más de una interpretación. En todo caso, el aspecto que es importante resaltar aquí es el hecho de que en todas estas escuelas no se considera que las leyes se originen en la sociedad o estén moldeadas por ella, como es el caso de los sistemas jurídicos occidentales modernos. Aquí el derecho es el que debe moldear a la sociedad, ésta es la que debe adaptarse a las normas establecidas por los eruditos de la ley. El conocimiento de los actos buenos y los malos, de los valores y patrones de conducta que deben regir a los hombres, ha sido revelado por la divinidad misma y la sociedad debe conformarse a sus dictados. Es importante comprender que los planteamientos jurídicos sobre la cuestión del poder al interior de la comunidad islámica fueron formulados en este tenor. No se trata de teorías que se consideraran como surgidas exclusivamente de la razón humana, sino de planteamientos que pretendían fundamentarse en la ley divina y ser deducidos de ésta.

En el contexto de las teorías sunnies sobre el poder, se suele considerar a Ali ibn Muhammad al-Mawardi (974-1058) como el primer jurista que construyó una teoría completa sobre el califato, en la cual sienta las bases legales para la intervención política de los califas. Esto no quiere decir que el tema haya estado ausente en las reflexiones de los juristas anteriores a al-Mawardi, en las obras de los teólogos más importantes aparecen algunas ideas dispersas sobre el *imamato*, pero hasta el momento en que él escribió sus tratados sobre el tema, el *imamato* no había sido tema de tratados legales completos,. Más aún, los pasajes sobre el *imamato* presentes en los escritos jurídicos

⁴⁰El consenso, sin embargo no era total. En sus orígenes tanto la escuela hanbalí como la zahirí (escuela que desapareció durante el curso de la Edad Media), rechazaron la razón humana como fuente de la ley e insistieron en que todas las prácticas y normas legales debían fundarse únicamente en el Corán y el ejemplo del profeta. Sin embargo, hacia finales del siglo IX la escuela hanbalí moderó su apoyo radical al Corán y la tradición del Profeta y reconoció la necesidad de emplear el razonamiento humano en la elaboración de la ley. Los zahiríes por su lado, jamás flexibilizaron su posición y es muy probable que a ello se deba su desaparición. Véase Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, pp. 79-80

anteriores a Mawardi se refieren más bien a la persona que dirige la oración, no al gobernante de la comunidad islámica.⁴¹

Así, por ejemplo, en la *al-Muwatta* (*El camino fácil*) de Malik ibn Anas (m. 769), el texto jurídico más importante del fundador de la escuela jurídica malikí, la palabra “*imam*” se utiliza casi siempre para referirse a la persona que preside o dirige la oración comunitaria, y sólo en algunos cuantos pasajes se puede apreciar que se usa para referirse a alguien que, además de la dirección de la oración, cumple otras funciones dentro de la comunidad. En un breve pasaje, por ejemplo, se menciona que “No hay una proporción fija para el recolector de zakat [Impuesto sobre la riqueza], excepto en la medida que el Imam considere apropiado”;⁴² en otros posteriores se menciona que en casos difíciles de decidir sólo el *imam* puede determinar a qué enemigos del islam se les puede o no exigir botín para la causa de Allah o cómo se debe cobrar el botín. Aparte de estos pasajes, sólo hay uno en el cual se puede sostener sin mucha dificultad que el término “*imam*” se usa para referirse a un líder político y no sólo a quien dirige la oración: “El Mensajero de Allah, que Allah le bendiga y le conceda paz, dijo: ‘Hay siete a los que Allah cobijará en Su sombra el día que no haya sombra excepto Su sombra: un Imam justo, un joven que crece adorando a Allah [...]’⁴³

Dentro del mismo texto, el término “jalifa” o su plural “jalifas” aparece varias veces. En muchas de las ocasiones aparece como título que antecede al nombre de alguno de los conocidos como “califas rectamente guiados” (Abu Bakr, Umar, Uzmán y Alí) y en pocos momentos se usa para referirse al líder político de la comunidad. Así mismo, el término “jalifato” que aparece menos de diez veces en todo el texto, se usa siempre para referirse al periodo en que uno de los califas “rectamente guiados” estuvo al frente de la *umma* de modo que aparece en oraciones como “en el jalifato de Abu Bakr”, o “al principio del jalifato de Umar”. En ninguna de las ocasiones en que aparecen estos términos se toca el tema de cómo debe ser un buen califa o qué es lo que hace un buen califato. Tampoco se habla sobre la forma en que el Califa debe ser designado o en qué se basa la legitimidad de su ejercicio del poder. Lo mismo sucede en el caso de las apariciones de la expresión amir *al-muminin* (dirigente o comendador de los creyentes), título de respeto utilizado para referirse al califa.

⁴¹Crone, Patricia. *God's rule. Government and islam* (Ney York: Columbia University Press, 2004), p. 222

⁴²Malik ibn Anas. *El Camino Fácil. Al-Muwatta*. Trad. Abdurrasak Pérez e Iman Puch (Córdoba: Centro de documentación y publicaciones islámicas, 1999), p. 151

⁴³Malik ibn Anas. *El Camino Fácil*, p. 528

Cuando aparece el término “*amir*” (el que ordena), a secas, en el texto, se usa siempre para referirse a quien era el mandatario en alguna comunidad en un momento histórico determinado.⁴⁴ Pero, al igual que en los casos anteriores, no hay ningún planteamiento acerca de cómo o de quién debe recibir el derecho a mandar ni qué es lo que hace a un buen amir.

Se sabe que al- Ashari, teólogo fundador de una importante escuela dogmática *sunní* y contemporáneo de al-Fārābī (falleció alrededor del año 935), compuso dos opúsculos sobre el *imamato* o califato, que no han llegado hasta nosotros. De acuerdo con la reconstrucción de las tesis principales de ellos, hecha por Maximo Campanini a partir de fuentes secundarias que dan cuenta de su contenido, en ellas se considera el *imamato* como un mandato divino que se impone al pueblo en tanto que deber comunitario. Se subraya también desde el punto de vista del consenso comunitario o *ijma*; de acuerdo con este punto de vista, el elegido para el cargo debe ser designado por acuerdo de los doctores de la ley y debería ser *quraysí*, es decir, miembro de la tribu del Profeta, aunque no se hace distinción o referencia alguna respecto a si debe tratarse de un *hashimí*, *abbasí* o *alidí*. A diferencia de como se estima usualmente en las corrientes *siíes*, el califa no es considerado aquí como un ser dotado de cualidades superiores a las de los demás hombres y, en principio su función no parece ser más que la de hacer aplicar la Ley. Ni siquiera le es demandada una adhesión especialmente profunda a la fe, basta con que formalmente respete la religión para que los miembros de la comunidad islámica le deban obediencia.

En algunos de los planteamientos anteriores se puede apreciar una aceptación implícita de situaciones de hecho vigentes en el momento de la composición de los opúsculos, si es que no su justificación. Este es el caso, por ejemplo, del tipo de fe o conducta religiosa que es exigida al gobernante, así como el que sólo se exija que respete formalmente la religión: por un lado, los Califas abbasíes habían dejado de ser un ejemplo de virtud religiosa y moderación en sus costumbres, de modo que no exigir una adhesión especialmente apegada a los mandatos divinos es una manera de aceptar, con resignación tal vez, los excesos y opulencia de los gobernantes en su vida privada. Por otro lado, los abbasíes mantuvieron una política declarada de aplicación del sistema jurídico religioso elaborado por los eruditos juristas, a quienes encargaron el deber de hacer que la ley se ejecutara a través de tribunales especialmente fundados

⁴⁴En expresiones como “durante el tiempo en el que Tariq era el amir de Medina”, “envió un mensaje a Aban Ibn Uzmán (que era el amir del Hach en aquella ocasión)”, o “Amir de los creyentes, volvía del mercado y oí la llamada a la oración, y nada más que hice wudu.”

para cumplir esta función, y es posible que algunos realmente hayan considerado sus políticas como basadas en los dictados de la sharia, aunque en la práctica mantuvieron la mano firme sobre el timón y jamás concedieron a los tribunales de la sharia una autoridad completamente independiente de su control político; en teoría, los cadíes o jueces no eran portavoces de una ley que representara la voz del gobernante en turno sino que debían lealtad exclusivamente a la ley de Dios, pero

Aunque los analistas se esfuerzan en dejar constancia de que las actividades de los califas y gobernantes se hallaba [sic.] sometida a las decisiones de sus cadíes, la ocupación más habitual de dichos califas y gobernantes era la de aplicar las directivas perentorias enviadas por quien tenía el poder a la magistratura, la revocación de las decisiones de ella y la desestimación arbitraria de las demandas de aquellos que habían discurrido en favor de su amo.⁴⁵

El modo en que al-Ashari postula que debe ser designado el califa recuerda a una practica común en la manera de elegir al gobernante una vez que el califa en turno fallecía o dejaba el puesto; si bien era usual que cada califa fuera señalado para el cargo por su antecesor o, en caso de que éste falleciera sin haber elegido un sucesor, mediante un consejo en que participaba un número muy reducido de personas de la corte, se suponía que la elección era ratificada por la aprobación de la comunidad (baya). Esto no quiere decir que, de hecho, la mayoría de los gobernados ratificara la elección hecha por el califa anterior o por el consejo, normalmente se daba una baya privada en que participaban los dignatarios del gobierno y de la corte, y acto seguido se hacía pública la designación del nuevo califa a los miembros de la comunidad.

Sin embargo, de acuerdo con al-Ashari, el gobernante debe ser decidido por los doctores de la ley y en el momento histórico en que afirma esto generalmente eran los militares quienes más influencia tenían en los pequeños consejos en que se elegía a cada califa nuevo y la opinión de los eruditos juristas poco o ningún peso tenía en esta decisión, de modo que también es posible que por lo menos en este punto el teólogo se esté pronunciando de manera crítica ante la forma en que se elegía a los gobernantes, reclamando una mayor participación para los doctores de la ley en el proceso de elección.

Se ha dicho ya que el primer erudito en construir una teoría jurídica completa sobre el *imamato* o califato fue al-Mawardi. Vivió en una época posterior a la de al-Fārābī y, por tanto, la composición de sus textos fue también posterior a la de los

⁴⁵Coulson, Noel J.. *Historia del derecho islámico*, p. 131

textos farabianos, pero hay algunas cosas que tienen en común. Ambos teóricos fueron espectadores de un escenario en que el gobierno establecido era desplazado por un grupo que impuso su propio ejercicio del poder por medio de la guerra, ambos consideraron ilegítimo el nuevo poder establecido y elaboraron teorías que establecían los lineamientos generales sobre los cuales se puede considerar como legítimamente fundado o establecido el ejercicio del poder en la comunidad política. Al ser el primero que presentó al *imamato* como tema central de tratados jurídicos completos, al-Mawardi constituye un caso paradigmático de la manera de enfrentarse a estos problemas como erudito de las leyes, que es pertinente contrastar con el de al-Fārābī con el fin de dar cuenta de las importantes diferencias del proceder del filósofo en comparación con el de los juristas: cuáles eran las bases o supuestos fundamentales de sus propuestas, y cuál era el tipo de ejercicio del poder que podían considerar como justo o legítimo, debido a sus diferentes puntos de partida.

En primer lugar, al-Mawardi sostuvo que el califato es algo impuesto por la revelación y no producto de una deliberación racional, es necesario en tanto que impuesto por la voluntad divina, que no por la voluntad de los hombres. El califa es, de acuerdo con estos planteamientos, el heredero y sustituto del Profeta en la comunidad islámica, pero su poder no es absoluto, ni tan amplio como el de Mahoma. Tiene el deber de reivindicar y defender los derechos de Dios y de los hombres, pero su poder es exclusivamente el de hacer que la ley se cumpla, no dicta ni modifica las leyes él mismo. Su poder no es, pues, legislativo sino ejecutivo, aunque para poder cumplir cabalmente con su deber de hacer que la ley se cumpla, él mismo debe ser docto en ciencias religiosas. Según Campanini, son diez los deberes generales que al-Mawardi atribuye al califa:

- i) asegurar el mantenimiento de los principios de la religión y de las creencias sobre todo aquello en que los Antiguos se habían mostrado de acuerdo; ii) disponer el que sean aplicadas las sentencias de los tribunales con el fin de que reine una equidad general; iii) asegurar el orden público, defender a las mujeres, con objeto de que la gente pueda ganarse la vida con toda libertad; iv) vigilar que sean ejecutadas las sanciones de los tribunales religiosos de modo que las prohibiciones prescritas por Dios no sean violadas; v) proteger [sic.] las ciudades fronterizas del equipamiento militar necesario para proteger y prevenir todo ataque enemigo; vi) llevar la guerra contra todo aquel que se declare enemigo del Islam, pero sólo tras haberlo invitado a abrazar la verdadera religión o en todo caso ponerse bajo su protección [es decir, hacerse *dimmí*]; vii) percibir las tasas y

limosnas legales que la ley impone; viii) determinar la distribución de los recursos sin prodigalidad ni lentitud; iv) [sic.] cuidar del reclutamiento de funcionarios fieles para asegurar la administración del estado; x) ocuparse personalmente de la vigilancia de todos los acontecimientos generales.⁴⁶

Al igual que en los opúsculos de al-Ashari, se postula que el califa debe ser qurayshí, miembro de la tribu del Profeta, sin dar preferencia a ninguna familia de la misma en especial. Fuera de esta restricción, el cargo debe ser asignado por la “libre elección” de la comunidad, que se establece sobre el consenso de la misma e incluso cuando haya sólo un candidato, no se puede evitar u omitir la elección. Estas cláusulas que podrían entenderse como una apertura a la posibilidad de una elección democrática del califa, se ven rápidamente “clausuradas” por otras posteriores. En primer lugar, no se duda al afirmar que la elección de una persona al puesto es válida y legítima aunque el elector cualificado para hacerla sea uno sólo y se reconoce también el derecho del *imam* en turno a limitar la elección de los demás electores. Se postula que si hay más de un candidato al puesto, la preferencia entre ellos debe ser decidida mediante deducción jurídica, pero también que el *imam* puede nombrar a más de una persona como sucesor e indicar el orden de preferencia entre los designados. Se afirma que el nombramiento de un sucesor no es válido sino hasta que el candidato lo haya aceptado; pero la aceptación del nombramiento no garantiza el califato al aspirante, pues se postula también que cuando uno de los que han sido nombrados sucesores accede al puesto tiene el derecho a excluir de la sucesión a los demás que han sido nombrados por su predecesor. Un *imam* que ha sido electo legalmente no puede ser depuesto, ni siquiera en el caso de que haya un candidato más digno al puesto en favor del cual se desee deponer a quien ocupa el cargo. Finalmente, no puede haber más de un *imam* al mismo tiempo.

En estos planteamientos encontramos la aceptación implícita de varias situaciones que se daban efectivamente en el califato al momento de la elaboración de la teoría en que se encuentran contenidos. Así, el que se restrinja la sucesión califal a la tribu qurayshí, sin dar preeminencia a ninguna familia, sirve para reafirmar la legitimidad del califato abbasí, aunque en este momento su poder fuera más nominal que efectivo; pero también sirve para declarar ilegítimo cualquier intento de asumir o tomar el cargo por parte de extraños, de personas de ascendencia no árabe (aquí podemos apreciar cierto favoritismo étnico); en el momento en que se supone fueron escritos los textos

⁴⁶Campanini Máximo. *Islam y política*, p. 117

de al-Mawardi, esto sirve también para cancelar la posibilidad de que los buyíes o los turcos selyúcidas, quienes desplazaron a los primeros, puedan asumir el califato o, en caso de que lo intentaran, la de considerar legítima esta asunción. La afirmación de que la elección del califa puede ser hecha por una sola persona, sirve para legitimar la sucesión directa en el califato entre padre e hijo o entre el califa en turno y la persona que él decida nombrar como sucesor, sin tener en cuenta la opinión o preferencia de los juristas o cualquier otro sector de la comunidad. En este mismo sentido apuntan los planteamientos que confieren al *imam* el poder de limitar la elección de otros electores. De este modo, la clausula de acuerdo con la cual se debe decidir qué candidato ocupará el cargo mediante la deducción jurídica, en el caso de que haya más de un candidato al puesto, queda como una previsión que sólo es pertinente en el caso de que el califa muera sin haber designado antes un heredero; caso en que la decisión debería correr a cargo de los doctores de la ley.

Otros postulados van encaminados a garantizar la estabilidad del poder califal frente a otros pretendientes o a prevenir conflictos internos que podrían ser causados por la sucesión. A este fin se encaminan las afirmaciones de que quien asume el cargo puede excluir de la línea sucesoria a los demás sucesores nombrados por su predecesor, la imposibilidad de deponer a un *imam* y, como clausula de cierre, la prohibición de que exista más de un *imam* al mismo tiempo. La primera de ellas anula el derecho de los candidatos apartados por el nuevo califa a reclamar que se respete su nombramiento y lugar en la prosecución califal, de modo que sus reclamos, si llegasen a hacerlos, serían claramente ilegítimos y fácilmente desestimados jurídicamente. La prohibición de deponer al *imam* es útil para declarar ilícitos las pretensiones de los mismos apartados de la sucesión de hacerse con el poder apartando al gobernante en turno, pero también para tachar de inválido cualquier intento de separar a la persona en turno del cargo por parte de invasores, movimientos oligárquicos, militares populares. La que ha sido llamada “clausula de cierre”, sirve para evitar que alguno de los otrora nombrados sucesores se proclame a sí mismo como un *imam* y pretenda independizarse del poder “central” o declarar la guerra contra el mismo en caso de que sea lo suficientemente poderoso como para intentarlo; pero también es una manera de declarar ilegítimos los gobiernos de las dinastías siíes allí dónde algunas de estas corrientes habían logrado hacerse con el control de una región y su independencia respecto del califa abbasí, como era en ese momento el caso de la dinastía Fatimí en Egipto.

La prevención de las disputas internas al califato abbasí era pertinente y prudente, ante la precaria situación del poder califal, lo que menos convenía era el surgimiento de disputas internas y luchas por la sucesión, como ya se habían dado antes en la historia de la dinastía (la más célebre, quizá, es la que se libró entre Amin y Mamun, hijos del célebre Harun al-Rashid, a la muerte de su padre). Nos encontramos ante una teoría jurídica que se enfoca en un intento de fortalecer la autoridad califal y procurar la estabilidad de la misma.

No es sólo aquí donde encontramos postulados de la teoría de al-Mawardi que responden claramente a situaciones prácticas concretas por las que atravesaba el califato. Como hemos visto antes, desde la toma de Bagdad por parte de los buyíes, al califa no le quedó más que el título, mientras que el ejercicio efectivo del poder recayó otras manos. Con la llegada de los buyíes al poder surgió la institución del sultanato y la figura del sultán, en manos del cual recaía el poder político en la práctica. En el año 1055 los buyíes fueron desplazados por los turcos selyúcidas y en ellos recayó el sultanato, pues al igual que los buyíes dejaron en su puesto al emir *al-muminin*. A pesar de la prohibición de que exista más de un *imam* al mismo tiempo, en la teoría se lleva a cabo una importante distinción entre el “emirato de derecho” y el “emirato de conquista”, impuesto por la fuerza, así como el establecimiento de la relación de este último con el poder califal. Veamos un pasaje, citado por Campanini, en que se condensa esta distinción:

El emirato de conquista, que se obtiene como consecuencia de circunstancias coercitivas, consiste en el hecho de que un jefe se hace señor de un país por la fuerza y es investido del emirato de aquel país por el califa, que le confía la dirección y el gobierno. Éstos son, gracias a la conquista, ejercitados únicamente por el emir, pero obtiene una sanción legal gracias a la autorización concedida por el califa: de esta manera un estado de cosas defectuoso se normaliza y aquello que [en teoría] está prohibido deviene admisible [en la práctica]⁴⁷

Esto se aplica claramente al caso de los buyíes, así como al de los selyúcidas, grupos que se apropiaron del poder por la fuerza. Esta situación era condenable y “defectuosa”, según acabamos de ver, pero al haber sido autorizados por el califa a ejercer el poder, obtuvieron una sanción legal y su investidura como sultanes por parte del califa convirtió su poder en lícito. Este planteamiento constituye, por un lado, la aceptación llana del sultanato buyí primero y del selyúcida después, de su derecho jurídico a ejer-

⁴⁷Campanini Máximo. *Islam y política*, p. 116

cer un poder al que habían accedido por la vía de las armas; pero también, por el otro, el establecimiento y la afirmación, en el plano teórico-jurídico, de la superioridad del califa y su autoridad sobre el sultán. Al menos en el plano de la ley, el sultán está obligado a obedecer al califa, quien le ha concedido la “gracia” de gestionar el emirato. En esta posición se puede ver una clara crítica a la relación real que existía entre el sultanato y el califato, pues al detentar el sultán el poder militar, el califa se encontraba prácticamente a su merced. Pareciera, sin embargo, que a pesar de esta toma de posición crítica ante la situación, los mismos planteamientos antes vistos cerraban casi por completo, en la teoría, las vías prácticas mediante las cuales dicha situación se podría haber transformado. Al ser legitimado el sultanato por “gracia” del califa y al ser ilegítima cualquier pretensión de deponer a este último ¿acaso no quedaba cerrado el camino a cualquier rebelión popular y, estrictamente, a cualquier movimiento que no fuera autorizado o encabezado por el califa mismo para eliminar el sultanato o imponer restricciones prácticas efectivas y no sólo teórico-jurídicas a su poder?

Me parece que esta impresión es errónea, puesto que si bien el poder del sultanato estaba avalado por el califa, hay límites que no podía traspasar. Dentro de la comunidad islámica, y esto es algo reconocido por todo jurista *sunní*, por encima del deber de obediencia a los líderes de la comunidad se encuentra el deber a Dios y a sus preceptos. El mandato de lealtad coránico es muy claro al respecto: «obedeced a Dios, a su apóstol y aquellos a la cabeza de los asuntos». En esta cláusula no sólo queda establecido a quiénes tiene que obedecer el musulmán, sino también la prioridad que tiene la obediencia a cada uno de los nombrados. En primer lugar, se encuentra la obediencia que se debe a Dios y a sus mandatos, expresados en el Corán mismo; en segundo a su profeta, a Mahoma,; y, finalmente, a quienes se encuentran a la cabeza de los asuntos. Es así como queda abierta una vía de resistencia ante un poder que se ha impuesto a la comunidad por la fuerza. Antes que siervos del sultán o del califa, los miembros de la comunidad son seguidores de profeta y siervos de Dios y es a él a quien deben obediencia en primer lugar, dado que se guarda el testimonio de los dichos y hechos del profeta y los mandatos divinos están bien establecidos en el Corán, es deber de todo musulmán desobedecer a toda prescripción del califa o del sultán que sea contraria a los primeros o a los segundos. La resistencia que se puede ofrecer de este modo no necesariamente se ha de ver reflejada, en primera instancia, en rebeliones armadas que pretendan derrocar el sultanato, sino simplemente en la desobediencia individual o colectiva de las órdenes contrarias a las normas a las que todo buen musulmán sabe

que se debe apegar. La resistencia, en este sentido, también puede ser liderada por el califa, con todo y las limitaciones que existían en el momento a su poder. Es el líder espiritual de la comunidad y es el primero que debe llamar a la desobediencia de ordenes contrarias a la ley religiosa, es quien debe guiar a la comunidad por el camino correcto. Sin necesidad de armas o ejércitos, el califa puede ponerse de este modo al frente de la comunidad como su auténtico dirigente y guiar su comportamiento, aún en contra del sultán.

De este modo es que se dejan abiertas y señaladas las vías por las cuales se ha de oponer resistencia al poder del sultán y, en general a todo poder que pretenda imponerse por la fuerza a la comunidad islámica. Incluso la manera en que, si es necesario, se ha de oponer la comunidad al poder del califa. Si el califa es un gobernante digno de portar el título, entonces ha de encargarse de guiar a la comunidad por la vía recta, incluso en contra de aquellos que ostentan el poder de facto. Más aún, a pesar de que haya sancionado legalmente el sultanato, tiene la obligación de reprenderlo si el sultán manda cosas contrarias a la ley y de desconocerlo si se resiste a aceptar las observaciones que se le hagan insiste en su empeño.

He aquí lo más interesante y valioso de la propuesta de Mawardi. Da una muestra de cómo se puede enfrentar un poder que se ha impuesto por la fuerza o de manera ilegítima sobre una comunidad política. En primer lugar no se trata de desconocer o disimular el hecho de que se puede imponer el poder por la fuerza y que incluso se puede fundar un cierto orden gracias a ella; antes bien, hay que reconocer este hecho, hay que aceptarlo de manera cruda y sin reservas. Quienes afirman que el poder que se impone por estas vías no es un poder real, mediante diferentes artilugios argumentativos, no hacen más que evadir una cuestión que sería mejor reconocer, para poder analizar cuáles son las mejores vías para oponerse a él.

En segundo lugar, nos enseña que, para rechazar y ofrecer resistencia a un poder político que se considera inaceptable o ilegítimo, es conveniente tener una claridad mínima bien firme del tipo de poder que sí se consideraría aceptable, sobre qué bases estaría fundado y cómo debería ser ejercido. Si no se posee esto, difícilmente se encontrará la manera de encauzar el malestar que se tiene contra el poder establecido y se encontrarán bases sobre las que se pueda fundar un nuevo poder legítimo y aceptable.

Muestra también que lo más conveniente es que las bases sobre las que se pretende justificar la resistencia al poder establecido y fundar un nuevo tipo de ejercicio del puedan ser compartidas por la mayoría de la sociedad o toda ella y que puedan

ser aceptadas por encima de las diferencias existentes entre los diferentes grupos que conforman la sociedad. En el caso de la propuesta de Mawardi, hay conciencia clara de que todos los musulmanes han de aceptar sin lugar a dudas que la obediencia a Dios y a sus leyes, a los modos de vida que él ordena, expresados en el Corán, deben ser obedecidos por encima de cualquier otro tipo de autoridad.

Y da una muestra clara de cómo es que se puede desconocer un orden político y legal establecido fundando el desconocimiento o desobediencia a él en la apelación a la existencia de principios superiores e irrenunciables que se encuentran por encima del orden legal establecido y han de servir como fundamento para todo ejercicio legítimo del poder.

Pero el esfuerzo de Mawardi tiene límites bien claros, da por sentado que los principios que considera aceptables para todos los miembros de la comunidad islámica, irrenunciables y superiores a cualquier tipo de orden legal que se tratara de fundar sobre bases diferentes, eran aquellos que él como jurista *sunní* reconocía. Era un fiel musulmán y hablaba para otros musulmanes, que tenían un conjunto de creencias y normas compartidas basadas en la revelación de Mahoma a las que apelar, pero su planteamiento podía resultar poco atractivo para musulmanes de filiación distinta, como los *siíes* (que sí postulan que quien asume el imamato debe pertenecer a una familia específica) y los *jariyíes* (que no sólo no dan preferencia a los miembros de una familia particular sino tampoco a los de tribu alguna para ocupar el puesto). El conjunto de los musulmanes es más amplio que el de los *sunníes*. Y, como se ha visto, aunque todos los musulmanes compartían los mismos dogmas fundamentales, ello no impidió el surgimiento de conflictos internos serios y profundos. Si se aspiraba a la fundación de un régimen que pudiera unificar a toda la comunidad islámica eran necesario algo más, principios sobre los cuales se pudiera construir dicha unidad. Como se verá más adelante, años antes al-Fārābī intentó también encontrar principios que pudieran unificar a la comunidad política, pero, libre de los compromisos de los juristas *sunníes*, lo hizo sin apelar a las fuentes del derecho reconocidas por éstos, de modo que su propuesta tuvo una pretensión de mayor universalidad.

Conviene regresar la mirada a los deberes que son adjudicados por al-Mawardi al califa. Al enlistar estos diez deberes generales, no hace sino condensar la posición de las diversas escuelas *sunníes* respecto al papel que debe ejercer el califa en la comunidad islámica: el *imam* no es más que el jefe temporal de la comunidad, cuyas misiones son hacer respetar los derechos de dios y de los hombres; mantener la tradición y el encargo

de hacer el bien; guardar las fronteras y la paz en la comunidad; encargarse de que reine la justicia y nombrar agentes que lo representen y ayuden a cumplir con estas obligaciones.

Pero durante el periodo abbasí no sólo se desarrollaron las escuelas jurídicas *sunníes*, sino que en todo este tiempo no hubo barreras que los mantuvieran separados de los *siíes* ni de los *jariyíes*, y el surgimiento y evolución de las tradiciones jurídicas de estos grupos se dio de manera simultánea al de las primeras. La materia prima de la doctrina de estos grupos era la misma que la de las escuelas jurídicas antes mencionadas, estaban sujetos a las mismas influencias, compartían el mismo método general de especulación jurídica y estaban sujetos a las mismas influencias. Pero las escuelas jurídicas del *siísmo* y el *jariyísmo* difieren de la *sunní* en las que reconocen como fuentes del derecho. Aunque, al igual que los *sunníes*, ambos grupos consideran el Corán y la *sunna* o prácticas del profeta como el material básico de la revelación divina, tienen sus propias versiones de los dichos y hechos de Mahoma, que difieren en puntos importantes de aquellos generalmente aceptados por las escuelas *sunníes*. Pero mientras que los *jariyíes* coinciden con los *sunníes* en que los principios plasmados en la revelación requieren ser ampliados para responder ante los problemas nuevos, a través del razonamiento humano (aunque los juristas *jariyíes* llegaron a aceptar formas de razonamiento más flexibles que los *sunníes*), la mayoría de las corrientes *siíes* rechazan la intervención de la razón humana y sostienen que la elaboración de la ley corresponde a los imames legítimos, inspirados por dios.⁴⁸ Veamos algunas características generales de la manera en que se considera al *imam* de acuerdo con las teorías *siíes*.

Para los *siíes*, el imam no sólo cumple la función de dirigir temporalmente la comunidad islámica así como de encargarse de su unidad y defensa, sino que cumple también una importante función religiosa. A él, cercano al Profeta, por el lazo familiar, le ha sido dado el don de un conocimiento privilegiado, por el cual es el intérprete por antonomasia de la ley divina contenida en el Corán y en la tradición. Él es el único capaz de revelar a los creyentes lo que está oculto (*batin*) en lo más profundo de lo manifiesto y visible (*zahir*) de la Escritura. Al tiempo de la profecía, que se ha cerrado con la muerte de Mahoma, ha seguido el tiempo del *imamamato*. Esta distinción entre un sentido oculto y uno superficial de la Ley, sostenida por el *siísmo*, brinda un carácter más o menos dinámico a su teología; aunque la revelación está completa y no hay

⁴⁸Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, p. 115

nada que se pueda agregar a ella, el esfuerzo exegético en torno a la misma no se ha cerrado. Sin embargo, el hecho de que sea el *imam* y sólo él quien detenta la llave de la interpretación de la Escritura, impone limitaciones a dicho dinamismo.

Hay una importante excepción en la manera de considerar al *imam* predominante en el *siísmo*: el *zaydismo*, corriente minoritaria que toma su nombre de Zayd b. Ali, difundido sobretudo en el Yemen. Esta corriente se distingue por aceptar la superioridad de Ali, pero reconocer también como legítimos los gobiernos de Abu Bakr y Umar; rechaza también reconocer una línea única y hereditaria de *imames* legítimos, para ellos, cualquier descendiente de Ali puede ser electo *imam* por la comunidad con base en sus cualidades de piedad y sabiduría. Además de esto no reconocen en el *imam* una autoridad divina o cuasi-divina, sino humana, y no consideran que el *imam* tenga relación especial alguna con dios.⁴⁹

Pero tanto el *siísmo* septimano como el duodecimano, que tienen más adeptos que el *zaydismo*, asumen la indiscutible superioridad del *imam* sobre los demás hombres, su perfección e indefectibilidad, su papel de guía absoluta del género humano, que ordena y merece una lealtad ciega y sin falta. Y no deja de llamar la atención que esta idea se encuentre presente a la vez que el carácter opuesto al poder establecido de manera ilegítima que, en varios casos en el contexto del momento histórico que nos ocupa, representó un mensaje de liberación para porciones de la población que se rebelaron contra el gobierno central abbasí esgrimiendo la bandera de alguno de estos dos grupos.

La primera sistematización de la teología duodecimana fue realizada por al-Kulayni (m. 940). Las labores más importantes que llevó a cabo fueron la reunión, depuración y sistematización de las tradiciones (*hadit*) de los *imames* de un modo análogo al que se utilizó para cotejar las tradiciones del Profeta, y creó así un corpus de gran valor para elaboraciones jurídicas posteriores. Más tarde, el teólogo Shaykh al-Mufid ofreció una definición del *siísmo* duodecimano en la que se distinguen cuatro características particulares de su doctrina del *imamato*: 1) considera que son necesarios tanto el *imamato* como su continuidad histórica- es decir, es necesario que en cada época de la historia exista un *imam*; 2) la designación del *imam* deriva de una elección clara e inspirada (*nass*), sea de procedencia divina o establecida por el *imam* en turno; 3) el *imam* debe ser un hombre perfecto y sin pecado; 4) se limita el *imamato* a la descendencia de

⁴⁹Confróntense Micheau, Françoise. “El chiísmo de ayer a hoy”, p. 47 y Coulson, Noel J.. *Historia del derecho islámico*, p. 116

Hsayn, hijo de Alí, que pasar por Ali ibn Musa ar-Rida.⁵⁰De acuerdo con el mismo al-Mufid, el *imam* es el líder espiritual y temporal de los musulmanes y el *imamato* una gracia concedida por Dios a sus fieles, tanto el envío de profetas al mundo como la designación de los *imames* es tarea de Dios. El *imam* es la prueba garante de Dios ante el género humano, debe ser sabio en todas las ciencias religiosas y salvaguardar la religión. Los *imam* son los mejores entre todos sus contemporáneos en todos los campos de su actividad, en conocimiento y en capacidad intelectual.

No es admisible una elección meramente humana del *imam*, pues sería arbitraria y no ofrecería garantía alguna de equilibrio y justicia para la comunidad islámica.⁵¹ Y así como no puede ser electo humanamente, ni siquiera mediante el consenso, así también su opinión y decisiones, divinamente iluminadas, valen más que la opinión de la comunidad, incluso cuando existe el consenso de la misma; este consenso es poca cosa frente a lo decidido por el *imam*, carece de valor de prueba y no exime del error apelar a él.

El *siísmo* septimano, por su parte, comparte esta visión del *imam* como hombre intachable, perfecto y de conocimiento superior. Pero, además, lo enmarca dentro de una complicada cosmología elaborada con elementos de varias corrientes de pensamiento, de entre las que destaca la influencia del neoplatonismo.

Dentro de las distintas vertientes del *siísmo* septimano, destaca en esta época la *fatimí*, llamada así porque supuestamente se vincula con Alí por vía de su esposa Fátima, hija del Profeta, que, como ya hemos mencionado, protagonizó levantamientos importantes en contra del gobierno central del imperio abbasí hasta, finalmente, hacerse con el control de Egipto.

La forma en que la concepción del *imam* o del *imamato* dentro de esta corriente evolucionó es interesante y paralela, claramente, a su ascenso al poder y el logro de cierta estabilidad en el mismo después. En la primera época del movimiento fatimí, el jefe de la comunidad era más bien un jefe de propaganda, era la prueba del *imamato* pero no era el *imam*, sino más bien un representante del mismo. Después, en la época de al-Muizz, el conquistador de Egipto, se elaboró la idea doctrina de que, a causa de la naturaleza especial de la época del Profeta, se había hecho necesaria una continuación del gobierno mundano por un guía y una dinastía designados por Dios, la fatimí. Se

⁵⁰Campanini Máximo. *Islam y política*, p. 101

⁵¹El *imamato*, diría Ibn Jaldún mucho tiempo después, “no es una de esas cosas ordinarias que se abandonan a la decisión del pueblo” (Citado por Micheau en Balta, Paul (comp.). 1994, p. 46)

pasó después a refutar la idea del ocultamiento de *imam* y alegar que éste se encontraba presente en los gobernantes de la dinastía.⁵²

Se ha mencionado brevemente lo llamativo que puede ser considerar que el carácter de oposición ante el poder que se considera ilegítimo y opresor se encuentre presente en el *siísmo* al mismo tiempo que la consideración del *imam* como un hombre extraordinario al que se debe lealtad ciega, cuyas opiniones están por encima incluso del consenso de la comunidad a la que dirige. Esto, sin embargo, no tiene que tomarse como una contradicción al interior de la doctrina *sií* sobre el poder. En primer lugar, se debe recordar que dentro del *siísmo* se considera ilegítimo a todo gobierno ejercido por alguien que no sea descendiente de Alí, el yerno del Profeta, injustamente apartado del papel de guía de la comunidad que le correspondía por derecho y vilmente asesinado; esta idea, que sirve como fundamento a la consideración de un gobierno como legítimo, no excluye la posibilidad de considerar como legítimo un régimen autoritario e incluso despótico, siempre y cuando el gobernante pertenezca a la estirpe de Alí.

Vistos los planteamientos sobre la naturaleza o características atribuidas en el *siísmo* septimano y duodecimano al *imam*, se puede apreciar que la doctrina *sií* sobre el poder no se trata, para nada, de una postura menos autoritaria o totalitaria que la admitida por el *sunnismo*. Al menos doctrinalmente, el *sunnismo* presenta una postura que deja menos al libre arbitrio del gobernante; considérese, por ejemplo, que no puede dictar, modificar o eliminar leyes (labor reservada a los juristas-eruditos), sino que su deber es únicamente verificar que estas se cumplan. Por otro lado, incluso cuando niega a los gobernados el derecho a destituir al regente en turno, la doctrina *sunní* siempre mantuvo el postulado según el cual el deber de obedecer al gobernante se mantiene siempre y cuando éste no ordene acciones que vayan en contra de lo establecido por la voluntad de Dios, es decir, que sean contrarias al Corán y las tradiciones o incompatibles con estas fuentes. El *siísmo*, con su exigencia de lealtad ciega al *imam* cierra esta posibilidad de desobediencia legítima al gobernante.

Como se verá más adelante, el *siísmo* se ligó a grupos marginados y oprimidos entre los años 870-950, principalmente en las comunidades rurales y nómadas del imperio, pero esto no se debe precisamente al carácter popular igualitario o democrático de sus posturas sobre la manera en que debe ser dirigida la comunidad islámica. Aunque es posible que, por razones más bien pragmáticas, los movimientos *siíes* se hayan

⁵²Campanini Máximo. *Islam y política*, p. 105-106

comprometido con el mejoramiento de las condiciones de vida de los habitantes de estas zonas, en caso de lograr tomar el poder.

Sin embargo, a la par que estos postulados sobre la superioridad del *imam*, en el *siísmo* se comenzó a desarrollar en este periodo una doctrina alternativa que se hizo necesaria con la desaparición u ocultamiento del *imam* legítimo. La cuestión de cómo debe ser regida la comunidad en ausencia de quien es su único líder por derecho y cualidades tenía que ser resuelta de algún modo. Fueron varias las vías a través de las cuales se intentó solucionar este problema.

En primer lugar, la ocultación abre posibilidades en teoría inexistentes cuando él se encontraba presente. Dado que el creyente *sií* no reconoce más autoridad en la tierra que la del *imam*, autoridad por demás intransferible, una vez que éste no está presente el creyente es libre, hasta cierto punto, ante el poder, sobre todo en lo que respecta a su vida religiosa.⁵³ Visto desde la perspectiva de los intentos de asumir el mando de la comunidad, toda pretensión absoluta de autoridad sobre los hombres es ilegítima, sin lugar a dudas, pues constituiría una usurpación de la única autoridad legítima existente de este tipo. Esto no quiere decir que se postule una ausencia total de autoridad, pues esta generaría desorden y el prevaecimiento de la violencia sobre la justicia. El *imam* no está presente materialmente, para guiar a la comunidad y nadie puede erigirse como el representante fiel de su voluntad, pero en este caso es mejor un soberano imperfecto que la falta de autoridad, de modo que se acepta la existencia de una autoridad política sujeta a cierta relatividad, que se debe ir adecuando a las circunstancias históricas.⁵⁴

Aunque el *imam* no se encuentre presente para hacerse cargo de los asuntos personalmente, no por ello se puede dejar de administrar justicia ni de enseñar la fe, de modo que debe encontrarse un modo de continuar su función legisladora así como de enseñanza de la ley y dirección espiritual. En ausencia del líder por antonomasia, la autoridad y estas funciones quedan en manos de los ulemas (los letrados o instruidos, los que saben) quienes deben poseer la ciencia teológica – es decir conocimiento de lo visible y de lo oculto en las profundidades de la Revelación-, práctica para aplicar la ley y carisma espiritual que les confiera autoridad sobre los creyentes. Dado que hay más de una persona que tiene estas virtudes, ellos mismos se han de poner de acuerdo para designar al más sabio de todos, y la autoridad recae en él. Por su parte, los simples

⁵³Richard, Yann. *El islam shií*, p. 62

⁵⁴Richard, Yann. *El islam shií*, p. 64

creyentes, los que no poseen el saber teológico, deben ser conscientes de su ignorancia y practicar la imitación, seguir el ejemplo y parecer de los que saben.⁵⁵

Si bien el carácter autoritario-totalitario del *siísmo* se ve disminuido en la doctrina que explica cómo se ha de vivir y regir la comunidad en ausencia del *imam*, no desaparece por completo, pues como hemos visto a los creyentes no les queda más que imitar y seguir a los que saben. Sin embargo, cobra un mayor dinamismo jurídico, pues los ulemas deben intentar responder del mejor modo posible ante las circunstancias históricas a que se enfrentan, pero no remplazan al *imam*, cuya opinión es infalible y absoluta, de modo que los dogmas jurídicos pueden adecuarse para ofrecer respuestas nuevas a situaciones nuevas.

Esto puede funcionar muy bien en el caso de que la comunidad *sií* goce de cierta hegemonía o independencia que le permita organizarse y regirse de acuerdo con sus propias normas, pero no dice qué debe hacerse si el poder de la comunidad islámica es detentado por otra corriente que se considera ilegítima, como la *sunní*. En cualquier caso, el *imam* oculto debe reaparecer y los creyentes *siíes* esperan ese día, pero, como señala el estudioso y teólogo contemporáneo Alí Shariati, hay dos formas de esperar: con resignación y sumisión o, por el contrario, con insatisfacción y rechazo de la situación presente. La primera actitud lleva al quietismo, la segunda a una actitud rebelde. En el primer caso, las responsabilidades de los creyentes se limitan a la esfera de la ética individual, se sume que la sociedad no puede ser salvada y cada cual debe pensar en su propia salvación y subsistencia, aceptando la inevitable decadencia de la moral pública y el orden social; la responsabilidad colectiva se suprime y lo único que queda por hacer en la esfera individual es la queja y execración de los *sunníes* o el poder ilegítimo en turno. En el segundo caso, el tiempo de la ocultación se ve como un periodo en que los hombres deben asumir las responsabilidades del *imam* ausente; son los hombres, los creyentes, los que deben enseñar la fe, organizar la sociedad, administrar la justicia, defender al Islam y la unidad de la comunidad musulmana ante las potencias de este mundo; elegir a los mejores hombres, a los más sabios, y buscar establecer las condiciones para que ellos dirijan el destino de los hombres.⁵⁶

Estos son los principales planteamientos jurídicos sobre el poder presentes en la época de al-Fārābī. Resumamos brevemente las características principales de las propuestas presentadas.

⁵⁵Richard, Yann. *El islam shií*, p. 62

⁵⁶Richard, Yann. *El islam shií*, pp. 65-66

En primer lugar, tanto por el lado de las corrientes *sunníes* como por el de las *siíes* encontramos propuestas propicias al autoritarismo. Si bien en principio este aparece de manera más moderada dado que el poder del *imam* o califa es más bien ejecutivo y no se le concede el legislativo,⁵⁷ y en el *siísmo* mucho más acentuado dada la autoridad absoluta e indiscutible que se reconoce en el *imam*, se ha visto cómo el autoritarismo presente en la doctrina *sií* se ve disminuido como producto de la postulación del ocultamiento del imam. En las doctrinas de ambas corrientes, los gobernados carecen del derecho a destituir a sus gobernantes o a imponer limitaciones a su poder, y lo más que se llega a reconocer es su derecho a la desobediencia en caso de que se ordenen acciones contrarias a la Ley divina.

En cuanto a las características que debe poseer el gobernante de la comunidad, hemos visto que debido al carácter de líder más bien temporal de la comunidad que se adjudica al califa en la doctrina *sunní* no se le exige ninguna adhesión especial a la fe, sino sólo el respeto de la misma, aunque sí se exige que tenga un conocimiento más o menos amplio de la Ley para poder vigilar y garantizar su cumplimiento. En el *siísmo*, por su parte, vimos que reconoce en el imam a un hombre extraordinario superior a todos los demás, especialmente en cuanto a saber se refiere, que debe cumplir además una importante función religiosa por ser el intérprete por antonomasia de la Revelación.

Con todo y sus diferencias, la finalidad del ejercicio del poder que se reconoce en ambas corrientes es garantizar el cumplimiento de la Ley divina, la observación de los mandatos de Dios y los deberes de los hombres para con él y con los demás hombres; mantener la observación de procurar el bien y evitar el mal, así como la propagación de la fe, para que todos los creyentes puedan ser dignos de la gracia divina y la bienaventuranza después del juicio final.

Antes de finalizar este apartado, conviene prestar atención a un documento que trata la cuestión de cómo debe comportarse un buen gobernante en la comunidad islámica, no se trata de un tratado jurídico, por lo cual no ha sido mencionada hasta aquí, sino de una carta de la que da cuenta Hugh Kennedy en su trabajo *La corte de los califas*.⁵⁸ Data de una época anterior a la de los opúsculos de al-Ashari y su autoría

⁵⁷Pero no está de más recordar que en varios planteamientos sobre el poder anteriores a la sistematización de al-Mawardi se considera que el gobernante ha sido investido por Dios con el poder y sólo ante él ha de rendir cuentas.

⁵⁸Kennedy, Hugh. *La corte de los califas*. Trad. Rosa María Salleras Puig (Barcelona: Crítica, 2004), p. 264

se atribuye a Tahir ibn Husayn (m. 822), quien fuera nombrado gobernador de Jorasán por el califa Mamun, iniciador de la dinastía de gobernadores tahiríes en esta región. La misiva está dirigida a su hijo Abd Allah ibn Tahir y en ella le aconseja sobre cómo ser un buen gobernante. Y por el estilo de la misma, sirve de enlace con el tema que se tratará en el siguiente apartado, el tema de la *realpolitik*. Aunque no podemos estar seguros de que el documento haya sido creado efectivamente por Tahir, sus coetáneos estaban convencidos de ello y se sabe que fue ampliamente distribuido, el califa mismo lo hizo copiar y repartir entre los miembros de su administración provincial.

La idea principal que subyace al texto es que Abd Allah ha recibido su poder de Dios, debe usarlo en beneficio del pueblo que gobierna y debe responder ante Dios por sus acciones como gobernante. Exhorta a la piedad y a buscar el consejo de los especialistas en la ley religiosa antes de tomar decisiones. Enfatiza la moderación en todo, aconseja no tomar decisiones precipitadas, no sentir demasiadas sospechas, ni ser muy crítico con los funcionarios bajo su mando, pero asegurarse, al mismo tiempo, de que estos no opriman al pueblo. Vale la pena citar *in extenso* las partes de la carta de las que da cuenta Kennedy, para después hacer algunos comentarios:

Deja que en tus tesorerías y almacenes se acumulen la piedad, el temor de Dios, la justicia, las medidas que favorezcan el bienestar de tus súbditos y la prosperidad de sus tierras, el conocimiento de sus asuntos, la protección para la mayoría de ellos y la ayuda para los que se lamentan. Has de saber que la fortuna que se acumula y almacena en las tesorerías no produce frutos, y que cuando se gasta en mejorar las condiciones de los súbditos, en proveerles de sus justos derechos y en librarlos de las cargas, prospera y se multiplica [...]

Analiza con esmero los impuestos sobre bienes raíces que los súbditos tienen la obligación de pagar. Dios los ha concebido como una fuente de poder y riqueza para el islam, y como el medio de mantener y proteger a su pueblo, pero también constituyen una fuente de problemas para sus enemigos y los enemigos de los musulmanes, y una fuente de humillación y de servilismo para los infieles que mantienen relaciones de tratado con los musulmanes. Divide los impuestos entre los contribuyentes con justicia e imparcialidad y dando un tratamiento igual a todos. No eximas de ninguna obligación tributaria a algún noble sólo por su condición de noble, o a cualquier persona rica, sólo por su fortuna, ni a ninguno de tus secretarios o miembros de tu séquito personal. No le exijas a nadie más cargas de las que pueda soportar, ni pagar más de la cuota habitual [...]

[el gobernante debería dedicarse] a velar por el bienestar de los pobres y de los indigentes, de aquellos que no son capaces de llevar ante ti personalmente sus quejas por maltrato y de aquellos pobres miserables que ignoran el modo de reclamar sus derechos [...]Dirige tu atención a aquellos que han sufrido heridas, y a sus huérfanos y viudas, y concédeles una asignación pagada por las arcas del Estado, siguiendo el ejemplo del comendador de los creyentes, la paz y las bendiciones de Alá sean con Él, que les mostró compasión y les dio ayuda económica, de modo que Dios pueda, por consiguiente, aliviar algo de su vida y, por este medio, proporcionarte el alimento espiritual de su bendición y un mayor goce de sus favores. Concede pensiones, pagadas por las arcas de Estado, a los ciegos, y auméntaselas a aquellos que conocen el Corán, o la mayor parte de él, al pie de la letra. Funda hospicios donde los musulmanes enfermos puedan encontrar refugio, y nombra guardianes para estos lugares que traten a los pacientes con gentileza, y a médicos que curen sus enfermedades [...]

Permite que los ciudadanos se acerquen a ti en persona tanto como sea posible y deja que vean tu rostro tan a menudo como sea posible. Ordena a tus guardias que les traten con educación, que sean humildes con ellos y muéstrales la expresión de tu aprobación. Al interrogarles se amable y déjales que compartan tu benevolencia [...]

Vigila a los funcionarios de tu corte y a tus secretarios. Dales a cada uno de ellos una hora fija del día en la que puedan traerte la correspondencia oficial y cualquier documento que exija la firma del gobernante. Pueden dejarte saber las necesidades de los diversos funcionarios e informarte sobre los asuntos de las provincias que gobiernas. Dedicar entonces todos tus sentidos, oído, vista, comprensión e intelecto a las cuestiones que ponen ante tus ojos en aquel momento: reflexiona y piensa sobre ello varias veces y, por fin, toma las decisiones conforme al buen juicio y la justicia⁵⁹

A primera vista, los consejos que se dan en la carta no parecen encaminados más que a procurar el bienestar de los gobernados desinteresadamente, pero en realidad varios de ellos tienen un fin muy pragmático. La actitud benevolente respecto a la fortuna a que se exhorta en el primer párrafo citado, se dice después, es aconsejable en tanto que favorece la prosperidad de la tierra, además de que el crecimiento económico de la región traerá como consecuencia el incremento del rendimiento fiscal de la misma.

⁵⁹Kennedy, Hugh. *La corte de los califas*, pp. 264-265

Respecto a esto, es importante resaltar el hecho de que la carta no está dirigida al califa, ni a todo gobernante en general, sino a una persona que se hace cargo de la administración de una provincia y, como se verá más adelante, los mandatarios regionales estaban obligados a entregar una suma proveniente de las rentas de la zona al tesoro central cada cierto tiempo. Además de esto, se afirma que la misma actitud facilita la recaudación de impuestos e incrementa la eficacia en la misma. En algún otro lado, según nos dice Kennedy, se da un consejo respecto a los sueldos del ejército que hoy día bien podría pasar por maquiavélico: los salarios de los soldados deben ser pagados con regularidad y ser adecuados de modo que la condición feliz de los miembros del ejército proporcione fortaleza al gobernante.

La mayoría de los consejos que se ofrecen en la carta tienen este tenor y finalidad, si el gobernante debe velar por el bienestar de sus súbditos no es porque esté obligado ante ellos o para con ellos a esto, sino porque tiene sentido hacerlo: los súbditos prósperos pagan más impuestos, de buena gana, y causan menos problemas; un ejército satisfecho garantiza estabilidad al regente, el beneficio de los pobres y desfavorecidos favorece la imagen del gobernante ante sus súbditos y le procura las bendiciones de los mismos; en pocas palabras: ser justo y benévolo hace más rico, estable y poderoso al gobernante, pero, al mismo tiempo favorece a los gobernados, de modo que se forma un círculo más o menos virtuoso. A fin de cuentas parece que el fin que se tiene en la mira al ofrecer estos consejos no es sino lograr el mantenimiento del poder de la provincia a que se ha sido asignado y la estabilidad de la misma con miras a lograr esta estabilidad. La procuración del bienestar de los gobernados no es más que un medio para lograr este fin.

En ningún momento se afirma que las acciones recomendadas agreguen un ápice de legitimidad al gobernante que las lleva a cabo, ni que la omisión de dichos consejos se la reste. Quien detenta el poder ha recibido éste de Dios y si debe comportarse con piedad y benevolencia para con sus gobernados, ello se debe a que debe rendir cuentas ante Dios mismo por sus actos, no ante sus súbditos; no se menciona la existencia de alguna limitación popular a su poder y mucho menos la posibilidad de que los gobernados apliquen alguna sanción en caso de abuso del poder o de incumplimiento de sus deberes.

Por lo que respecta a la relación del mandatario con la doctrina jurídica, es cierto que se recomienda buscar el consejo de los doctores de la Ley antes de tomar decisiones, pero no se menciona en ningún momento que el gobernante pueda ser reprendido

o castigado si no busca la asesoría de los mismos o hace caso omiso de sus recomendaciones. Aunque en sentido estricto, dado que el gobernante deberá responder ante Dios por sus acciones, se debería por lo menos reprobar que el mandatario actuara en contra de las recomendaciones de los juristas eruditos, dado que se supone son quienes mejor conocen la Ley divina y el modo en que ha de cumplirse.

Los consejos de esta misiva perfilan una política cuya finalidad es conservar la relación existente entre gobernantes y gobernados; en ella se pone el acento sobre el aspecto práctico-instrumental (en el cual se contemplan la táctica y estrategias prácticas, así como los medios más adecuados para la consecución de los fines que se persiguen) y los medios que se sugieren son aquellos que pasaron por el tamiz de su eficacia para el mantenimiento del poder en la provincia, sin apelar a otros criterios de valoración de los mismos. Es, por otro lado, una política sumamente pragmática y realista, en tanto que tiene bien presentes los medios que han de emplearse, los actores políticos que deben actuar y el modo en que deben hacerlo, y las condiciones necesarias para poder llevar a cabo estas acciones. En contraste con ella, las críticas que los juristas llegaron a hacer a la forma en que el poder se ejercía pierden de vista este punto o no lo toman lo suficientemente en cuenta, de modo que sus propuestas resultan carentes de eficacia para la transformación de las relaciones de poder que critican. En este sentido, la carta de Tahir empata bien con la manera en que de hecho se gobernaban las provincias y se procuraba mantener el poder en las mismas, es más cercana a aquellas prácticas que tal vez no correspondían a lo planteado por los ideólogos, pero que de hecho estaban en juego en el panorama político de la época, mismo al que se dedica el siguiente apartado.

1.3. Contexto político: problemas prácticos

Al-Fārābī llegó al mundo en el territorio del califato abbasí, que atravesaba entonces una etapa muy complicada políticamente. A lo largo de este capítulo se ofrecerá una breve exposición de los principales males que quejaban al imperio y motivaron la propuesta radical de refundación de la comunidad política elaborada por el filósofo. Como se verá, los problemas más importantes con las que tuvo que enfrentarse el gobierno abbasí fueron de naturaleza diversa: en primer lugar, se encontraban los intentos de los principales dirigentes de las fuerzas militares del imperio por hacerse con el control del mismo; en segundo las insubordinaciones de mandos militares en los que se había

delegado el gobierno de algunas provincias y que pretendieron independizarse del gobierno central para imponer su propia ley en las regiones; en tercero, las rebeliones de algunas provincias o comunidades que buscaron su autonomía político-administrativa como reacción a los abusos o desatenciones del gobierno central; finalmente, las rebeliones de algunos grupos que buscaron no ya su autonomía sino el derrocamiento del gobierno central. De hecho, uno de estos últimos movimientos logró su objetivo, y aunque el título de califa siguió en manos de miembros de la familia abbasí, esto fue sólo nominalmente. Es por ello la época de los califas abbasíes se divide en dos periodos:

El primero comenzó con la fundación de la dinastía [en el año 750] y duró hasta 945, cuando los califas, hasta entonces poderosos, se vieron reducidos a simples títeres tras la llegada a Bagdad de un grupo de aventureros persas conocidos como los buyíes. El segundo periodo, que duró hasta la toma de Bagdad por los mongoles [en 1258] fue una época en la que los señores de la guerra persas y turcos ostentaban el verdadero poder mientras una serie de califas abasíes nominales continuaban presidiendo el palacio y poco más⁶⁰

Si los buyíes pudieron reducir a los califas abbasíes al papel de “simples títeres”, ello no se debió simplemente al azar, o a que tuvieran una fuerza militar irresistible, sino al hecho de que el gobierno central se encontraba ya debilitado para cuando éstos llegaron. De hecho, el poder de algunos de los califas que asumieron el cargo antes de la llegada de los buyíes se encontraba ya muy limitado por los principales jefes militares del momento, al grado de que podían intentar deponer a los califas que no favorecieran a sus intereses. Esta fue una de las razones principales por las que de los ocho califas que se sucedieron durante la vida de al-Fārābī, cinco asumieron el cargo, entre 932 y 946.

1.3.1. Intentos militares de usurpación del poder

Los intentos de los principales líderes militares por hacerse con el control de los asuntos administrativos del imperio fueron una constante a lo largo del siglo IX y la primera parte del X. Los altos mandos militares estaban insatisfechos con la manera en que los califas y sus visires llevaban las tareas administrativas. Y esta insatisfacción de debía al

⁶⁰Bloom M. Jonathan y Blair, Shaila S. *Islam. Mil años de ciencia y poder*. Trad. Yolanda Fontal (Barcelona: Paidós, 2003), p. 72

hecho de que los estipendios de los militares no siempre eran pagados con puntualidad o en la cantidad esperada. Pero además varios de los altos mandos militares poseían grandes propiedades, de modo que hacerse con el control de los asuntos administrativos podía beneficiarles dado que podían establecer privilegios fiscales para ellos mismos. La lealtad de las tropas difícilmente podía garantizarse mediante otros medios, pues desde la época del califa Mutasim (833-842) las fuerzas militares árabes y las provenientes de la región del Jorasan (que habían jugado un importante papel desde la misma revolución que llevó al poder a los abbasíes) habían sido desplazadas por las llamadas tropas “turcas”, tropas profesionales cuyo nexo principal con el gobierno era el de la remuneración económica que recibían.

El poder de los militares llegó a ser tal que incluso pudieron llegar a destituir a algunos califas y entronizar a otros. A mediados del año 869, por ejemplo, la élite de las tropas turcas obligó al califa Mutazz a firmar un documento de abdicación para después encerrarlo hasta dejarlo morir de hambre. El principal motivo que tuvieron para actuar así, fue que Mutazz no era útil para ellos dado que no podía garantizar sus ingresos, no podía pagarles.⁶¹ Después de la destitución de Mutazz, los militares apoyaron el nombremiento de un sobrino suyo como califa, quien asumió el cargo bajo el nombre de Muhtadi. Pero como el nuevo califa tampoco pudo cumplir con todas las peticiones que le fueron planteadas, inició una nueva lucha para deponerlo. Finalmente, el Muhtadi murió en una refriega tan solo once meses después de asumir el cargo (año 870).

Hubo intentos importantes, claro de mantener a raya el poder de los militares o disminuirlo. Tal vez el más importante de ellos se dio en el periodo de gobierno del califa Mutamid (870-892). Aunque este califa se mantuvo en el cargo durante varios años, el ejercicio efectivo del poder estuvo muy poco tiempo a su cargo y fue llevado a cabo más bien por un hermano suyo conocido por el título de Muwaffaq. El califa lo puso al frente del ejército con el propósito de mantener a los generales bajo control y poder reformar las fuerzas armadas con el fin de reducir su influencia en el gobierno y garantizar la separación entre los asuntos fiscales y los militares. El plan tuvo cierto éxito, pues se logró instaurar una cierta estabilidad, e incluso se logró la derrota definitiva de la, hasta entonces, poderosa e influyente facción militar de la

⁶¹Kennedy, Hugh. *La corte de los califas*, p. 366

ciudad de Samarra.⁶² Muwaffaq estaba tan decidido a terminar con el poder de los altos mandos militares que llegó a mandar tropas contra algunos de ellos que él mismo había impuesto en algún momento como gobernadores de algunas provincias y se negaron después a cumplir con las exigencias administrativas del gobierno central, e incluso encarceló a su propio hijo cuando este se manifestó en contra de sus rutas de acción. Pero su labor quedó incompleta debido a la falta de tiempo, pues falleció en 892.⁶³

Después de que Muwaffaq y el califa Mutamid fallecieran, los siguientes califas tuvieron que lidiar nuevamente con las ambiciones de los altos mandos militares. Y la situación se complicó para ellos, pues para poder hacer frente a varias rebeliones que surgieron a lo largo de sus periodos tuvieron que conceder mayor poder a las tropas y, especialmente, a sus jefes. Estos problemas entre el gobierno central y los militares estuvieron presentes incluso durante el aparente periodo de estabilidad del califa Muqtadir (908-932). El Califa contaba con escasos trece años al momento de asumir el puesto y dada su minoría de edad, el ejercicio del poder recaía, en la práctica, en su visir. Menos de cuatro meses después de su nombramiento, un grupo de oficiales había organizado ya un golpe de Estado, asesinó al visir y destronó al joven califa, pero en menos de veinticuatro horas un contragolpe de la fuerza principal del ejército reinstaló a Muqtadir en el trono. Era tan sólo el primer intento, a lo largo de los veinticuatro años de su califato se produjeron quince cambios de visir y hubo cinco intentos de golpe de Estado.⁶⁴

El último intento por parte de un califa para terminar con los conflictos entre el gobierno central y los principales mandos militares se dio bajo el califato de Radi (934-940). Este nuevo califa intentó llegar a establecer un acuerdo que contemplara tanto los principales intereses de los militares como los del gobierno, para lo cual nombró un visir y un equipo de apoyo para el mismo, pero en cuanto los intereses de los militares se vieron afectados, estos destituyeron al visir y nombraron a otro en su lugar, tan sólo para destituirlo a su vez y nombrar uno nuevo al poco tiempo. Frustrado su intento, el comendador de los creyentes se resignó a dejar todos los asuntos del gobierno en manos de los militares. En el año 936 se creó el puesto de *emir al-umara*, jefe supremo, a cuyo ocupante se le otorgaron poderes políticos y militares plenos,

⁶²Véase Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)* Trad. Helena Valentí. (Madrid: Guadarrama-Punto omega, 1980), pp. 107-108

⁶³Véase Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 128

⁶⁴Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 156

además de la administración de los asuntos fiscales de la capital y las provincias. La medida desesperada no logró salvar al imperio, porque prácticamente no había ya imperio alguno, pues debido al debilitamiento del gobierno central, varias provincias que se habían sublevado habían logrado independizarse del mismo.⁶⁵ Por espacio de diez años cinco mandos militares lucharon entre sí para acceder al puesto de *emir al-umara*. En ese tiempo murió Radi (940) y ascendió al califato su hermano Muttaqi, quien intentó mediar en la contienda. Los personajes en conflicto manifestaron su agradecimiento al califa cegándolo, obligándolo a abdicar y sustituyéndolo en 944 por su hermano Mustakfi (944-946). Al califa Mustakfi le tocó ser testigo del final, pues en el año 945 los buyíes ocuparon Bagdad y pusieron fin a la época de la hegemonía abbasí.

1.3.2. Insubordinaciones militares en las provincias

Se ha mencionado ya que otro problema importante que debió enfrentar el califato abbasí fueron las insubordinaciones de mandos militares en los que se había delegado el gobierno de algunas provincias y después pretendieron independizarse del gobierno central para imponer su propia ley en las regiones. Este problema se desarrolló de acuerdo con las siguientes líneas generales.

Al mismo tiempo que pretendió mantener la separación de los asuntos fiscales y los militares, el gobierno central intentó mantener bajo su control directo las provincias, tanto en el plano político como en el económico, pero esto no fue siempre posible en la práctica y tuvo que recurrir con frecuencia a una institución llamada *iqta* de usufructo.⁶⁶

La *iqta* de usufructo consistía en la asignación de tierras ya cultivadas a un particular, en el que se delegaban las obligaciones de la recaudación fiscal de la zona. La persona a la que se asignaba la *iqta* aceptaba pagar al Tesoro Público una suma de dinero previamente establecida, a cambio del derecho de imponer tributos a los campesinos.⁶⁷ Con la asignación de este tipo de *iqta* a jefes militares se pretendió mantener

⁶⁵Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, pp. 175-176

⁶⁶Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 123

⁶⁷Existían también un tipo diferente de *iqta*: la de apropiación. Consistía en la concesión de tierras no cultivadas que hacía el gobierno central a particulares. El objeto de esta institución era el estímulo de la producción agrícola y las tierras terminaban por convertirse en propiedad del concesionario, que podía alienarlas o dejarlas como herencia. Aunque debe matizarse que no se trataba de un derecho de propiedad pleno, la *umma* continuaba siendo la propietaria en última instancia de las

un control firme sobre las regiones, reaccionar rápidamente ante cualquier intento de rebelión o sublevación en el interior, así como ante posibles ataques externos, en el caso de las zonas fronterizas, y garantizar la recaudación de los tributos para la administración central. Pero la medida resultó contraproducente, pues algunos de los jefes militares a cargo de distintas regiones pretendieron obtener su autonomía absoluta respecto del gobierno central, para poder asumir el control pleno de las regiones con vistas a su beneficio particular y el de sus allegados; pues esto les proporcionaría mayores beneficios que pagar la suma establecida al Tesoro Público. Con este tipo de insubordinaciones tuvo que lidiar Muwaffaq durante el califato de Mutamid;⁶⁸ fueron también frecuentes en el califato de Mutadid (892-902), época durante el que algunos de estos jefes militares prácticamente lograron independizarse del gobierno central;⁶⁹ la pérdida del control de Egipto por parte del gobierno central se debió también a insubordinaciones de este tipo.⁷⁰

Pero además de estos problemas, los militares favorecidos con la *iqta* de usufructo generaban otros diferentes. Eran usuales los abusos o cierto despotismo por parte de los jefes militares en las zonas en que ejercían el poder. Muchos miembros del régimen administrativo-militar buscaron la forma de sacar provecho a su posición y comenzaron a adueñarse de extensiones de tierra cada vez más grandes, a expensas de los campesinos y pequeños propietarios, muchos de los cuales se vieron despojados de sus posesiones y tuvieron que abandonar sus tierras.⁷¹

tierras, de modo que, en teoría, el gobierno central podía recuperarlas cuando lo deseara. Vercellin, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán* (Barcelona: Edicions bellaterra, 2003), p. 118

⁶⁸Véase Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 128

⁶⁹Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 130

⁷⁰Alrededor del año 866 un jefe militar llamado Ahmad ibn Tulun asumió la jefatura de la región, favorecido por la institución de la *iqta*, pero en 868 dejó de pagar los impuestos que debía al Tesoro Público y gobernó la zona de manera independiente del gobierno central, fundó así una dinastía que controló Egipto hasta el año 905, cuando el gobierno abbasí retomó el control de la región. Pero en el año 935 se consideró oportuno reforzar Egipto para hacer frente a los ataques de los fatimíes y se designó como gobernador de la región a Muhammad b. Tugy, también mediante el recurso a la *iqta*. No hizo falta mucho tiempo para que Tugy se independizara del gobierno central. Inició con él la dinastía de los ijsidies que mantuvo el control hasta el año 969, año en que los fatimíes ocuparon Egipto. Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, pp. 149-150

⁷¹Las tierras concedidas a los militares por medio de la *iqta* no pasaban a ser propiedad de ellos mediante esta concesión, el gobierno central sólo delegaba en ellos sus derechos de recaudación fiscal en los territorios, pero había formas en que los concesionarios de la *iqta* podían adueñarse de tierras ya fuera en el interior de los territorios a su cargo o en las cercanías de los mismos. Vercellin da cuenta de una práctica llamada *taljian* (confianza) o *himaya* (protección), en la que una persona se ponía junto con la tierra que le pertenecía bajo la protección de un superior que, al hacer inscribir a su nombre la tierra del primero en el registro catastral, se interponía entre el

Además, los abusos último podían provenir tanto de los militares que buscaban su autonomía del gobierno central como de aquellos fieles al mismo, dado que su interés principal no se centraba en la tierra ni en el bienestar de los campesinos con los que generalmente no tenían ningún vínculo real, sino en las rentas y tributos que cobraban. Los militares propicios al gobierno central, en especial, estaban interesados en colaborar con las autoridades centrales, y esto implicaba pagar la cuota que les correspondía por la *iqta*, porque la participación en el aparato de recaudación de tributos e impuestos consolidaba su posición tanto a nivel local como ante el gobierno central al aumentar su prestigio y autoridad.⁷² Estos abusos por parte de los militares encargados de la administración y pacificación de distintas regiones fueron una de las causas principales de otro problema muy importante: las rebeliones de las provincias.

1.3.3. Rebeliones en las provincias

Las rebeliones de distintas comunidades que se dieron en las provincias del califato abbasí tuvieron causas diversas. Aunque una de ellas, como se ha dicho, fueron los abusos de los jefes militares a cargo de las regiones, hay otras más profundas.

Shaban compara la actitud del gobierno ante las provincias, con el de una potencia colonial ante sus colonias, cuyo objetivo principal era la explotación de sus dominios, sin consideración alguna de los intereses de sus ciudadanos. La concepción que tenía el gobierno de sus deberes parecía encaminarse sólo a la recaudación, incluso por medio de la fuerza, de tributos para poder mantener una familia real opulenta, una burocracia corrupta y un ejército que prácticamente no servía para nada.⁷³ La actitud

ahora protegido y el fisco central. Así, merced a un juego de protecciones, compras más o menos forzadas, o simples y llanas usurpaciones, varios concesionarios de *iqta* lograban hacerse de grandes extensiones de tierra propias. Vercellin, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán*, p, 123)

⁷²Nótese lo bien que encaja con esta situación la carta de Tahir mencionada al final del apartado anterior.

⁷³Como ya he dicho, el juicio de Shaban puede ser demasiado duro en algunos casos. Es cierto que la corrupción apareció pronto en el aparato burocrático del imperio, surgido bajo el gobierno de Mansur, pero eso no tiene que opacar totalmente otros aspectos que podemos apreciar desde nuestro horizonte histórico. Consideremos también que el califato contaba con un cuerpo de oficinistas profesionales asalariados que mantenían registros de ingresos y gastos, así como listas de quienes habían servido en el ejército, junto con sus niveles de sueldo, en una época en que no existía nada comparable en cualquier otro estado contemporáneo en el Occidente cristiano, con excepción, tal vez, del imperio bizantino, aunque habría que discutir si este puede ser considerado propiamente como parte del Occidente cristiano. Un dato por demás interesante, es que el papel comenzó a ser utilizado en la Administración prácticamente desde sus orígenes en el reinado de Mansur y que su uso favoreció, además de la expansión de la burocracia, la de la alfabetización y una inmensa

gubernamental ante los servicios públicos era, al parecer, de desprecio; al grado de que las reparaciones y el mantenimiento imprescindibles de los complicados sistemas de regadío, cuyo costo estuvo inicialmente a cargo del gobierno, fueron después cargados a los usuarios, además de la contribución ya establecida. Los levantamientos de las provincias contra el gobierno central, para defender sus propios intereses, se debieron en buena medida a esta actitud del gobierno central hacia ellas.

Por si esto fuera poco, en las comunidades rurales, las dificultades de la vida de los campesinos se veían exacerbadas en tiempos de guerra o conflictos armados que muchas veces tenían como consecuencia la devastación de las tierras, la destrucción de villas e incluso ataques contra los campesinos mismos, de modo que algunos de ellos optaban por abandonar las tierras y terminaban como vagabundos en las ciudades.⁷⁴

Además de esto, una característica importante de varias rebeliones autonómicas de las provincias fue su asociación al *siísmo* o al *jariyismo*. Estas vinculaciones se deben en buena parte al tinte revolucionario y de oposición ante un gobierno ilegítimo que se han visto en el apartado anterior. Pero había otras razones por las que el *siísmo* y el *jariyismo* encontraron un suelo fértil para su arraigo en las provincias y no en las ciudades del imperio: dado el carácter militante de las sectas islámicas, éstas representan una amenaza constante para la autoridad y el poder establecidos, por lo cual suelen ser rechazadas y perseguidas por las autoridades en turno; debido a esto:

[...]sólo pueden mantenerse y estabilizarse, frente a la presión constante de la autoridad política y religiosa, en situaciones apartadas, marginales, periféricas o en ambientes inhóspitos y desechados. Todos los obstáculos naturales: relieve difícil y montañoso, clima duro y recursos precarios, favorecen su cristalización en la medida en que el poder central se desentiende de estos paisajes desheredados. El alejamiento y la pobreza son su destino⁷⁵

Prácticamente todas las regiones en que surgieron los movimientos autonomistas cumplen con alguna de las características enumeradas.

Este no es el lugar para ocuparse de manera extensa a la descripción de las diferentes rebeliones que se dieron en las provincias durante la segunda mitad del siglo IX y la primera del X, pero conviene presentar brevemente algunas de las más importantes

producción literaria durante el periodo abbasí. Véase Kennedy, Hugh. *La corte de los califas*, p. 55

⁷⁴Bennison, Amira K. *The golden age of Abbasid empire*, (New Heaven and London: Yale University Press, 2009), p.

⁷⁵De Planhol, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad*, p. 54

para ofrecer una idea de cuáles eran sus características principales.

Alrededor del año 870 tuvo lugar la revuelta saffarí. Surgió en la parte occidental del imperio, en la provincia de Seistán, cerca del reino de Zabulistán (el cual había resistido el embate de las conquistas árabes), cuya base principal se encontraba en Kabul (hoy capital de Afganistán). El debilitamiento del control de la zona por parte del gobierno central, aunado a la situación económica apremiante por la que atravesaba la región, desembocó en un desbaratamiento del orden. Surgieron bandas por toda la región que se dedicaban al pillaje o la extorsión. Las comunidades de la zona comenzaron a crear sus propias milicias e incluso lograron persuadir a algunos líderes de los bandidos para que se unieran a ellas. Fue así como surgieron los saffaríes, importante fuerza militar. Estas tropas lograron imponer su autoridad en la región del Seistán e incluso derrotar al hasta entonces resistente reino de Zabulistán. Cuando los habitantes y especialmente los comerciantes de la Fars cercana se dieron cuenta del peligro que representaban los saffaríes para ellos, no dudaron en atacarlos y buscar el apoyo del gobierno central para acabar con ellos. El movimiento no fue controlado sino hasta finales de la década, alrededor del año 879.⁷⁶

Otra rebelión importante, la de los zany, estalló en 869, tuvo lugar en el sur de Irak y llegó a contar con un ejército y una flota que hicieron frente a las tropas del gobierno central por espacio de casi quince años. Las principales causas de la revuelta fueron, por un lado las graves condiciones de explotación de los esclavos negros que se utilizaban para los trabajos pesados que requería el acondicionamiento de la tierra para la introducción de ciertos cultivos como la caña de azúcar- entre estos trabajos, por ejemplo se encontraba el saneamiento de vastas marinas salinas. Por otro lado, estaba la inconformidad ante la política fiscal de Muwaffaq, que impuso tributos bastante rigurosos a las mercancías provenientes de territorios no-musulmanes.

La rebelión inició con los esclavos negros (los *zany*) y fue encabezada, al principio, por un tal Ali ibn Muhammad, que se llamaba a sí mismo *al-Mahdi* (el mesías). Sus objetivos eran el derrocamiento del régimen existente y la instauración de un nuevo orden social, aunque, según sostenía, el objetivo principal y auténtico era la restauración de la verdadera religión. Es difícil, tal vez imposible, decidir si la rebelión era de militancia *sí* o *jariyí*, pues aunque profesaba los principios de igualdad y justicia social propios de los *jariyíes*, se dice que los lemas en algunas banderas estaban escritos en

⁷⁶Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, pp. 149-150 y 123-127

verde, color distintivo de un movimiento *sií*. Quienes financiaron la rebelión gozaban ampliamente del beneficio del comercio de los productos africanos que llegaban a la zona y eran los afectados por la nueva política fiscal.

Los rebeldes lograron imponerse y expulsar a las tropas del gobierno a lo largo de casi toda la costa del Golfo pérsico, llegaron también a ocupar la ciudad de Kufa para poder controlar también la ruta terrestre hacia el norte.

Diez años después del inicio de la rebelión la fuerza de los zanj estaba en su apogeo, y la ciudad de al-Mujtara se había convertido en la capital de un Estado que abarcaba gran parte del Irak meridional y del Kuzistán. Funcionaba allí un gobierno propiamente dicho, con un Tesoro Público, una cancillería e instituciones judiciales propias, mientras que las provincias conquistadas estaban gobernadas por funcionarios delegados siguiendo el esquema habitual del mundo musulmán⁷⁷

La rebelión no fue sofocada sino hasta el año 883, después de una represión violenta y salvaje.

Otra rebelión importante fue la de los *qarmatas* de Bahrein. Estalló a finales del siglo IX y gozó de un apoyo muy importante por parte de los nómadas de la Arabia oriental. Venció sin dificultades la expedición de dos mil hombres enviada en su contra por el califa en 891 y se dedicó a consolidar su fuerza en la ciudad de la cual surgió. Se propagó casi por todo el desierto de Basora, la cual fue saqueada por el movimiento en 908 y en 924, e incluso llegó a ocupar temporalmente la Meca, de la que se apoderó en 930.⁷⁸

Finalmente, otra rebelión importante fue la de los habitantes de Daylam o *daylamíes*, que estalló en 918. La importancia de esta rebelión fue que de ella surgieron los buyíes, que finalmente tomarían Bagdad en el año 945. La rebelión estalló debido a que los daylamíes se vieron afectados por los cambios que se registraron en algunas rutas comerciales, de modo que se alzaron en armas con el propósito de hacerse con el control de la ruta comercial que iba de Rayy a Bagdad, pasando por Qazim o de la ruta principal de Hamadan. La población de Azerbaijan les hizo frente, en defensa de sus propios intereses comerciales y el gobierno central junto con fuerzas de Bujara intentó terminar con la rebelión, pero los intentos por someterlos fueron infructuosos.

⁷⁷Vercelli, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán*, p. 126

⁷⁸De Planhol, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad*, p. 111

En los años previos a la toma de Bagdad se hicieron del control de la mayor parte del sur y el oeste de Irán.

1.3.4. Fin de la hegemonía abbasí y su significado histórico

Después de su triunfo en Bagdad, los buyíes se enfrentaron al problema de qué debían hacer con el emir *al-muminin* (el califa). Aunque decidieron dejar en su puesto al califa redujeron su papel al de dirigente de la vida religiosa de la comunidad y reservaron para ellos el ejercicio de los poderes administrativo, militar y político. Esto no deja de llamar la atención, pues los buyíes eran de filiación *sií*. Más aún, además de dejar al califa en su lugar, los buyíes toleraron todas las sectas y escuelas que se encontraban asentadas en las regiones que controlaban e incluso trataron de mantener un equilibrio entre ellas. Tuvieron algunas dificultades con los *hanbalíes* de Bagdad, pero no fueron mayores que las que estos tenían ya con los *safíes*, otra escuela ortodoxa. Es posible que esto se debiera a que ellos mismos se encontraban perdidos en medio de las distintas sectas y corrientes. Por otro lado, ellos eran *siíes* de la secta zaydí, y hay que recordar que esta corriente no reconoce en los *imames* cualidades divinas, y considera que el califa debe ser elegido para el puesto de acuerdo con sus cualidades. Es posible que no hayan considerado que la decisión de mantener en su puesto al califa abbasí entrara en conflicto serio con los supuestos sobre el *imamato* propios de la corriente sií a la que pertenecían.⁷⁹

El régimen implantado por los buyíes en lo que quedaba del imperio fue una confederación en la que cada cada región (dividieron el imperio en tres zonas) era independiente de la otra y se mantenía con sus propios recursos militares y económicos. Parece que al interior de cada región se estableció un sistema análogo, en que se concedió cierta independencia a las comunidades. Ello no quiere decir que las regiones se encontraran totalmente divididas, “La cooperación para fines específicos era buscada y alcanzada, pero se descartaba por completo la posibilidad de unificarse”.⁸⁰

⁷⁹Incluso es posible que antes de abandonar sus territorios maternos los buyíes desconocieran la existencia de las otras sectas *siíes* con las cuales se mostraron muy tolerantes.: ni consideraron a las *qarmatas* de Bahrein como peligrosos herejes, a diferencia de algunos círculos *sunníes*, ni les preocupó la obra misionera de los ismailíes en sus territorios. Por momentos fueron enemigos o aliados de los *hamdaníes*, pero jamás por motivos religiosos. *Shaban, M. A. Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, pp. 149-150 y 123-127

⁸⁰Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)*, p. 179

A pesar de que los miembros de la familia abbasí seguirían sucediéndose en el puesto de emir *al-muminin* hasta la llegada de los mongoles, el colapso del califato en el siglo X significó la destrucción de la unidad del mundo islámico bajo un único soberano. La autonomía de la que gozaban varias regiones en que se establecieron gobiernos distintos, así como la fundación del califato fatimí en el norte de África y su posterior instalación en Egipto, así como la del califato omeya de Córdoba en el año 929 son evidencia de la desintegración de la hegemonía islámica. Aquella comunidad que había nacido con la predicación de Mahoma y que había representado la superación de otras asociaciones políticas más frágiles, no había logrado mantenerse unida y cohesionada después de las grandes expansiones árabes.

La filosofía política de al-Fārābī y su propuesta de refundación de la comunidad política tuvo que hacer frente a estos problemas: casos de personas que pretendían explotar las ciudades o provincias a su cargo para su beneficio personal, sin tomar en cuenta el de sus gobernados; intentos de fundación de un gobierno central fuerte, establecido en una ciudad principal, que no tomaba en cuenta los intereses y necesidades específicas de las diferentes regiones sobre las que intentaba imponer su control; los intentos de las comunidades por desprenderse del control del gobierno central y de los jefes militares que pretendían explotarlas con miras a su propio beneficio, y vivir de acuerdo con sus propias leyes y dirigir sus vidas de acuerdo a sus necesidades; así como la insuficiencia de las creencias y reglas de comportamiento compartidas por todos los musulmanes para mantener unidad y cohesionada a la comunidad. En los apartados siguientes se abordará la propuesta política farabiana.

2 Gobernantes y gobernados en la filosofía política farabiana

2.1. El marco teórico de la propuesta farabiana: la ciencia política

El primer punto importante de divergencia entre la propuesta política farabiana y las teorías sobre el califato o *imamato* presentes en el contexto en que surgió se encuentra en el marco de justificación y desarrollo al que recurre. En las teorías políticas islámicas que se han visto, se considera que las fuentes principales de las leyes que han de regir la organización social son el Corán, los dichos y hechos del profeta y, para el caso de las corrientes *siíes*, los dichos y hechos de los *imames*, así como algunos mitos fundacionales.

La teoría farabiana sobre los fundamentos del ejercicio del poder, sobre la manera en que se debe regular la vida política de la comunidad, y sobre cuáles son los deberes de los hombre dentro de ella no asume ninguna de estas fuentes como punto de partida. En lugar de ello, los postulados farabianos se presentan como un conjunto de principios universales propios de una ciencia, que en los textos es nombrada “la ciencia política”. En lo que sigue, se presentarán las características de esta ciencia de acuerdo con la manera en que es caracterizada en el *Libro de la religión*.¹

En primer lugar, la ciencia política es una parte de la filosofía.² Está conformada por principios universales, también llamados generalidades, sobre las acciones, modos

¹Para las referencias que se hacen a los textos *Libro de la política*, *Libro de la religión* y los *Artículos de la ciencia política* se utilizan las traducciones de Rafael Ramón Guerrero publicadas conjuntamente por la editorial Trotta bajo el título de *Obras filosóficas y políticas*. De aquí en adelante cuando se haga referencia a alguna de estas obras solamente se indicará el título de la misma y la página de la mencionada edición en que se encuentra el pasaje al que se remite.

²*Libro de la religión*, p. 153

de vivir y hábitos voluntarios. Consta de dos partes: la primera comprende la explicación de cuál es la supuesta felicidad y cuál la verdadera; la clasificación de las acciones, modos de vivir, caracteres morales, costumbres y hábitos voluntarios en general que pueden existir en las ciudades o naciones, así como la distinción entre los que son virtuosos y los que no. La segunda parte incluye la explicación de cómo se establecen firmemente las acciones y hábitos virtuosos, cómo se distribuyen entre los habitantes de las ciudades y el modo en que se conservan una vez establecidos. Explica también la necesidad del gobierno y distingue los gobiernos virtuosos de los no virtuosos, de acuerdo con el tipo de acciones que realiza cada uno. Expone las causas y aspectos por los que los gobiernos virtuosos y los modos de vivir de las ciudades virtuosas pueden transformarse en no virtuosos, y cómo puede suceder esto. Pero enseña también las acciones mediante las cuales las ciudades virtuosas pueden evitar corromperse, así como aquellas de las que se puede valer para retornar a la salud en caso de transformarse y enfermar.

Unidas a la definición de la ciencia política, se ofrecen también la del oficio real y la política. El primero se trata del arte de establecer aquellos modos de vida y hábitos de los que se ocupa la ciencia política, y es por su ejercicio que se establece el gobierno en las comunidades humanas. La política, por su parte, es presentada como la operación propia del arte u oficio real, y consiste “en hacer aquellas acciones por las que se establecen firmemente esos modos de vivir y esos hábitos en la ciudad y en la nación y se conservan para sus habitantes”.³

El oficio real requiere de ciertos conocimientos para poder realizarse. En primer lugar el de las acciones por las cuales es posible establecer y conservar los modos de vida virtuosa en las naciones y ciudades, cosas que enseña la ciencia política. Pero esto solo no es suficiente, se requiere de algo más: de la capacidad para determinar las acciones particulares, atendiendo a lo que se observa en cada comunidad, grupo o individuo, y a cada suceso que acontece en ellos o con relación a ellos, pues las acciones del oficio real se dan sólo en las ciudades particulares y con relación a individuos particulares, es decir, en casos concretos, de los que no se ocupa la ciencia política. La facultad por la cual el hombre es capaz de esto, que no se obtiene por el conocimiento de las generalidades, sino por una larga experiencia y la observación, es la prudencia.⁴

³*Libro de la religión*, p. 149

⁴Esto se encuentra claramente influido por la distinción aristotélica entre *episteme* como conocimiento teórico, universal y verdadero, de lo inmutable y la *prhónesis* como una especie de opinión que,

Pero si el oficio real lleva al establecimiento de los modos de vida virtuosos, cabe preguntarse qué tipo de oficio se está ejerciendo si, en vez de ello, se determinan acciones que llevan a establecer hábitos opuestos a la virtud. Pues bien, el oficio, el gobierno y la política por medio de los cuales no se tiende a obtener la verdadera felicidad y establecer la virtud, sino a conseguir uno de los bienes que se cree erróneamente constituyen la felicidad, son llamados en el texto “oficio de la ignorancia”, “gobierno de la ignorancia” y “política de la ignorancia”, respectivamente. Se descarta la posibilidad de llamar “oficio real de la ignorancia” al arte en cuestión apelando a la autoridad de “los antiguos”, para los cuales la realeza sólo existía por un oficio real virtuoso.⁵

De los reyes o gobernantes de la ignorancia se afirma, además, que no tienen necesidad del conocimiento de las generalidades propias de la ciencia política ni de la filosofía en general, sino que pueden llegar a sus objetivos gracias a otras cosas. Su oficio político está constituido por ciertos principios a los que llegan por medio de la experiencia y la observación, así como por las cosas a las que pueden llegar a partir de ellos gracias a su astucia y a una aptitud, malévolas pero poderosas, para descubrir lo que necesitan para determinar las acciones que se deben realizar y el modo en que deben emplear a los demás.⁶

Puede notarse que hasta el momento el texto es muy apegado al espíritu aristotélico, pues los temas de que se ocupa la ciencia política son los comprendidos en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*, pero pronto se da un giro importante. Éste inicia con la afirmación de que para funcionar perfectamente el oficio real no sólo requiere de la prudencia y las generalidades de la ciencia política, tal como ha sido presentada hasta el momento, pues llega un momento en que la ciencia política misma muestra “que del oficio real virtuoso primero no pueden proceder sus acciones de modo perfecto, si no es porque al conocimiento de las generalidades de este arte se le une la filosofía teórica...” y “Expone también que estas cosas son las que constituyen el oficio real

sin llegar al nivel del conocimiento seguro, es razonable propia de los asuntos morales y políticos. Esta distinción aristotélica establece una diferencia entre el mundo de la teoría y el de la práctica, el de lo natural y lo voluntario. Mientras de las cosas que no dependen de las acciones humanas se puede tener episteme en lo concerniente a los asuntos del actuar humano sólo puede haber una especie de conocimiento prudencial. Pero los textos farabianos hablan de una ciencia política, de modo que es conveniente preguntarse si esta distinción aristotélica es retomada tal cual o se haya de manera modificada aquí.

⁵ *Libro de la religión*, p. 149

⁶ *Libro de la religión*, p. 155

virtuoso primero”.⁷

A partir de este momento, la caracterización que se hace de la ciencia política incluye temas propios de la filosofía teórica, y se afirma que no sólo muestra las cosas ya mencionadas, sino que se ocupa de cosas que parecían ajenas a ella, pero deben ser conocidas por el gobernante virtuoso primero.

En primer lugar, muestra que, lo mejor en las naciones o ciudades virtuosas consiste en que los reyes y gobernantes que se suceden temporalmente sigan las reglas del gobernante primero. Y enseña también el modo en que se ha de seleccionar a los prospectos a futuros gobernantes, así como la manera en que deben ser criados e instruidos para garantizar que se conviertan en reyes fieles al ejemplo del gobierno primero.

Pero también se encarga de: 1) mostrar la estructura del universo, los grados de los seres del mismo y las relaciones de gobierno-servicio existentes entre sus partes, hasta llegar al grado de gobernante supremo; 2) enseñar la manera en que todas las cosas se encuentran ordenadas bajo el gobierno de ese ser supremo, siguiendo un orden descendente; 3) mostrar un orden análogo en el alma humana y, 4) en el cuerpo humano; 5) establecer la existencia de un orden similar en la ciudad virtuosa, donde establece el rango del gobernante primero en relación al de Dios, gobernante primero del universo; 6) mostrar el orden de las demás partes de la ciudad de manera descendente, hasta llegar al grado de las cosas que sólo están subordinadas a otras, sin tener a nadie a su servicio; 7) el orden ascendente de los grados de gobierno-servicio en la ciudad, hasta llegar al grado del gobernante primero para después; 8) ascender al grado del ser que rige al rey de la ciudad virtuosa, el intelecto agente, conocido como el Espíritu Fiel, mediante el que Dios inspira al gobernante primero de la ciudad, su grado y el lugar que ocupa entre los seres espirituales; 9) elevarse paso a paso hasta Dios para mostrar cómo la inspiración o revelación desciende paso a paso, por mediación de los demás

⁷ *Libro de la religión*, p. 154. La mención de un “oficio real virtuoso primero”, supone la existencia de un oficio “virtuoso” a secas, y está directamente relacionada con la distinción de dos clases de gobierno virtuoso, el primero y el que sigue al primero. Según ella, se llama “gobierno virtuoso primero” al que establece firmemente por primera vez los modos de vivir y hábitos virtuosos en la ciudad o nación; esto quiere decir que dichos hábitos no existían previamente en la comunidad y este gobierno hace pasar a los miembros de ella de los modos de vivir de la ignorancia a los de la virtud. Por su parte, “el gobierno que sigue al primero” es el que sigue el ejemplo del anterior, quien gobierna de este modo es llamado gobernante de la ley y a su gobierno se le llama gobierno de la ley. Además, mientras que el gobierno virtuoso primero requiere de la filosofía teórica, de este segundo tipo de gobierno se afirma que no necesita por naturaleza de la filosofía.

seres espirituales, hasta el fundador de la ciudad; 10) enseñar así, que Dios gobierna la ciudad virtuosa, así como gobierna el universo, de manera diferente, aunque ambas son semejantes y hay entre ellas cierta correspondencia; 11) enseña, como consecuencia de lo anterior, que el gobernante primero, fundador de la ciudad virtuosa, debe imitar a Dios en la manera en que rige el universo, al fundar y regir la ciudad, por lo cual es necesario su conocimiento de la filosofía teórica completa (pues sólo desde ella se puede ocupar de Dios y del orden del universo). Pero además de todo esto, la sección del *Libro de la religión* que trata sobre la ciencia política finaliza aseverando que resulta claro que todo esto no puede realizarse a menos de que exista en las ciudades una religión común, por la cual estén unidas sus opiniones, creencias y acciones, y por medio de las cuales los grupos de la ciudad adquieran armonía vinculación, estructura, ayuda mutua y cooperación.⁸

El resultado al que se llega es el siguiente: se acepta la necesidad de la religión en las comunidades políticas, pero se niega que sea la base última de su organización. Más todavía, se habla de una ciencia formada por principios universales acerca de los orígenes de las comunidades políticas, los tipos de comunidades y de gobiernos, los modos de vida de las personas, y demás cosas mencionadas, ciencia que se presenta como una parte de la filosofía, y debe ser conocida por los gobernantes si es que son virtuosos. Y además, esa misma ciencia es la que muestra la necesidad de la religión. Se propone así cambiar la base de la comunidad política, sustituir una base religiosa por una filosófica, sin desechar la religión y las bases o beneficios que puede aportar para la unificación de la comunidad. De este modo, la propuesta farabiana deja a un lado las discusiones de tipo teológico-jurídico sobre el poder, el califato y el *imamato* predominantes en su contexto, y enfoca el problema desde un horizonte diferente.

Es momento de recordar lo dicho sobre la importancia política del islam para apreciar la radicalidad de esta propuesta. Como se dijo, la fundación de la comunidad de creyentes, la *umma*, representó la superación del orden tribal de la sociedad árabe pre-islámica. Gracias a ella sus miembros no se hallan ya vinculados sólo por lazos sanguíneos o familiares sino por los vínculos de algo común a todos los miembros de la comunidad: la religión. Y ahora el planteamiento farabiano, pretende desplazar a la religión para optar por una base diferente de la comunidad, de carácter y fundamento racional. Sin embargo, si se toma en cuenta que el islam no fue suficiente para

⁸*Libro de la religión*, pp. 153-160

mantener la comunidad originaria unida y cohesionada, como se ha visto cuando se expuso la cuestión del surgimiento del *sunnísmo*, el *siísmo* y el *jariyísmo*, puede ser comprensible esta postura. En el fondo parecería que se piensa en que para poder superar las divisiones existentes entre las distintas corrientes islámicas, hacía falta superar el carácter dogmático en que se encontraban fundadas y guiarse por la razón, que no por las escrituras sagradas y las supuestas tradiciones del profeta reconocidas por cada corriente, o, en el caso del *siísmo* por los dichos y hechos atribuidos a los *imames* legítimos. No se pretende eliminar la religión, puesto que se afirma la necesidad de la misma para la cohesión social, pero no se pretende que sea la base última en que se funden las comunidades políticas.

Pero la tarea que se plantea entonces es ardua. Si la base de la comunidad, de su organización y de las normas de conducta que han de observar sus miembros es la religión revelada la cuestión parece simple: en el texto revelado hay indicaciones sobre la forma en que se han de realizar los matrimonios y divorcios; cómo se ha de castigar a quien robe o mate; a quién corresponde heredar los bienes de quien fenece; la forma en que se han de repartir los botines de guerra; el trato que se debe dar a los huérfanos y viudas; la manera en que se debe tratar a los pobres y desamparados, entre otras cosas.

Cierto es que las indicaciones sobre estos temas son bien generales y no son muchas, por lo cual es necesaria la interpretación del texto. Pero las distintas escuelas jurídicas parecían haber encontrado una solución al problema. Las escuelas *sunníes*, como hemos visto, aceptaban las mismas fuentes del derecho, y además cada una había desarrollado sus propios métodos de interpretación de los textos sagrados para poder dar respuesta a los nuevos problemas de tipo legal que se presentaban. Algo análogo puede decirse de las escuelas jurídicas de las tradiciones *sií* y *jariyí*. Si se pretende hacer a un lado la base del texto sagrado y las tradiciones del profeta. ¿Sobre qué principios se asentará la comunidad? ¿Cómo se determinará quién debe ejercer el poder? ¿Qué normas de conducta se deberán observar, cómo saber cuáles son?

El problema era que las escuelas jurídicas tampoco tenían la cuestión del todo resuelta. Pues entre ellas mismas surgían desacuerdos sobre cómo debían atenderse algunos asuntos particulares. Más grave todavía, al surgir los desacuerdos sobre cómo resolver los problemas legales que se presentaban ante ellos, los juristas de distintas escuelas solían enfrascaban en discusiones acerca de la interpretación adecuada de los pasajes del Corán o de las tradiciones que trataban casos similares; al final de cuentas,

al centrarse la discusión en los criterios de interpretación del texto, lo que se perdía de vista era precisamente la especificidad del caso que se debía resolver.⁹

A este tipo de problemas parece intentar ofrecer una respuesta la propuesta farabiana cuando hace intervenir la prudencia en la relación entre la ciencia política y el oficio real. De la primera se ha dicho que consiste en los universales sobre los temas de los que se ocupa, mientras que el segundo se encarga de establecer hábitos, modos de vida y opiniones, acordes a estos universales, con el concurso de la prudencia. El gobernante prudente es el que debe ocupar el lugar que ocupaban los juristas, pues es él quien puede atender a la particularidad de cada caso y ofrecer una solución adecuada a sus circunstancias.

He aquí la importancia de que se hagan a un lado las bases de las que partían los juristas eruditos para elaborar sus propuestas sobre la manera en que debía organizarse la vida de la comunidad en sus distintos aspectos. Y así como el punto de partida de la propuesta farabiana se libera de esas limitaciones por lo que respecta a la manera en que se han de determinar las reglas de conducta que deben observar las personas, se abre también un nuevo horizonte de posibilidades sobre cómo abordar la cuestión de cuál es el mejor régimen político posible y cuál el perfil adecuado de su gobernante.

2.2. Las diferentes asociaciones humanas y tipos de regímenes políticos

De acuerdo con la manera en que se caracteriza la ciencia política en el *Libro de la religión*, los textos *La ciudad ideal*¹⁰ y el *Libro de la política* pueden interpretarse como tratados en los que más que proponerse una organización política concreta, se exponen los universales propios de la ciencia política.¹¹ Allí, de manera acorde con las cosas de

⁹Como ejemplo de esto, véase Coulson, Noel. *Historia del derecho islámico*, p. 99, donde menciona el caso de la “casa del elefante”, que mantuvo ocupada la atención de varios cadíes en Egipto durante más de un siglo, con la consecuente desesperación y frustración de los litigantes.

¹⁰Las referencias se hacen a la traducción de *La ciudad ideal* realizada por Manuel Alonso Alonso y publicada por la editorial Tecnos. En adelante sólo se indicará el título del libro y la página de esa edición a la que se remite

¹¹Esa no es la única manera en que se puede interpretar el papel u objetivo de los textos mencionados. En Vallat, Phillipe. “al-Fārābī, Abū Nas.r” en Lagerlund, Henrik (Ed.) *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500* (Ney York: Springer, 2011), p. 350, por ejemplo, se propone que *La ciudad ideal* no es una descripción ni una teoría de la ciudad perfecta sino que se trata de un performativa, en el sentido de que proporciona las condiciones fundamentales

las que se ha dicho que se ocupa este saber, se tratan los temas de la estructura del universo, cuáles son los seres que lo conforman, y los grados de cada uno de ellos; cuáles son los grados de los principios de los seres y los grados que existen entre ellos; cuáles son las facultades del alma humana y cuál es la jerarquía que existe entre las mismas; en qué consiste la felicidad verdadera y qué otras cosas se toman como si se tratara de la felicidad aunque en realidad no lo son; las acciones que llevan a la felicidad y las que alejan de ella.

Sin embargo, no hay que perder de vista que se trata de textos fundamentalmente políticos y es justamente esa dimensión la que interesa en este trabajo. Aunque la parte cosmológica presente en ellos bien puede ser interesante por sí misma y merecer un estudio detallado, no es aquí el lugar para hacerlo. Además, si bien es importante, no es el tema central de ninguno de los dos textos. El tópico central de ellos es el régimen virtuoso y la distinción de los no virtuosos, donde se centrará especialmente la atención.

El tema de los diferentes tipos de régimen está ligado de manera indisoluble con el de los diferentes tipos de comunidades humanas. En concordancia con Platón y Aristóteles, en los textos se afirma que la ciudad es la asociación más pequeña que constituye una unidad política perfecta, mientras que se consideran imperfectas las asociaciones en casas, calles, barrios y aldeas. También se sostiene que el bien más excelente, la perfección más alta la puede obtener el hombre en la ciudad y no en las sociedades menores, pero, a diferencia de los planteamientos de los dos autores antiguos, no se considera que la ciudad sea también la unidad política más grande en que esto es posible. En contraste, por encima de la ciudad se consideran otras dos asociaciones perfectas posibles: la nación, que se divide en ciudades; y la comunidad de muchas naciones que, en su máxima expresión posible abarcaría a todos los hombres que habitan la tierra.¹² En cada una de estas asociaciones se puede desarrollar un

para la fundación del régimen perfecto, mientras que el Libro de la política, compuesto después, complementa al primero y ofrece claves para su comprensión, como una especie de notas al primer texto. Esta interpretación, sin embargo, no es incompatible con la que aquí se propone, sino acorde con ella, puesto que, como se ha dicho, justamente una de las cosas de las que se ocupa la ciencia política es de las bases necesarias para la fundación de los distintos regímenes políticos, especialmente el perfecto o virtuoso.

¹²La ciudad ideal, p. 92. Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn". *Oriens* Vol. 16 (1963), p. 48, hace notar, acertadamente que no hay paralelos a una propuesta semejante en las fuentes griegas, éstas no contemplan comunidades tan grandes; pero el planteamiento farabiano se hace comprensible al considerar las circunstancias históricas del siglo X tal como era conocido por los árabes, ellos tenían frente a sí el mundo del Islam, el Imperio

régimen político virtuoso o vicioso, pero dado que la ciudad es la comunidad base para las naciones, que lo será a su vez de la asociación de éstas, el estudio del régimen virtuoso se enfoca en su posible constitución en las ciudades.

Los elementos principales de acuerdo con los cuales se definen los distintos regímenes en estos textos son tres: 1) las creencias que tienen los ciudadanos sobre el universo, el hombre y la vida política; 2) la finalidad que persiguen; 3) el tipo de gobierno o gobernante propio del régimen, que se determina en función de los dos primeros elementos.

Aunque se profundizará en las características propias de ellos, puede resultar conveniente presentar de manera general los distintos tipos de régimen que se presentan y las diferencias que existen entre ellos:

- El Régimen Virtuoso. Se distingue por la presencia del conocimiento de los seres que conforman el universo y sus principios; así como de los grados existentes tanto entre los primeros como entre los segundos; el conocimiento de la perfección y felicidad verdadera y última del hombre; el conocimiento de las cosas que se deben hacer para alcanzar la felicidad; y el esfuerzo de todos sus miembros por lograr la felicidad.
- Regímenes Ignorantes. Sus ciudadanos y gobernantes no poseen conocimientos sobre los principios de los seres, la perfección última del hombre, las acciones que se deben realizar para alcanzarla y el tipo de gobierno más adecuado para estos fines. Sus ciudadanos persiguen otras cosas diferentes a la felicidad verdadera, que consideran el fin de la vida, y los gobiernos que se instauran son determinados

bizantino y la India, entre otros ejemplos, ninguna de estas sociedades puede ser identificada con una ciudad (como lo fueron en su época Atenas, Esparta y las demás ciudades griegas) sino que todas ellas estaban conformadas por varias ciudades, de modo que se puede pensar que sirvieron como modelo para la creación de la categoría de la nación en los textos farabianos. Pero al parecer Walzer no se percata de que después de la consideración de las naciones, contemplar la posibilidad de la comunidad de todo el mundo habitable es por un lado una consecuencia natural: si es posible que varias ciudades se asocien formando una sola comunidad, también es lógicamente posible que varias naciones e incluso todas lo hagan. Pero también es comprensible si se considera que este espíritu de hacer de todos los pueblos una sola comunidad estaba bien presente en el contexto islámico: desde los orígenes del islam, la comunidad que se contempla no se encuentra limitada a un espacio geográfico único o a un número restringido de personas, parte de la misión de Mahoma era dar a conocer la revelación a sus coetáneos, en Corán XXVI, 214 se le dice claramente “predica a tus próximos” pero también se le ordena darla a conocer a todos los seres humanos sin distinción alguna “Di: ¡Hombres! Soy el enviado de Dios para todos vosotros” (Corán VII, 158).

en función de estos fines. Para ellos, la felicidad consistiría en la posesión de estas cosas que persiguen, y la infelicidad, en la carencia de las mismas.

- Regímenes Del Error. Son aquellos cuyos ciudadanos han adquirido opiniones falsas o corruptas sobre los seres y sus principios. La felicidad que conciben no es la felicidad verdadera, y las acciones que realizan para alcanzar la felicidad como la conciben son corruptas. Buscan los mismos fines que las ciudades ignorantes. Es posible que hayan sido fundados desde el principio como regímenes ignorantes, dirigidos por un gobernante que había creído tener las opiniones correctas sobre todos estos asuntos, pero en realidad no las haya tenido o que se trate de regímenes que originalmente eran virtuosos pero degeneraron debido a la introducción de opiniones y prácticas erróneas o corruptas.

- Regímenes Inmorales. Aquellos cuyos habitantes poseen el conocimiento adecuado de los principios de los seres, de la felicidad y de las acciones que deben ser realizadas para alcanzarla, pero no realizan estas acciones, sino que se inclinan hacia alguno de los objetivos inferiores perseguidos por los habitantes de las ciudades ignorantes. Hay tantas clases de regímenes inmorales como ignorantes, porque sus acciones y caracteres morales son como los de los habitantes de estas últimas, sólo se distinguen de ellas por las opiniones que tienen.

- Regímenes De La Simulación O Falsificación. En este régimen los gobernados creen que se encuentran bajo el gobierno de la virtud y la sabiduría, y creen sinceramente en el gobernante y lo que dispone, cuando en realidad lo que él persigue es uno de los fines propios de la ignorancia y en apariencia pretende que tanto él como los gobernados alcancen la felicidad última. Hay que tener bien clara la diferencia entre este tipo de gobierno y el del error, en este caso el gobernante engaña a los gobernados haciéndoles creer que se trata de un gobernante virtuoso y sabio, cuando en realidad no lo es, y él está bien consciente de ello.

Ahora que se han presentado los criterios mediante los que se distinguen los tipos de regímenes políticos y una caracterización general de ellos es momento de analizarlos con mayor detalle.

2.3. La ciudad virtuosa

Antes de plantear las diferencias que existen o deben existir entre los gobernantes y gobernados la ciudad virtuosa de acuerdo con los textos es conveniente examinar cuales son las creencias que deben tener todos los miembros de ella tanto acerca del universo y su estructura, así como de la felicidad, puesto que el tipo de gobierno de la ciudad ha de ser adecuado a estas dos cosas.

2.3.1. Las creencias de los habitantes de la ciudad virtuosa

Los elementos del conjunto de cosas que deben conocer los miembros de la ciudad virtuosa son enumerados de manera clara en el siguiente pasaje:

Cada uno de los habitantes de la ciudad virtuosa necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la ciudad virtuosa y los grados de sus gobernantes; a continuación, las acciones determinadas que, una vez realizadas, llevan a la felicidad¹³

Algunas de las cosas mencionadas no ofrecen ningún problema, parece clara la conveniencia de que los miembros de la sociedad política conozcan los grados de gobierno y que existen dentro de ella, y, puesto que el fin de la comunidad virtuosa es alcanzar la felicidad también es claro que deben conocerla, lo mismo sucede con las acciones que llevan a ella. Sin embargo resulta algo desconcertante que se postule la necesidad del conocimiento de los principios últimos de los seres y sus grados, pues desde nuestra perspectiva contemporánea parece que éste es irrelevante para la organización de los miembros de la comunidad con miras a la obtención de la felicidad.

El texto mismo nos ofrece una justificación de esta exigencia: el paralelismo que se postula entre la ciudad y el universo. Las partes de la ciudad virtuosa, se afirma, se vinculan y coordinan de manera semejante al modo en que lo hacen los diversos seres que conforman el cosmos. Sobre ese postulado se asienta la exigencia de que los habitantes de la misma conozcan los principios de los seres y sus grados. El conocimiento de ambas cosas garantiza la comprensión del orden que debe existir en la ciudad y la manera en que las partes de la misma deben coordinarse. Al parecer la idea de fondo es que los ciudadanos entiendan que la ciudad y su organización ha de ser armónica

¹³ *Libro de la política*, p.

con la estructura del universo, como si las normas que rigen la ciudad fueran una continuación de las leyes de la naturaleza.

Hay una cuestión importante que señalar aquí. La ciencia política, de acuerdo con lo dicho, se encarga de mostrar cierta estructura del universo y para ello recurre a las ciencias teóricas, pero sin identificarse con ellas. Y el universo que muestra se encuentra jerarquizado y ordenado de acuerdo a grados de perfección, e incluso se habla de grados de dominio y servicio en él. Mahdi sostiene que las descripciones ofrecidas por estos textos acerca del cosmos, el alma, y la fisiología deben ser comprendidas como imágenes políticas o semejanzas de cosas que sólo son conocidas propiamente en la física y la metafísica, y establece una distinción entre una metafísica, física, psicología y fisiología teóricas y una metafísica, física, psicología y fisiología políticas.¹⁴ Basado en esta distinción, advierte que no se debe cometer el error de confundir los modelos presentados en estos textos con la cosmología farabiana propiamente dicha, que habría de ser buscada en los tratados farabianos de metafísica y física. Sin embargo cabe preguntarse de cualquier manera, si la ciencia política, como se ha dicho, se vale de los conocimientos propios de las ciencias teóricas para presentar estos modelos cosmológicos ¿acaso no es necesario que también en esas ciencias teóricas se descubra un universo más o menos jerarquizado? ¿Cómo podría si no presentar un cosmos así la ciencia política? Si estos modelos no resistieran un contraste con los ofrecidos por las ciencias teóricas ¿no sería deshonesto presentarlos en los tratados políticos?¹⁵

En cualquier caso habrá que ver brevemente cómo se presenta el universo que deben conocer los habitantes de la ciudad virtuosa, para ver cómo se establece el paralelismo entre él y la ciudad.

2.3.1.1. La estructura del universo

De acuerdo con el *Libro de la Política*, el universo está constituido por seis clases de cuerpos: el cuerpo celeste, el animal racional, el animal irracional, las plantas, los minerales y los cuatro elementos.¹⁶ Del mismo modo, los principios por los que se

¹⁴Mahi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. Rafael Ramón Guerrero (Barcelona: Herder, 2003), pp. 153-155

¹⁵Justamente contra la interpretación de la cosmología farabiana presentada por Mahdi puede verse la tesis doctoral de Janos, Damien. *Intellect, Substance, and Motion in al-Fārābī's Cosmology* (Montreal, McGill University, February 2009)

¹⁶*Libro de la Política*, p. 53. Cabe aclarar que pese a la afirmación de que estos cuerpos constituyen el universo, conviene matizar que esto se refiere más bien al universo visible, pues el conjunto de

constituyen los cuerpos y sus accidentes son de seis clases y se ordenan en seis grados: La Causa Primera se encuentra en el primer grado, las causas segundas en el segundo grado, el intelecto agente en el tercero, el alma en el cuarto, la forma en el quinto y la materia en el sexto.¹⁷

Ya a primera vista se nota que se supone una estructura jerárquica del universo y cuáles son los grados principales en la misma. Pero además a lo largo de la exposición que se hace de los seres y sus principios se puede encontrar también la existencia de sub-jerarquías, como se podrá apreciar en el caso de las causas segundas, las almas, los cuerpos celestes o los animales, por ejemplo.

Lo anterior no sucede en el caso del Primero o Causa Primera, pues se sostiene que su existencia es la más perfecta y antigua, anterior a todas las demás; que es único e indivisible, carente de materia, de forma y de accidentes. Y es la causa de la existencia de todos los seres, que surgen a partir de él a modo de emanación, pero ello no quiere decir que surjan directamente de él, sino que de él surge otro ser, del cual a su vez nace otro, también por emanación, y así sucesivamente. Estas causas son todas intelectos que surgen de la siguiente manera: la primera de ellas emana de la Causa Primera, en cuanto surge, aprehende su propia esencia y aprehende al Primero. En cuanto aprehende a la Causa Primera, da origen a un segundo intelecto, que es el tercer ser en esta sucesión jerárquica, y en cuanto aprehende su propia esencia da origen al cielo primero, A su vez, este segundo intelecto, aprehende también al Primero y a su propia esencia, brinda así la existencia al segundo cielo y a la tercera inteligencia o tercer ser, y el proceso continúa así de manera descendente hasta completar nueve intelectos cada uno correspondiente a una esfera celeste.¹⁸ De las Causas segundas, se dice que “la más elevada [...] es aquel grado del que se sigue la existencia del cielo primero; de la más

todos los seres reconocidos en la cosmología farabiana no se agota ahí, pues no se menciona al Primero o Causa Primera, que es a la vez un elemento del conjunto de los seres, así como del conjunto de los principios de los seres, ni al intelecto agente que se encuentra en una situación similar.

¹⁷De acuerdo con Ramón Guerrero, en una nota al pie del *Libro de la Política*, p. 53, se pueden retomar legítimamente las tesis presentadas en el tratado farabiano conocido como *La filosofía de Aristóteles*, de acuerdo con las cuales la forma y la materia son principios del cambio; el alma principio del ser animado; el intelecto agente de la actividad del intelecto humano; las causas segundas motores inmateriales de los cuerpos celestes o intelectos segundos; y, finalmente, el Primer principio como un cierto ser que da el movimiento circular a los cuerpos celestes, y cuya investigación se debe realizar fuera del ámbito de la teoría natural.

¹⁸Las esferas celestes que surgen corresponden, en orden descendente, a la esfera “exterior” del cielo diurno, la esfera de las estrellas fijas, la de Saturno, la de Júpiter, la esfera de Marte, la del sol, la de Venus, la de Mercurio y la esfera de la luna.

inferior de ellas se sigue la existencia de la esfera en la que está la luna”.¹⁹ Las causas segundas se ordenan en grados y hay tantos grados como esferas celestes. Entre *la más elevada y la más inferior*, ya mencionadas, las demás son intermedias de acuerdo al orden en que surgen. Nótese que, a pesar de pertenecer todas al conjunto de las causas segundas, cada una posee cierta perfección en mayor o menor grado que las demás y son todas inferiores al Primero, pero superiores al resto de las substancias.

El intelecto agente tiene un grado menor al de las causas segundas, pero más elevado que el de los principios que están en cuerpos. En su grado se encuentran también los seres racionales que han logrado purificarse y alcanzar la máxima perfección posible para ellos.²⁰ Acá no se mencionan sub-gradados.

Todas las almas son presentadas como principios que, sin ser cuerpos, están presentes en ellos. Se afirma la existencia de almas de los cuerpos celestes, de los animales racionales y de los animales irracionales. Las primeras son principio del movimiento de los cuerpos celestes; y se presentan como más nobles, perfectas y excelentes que las almas de las especies de los animales, racionales e irracionales. Aparte de esto, se afirma claramente que el alma de los animales racionales es superior a la de los irracionales. De hecho, la diferencia más importante entre ambas almas, de la cual proviene la distinción entre ambos tipos de animal, estriba en la presencia de una facultad racional en las primeras y la ausencia de la misma en las segundas. Las facultades propias del alma del animal racional, de acuerdo al Libro de la política son la racional, la facultad apetitiva, la imaginativa y la sensible; en cuanto a las almas de los demás animales, se afirma que algunos poseen las tres facultades inferiores a la racional —en estos animales, la facultad imaginativa juega un papel análogo al de la facultad racional en el hombre—, mientras que otros más carecen de la facultad imaginativa y poseen únicamente la facultad sensible y la apetitiva.²¹

¹⁹ *Libro de la política*, p. 54

²⁰ Este intelecto cumple una importante función, pues se dice que tiende a liberar de la materia y la privación a cualquier cosa procedente de los cuerpos celestes que sea susceptible de separarse y liberarse de la materia; es gracias a él que los inteligibles en potencia devienen inteligibles en acto y el intelecto que está en potencia se realiza como intelecto en acto. De este modo cumple una función de tipo epistémico, pero también “ayuda” al perfeccionamiento ontológico de las cosas que pueden separarse de la materia.

²¹ *Libro de la política*, p. 57. En los *Artículos de la ciencia política*, p. 167 se hace una enumeración diferente de las facultades del alma del animal racional, en la que se agrega la facultad nutritiva a las aquí mencionadas y se explica con un poco más de detalles el funcionamiento de cada una.

Entre los principios de los seres, la forma y la materia son los más imperfectos; porque cada uno de ellos necesita del otro para existir y subsistir. La forma no puede existir si no es en la materia, y ésta, por naturaleza, existe sólo por razón de la forma y su ser consiste en sustentarla. Si la forma no existiera, tampoco existiría la materia que podría sustentarla, porque en ese caso existiría en vano, y en la naturaleza, se afirma de manera aristotélica, no puede existir nada en vano. Con todo y la dependencia que se reconoce entre ambas, se afirma que la forma es más perfecta que la materia; en primer lugar porque gracias a ella está en acto el ser de un cuerpo, mientras que por la materia está en potencia; en segundo, porque la forma no existe por razón de la materia, mientras que la materia sí existe por razón de la forma y, en este sentido, existe para otro y no por sí misma.²² Pero la jerarquización de los principios de los seres va todavía más allá y se afirma la existencia de diferentes tipos de materia y de formas, superiores o inferiores entre sí. Las primeras formas que se actualizan en la materia son las de los cuatro elementos. Una vez que surgen, éstos se convierten en materia de otras formas que al actualizarse dan pie a la existencia de otros seres; ellos, a su vez, se convierten en materia de otras formas y el proceso continúa hasta llegar a la actualización de unas formas tales que los seres surgidos a partir de la actualización de ellas en la materia correspondiente, no pueden ya ser materia de otras formas. Estos son los más nobles y perfectos de los seres posibles, su forma es forma de todas las formas que le preceden, su materia es más noble y perfecta, mientras que la materia primera es la más vil de todas y las formas anteriores son inferiores también.²³

Estos son los principios de los seres y sus grados. Y así como entre ellos existen diversos grados de perfección que muestran una clara jerarquización, del mismo modo existen entre los seres que constituyen el universo. Estos últimos, de acuerdo con el Libro de la política, son también seis: el cuerpo celeste, el animal racional, el animal irracional, las plantas, los minerales y los cuatro elementos.²⁴

²² *Libro de la política*, pp.63-64.

²³ *Libro de la política*, p. 63. Se debe notar, como señala Fakhry. *al-Fārābī, founder of islamic neoplatonism: his life, works and influence*. (Oxford: Oneworld,2002), p. 86, que antes de pasar al mundo sublunar todos los seres han surgido por emanación de uno superior, de modo que el proceso de emanaciones es descendente, en cuanto a grados de ser se refiere, pero al llegar al mundo terrestre este proceso cambia y una vez que la forma y la materia han emanado de los cuerpos celestes, el proceso toma un nuevo giro: ahora los seres irán surgiendo en escala ascendente, desde los más simples hasta los más complejos, desde los más “bajos y viles” hasta aquellos que son superiores por naturaleza a todos los demás seres posibles.

²⁴ Cabe aclarar que pese a la afirmación de que estos cuerpos constituyen el universo, a secas, conviene matizar que esto se refiere más bien al universo visible, pues el conjunto de todos los seres recono-

Entre los seres que forman el universo, los cuerpos celestes son los más perfectos, a pesar de que se les llama “cuerpos” no tienen materia, sino un substrato que juega el papel de ésta y una forma fija e intransmutable desde el principio. Les siguen en perfección los animales racionales, los animales irracionales, las plantas, los cuerpos pétreos y, finalmente, los cuatro elementos.²⁵ La jerarquización se puede apreciar de manera más clara en un pasaje donde se afirma que los seres que van desde los animales racionales hasta los cuatro elementos (también llamados los “seres posibles”) pueden servir a otros a manera de materia, servicio o instrumento. Los cuatro elementos, los seres más simples, “ayudan” a todos los demás, de las tres maneras. Los minerales ayudan al resto, también de los tres modos, pero ello no quiere decir que todos sirvan como materia, instrumento y para servicio de otros seres a la vez, sino que algunas especies de ellos ayudan a otros a manera de materia, otras a modo de servicio (como la montaña ayuda a la generación de las aguas que fluyen desde las fuentes) y otras a manera de instrumento.²⁶ Las especies de las plantas ayudan a los animales de estos tres modos también; y, de la misma manera, los animales irracionales ayudan al animal racional. El hombre, que es el más excelente de los seres posibles, no ayuda por naturaleza a ninguna cosa más excelente que él, ni al modo de materia, ni al de servicio, ni al de instrumento. Pero por la razón y la voluntad ayuda a otros seres iguales a él y a veces realiza acciones que hacen de servicio para otras cosas naturales, como canalizar el agua, plantar árboles, sembrar granos o asistir al parto de animales. Pero este servicio es accidental, pues, por naturaleza, no procede de él nada que sirva a otra especie salvo a la suya, ni tiene nada por lo que sirva a otra especie.²⁷

Esta es la manera en que se describe el universo en los textos políticos farabianos. Se ha podido apreciar cómo se presenta la existencia de grados y sub-grados de perfección tanto en los principios de los seres como entre los seres mismos. Todo esto es acorde con la manera de proceder de la ciencia política mencionada en el Libro de la religión, se ha mostrado la estructura del universo, los grados de los seres del mismo y las relaciones de perfección-imperfección, gobierno-servicio, existentes entre sus partes,

cidos en la cosmología farabiana no se agota ahí, pues no se menciona al Primero o Causa Primera, que es a la vez un elemento del conjunto de los seres, así como del conjunto de los principios de los seres, ni al intelecto agente que se encuentra en una situación similar.

²⁵Cuando se mencionó antes a los seres que constituyen el universo no se mencionó a los cuerpos pétreos ni a las plantas, ello se debe a que tanto los unos como los otros surgen a partir de los cuatro elementos, que sirven como materia para las formas de los otros tipos de cuerpos.

²⁶*Libro de la política*, p. 91

²⁷*Libro de la política*, p. 92

la manera en que todas las cosas se encuentran ordenadas bajo el gobierno de un ser supremo, al que todas deben su ser, de acuerdo con un orden descendente y se ha mostrado un orden análogo en el alma humana. Todo este orden debe ser conocido por los habitantes de la ciudad virtuosa.

Como se ha dicho, esto es pertinente dado el paralelismo que se establece entre la ciudad y el universo. Si el universo se encuentra naturalmente ordenado de manera jerárquica parecería entonces natural o razonable que la ciudad se ordenara también de este modo, puesto que parece claro que también hay grados de perfección entre los humanos. Pero además de esto, la exigencia de cierto conocimiento de los seres presenta un aspecto que puede ser rescatable incluso en nuestros días: conocer el orden del universo conlleva un cierto conocimiento de uno mismo en tanto que miembro de la especie humana, de lo específico que hay en uno y de lo que comparte con otros seres, de la manera en que se encuentra relacionado con ellos y las diferentes relaciones que se pueden establecer o cambiar. ¿Cuál es y cuál puede ser la relación entre el hombre y el resto del universo natural? ¿A qué consecuencias puede llevar el establecimiento de diferentes tipos de relación entre el hombre y su entorno natural?. En este sentido, por lo menos, se puede decir que la cuestión planteada en los textos farabianos goza de vigencia.

Pero además de los seres y sus principios, hay otras cosas que los habitantes de la ciudad virtuosa deben conocer: la felicidad y las acciones que conducen a ella, así como los grados de gobierno propios de la ciudad.

2.3.1.2. La felicidad

La felicidad es presentada en los textos como un fin que todo hombre desea, una cierta perfección. Sin embargo, se reconoce que el significado que le atribuyen las personas no es unívoco, unos piensan que la felicidad consiste en obtener las cosas necesarias e indispensables para la vida, otros que en la riqueza, otros que en los placeres, algunos la identifican con el poder, otros con la ciencia, unos más con la libertad.²⁸

Sin embargo, la felicidad verdadera ha de ser el bien absoluto, la más excelente de las cosas, apetecible y preferible siempre por sí misma (nunca como medio para lograr otra cosa). Esta felicidad es identificada en los textos con la perfección última que puede alcanzar el hombre, la cual le adviene cuando llega a no necesitar la materia,

²⁸Al-Farabi. *El camino de la felicidad*. Trad. Rafael Ramón Guerrero (Madrid: Trotta, 2002) p.45

cuando se separa del cuerpo y no requiere de substrato material alguno para subsistir, sino que su esencia se basta a sí misma para permanecer conservándose. “Tal es la vida futura, en que el hombre verá a su señor, y no se perjudicará ni se atormentará por verlo”.²⁹

Pero para alcanzar esta perfección última es necesario que el hombre alcance antes la perfección primera, que consiste en la realización de cierto tipo de acciones. Éstas acciones que llevan a la felicidad han de ser conocidas también por los habitantes de la ciudad virtuosa, y la necesidad de esto es evidente, pues si no se conocen los medios adecuados para alcanzar el fin que se ha propuesto, difícilmente se lograra obtenerlo.

2.3.1.3. Las acciones que llevan a la felicidad

En cuanto a las acciones que llevan a la felicidad, son presentadas como acciones buenas, nobles y bellas, en oposición a las malas, viles e ignominiosas. No se presenta una lista exhaustiva de ellas ni se mencionan acciones concretas, sino que se ofrece una caracterización general, lo que permite pensar que no se habla de una lista de acciones concretas que deben ser llevadas a cabo por todas las personas en todo momento sino que se contempla más bien la posibilidad de que las acciones cambien de acuerdo con la época y circunstancias a las que las personas se tienen que enfrentar en cada era. De manera aristotélica, son definidas como actos equilibrados e intermedios entre dos extremos malos a la vez, el uno por exceso y el otro por defecto.³⁰

Pero el término medio del que se habla aquí no es algo fijo de una vez y para siempre. El término medio o equilibrio propio de los actos buenos, es el que se presenta en los textos como un término medio por relación que, a diferencia de las cosas que son términos medios en sí mismos, pueden puede variar de acuerdo con las diferentes cosas a que se refiere.³¹ El alimento equilibrado para un hombre adulto trabajador, por ejemplo, no es el mismo que el alimento equilibrado para un niño de pecho; del mismo modo, un hombre que padezca la misma enfermedad varias veces a lo largo de su vida, no requerirá siempre la misma dosis de medicina, sino que el mismo medicamento puede ser prescrito para él en diferentes cantidades según sus diferentes edades, la

²⁹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 81, p. 212

³⁰ *Artículos de la ciencia política*, Art. 18, pp. 174-175

³¹ Las cosas que son término medio de algo por sí mismas son inmutables, no cambia de acuerdo con las circunstancias, y el ejemplo mencionado en el texto es el número 6, como intermedio entre el 10 y el 2. *Artículos de la ciencia política*, Art. 19, pp. 175

dosis equilibrada varía. Cuando se trata de acciones que pueden llevar a la felicidad o apartar de ella, se dice que la cualidad de éstas debe valorarse en relación a la persona que actúa, la causa de su acto, aquello a lo que tiende su actuar y según el momento y el lugar.³² En pocas palabras, el término medio de una acción debe determinarse por su adecuación a las circunstancias. Así, por ejemplo, lo equilibrado de la ira se debe determinar de acuerdo al estado del que se aíra, la causa de su airamiento, la forma en que canaliza su ira, el momento y el lugar en que se aíra. Es posible que su alteración sea exagerada cuando se toma en cuenta la causa de la misma, o que no se altere en absoluto cuando sería correcto o necesario que lo hiciera, es posible que su reacción llegue demasiado tarde o que se altere antes de tomar en cuenta todas las circunstancias pertinentes cuando tal vez de haberlo hecho no se habría enfadado. En los textos se afirma que el descubrimiento del término medio de las acciones corresponde a la facultad racional, y que el hombre es capaz de llegar a inferirlo del mismo modo en que es capaz de inferir por sí solo el término medio y equilibrado de los alimentos con que se sustenta.³³

De la continua realización de este tipo de actos y habituarse a llevarlos a cabo resulta el surgimiento en el alma de ciertas disposiciones y hábitos interiores: las virtudes. Estas disposiciones conducen a la realización de actos buenos, es decir, de actos equilibrados de acuerdo con las circunstancias en que se llevan a cabo, y son intermedias entre otras dos disposiciones posibles, que son vicios (los cuales aparecen cuando los hábitos que repite el hombre y a los que se habitúa son malos).³⁴ La templanza, por ejemplo, es una virtud intermedia entre no sentir placer y la avidez, la liberalidad es intermedia entre la avaricia y la prodigalidad, la valentía lo es entre la temeridad y la cobardía. Así, respectivamente, la valentía lleva a la realización de actos valerosos, la longanimidad a mostrar grandeza y constancia de ánimo cuando se requiere en lugar de mostrar una ira excesiva o no airarse en absoluto.³⁵

³² *Artículos de la ciencia política*, Art. 19, pp.

³³ *Artículos de la ciencia política*, Art. 20, pp. 176

³⁴ *Artículos de la ciencia política*, Art. 9, p. 171

³⁵ Puede surgir la pregunta por si hay o no un círculo vicioso en la descripción de cómo se adquieren las virtudes éticas planteada en los textos. Si las virtudes son disposiciones anímicas que llevan a la realización de actos buenos, pero sólo se adquieren las virtudes por la costumbre de realizar actos buenos, pareciera que para llevar a cabo actos buenos se deben tener ya las virtudes. Sin embargo dicha sospecha, aunque posible y comprensible, está mal fundada. Las virtudes son disposiciones que se han afianzado en el alma debido a la repetición de buenas acciones, pero para poder llevar a cabo estas acciones no son necesarias, en principio, las virtudes mismas, pues se ha visto ya que las buenas acciones son acciones equilibradas y que el equilibrio o término medio de las mismas

Es muy importante notar que tanto las virtudes como los vicios aparecen en el alma y se afianzan en ella por la costumbre de repetir actos buenos o malos, no hay virtudes ni vicios innatos en el hombre. El hombre puede estar predispuesto por naturaleza hacia los actos de algunas virtudes o vicios, es decir, que le sea más fácil realizar unos actos que otros, pero esa predisposición natural no puede ser llamada propiamente virtud o vicio “como tampoco a la predisposición natural hacia los actos del arte se le puede llamar arte”.³⁶ Sólo las disposiciones adquiridas por la costumbre son virtudes o vicios y sólo ellas pueden ser motivo de alabanza o vituperación para el hombre, no las predisposiciones innatas. El papel que se otorga a la costumbre en la adquisición de las virtudes éticas es notorio en los textos, se llega a sostener que difícilmente existirá una persona dispuesta por naturaleza hacia todas las virtudes éticas, del mismo modo en que difícilmente habrá alguna predispuesta a todos los vicios, sino que lo usual es que cada uno esté predispuesto para algunas virtudes y algunos vicios, pero de cualquier manera algunas disposiciones o predisposiciones naturales pueden alterarse e incluso desaparecer completamente y ser remplazadas firmemente en el alma por disposiciones contrarias gracias a la costumbre e incluso cuando haya algunas que no sólo no desaparezcan, sino que tampoco se alteren o mengue su fuerza, es posible oponer resistencia de manera que el hombre haga siempre las acciones contrarias, afianzando en el alma por lo menos control y resignación.³⁷ Por ello se dice también que es difícil e incluso imposible que exista un hombre que posea una predisposición innata hacia cierto tipo de acciones sin que pueda realizar luego las contrarias, le será difícil hasta el momento en que se acostumbre a ello y le sea más fácil por el hábito adquirido, pero puede hacerlo. E incluso, en caso extremo, “Abandonar lo que se ha hecho usual y hacer lo contrario es posible, pero difícil hasta que se adquiere la costumbre”.³⁸ Esto es muy importante porque a pesar de que, en principio, el hombre puede descubrir por sí solo el término medio propio de sus acciones y, del mismo modo, llevarlas a cabo hasta acostumbrarse a ellas, de modo que surjan en él las virtudes, el hecho de que haya personas más bien dispuestas hacia los actos contrarios dificulta esto y se hace

puede ser inferido por el hombre mediante la facultad racional, así pues, las buenas acciones que se llevan a cabo hasta que el hombre se acostumbra a ello requieren de la reflexión para que el hombre infiera cuál es el término medio de los mismos, pero una vez que se ha hecho a la costumbre de actuar de cierto modo, se afianza en su alma la disposición para actuar de esa manera, y es ahora por esa disposición que se realiza el tipo de actos que contribuyeron antes a crearla y afianzarla.

³⁶ *Artículos de la ciencia política*, Art. 9, pp. 170-171

³⁷ *Artículos de la ciencia política*, Art. 13, p. 172

³⁸ *Artículos de la ciencia política*, Art. 17, p. 174

necesario que alguien las guíe a la realización de los actos correctos.

En última instancia, el gobernante primero de la ciudad virtuosa al que corresponde inferir el término medio y lo equilibrado en los hábitos morales y en las acciones, es él quien debe determinar, pues las acciones que llevan a la felicidad y guiar a los demás a la realización de ellas.³⁹ Y para ello debe poseer una gran capacidad para encontrar el término medio de los actos. Pero además, la intervención es necesaria porque si bien puede que varias personas sean capaces de inferir el término medio de los actos, si al buscarlo y descubrirlo no buscan también el interés de la ciudad en su conjunto y el de las demás partes de la misma o, a pesar de tenerlo en cuenta, no prestan atención a lo que es perjudicial para ella, su descubrimiento no será bueno para la ciudad sino corruptor.⁴⁰ Por ello, el gobernante supremo tiene que reflexionar cómo ponderar las acciones de modo en que sean útiles para conseguir la felicidad y sean provechosas a todos los ciudadanos en general o a algunos de ellos pero de modo en que los demás no se vean afectados, del mismo modo que el médico, al buscar el bienestar de un miembro corporal específico, debe procurar que lo descubierto no sea perjudicial para las restantes partes del cuerpo, sino que sea útil para el cuerpo en su conjunto y para las demás partes del mismo.⁴¹ Cuando los hombres siguen las disposiciones dictadas por el gobernante primero sobre las acciones que deben llevar a cabo, y se ordenan de acuerdo al modo en que éste lo indica, entonces se habitúan a la realización de los actos equilibrados, adquieren las virtudes y se se ayudan mutuamente para alcanzar la perfección suprema, la felicidad.⁴²

Esto lleva, entonces a la otra cuestión de la que deben tener conocimiento los habitantes de la ciudad virtuosa: el gobierno primero y los grados de gobernantes propios de la misma.

2.3.1.4. Los grados de gobierno de la ciudad

Como se ha mencionado, el tipo de gobierno propio de la ciudad se determina en función de las creencias de los habitantes acerca del universo y la finalidad de la vida. Por lo que respecta al primer tipo de conocimientos, la analogía que se postula entre el cosmos y la ciudad muestra en este punto toda su relevancia, así como en el universo

³⁹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 21, pp.176-177

⁴⁰ *Artículos de la ciencia política*, Art. 27, pp.179-180

⁴¹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 26, pp.178-179

⁴² *Libro de la política*, p. 106

los grados de los seres inician con el Primero y no dejan de descender hasta llegar al grado de la materia y los primeros elementos, que son los más inferiores, así en la ciudad hay grados de gobierno que inician con el gobernante primero y descienden gradualmente hasta llegar al de las personas que no tienen gobierno alguno sino que sólo son sirvientes. El hecho de que se conciba la finalidad de la vida como la felicidad, tal como ha sido presentada, es de suma importancia también, puesto que debido a él se determina una característica fundamental que ha de presentar el gobernante primero: debe ser capaz de guiar a los demás hacia la felicidad.

Al hacer la analogía entre el orden del universo y el que debe existir en la ciudad, se tiene el resultado de que así como la causa primera es una el gobernante primero ha de ser uno y que a partir del grado de gobierno que le es propio han de existir otros de manera descendente que, además, dependen de él, y surgen de él de manera análoga a las emanaciones de los seres y sus grados de perfección.⁴³

De acuerdo con los textos, los grados de gobierno y servicio, se determinan de acuerdo con las disposiciones naturales de los ciudadanos y la forma en que han sido educados.⁴⁴ Quien ordena los grupos y a cada hombre de acuerdo con el grado que merece no es otro que el gobernante primero.⁴⁵ Estos niveles de gobierno descienden paulatinamente hasta llegar a los de las personas que carecen de capacidad para inducir a otro hacia alguna cosa o emplearlo en ella, sino que sólo son capaces de hacer aquello a lo que son guiados; estas personas no tienen grado de gobierno alguno, sino un grado de servicio absoluto, por debajo de su nivel no hay ningún otro grado.⁴⁶

Por lo que respecta a las aptitudes naturales, la primera diferencia se establece entre aquellos hombres cuya naturaleza sana les permite recibir “los primeros inteligibles” tal y como son;⁴⁷ las personas imposibilitadas para recibirlos; y, finalmente, las personas que pueden recibirlos, pero de manera errónea o diferente, como los locos.⁴⁸ Luego, las personas que pueden recibir los primeros principios de manera adecuada, se distinguen entre sí por los inteligibles propios de los géneros de artes o ciencias que

⁴³ *Libro de la política*, pp. 108-109

⁴⁴ *Libro de la política*, pp. 100-101

⁴⁵ *Libro de la política*, p. 108

⁴⁶ *Libro de la política*, p. 103 y 109 y *Artículos de la ciencia política*, Art. 59, p. 197

⁴⁷ Por “los primeros inteligibles” o “primeros principios”, se entiende en el texto a las que se consideran las premisas universales y principios de todas las ciencias y se aducen los siguientes ejemplos: que el todo es mayor que la parte, que dos cantidades A y B iguales a una tercera C son iguales entre sí ($A=B$) y otras premisas semejantes.

⁴⁸ *Libro de la política*, pp. 99-100

son aptos para recibir. Cuando dos personas son aptas para el mismo tipo de ciencia o arte, es posible que una esté preparada para recibir muchos inteligibles válidos para algún aspecto particular de lo que pertenece a esa ciencia o arte, mientras que la otra pueda recibir muchos inteligibles válidos para todo lo que pertenece a ese mismo género.⁴⁹ Difieren también en cuanto a la capacidad para llegar a nuevos conocimientos por medio del descubrimiento o el razonamiento; es posible que a dos hombres les sean dados los mismos inteligibles válidos para una ciencia o arte, pero que uno de ellos sea capaz de descubrir unas pocas cosas concernientes a esa ciencia o arte a partir de esos inteligibles, mientras el otro es capaz por naturaleza de descubrirlo todo.⁵⁰ Una diferencia más se encuentra en la velocidad para hacer descubrimientos, dos personas pueden ser capaces de descubrir las mismas cosas, pero puede que uno de los dos sea más rápido; o es posible que uno sea más rápido que el otro para descubrir lo más superficial de ese género, pero más lento para descubrir lo mejor y más profundo. Puede darse el caso también de que dos personas tengan igual capacidad y velocidad para descubrir las mismas cosas, pero que uno de ellos posea además capacidad para guiar a otro y enseñarle lo que hay que descubrir, mientras el otro carece de talento para guiar y enseñar a otros. Finalmente, pueden distinguirse también por su habilidad para acciones propias del cuerpo.⁵¹

Pero las aptitudes naturales no lo son todo, la educación que reciben las personas es también de suma importancia, puesto que una aptitud muy buena que no se desarrolla para poco o nada sirve. cuando varias personas son educadas en cierto género de arte o ciencia, aquellas dotadas de disposiciones naturales excelentes para ese género serán más perfectas que las que estén dotadas por naturaleza de disposiciones no excelentes para ese mismo género; los que se educan con lo mejor que hay en ese género serán superiores a quienes se educan con lo más superficial; las personas que por naturaleza se encuentran excelentemente dispuestas para las cosas de ese género pero no se educan en ellas, serán inferiores a las que sí se educan, ya sea que dispongan de una disposición excelente para esas cosas o no.⁵²

Pero el criterio definitivo para decidir el grado de gobierno o servicio que corresponde a las personas que son capaces de conocer las mismas cosas del mismo género

⁴⁹ *Libro de la política*, p. 100

⁵⁰ *Libro de la política*, p. 100

⁵¹ *Libro de la política*, p. 100

⁵² *Libro de la política*, p. 101

de ciencia o arte se encuentra en si posee o no capacidad para enseñar y guiar a otros. Quien carece de capacidad para inducir a otro hacia alguna cosa y para guiarlo en ella y sólo tiene capacidad para hacer siempre aquello que se le enseña o a lo que es guiado, no podrá ser gobernante en ningún grado, sino siempre gobernado. El que posea aptitud para guiar a otro hacia alguna cosa o emplearlo en ello, será gobernante en esa cosa sobre quien no pueda hacerla de manera espontánea, pero puede hacerla cuando es guiado hacia ella. Si esta última persona, además, es después capaz de guiar a otro hacia esa misma cosa y emplearlo en ella, será entonces gobernante y gobernado a la vez en ese asunto.⁵³ Estos tipos de gobierno existen dentro de todos los géneros de artes y ciencias, como la agricultura o la medicina, pero existen también entre las distintas ciencias y artes mismas, puesto que se considera que también existen niveles de superioridad e inferioridad, o subordinación, entre ellas; de modo que quien posea un determinado grado de gobierno en una ciencia cuyo grado es superior a una segunda, tendrá un grado de gobierno mayor que el poseído por quien posee algún grado de gobierno en esa segunda ciencia, incluso si es el grado de gobierno más alto propio de aquella última.⁵⁴

Como el gobernante primero asigna a cada grupo y a cada miembro dentro de cada grupo el grado de gobierno que corresponde dentro de la ciudad, ello garantiza el conocimiento de cada ciudadano del grado de gobierno o servicio que le corresponde y el de los grados que se encuentran por arriba o debajo del suyo.⁵⁵ Una vez que los grupos y personas se encuentran ordenados de acuerdo con el grado que les corresponde, cuando el gobernante desee establecer una disposición que quiera imponer a todos los ciudadanos o a un grupo en particular, basta con que lo indique a quienes se encuentran en los grados de gobierno más cercanos al suyo, quienes a su vez lo transmitirán al grado inmediato correspondiente, y así sucesivamente hasta que la orden llegue al grado de servicio que corresponde al asunto en cuestión.⁵⁶

⁵³ *Libro de la política*, p. 103

⁵⁴ Los grados de las ciencias son expuestos en el texto farabiano *Catálogo de las ciencias*.

⁵⁵ Léase esto en un sentido que se podría llamar gremial, puesto que por grupos se refiere a los que se forman de acuerdo a las ciencias o artes existentes en la ciudad, de modo que se puede hablar por ejemplo del grupo de los juristas, del grupo de los médicos, los gramáticos, los ingenieros, etc.

⁵⁶ *Libro de la política*, p. 108

2.3.2. La finalidad de los habitantes de la ciudad virtuosa

Se ha dicho ya que la felicidad verdadera es el bien absoluto, la más excelente de las cosas, apetecible y preferible siempre por sí misma y es identificada en los textos con la perfección última que puede alcanzar el hombre. Y se ha dicho también que la perfección última le adviene al hombre cuando se separa del cuerpo y no requiere de substrato material alguno para subsistir, sólo es alcanzada por el hombre después de esta vida. Podría parecer una obviedad afirmar que la finalidad propia de una ciudad virtuosa, o de un régimen virtuoso, sin importar el tipo de comunidad en que se instituya, es que los habitantes obtengan la felicidad, pero en realidad no es así.

Conviene ahora hacer unas pequeñas observaciones sobre la perfección última del hombre. Ésta no puede ser alcanzada por el hombre en esta vida, puesto que en ella necesita irremediablemente de la materia para existir; sólo puede obtenerse en una vida posterior. La perfección última sólo puede ser alcanzada por el hombre si alcanza primero la máxima perfección que se puede realizar en esta vida: vivir de manera virtuosa, es decir, llevando a cabo las acciones propias de las virtudes;⁵⁷ es importante señalar que la perfección no consiste en adquirir los hábitos que llevan a un actuar virtuoso, sino en el ejercicio de las virtudes que se adquieren. El uso de una analogía puede ayudar a aclarar este punto: la perfección del médico consiste en ejercer la medicina, no en aprender el arte de la medicina y tampoco se da en cuanto ha adquirido los conocimientos necesarios para ejercerla, una persona que posee los conocimientos propios del arte médico pero no los ejerce, no es un médico; del mismo modo, una persona no es virtuosa mientras se ejercita y esfuerza en adquirir las virtudes, y tampoco lo es por poder identificar el término medio en las acciones, sino cuando las virtudes se han afianzado en su alma y actúa en conformidad con ellas. La acción tiene una gran importancia aquí, no basta con que los miembros de la ciudad virtuosa conozcan la felicidad verdadera y las acciones por medio de las cuales pueden obtenerla, tienen que llevar a cabo estas acciones y tienen que ser impulsados a hacerlas por los gobernantes.⁵⁸

Además, el conocimiento de la felicidad no es suficiente para desearla y realizar las acciones que conducen a ella. Es posible que algunas ciudades conozcan la estructura del universo, la felicidad auténtica, las acciones que conducen a ella, los grados de

⁵⁷ *Artículos de la ciencia política*, Art. 28, pp. 180-181

⁵⁸ *Libro de la política*, p. 109

gobierno que deben existir en la sociedad encaminada a obtenerla, y de cualquier modo no deseen obtener la felicidad; sino que fijen alguna otra cosa como la finalidad de sus vidas y organicen su vida política con miras a la obtención de ella. De hecho, como se ha de recordar, justo porque estos casos son posibles se contempla un nombre especial para el tipo de régimen que surge de esta manera: los regímenes inmorales.

Hay otra cuestión relevante que conviene resaltar. El perfeccionamiento que puede realizar el hombre en esta vida es moral, pero la perfección última a la que puede llegar ya no es moral, sino ontológica, puesto que se eleva a grado del intelecto agente. De este modo, la felicidad consiste no sólo en una cuestión moral sino ontológica y cosmológica que sólo es propia del hombre, ninguno de los demás seres que conforman el universo pueden aspirar a obtener un grado ontológico más elevado que aquel que poseen desde su origen, el hombre es el único para el que existe la posibilidad de movilidad en la escala de estatus ontológico.

Una vez vistas las creencias que han de tener los miembros de una comunidad virtuosa sobre los diferentes temas mencionados y aclarado que persiguen la felicidad, es momento de ver cuál es entonces el tipo de gobierno propio de la misma. Qué características han de estar presentes en la persona o grupo de personas que detente legítimamente el poder al interior de la misma.

2.3.3. El gobierno de la ciudad virtuosa

Dado que la finalidad del régimen virtuoso es que los ciudadanos alcancen la felicidad y ella sólo se logra cuando desaparecen los males (tanto los voluntarios como los naturales) y se adquieren todos los bienes; la función del gobernante primero consiste en: 1) gobernar de modo que las partes de la ciudad se vinculen unas con otras y se ordenen en grados de modo tal que los ciudadanos cooperen unos con otros para rechazar los males y adquirir bienes; 2) examinar lo que dan los cuerpos celestes para conservar y acrecentar lo que sea útil o beneficioso para alcanzar la felicidad; 3) tratar de convertir en algo útil lo que sea nocivo; 4) aniquilar o reducir las cosas nocivas que no puedan convertirse en algo útil para alcanzar la felicidad. “En resumen, ha de tratar de aniquilar todos los males y consolidar todos los bienes”.⁵⁹

El gobierno primero de la ciudad virtuosa corresponde a quien no requiere de hombre alguno que lo guíe u ordene en nada; a una persona en quien se han realizado

⁵⁹*Libro de la política*, p. 109

en acto las ciencias y todos los conocimientos; que tiene una percepción excelente de todas las cosas particulares que debe hacer; capaz, además, de guiar de manera excelente a todos los demás hacia cualquier cosa que les enseñe, de utilizar a todos los que llevan a cabo acciones para las que están preparados, y de determinar, definir y dirigir sus actos hacia la felicidad.⁶⁰ En los Artículos de la ciencia política se enlistan del siguiente modo las características que debe poseer el gobernante supremo:

es el jefe primero, aquel que reúne las siguientes condiciones: sabiduría, prudencia perfecta, excelencia en persuadir, excelencia en poder evocar imágenes, capacidad para la guerra en persona, y que no haya en su cuerpo nada que le impida dedicarse a los asuntos de la guerra⁶¹

Pero no se crea que esta persona debe poseer únicamente todos los conocimientos y ciencias en acto, lo cual quiere decir que su facultad racional ha alcanzado ya el máximo grado de perfección posible, sino que también su facultad imaginativa debe poseer el mayor grado de perfección que le es posible, de modo que pueda recibir del intelecto agente objetos particulares, presentes o futuros, o sus representaciones o imitaciones sensibles, o sus inteligibles. Así, por la perfección de su facultad racional y la actualización de los inteligibles en ella, este hombre será un sabio, un filósofo, mientras que por la perfección de su facultad imaginativa y la actualización de los inteligibles en ella será un profeta que avisará del porvenir, manifestará en que estado se encuentran las cosas particulares y conocerá las cosas divinas.⁶²

⁶⁰Semejantes cualidades sólo pueden estar presentes en una persona que posea los mejores dones naturales, pero también un completo desarrollo de sus facultades innatas y, especialmente, de la facultad racional, que lleva a la unión de la misma con el intelecto agente. Porque cuando el intelecto humano entra en contacto con el agente, emanan del segundo al primero la facultad por la cual el hombre puede ocuparse de definir las cosas y acciones, así como de dirigir las a la felicidad. Esa efusión que va del intelecto agente al humano es lo que comúnmente se llama inspiración, y es por ello que de este tipo de personas se dice que está inspirado.

⁶¹*Artículos de la ciencia política*, Art. 58, pp. 195-196. En *La ciudad ideal* (pp. 92-93) se ofrece una lista de 12 cualidades que debe tener el gobernante primero que son equivalentes a las ya mencionadas o están comprendidas dentro de ellas.

⁶²Esta caracterización del gobernante de la ciudad virtuosa si bien está colmada de espíritu platónico no se apega literalmente a la descripción del rey-filósofo que se propone en la *República* o en los demás textos platónicos, allí no se afirma que el gobernante deba ocuparse personalmente de los asuntos de la guerra tanto en cuestión de estrategia como en el campo de batalla como se deja ver acá, tampoco se menciona el tema de la profecía, esto último es natural, dado que el mundo griego al que se había enfrentado Platón no conocía las religiones reveladas (como el judaísmo, el cristianismo o el islam), sus normas morales y de convivencia no se basaban en una serie de enunciados investidos con la autoridad divina y dados a conocer a los hombres a través de un profeta. Pero la atribución de estas características al jefe primero es muy comprensible si

La persona en quien se encuentren reunidas estas cualidades, se afirma, es el modelo y ejemplo de conducta y acciones, cuyos dichos y consejos deben ser aceptados. Él puede gobernar según lo que piensa y como quiere, no hay poder humano alguno por encima de él al que deba someterse. Es la fuente de conocimiento para los ciudadanos, a través de él ellos aprenden lo que deben saber y hacer. Es también el legislador supremo, la fuente de la ley, y así como puede dictar las leyes puede también cambiarlas o abrogarlas si considera que es lo más conveniente de acuerdo con la situación.⁶³ (Del mismo modo, si varios gobernantes de este tipo se suceden en el tiempo, así como uno de ellos puede cambiar las leyes que promulga en un momento dado, también su sucesor puede cambiar o abrogar las leyes que dictó el que le precedió, “porque éste la cambiaría de haber sido testigo de la nueva situación”.⁶⁴ Este hombre es el verdadero y auténtico rey, su gobierno es el principal y todos los demás gobiernos humanos derivan de él.

Sin embargo, se admite que la reunión de todas esas características en una sola persona es bien difícil. Se plantea entonces la cuestión de si puede o no existir un sistema político virtuoso cuando falta una persona que cumpla con estas propiedades. Tanto en La ciudad ideal como en el Libro de la política, así como en los Artículos de la ciencia política se contempla esta cuestión. Después del gobernante primero se mencionan otras clases posibles de gobierno propias de la ciudad virtuosa. La primera se da en el caso de que no exista una sola persona en que se encuentren reunidas todas las características mencionadas, pero que estas se encuentren distribuidas en un grupo de personas que además se entienden entre sí. En este caso, ese grupo de personas ocupa el lugar del gobernante primero, y esos hombres son llamados hombres buenos y virtuosos; el nombre que se asigna en los textos a este sistema de gobierno es el de “gobierno de los ilustres”.⁶⁵ No necesariamente habrá tantos hombres como cualidades debe poseer el gobernante primero, sino que éstas pueden estar distribuidas en menos personas, es posible, por ejemplo, que gobiernen un sabio y otro hombre que reúne las virtudes restantes. En caso extremo, se afirma la posibilidad de que gobierne una sola

se atiende al contexto, Mahoma, el Profeta, no sólo había sido el líder religioso de la comunidad islámica sino también el líder político y sus sucesores asumieron también ese rol, por otro lado, el mismo Profeta había encabezado a la comunidad en las batallas y era muy apreciado que los *imames* hicieran lo propio.

⁶³ *Libro de la política*, p. 105

⁶⁴ *Libro de la política*, p. 105

⁶⁵ *Artículos de la ciencia política*, Art. 58, p. 196

persona que reúne todas las condiciones, excepto la de tener una facultad imaginativa lo suficientemente desarrollada como para poder ser profeta.⁶⁶

El siguiente caso que se contempla es aquel en que no existe un grupo de hombres que cumplan con las características mencionadas y se entiendan entre sí, de modo que no podrían ocupar el lugar del gobernante primero. En ese caso, se afirma que el régimen puede existir y debe ser jefe del mismo la persona que cumpla con las siguientes condiciones: 1) ser sabio; 2) ser conocedor de las leyes y tradiciones precedentes establecidas por los primeros dirigentes y con las cuales gobernaron; 3) tener la capacidad para discernir de manera excelente en qué circunstancias y casos se deben usar o aplicar esas tradiciones, de acuerdo con el espíritu de los primeros gobernantes; 4) tener excelente deliberación y prudencia en los acontecimientos que se presentan ante él y sobre los cuales no hay indicaciones en las tradiciones legadas por los imames anteriores para preservar la prosperidad de la ciudad; 5) poseer excelencia en persuadir y poder evocar imágenes; 6) finalmente, tener capacidad para la guerra. A la persona que reúne estas características y gobierne la ciudad de acuerdo con las leyes que dispusieron o prescribieron los gobernantes supremos de las épocas pasadas, se le llama “rey de la tradición” y su gobierno es nombrado “monarquía tradicional”.⁶⁷

El último caso que se contempla es aquel en que no existe una sola persona en quien se encuentren reunidas todas las características propias del rey de la tradición sino que estas se encuentran dispersas en un grupo de personas que se entienden entre sí. En ese caso, análogo al gobierno de los ilustres, estas personas son quienes deben ocupar el lugar del gobernante y son llamados los “jefes de la tradición”, aunque en los textos no se asigna un nombre específico para el sistema de gobierno que les es propio.⁶⁸

Debe notarse que tanto el régimen de la monarquía tradicional como el de los jefes de la tradición presuponen la existencia previa de algún gobernante supremo o del gobierno de los ilustres. Se entiende de acuerdo a lo dicho que la existencia de estos regímenes no es posible si no se ha dado antes alguno de los otros dos, de modo que gracias a los gobiernos de la tradición es posible asegurar la supervivencia del régimen virtuoso, pero no su fundación, mientras que la existencia del gobernante primero o la de los hombres ilustres hace posible tanto lo uno como lo otro. Finalmente,

⁶⁶ *La ciudad ideal*, p.92

⁶⁷ Artículos de la ciencia política, Art. 58, p. 196

⁶⁸ *Artículos de la ciencia política*, Art. 58, p. 196

es importante mencionar que si bien se menciona la posibilidad de que el régimen sea instaurado y perviva a pesar de la ausencia de una persona con una capacidad imaginativa perfecta, de un profeta, se asegura que estas cosas no son posibles si la sabiduría no se encuentra presente en el o los gobernantes; si llegase un tiempo en que el gobernante no estuviese dotado de sabiduría, aunque poseyera todas las demás cualidades propias del gobernante primero o del rey de la tradición, entonces el régimen virtuoso se encontraría sin gobernante, en sentido estricto, el jefe que ocupase el mando no sería realmente rey, y el Estado se arruinaría en poco tiempo; del mismo modo, se afirma que si llegase a faltar un sabio en el que apoyarse, ya sea en el caso del gobierno de los ilustres o de los jefes de la tradición, no tardaría mucho tiempo en arruinarse todo.

Una vez vistos todos los posibles gobiernos que pueden dar lugar a un régimen virtuoso o mantenerlo, puede apreciarse que el sistema de gobierno de que se habla es una monarquía o, en caso de que no sea posible, una aristocracia. Tanto en el caso del gobernante primero como en el del rey de la tradición se trata de que el poder sea ejercido principalmente por una sola persona que aunque puede decidir delegar ciertas responsabilidades debe estar al tanto de todos los asuntos, ya sea directamente o a través de sus ayudantes. En el caso del gobierno de los ilustres o el de los jefes de la tradición se trata de que el poder sea detentado por un grupo reducido de personas, las más virtuosas, que guíen a todas las demás. Por otro lado, la participación de la ciudadanía en los asuntos del gobierno queda descartada; el gobernante primero puede gobernar según lo que piensa, como quiere y sin que haya un poder superior al suyo al cual deba rendir cuentas o someterse; en el caso del gobierno de los ilustres ha de suceder lo mismo, con la diferencia de que aquí es un grupo reducido de personas el que se encuentra a cargo de la organización de la sociedad, sin tomar en cuenta las opiniones de los demás ciudadanos acerca de cómo debería llevarse esta a cabo; por su parte, ni el rey ni los jefes de la tradición pueden gobernar como quieren y piensan, sino que deben atenerse a las leyes y tradiciones legadas por los gobernantes virtuosos anteriores, en este sentido, se puede afirmar que se encuentran sometidos a un poder superior (el de las leyes o, el de los gobernantes virtuosos del pasado que ejercen su poder a través de ellos y de la observación de las leyes que han dejado), pero no se afirma en ningún momento que deban tomar en cuenta las opiniones de los gobernados al respecto de la manera en que la comunidad debe organizarse, de las leyes que se deben seguir o de la manera en que se debe asegurar que las leyes se cumplan. En

todos los posibles gobiernos del régimen virtuoso, los gobernados carecen de poder alguno sobre los gobernantes, no se contempla la posibilidad de que pidan cuentas a estos sobre su manera de llevar los asuntos de la sociedad y tampoco la de que puedan deponerlos. Tampoco se contempla la posibilidad de que el gobierno sea llevado por un grupo más amplio de personas, o por la totalidad de la comunidad de manera conjunta y consensuada.

Sin embargo, hay un aspecto importante al que se debe poner atención. Si bien la propuesta farabiana tiene una clara influencia de la República platónica, contrasta con ella el hecho de que se consideren diferentes tipos de gobierno para la ciudad virtuosa. Allí se considera que la ciudad ideal debe ser gobernada por el rey-filósofo, el hombre sabio superior por naturaleza a todos los demás. Pero no se contempla después la posibilidad de que una vez instituida esta ciudad llegue a faltar una persona con estas cualidades, de modo que no se pregunta por la manera de conservarla en su ausencia. Además, no sólo se trata del problema de conservar la ciudad virtuosa, sino incluso de la posibilidad de fundarla. En los textos farabianos el ideal es que todas las características necesarias para ejercer un gobierno virtuoso se encuentren reunidas en una sola persona, pero ni descarta la posibilidad de que gobiernen de manera coordinada dos o más personas en quienes se encuentren distribuidas esas cualidades, ni la descalifica. El centro de la cuestión del gobierno no se haya únicamente en la pregunta de quién ha de gobernar, sino en las diferentes maneras en que se puede dar la fundación y pervivencia de un régimen político virtuoso, independientemente de si se da o no en los hechos el caso ideal.

Pero esta observación no sólo resalta en contraste con lo planteado sobre el tema en la República sino también en contraste con otros autores tanto antiguos como modernos o contemporáneos. En este plano, por ejemplo, me parece que sólo Cicerón y Agustín de Hipona plantean algo semejante; el primero al insistir en que sea bajo el gobierno del principal de los ciudadanos o bajo el del senado, lo importante es que la república se realice, es decir, lo que importa no es tanto quién ejerce el poder, sino la orientación que da a la comunidad política mediante su ejercicio del mismo; el segundo al sostener que lo importante es que la ciudad de Dios se realice sin importar cuál sea la manera en que se configure el poder temporal.

2.4. Las ciudades no virtuosas

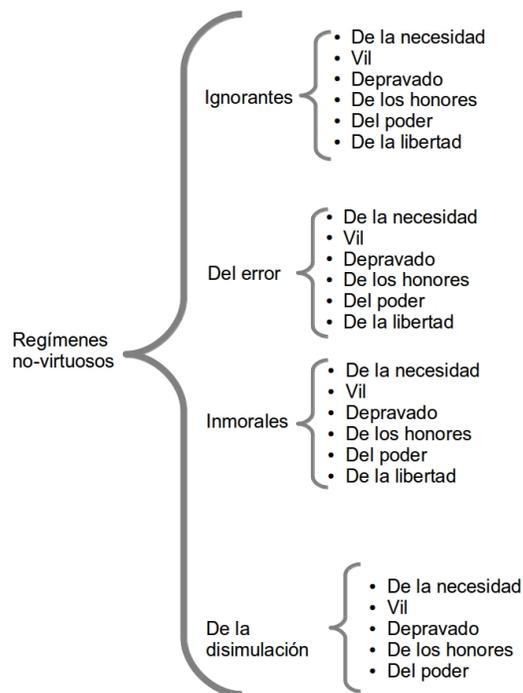
Como se ha mencionado ya, los principales tipos de regímenes no virtuosos son cuatro: 1) los ignorantes, 2) los del error, 3) los inmorales y, 4) los de la disimulación o falsificación. Esta primera clasificación responde de manera general a los dos primeros criterios que se han mencionado anteriormente: 1) las creencias que tienen los ciudadanos sobre el universo, el hombre y la vida política; 2) la finalidad que persiguen. Aunque respecto al segundo punto sólo se ha mencionado que persiguen una meta diferente a la felicidad verdadera, a la que estiman como la finalidad última de la vida humana. Ahora es momento de profundizar en este punto. De acuerdo con los textos, hay seis bienes diferentes que pueden ser considerados por los habitantes de estas sociedades como la finalidad de la vida: Las cosas necesarias para la subsistencia, las riquezas, los placeres, los honores, el poder y la libertad. De acuerdo con la finalidad que se escoja, hay un nombre que denota a cada tipo de régimen, así, a las seis finalidades posibles corresponden seis tipos de régimen que son, en el mismo orden: el de la necesidad, el vil, el depravado, el de los honores, el del poder y el de la libertad.⁶⁹ Como de la combinación de cada tipo general de régimen no virtuoso con una finalidad surge un subtipo especial de ciudad. Pero en el caso de los regímenes de la disimulación, se omite el caso de la persecución de la libertad como finalidad del gobernante, de modo que estamos ante un total de 23 regímenes no virtuosos que se contemplan. Los cuales se presentan en el esquema 2.1.

Dado que los fines que se persiguen en los diferentes tipos de régimen son los mismos, en los textos no se presta atención a la presentación de todos y cada uno, sino que se condensa todo en lo concerniente a la exposición de lo que ocurre en los seis subtipos de ciudades ignorantes, dando por sentado que en las demás ciudades se presenta una situación análoga, salvo por las diferencias epistémicas existentes entre ellas. Veamos ahora los rasgos propios de estas ciudades.

2.4.1. La ciudad de la necesidad

La ciudad de la necesidad, en que se da la asociación de la necesidad, es aquella en que los ciudadanos cooperan entre sí para adquirir lo necesario para la subsistencia y conservación de sus vidas y cuerpos, comida, debida, vestidos y relaciones sexuales. Y

⁶⁹*Libro de la política*, p. 113



Esquema 2.1: Regímenes no virtuosos

como hay muchas maneras de obtener estas cosas, como el laboreo, el pastoreo, la caza, la rapiña, entre otras, todas estas cosas pueden ser practicadas en dichas ciudades, en el caso de la rapiña, esta puede ser llevada a cabo con engaño o abiertamente. En estas asociaciones, el más notable de los ciudadanos es el que posea las mayores habilidades para lograr las cosas indispensables para la vida de acuerdo con los distintos medios de adquisición propios de la ciudad. El gobernante de la misma, será quien posea una disposición y habilidades excelentes para guiar a los demás en la obtención de las cosas necesarias y conservarlas para ellos, o quien les proporcione estas cosas a partir de lo que le es propio.⁷⁰

⁷⁰ *Libro de la política*, p. 113

2.4.2. La ciudad de la vileza

En la ciudad de la vileza, los hombres se ayudan unos a otros para conseguir riqueza, prosperidad, la acumulación de las cosas necesarias para la vida o de dinero por encima de sus necesidades, únicamente por amor a la riqueza y por avaricia; además de ayudarse para no consumir de estas cosas sino lo necesario para la subsistencia. Para lograr tal acumulación recurren a todos los medios de adquisición que les son factibles (laboreo, pastoreo, caza, rapiña, comercio, arriendo, y otras). El más notable entre ellos será quien sea más rico y posea mayor destreza para acumular riquezas. El gobernante de estas ciudades es quien puede organizar a los ciudadanos de la mejor manera posible para alcanzar y conservar la abundancia de bienes.⁷¹

2.4.3. La ciudad de la depravación

Los habitantes de la ciudad de la depravación se organizan para gozar de los placeres de los sentidos o de la imaginación, de la diversión, los juegos, los placeres de la comida, de la bebida y los sexuales, eligiendo el que les parezca mejor y buscándolo sólo por el placer, no por la subsistencia ni porque pueda ser útil de alguna manera. Entre los ciudadanos de este régimen, el más excelente, feliz y dichoso es el capaz de procurarse mucha diversión y placeres y el gobernante primero quien pueda organizar mejor a los ciudadanos para la obtención y conservación de los mismos.⁷²

2.4.4. La ciudad del honor

En la ciudad del honor, los habitantes persiguen ser honrados en dichos y hechos, ya sea que busquen ser alabados por los habitantes de otras ciudades o entre ellos mismos. Dentro de esto, es posible que se honren unos a otros por igualdad o por desigualdad. Lo primero consiste en tratarse unos a otros con honores, con un principio de reciprocidad; lo segundo en dar unos a otros una cierta clase de honor y en que los otros devuelvan a los primeros un honor que se considera más valioso que aquel que recibieron. Para los habitantes de este tipo de régimen los merecimientos de honores no se deben al grado de virtud que cada uno posee, sino bien a las riquezas, a ser causa de placeres y diversiones, a la capacidad de obtener muchas cosas necesarias, o a la utilidad que

⁷¹*Libro de la política*, p. 114

⁷²*Libro de la política*, p. 114

puede tener un hombre para conseguir estas cosas para otros.⁷³ Otra cosa por la que se puede considerar que un hombre es merecedor de honores es por su capacidad para dominar a otros. Quien puede dominar a otros es envidiado por muchos y para los habitantes de estas ciudades lo más glorioso por lo que un hombre merece ser honrado es por ser famoso en dominar en una o varias cosas, por no ser dominado el mismo y por no sufrir daño, sino poder causarlo a otros cuando quiera.

Dentro de esta ciudad quien merece más honor es gobernante de aquel que merece ser menos honrado, y esta diferencia se eleva hasta llegar al grado de aquel que merece más honores que cualquier otro en la ciudad, éste será el gobernante primero y rey. En este régimen se considera como el más excelente de los gobernantes al que procura a los demás de riquezas, placeres, diversiones y otras cosas que se consideran el fin de la vida, sin buscar para sí mismos nada más que el honor, el elogio, el respeto, el homenaje, que su nombre adquiera fama. Para poder procurar estas cosas a los demás habitantes de la ciudad, el gobernante necesita bienes abundantes para gastarlos en ello. Cuanto mayores sean sus acciones, mayores deben ser sus riquezas, por ello algunos gobernantes de este régimen buscan las riquezas y creen que en gastarla consisten la generosidad y la liberalidad. Llegan incluso a tomar estos bienes de la ciudad misma, por medio de la imposición de tributos o arrebatando de estas cosas a personas diferentes a los habitantes de la ciudad y haciéndolas entrar en el erario público, para dejarlas como provisión con la cual hacer los gastos que le permiten ganar honores.⁷⁴

Dentro de este régimen es posible que haya algunas cosas por las cuales se puede llegar a semejar al propio de la ciudad virtuosa, en especial si los habitantes consideran que los honores se deben a la obtención o procuración de cosas útiles. Es posible que al gobernante, que ama los honores por encima de cualquier cosa, se le antoje la nobleza no sólo para sí mismo sino también para sus descendientes, y para que su recuerdo permanezca después de él, designa entre los miembros de su familia a quien ha de sucederlo en el gobierno de la ciudad. Puede tomar para sí riquezas o bienes por los cuales sea honrado, aunque de ello no se beneficie nadie más. Y puede también honrar a un grupo de personas para que éstas lo honren a él. Así, este hombre hace acopio de todas las cosas por las cuales los ciudadanos pueden honrarle, reservando para sí aquellas cosas que para ellos tienen esplendor, adorno, grandeza y majestad “como los

⁷³ *Libro de la política*, p. 115

⁷⁴ *Libro de la política*, pp. 116-1117

edificios, la indumentaria, los adornos externos y que, además, aislen de las gentes”.⁷⁵ Promulga después las leyes de los honores y como tiene cierta autoridad y la gente está acostumbrada a que él y su familia sean reyes, admiten el orden que él asigna a cada quien de acuerdo, orden que permite obtener honor y grandeza. Prescribe a cada grado una clase de honor y aquellos bienes (edificios, vestidos, adornos, u otros) en virtud de los cuales se considera que se merece honor en la ciudad y dispone de todo esto según un orden. Y los demás habitantes honran a quienes reciben estas cosas. Cuando esto sucede, y los grados que se asignan a los hombres respecto de los honores se deben a las cosas más útiles, esta ciudad es la mejor de las ciudades ignorantes y se asemeja a la ciudad virtuosa, pero si el amor por los honores se hace excesivo, se convierte en la ciudad de los tiranos, cambia y se convierte en ciudad del poder.⁷⁶

2.4.5. La ciudad del poder

La ciudad del poder es aquella en que los ciudadanos se ayudan entre sí para obtener el dominio. Sucede así cuando los habitantes poseen amor por el dominio, aunque sean diferentes en cuanto al grado de su amor, al tipo de dominio que desean y a las razones por las que desean dominar a los demás (a unos, por ejemplo, les gusta dominar por derramar sangre, a otros por hacerse de riquezas y a otros más por apoderarse de otros para esclavizarlos). Estas personas se proponen someter y humillar a los otros, que los sometidos no tengan potestad sobre sí mismos ni sobre sobre las cosas por las que ha sido dominado, sino que deba obediencia del vencedor en todo lo que éste quiera. Algunos de estos hombres recurren al engaño para subyugar a los demás, otros lo hacen sólo por medio del duro combate, y hay quienes recurren a las dos cosas a la vez.⁷⁷

Dado que a todos les gusta dominar, por ello les gustaría también dominar a los demás habitantes de la ciudad, pero se abstienen de hacerlo, por lo menos en lo que se refiere al derramamiento de sangre y a los bienes, porque necesitan unos de otros para poder sobrevivir, para ayudarse mutuamente a dominar a otros e impedir que otros dominen sobre ellos.⁷⁸

A veces estas cosas suceden así en la ciudad entera, de modo que los habitantes se proponen dominar a quienes no pertenecen a la ciudad. Otras veces los dominados

⁷⁵ *Libro de la política*, pp. 1117

⁷⁶ *Libro de la política*, pp. 1118

⁷⁷ *Libro de la política*, pp. 1118

⁷⁸ *Libro de la política*, p. 119

viven en la misma ciudad que quienes los someten; en ese caso, o bien a los dominadores les gusta someter y humillar por igual, de modo que tienen el mismo grado de dominio sobre los sometidos, o bien existen entre ellos diversos grados de modo que cada uno tiene algo por lo que domina a los sometidos. También es posible que exista sólo un dominador en la ciudad, que disponga de un grupo de personas consideradas por él únicamente como instrumentos de los que se vale para someter a los demás; en este caso los demás miembros de la ciudad son siervos que prestan servicio a ese hombre en todo lo que desea; sumisos y obedientes, no poseen nada propio, unos cultivan la tierra y otros comercian para él. La ciudad en que todos desean dominar a quienes son ajenos a ella, es dominadora por razón de todos sus habitantes; aquella en que hay dominadores y sometidos dentro de la misma ciudad, es dominadora a medias, mientras que el último caso posible, en que sólo existe un dominador, es una ciudad del poder tan sólo por razón de su rey. En otras palabras, hay tres tipos posibles de regímenes tiránicos, aquellos en que sólo el rey es tiránico, aquellos en que lo es una parte de los ciudadanos, pero no todos, y aquellos en lo son todos.⁷⁹

Hay que prestar atención a una distinción importante entre las ciudades cuyos habitantes buscan dominar a otros como medio para adquirir las cosas necesarias, riquezas, placeres y honores, y aquellas cuyos ciudadanos buscan únicamente dominar y gozar de ello, aunque puedan valerse de las cosas necesarias, las riquezas, los placeres y demás cosas deseadas por lo demás como un instrumento de dominación y, por ello, busquen también estas cosas.⁸⁰ Las segundas son las que merecen llamarse propiamente ciudades del poder, mientras que las primeras, que buscan el poder como medio para otra cosa y no como un fin en sí mismo, pertenecen más bien a alguno de los regímenes antes mencionados, puesto que su objetivo es realmente otro.

2.4.6. La ciudad de la libertad

Finalmente, la ciudad comunitaria o de los libres es aquella en que cada uno de los habitantes es libre e independiente para hacer lo que quiera. Todos los ciudadanos son iguales y las leyes son tales que ningún hombre es superior en cosa alguna a los demás. Ninguno entre los habitantes tiene autoridad sobre los demás, a menos de que realice algo que lleve a la desaparición de su libertad. Disponen entre ellos de muchas normas

⁷⁹ *Libro de la política*, p. 119-120

⁸⁰ *Libro de la política*, p. 120

morales, de ambiciones, deseos, placeres por muchas cosas y entre sus habitantes se forman diversos grupos semejantes y disemejantes. Aquí se reúnen en grupos todos los que en las demás ciudades se encuentran dispersos y dentro de cada grupo se llega a dar cierto gobierno, de acuerdo con los fines que persiga. En esta ciudad son las masas las que tienen potestad sobre aquellos que se dice son sus gobernantes; estas últimos sólo gobiernan por voluntad de los gobernados y siguen los deseos de ellos, de modo que, cuando se analiza a profundidad su situación, se encuentra que en realidad no hay entre ellos ni gobernantes ni gobernados de verdad.⁸¹

A pesar de todo, hay ciudadanos a los que se considera dignos de elogio y de honra: aquellos que llevan a los habitantes de la ciudad a la libertad y todo lo que desean y anhelan, quienes salvaguardan su libertad y diferentes deseos contra los ataques de unos a otros, al interior de la misma ciudad, y de los enemigos externos, y quienes limitan sus deseos únicamente a las cosas necesarias. Una persona así es la que se considera digna de ser honrada, la mejor y quien es obedecida. Los demás gobernantes que llegan a aparecer son iguales o inferiores a los demás habitantes. Iguales cuando les procura los bienes que ellos quieren y desean, recibiendo de ellos honores y riquezas iguales a los que otorga, de modo que no lo consideran superior. Son inferiores cuando los demás habitantes les dan honores y les asignan una parte de sus bienes, sin recibir provecho alguno de ellos. Así, es posible que en esta ciudad haya gobernantes que gozan de grandeza entre los demás habitantes ya sea por un capricho de ellos o porque los antepasados de él tuvieron hacia ellos un gobierno que se consideraba digno de elogio, de modo que preservaron para él el derecho de sus antepasados.⁸²

En esta ciudad se pueden desarrollar todas las ambiciones y objetivos de las ciudades ignorantes de la manera más perfecta. Es la más admirable y feliz de entre todas las ciudades ignorantes. A cada uno le gusta residir en ella porque tiene la posibilidad de obtener las cosas que anhela. A ella van diferentes grupos de personas unidas por algún vínculo, para establecerse; y una vez allí, crecen en tamaño desmesuradamente. De modo que puede llegar a dar lugar a muchas ciudades que no se distinguen entre sí, sino que están integradas unas con otras. Todos los deseos y modos de vida pueden reunirse en esta ciudad, de modo que es posible que crezcan en ella hombres virtuosos, y que se reúnan en ella algunas partes propias de la ciudad virtuosa. Pero también es posible que se reúnan los peores de los hombres viciosos. De modo que en esta ciudad

⁸¹ *Libro de la política*, p. 122-123

⁸² *Libro de la política*, p. 124

se dan bienes y males en mayor medida que en las demás ciudades ignorantes, de modo que mientras más grande y poblada sea, mayores y más grandes pueden ser también estos bienes y males.⁸³

2.5. Consecuencias de los modos de vida de las ciudades no virtuosas

Las principales consecuencias indicadas en el texto, del hecho de que los ciudadanos y gobernantes de estas ciudades persigan fines como las cosas indispensables para la vida, riquezas, placeres, y demás cosas que consideran la finalidad última de la vida, en lugar de la verdadera felicidad, son las siguientes: 1) En primer lugar, los gobiernos pueden ser comprados por medio del ofrecimiento de bienes, fortuna, placeres, y demás cosas que ambicionan, puesto que persiguen estas cosas a toda costa y si se ocupan de proporcionar cosa alguna a los ciudadanos o de salvaguardar su seguridad o cierto bienestar sólo es por razón de esto, de modo que si pueden obtener estas cosas por otros medios, no es difícil que accedan si se les presenta la oportunidad.⁸⁴ 2) dado que el gobernante virtuoso es para ellos quien tiene la capacidad de reflexión e ingenio para que puedan conseguir las cosas que desean, los salvaguarde de sus enemigos y no les quite nada de las cosas que ellos consideran como las más preciadas, sino que se limite a tomar las cosas necesarias para ejercer el poder y mantener ese ejercicio, no confían el gobierno a quien es verdaderamente virtuoso y, si los gobernara, determinaría y dirigiría sus acciones hacia la felicidad verdadera, más aún, si llegara el caso de que una persona así fuera el gobernante, se afirma que tendría un gobierno siempre discutido e inseguro, o que no tardarían en deponerlo o asesinarlo.⁸⁵ 3) De acuerdo a los diferentes

⁸³ *Libro de la política*, p. 124

⁸⁴ *Libro de la política*, p. 125. Se afirma además, que esto sucede con mayor facilidad en el caso del gobierno de la ciudad comunitaria o de los libres, puesto que allí nadie tiene primacía en gobernar y las personas que supuestamente gobiernan sólo lo hacen porque los habitantes han decidido favorecerlos o han recibido de ellas alguna compensación. Sin embargo no parece esto razón suficiente como para que sea el gobierno que más fácilmente se vende, puesto que si lo que persiguen todos en esta ciudad es la libertad, es bien posible que los gobernantes al ver que ceder el gobierno traerá como consecuencia la pérdida de la libertad para todos los ciudadanos, se rehúse a cederlo. A menos de que vea sólo por su libertad particular y no por la de todos, pero incluso en este caso sería posible que se rechazaré la opción de ceder el gobierno a cambio de algún bien, si esto implicara la pérdida de la libertad para el que cede.

⁸⁵ *Libro de la política*, p. 125

objetivos que persiguen, los habitantes de las diferentes ciudades viciosas desarrollan una cierta conformación de sus facultades anímicas, todas ellas lejanas a las necesarias para la realización de los actos buenos y nobles, y se alejan más de la posibilidad de alcanzar la verdadera felicidad cuanto más se corrompen estas facultades. Así, los habitantes de las cuatro primeras ciudades (la que busca las cosas necesarias, la que busca riquezas, la que busca placeres y diversiones y la que busca honores) pueden intentar alcanzar sus objetivos por medio de la dominación lo cual puede llevar no sólo a que los habitantes busquen dominarse entre sí, sino también a intentar dominar otras ciudades; para ello necesitan que sus habitantes posean cuerpos fuertes y poderosos, rasgos morales rudos, ásperos e indiferentes ante la muerte, no preferir vivir a obtener lo que desean y poseer una gran capacidad de reflexión para someter a otros.⁸⁶ Quienes buscan los placeres, por su parte, están afectados por su gusto por la comida, la bebida, el sexo, etc., lo cual puede llevar a que los domine la blandura y su facultad irascible se enerve hasta el punto de que no se encuentra nada o muy poco de ella en estas personas. En cada caso, al buscar el placer, el poder, u otras cosas diferentes de la verdadera felicidad, a lo que llevan es a subordinar la parte más noble de su alma, a las más bajas; el ejemplo más claro al respecto es el de aquellos que tienen como objeto último, cuyo pensamiento sólo se dirige a descubrir cómo alcanzar el placer de disfrutar del comer, beber y realizar el acto sexual, y se ayuda para conseguir estas cosas de las acciones propias de la facultad irascible de su alma, “convirtiendo así a las más elevadas y altas de sus facultades en sirvientas de la que es más baja; es decir, hacen que su facultad racional sea sirvienta de la irascible y la concupiscible, y que su facultad irascible sea sirvienta de la concupiscible”.⁸⁷ 4) Como consecuencia de su ignorancia, de sus desvíos o de sus errores, así como del carácter moral que se forma en cada uno de ellos al perseguir estas cosas, ninguno de los habitantes de las ciudades viciosas alcanza la felicidad en absoluto. Más aún, las almas de los moradores de las ciudades ignorantes quedan siempre imperfectas y requieren de la materia para subsistir, de modo que están condenados a desaparecer junto con la materia que los sustenta, la cual se descompondrá en materia para nuevas formas, que pueden ser las de cualquiera de los demás seres posibles.

⁸⁶ *Libro de la política*, p. 125-126

⁸⁷ *Libro de la política*, p. 126

2.6. Diferencias entre los gobernantes de las ciudades no virtuosa y virtuosas

De acuerdo a lo que se puede ver en la descripción de las ciudades ignorantes en cada caso, el gobernante es quien mejor puede organizar y conducir a los habitantes a la consecución de lo que consideran como la felicidad o finalidad última de la vida: las cosas necesarias, riquezas, placeres, honores, etc. A diferencia de lo que ocurre en el caso del gobernante primero del régimen virtuoso, quienes detentan el poder en estas ciudades no pueden gobernar según lo que piensan y como quieren, puesto que deben procurar siempre que los ciudadanos estén satisfechos con lo que obtienen gracias a su guía. Dado que pueden ser depuestos por los ciudadanos en caso de que ellos no se encuentren satisfechos con los resultados de su gobierno, o en caso de que ellos consideren que está tomando de ellos más de lo estrictamente necesario para el ejercicio del poder, o en caso de que no lo consideren eficaz para protegerlos de sus enemigos, tampoco se puede afirmar que no hay poder humano alguno por encima de ellos al que deban someterse. Tampoco son la fuente de conocimiento para los ciudadanos, a través de la cual aprenden lo que deben saber y hacer, puesto que los fines que se persiguen están ya determinados en función de las opiniones que tienen acerca del orden que pueden apreciar en el universo y sólo los eligen como gobernantes porque los consideran como los más aptos para procurarles estas cosas. Es posible que puedan dictar, abrogar y cambiar leyes de acuerdo con las diferentes situaciones a que se enfrentan, pero de cualquier modo, la obediencia de los ciudadanos a estas leyes seguramente dependerá de que ellos consideren si son o no eficaces para que alcancen el bien que persiguen.

En contraste con los planteamientos que se ofrecen al considerar el régimen virtuoso, no se contempla la posibilidad de que gobierne más de una persona en estos casos. Esto puede llevar a pensar que al tratar de los regímenes viciosos se contemplaba la monarquía como el único tipo de gobierno posible, tal como lo hace Walzer que no duda en afirmar “contrary to Plato and Aristotle, the author knows monarchies only, no other form of state being even mentioned”;⁸⁸ en realidad es implausible afirmar que sólo se conociera el sistema monárquico, puesto que, como hemos visto, se llega a contemplar también una posible aristocracia y la caracterización que se da del tipo de

⁸⁸Walzer, Richard. “Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn”, p. 51

gobierno propio de la ciudad de la libertad es más bien democrático, puesto que si bien hay un gobernante, se afirma que son en realidad las masas las que tienen potestad sobre los gobernantes y no al revés. Es posible que se considere la posibilidad de que existan regímenes propios de las ciudades viciosas en que el gobierno esté a cargo no sólo de una persona sino de un grupo de ellas, de modo que se trataría de regímenes oligárquicos. Lo más plausible es que estas posibilidades no se mencionen explícitamente porque el defecto de estas asociaciones políticas corruptas no reside en si el poder es ejercido por una o más personas, sino en las ideas que tienen sobre el universo, el hombre y la finalidad de su vida, la vida política (sus orígenes, su meta, la manera en que se deben relacionar las diferentes sociedades entre sí), y el modo en que se decide quién es digno de gobernar en cada una de ellas. Cuando todo esto está mal, cuando se tienen ideas falsas sobre estos puntos y ello conduce a los hombres a asumir modos de vida que los alejan de la posibilidad de alcanzar la que se considera como la perfección última, como el auténtico fin de la vida, la felicidad, lo que menos importa es si una o más personas ejercen el poder en estos diferentes tipos de organización política.

2.7. Utilidad de la tipología farabiana de las ciudades. Una propuesta de interpretación

Pero lo más importante del desarrollo de esta tipología de los regímenes viciosos no reside únicamente en exponer cuáles son y las características principales de los mismos, sino su utilidad para analizar y criticar diferentes constituciones políticas. Conviene señalar aquí que, a diferencia de Walzer, quien afirma que la caracterización de los regímenes viciosos corresponde a las realidades políticas observables en ese momento histórico en el mundo islámico y se pregunta en qué ciudades podría estar pensando el autor de los textos en cada tipo de ciudad descrita;⁸⁹ aquí se asumirá que esta división es abstracta, que no se trata de descripciones que correspondan (o pretendieran corresponder) como anillo al dedo a regímenes políticos observables en el momento. Las razones para esto son las siguientes: si se asume que las descripciones corresponden a realidades políticas del momento, se corre el riesgo de centrar la atención en la

⁸⁹A pesar de que reconoce la posibilidad de que las diferentes clases y subtipos de regímenes viciosos hayan sido elaborados únicamente en un plano abstracto sin que correspondan a realidad política alguna, basado en su observación de que en los escritos se omite cualquier referencia a regímenes contemporáneos.

búsqueda de las ciudades o naciones a que se refiere cada una de las caracterizaciones antes mencionadas o la especulación sobre este mismo asunto, y a perder de vista 1) que este establecimiento de toda una tipología de los regímenes viciosos puede servir no sólo para el análisis y crítica de las constituciones políticas concretas, realizadas en ese momento y lugares determinados; 2) el posible poder de la propuesta farabiana como punto de partida para el análisis de diferentes constituciones políticas no sólo de aquella época, sino también pasadas o posteriores a ella; 3) la utilidad de esta propuesta teórica para examinar y atacar otras propuestas teóricas de organización de la sociedad, desde lo concerniente a sus pretendidos fundamentos del ejercicio del poder, hasta las posibles consecuencias que acarrearía la instauración de una organización política como la propuesta, es decir, su poder para analizar y criticar otras propuestas teóricas. Por otro lado, significaría atentar contra la pretensión de universalidad que se otorga en el texto a la propuesta teórica que se presenta; en los textos jamás se afirma que el objetivo es analizar cómo sería un régimen virtuoso para la época presente, o criticar a las diferentes organizaciones políticas presentes en diversos lugares en aquella época, sino que se trata de analizar cuáles serían las características de un régimen virtuoso en general (y es muy plausible que por ello no se proponga ninguna organización política concreta y detallada al momento de trazar las características de la ciudad virtuosa) y cuáles son los regímenes opuestos a él. Por otro lado, asumir que son construcciones abstractas, elude estos problemas y permite centrar la atención precisamente en su poder analítico.

El hecho de que este despliegue tipológico puede servir como horizonte para el análisis y crítica de otras propuestas teóricas de organización de la sociedad es algo claro. De acuerdo con él, para analizar una propuesta de este tipo habría que comenzar por el tipo de conocimiento que presupone sobre el universo (los seres naturales y sus principios así como sus grados), del que no necesariamente se exige que se presente en términos filosóficos, sino que puede ser presentado en términos religiosos, la manera en que se concibe allí la finalidad de la vida humana, es decir qué es lo que se postula como el objetivo de la vida, el tipo de acciones que se propone determinar por medio de las leyes de acuerdo con el fin que se pretende y, finalmente, el tipo de gobierno que se postula.

Así, por ejemplo, a la mencionada carta de Tahir ibn Husayn (m. 822), se le puede criticar inmediatamente que no considera el verdadero fin de la vida humana y, con él, de la vida política, que es la realización de la perfección, sino que se trata más bien

de una propuesta que, de seguirse, llevaría a la instauración de un régimen en que el gobernante perseguiría las riquezas y el honor, mientras que procura a los gobernados únicamente las cosas necesarias para la subsistencia de la vida, de modo que se trata de un régimen no virtuoso. Peor aún, dado que en la misma carta se hace una exhortación a la piedad y la obediencia a Dios, el régimen en cuestión sería inmoral o, en el mejor de los casos, estaría basado en supuestos erróneos, pues se reconocen algunos elementos del conjunto de conocimientos propios de la ciudad virtuosa (que existe Dios, que es el ser primero, y que a él deben su existencia todas las demás cosas).

Pero es menos claro el cómo puede ser útil esta esta tipología abstracta para analizar realidades políticas concretas. La propuesta que se hace aquí es interpretar el concepto de ciudad no sólo como un elemento fundamental de la filosofía política farabiana sino también como un modelo cuyas variables (1) las creencias que tienen los ciudadanos sobre el universo, el hombre y la vida política; 2) la finalidad que se persigue con la organización política; 3) el tipo de gobierno o gobernante propio de dicha organización), admiten diferentes combinaciones y permiten así la interpretación de las organizaciones políticas existentes y sus cambios a través del tiempo.

Sin embargo, el concepto de ciudad no es suficiente para esto, puesto que difícilmente se encontrarán ciudades “puras”, es decir, ciudades aisladas o autónomas, independientes de otras, sino que se encuentran relacionadas entre sí de diversas formas, en la época misma en que surge la propuesta farabiana difícilmente se encontraban ya ciudades así. Para dar mayor poder a la concepción del concepto farabiano de ciudad como un modelo más bien sociológico se puede recurrir al concepto de nación, es decir, al de la asociación de varias ciudades. Ahora bien, la asociación de varias ciudades, admite no sólo la posibilidad de que se establezca entre ellas una cooperación voluntaria y pacífica, sino también la de que una o domine sobre otra(s) y se valga de ella(s) para su beneficio. Así, se puede ir más allá del concepto de ciudad para hablar no sólo de ciudades virtuosas, ignorantes, inmorales o de error, sino también de naciones dignas de estos calificativos. Más aún, dada la posibilidad mencionada de que una ciudad domine a otra, ello nos permite que dentro de una nación se encuentren comprendidos diferentes tipos de ciudades. En el caso de que una ciudad domine sobre otras y se valga de ellas para sus propios fines, las ciudades dominadas estarán subordinadas al fin de la ciudad dominante, de modo que es legítimo nombrar a la nación así establecida de acuerdo con el tipo de régimen propio de la ciudad dominante.

Así comprendido, el concepto de nación (virtuosa, ignorante, inmoral, etc.) puede ser utilizado para designar una sociedad históricamente determinada, es decir, un todo político en el momento de su existencia, de modo que cada nación sería una combinación particular específica de varias ciudades-tipo, una unidad compleja en que cierto tipo de organización política (la de la ciudad dominante) impone el carácter sobre las otras.

Esto no quiere decir, por ejemplo, que si la ciudad dominante es una ciudad inmoral de la riqueza, hará que todas las ciudades bajo su dominio se conviertan también en ciudades inmorales de la riqueza, sino que impone cierta dinámica a la relación entre ellas y las demás o al interior de las ciudades dominadas. Así por ejemplo, es bien posible que esa ciudad inmoral que persigue las riquezas como finalidad de la vida se valga de una ciudad ignorante de la necesidad de tal modo en que aproveche el trabajo de los habitantes de la misma para hacerse de riquezas, mediante la imposición de impuestos o tributos, mientras deja a los ciudadanos de la ciudad dominada sólo las cosas necesarias para la subsistencia, con lo cual ellos estarían satisfechos.

Tampoco quiere decir que la determinación de las relaciones entre ciudades ha de ser totalmente establecida por la ciudad dominante, de manera unilateral, puesto que se debe tomar en cuenta que para la instauración y supervivencia de una nación es necesario garantizar de algún modo la “colaboración” de las diferentes ciudades que la componen, así, en el ejemplo mencionado, el aprovechamiento del trabajo de los habitantes de la ciudad ignorante de la necesidad por parte de los habitantes de la ciudad inmoral de la riqueza no puede llegar al punto en que priven a los primeros de las cosas necesarias para la subsistencia, puesto que ello podría llevar a una rebelión por parte de los dominados, o a la aniquilación de los mismos, de modo que la nación se vería privada de una de las partes que le proveen de riquezas, lo cual es contrario a su finalidad.

Tampoco quiere decir que las relaciones al interior de las naciones serían estáticas, puesto que los elementos constitutivos de las mismas pueden variar, así como se pueden sufrir cambios en las variables del modelo.

La idea es que nación constituye un conjunto de elementos ligados por relaciones determinadas de tal modo que el sistema completo no puede explicarse por sus elementos o ser reducido a la suma de sus partes (como si estas fueran independientes entre sí), sino que se trata de un todo en que el conjunto orgánico de relaciones da a cada elemento su sentido específico. Es decir, una ciudad ignorante de la necesidad

no cumple la misma función si se encuentra dominada por una ciudad inmoral de la riqueza que si se encuentra bajo el dominio de una ciudad ignorante del honor. Así como no todas las naciones constituidas por ciudades ignorantes del honor, ignorantes de la riqueza, e ignorantes del poder serán iguales, sino que el carácter propio de cada una dependerá en cada caso de qué tipo de ciudad es la que logra imponerse sobre las demás, la manera en que lo hace, los medios de los que se vale para mantener su dominio y la dinámica que se impone en sus relaciones con las demás y entre las otras. Es posible que al analizar diferentes naciones encontremos que están conformadas por los mismos tipos de ciudades, cada una con sus rasgos internos comunes, pero la función específica de cada ciudad, su importancia y la manera en que puede evolucionar dependerá del sistema en que esté enmarcada, de modo que no por ello las dos naciones serán iguales.

Comprendidos de este modo, los conceptos de ciudad y nación pueden servir para el análisis y comprensión de organizaciones políticas concretas, aunque no tanto por su utilidad para la elaboración o postulación de leyes universales sino por su utilidad para el estudio de leyes o tendencias de formaciones políticas concretas, tal vez no generalizables a todas las formaciones. Lo importante, no sería, por ejemplo, descubrir que dos naciones son clasificables como naciones del error (o erróneas) del poder, sino cómo es que cada una de estas dos naciones surgió, la función específica que cumple dentro de cada una de ellas las diferentes partes que la conforman, el tipo de organización impuesta en cada caso a los elementos; del mismo modo en que lo más importante al hacer estudios de historia económica no es decir que tanto en México como en Japón hay un sistema económico capitalista, sino explicar cómo surgió y funciona en cada uno de esos países.

Respecto a la manera en que se puede explicar de acuerdo con esta propuesta el cambio de un sistema político a otro, es más o menos claro que hay por lo menos dos caminos diferentes: el primero sería la explosión de contradicciones o tensiones internas que lleven a una configuración nueva de las relaciones políticas de una nación (el caso más claro serían las rebeliones ya sea que por medio de ellas se busque la autonomía respecto de la nación o bien imponer una nueva orientación al todo de las relaciones entre las ciudades que la conforman), el segundo se trata de la conquista de unos pueblos sobre otros (de unas ciudades sobre otras, de una nación sobre una o varias ciudades independientes entre sí e incluso de una nación sobre otra) y la integración de los segundos a un nuevo régimen, la imposición de una nueva dinámica de relación entre

él y los conquistadores, con los otros conquistados y con ciudades ajenas a la nación. De modo que se contempla así la posibilidad de hacer un análisis tanto sincrónico como diacrónico de los regímenes políticos, de explicar su desarrollo concreto y su sucesión a lo largo de la historia.

Comprendidos de este modo, los conceptos farabianos de ciudad y nación, pueden tener no sólo poder para el análisis de otras propuestas teóricas de constituciones políticas, sino también para el análisis de regímenes políticos con una realidad efectiva, con una existencia concreta.

3 El papel de la religión y el derecho en las ciudades

Se ha dicho ya que todos los ciudadanos del régimen virtuoso deben conocer la felicidad, los grados de los seres y sus principios, los grados de gobierno que existen en la ciudad virtuosa, y las acciones cuya realización llevan a la felicidad. Se ha dicho también que es por medio de la facultad racional que el hombre llega a conocer estas cosas y que el conocimiento que posee de ellas el gobernante primero es el más perfecto. Y se ha mencionado también que existen diferencias entre los hombres debido a sus capacidades cognoscitivas. Hasta ahora se han mencionado las diferencias entre sus capacidades para aprender más o menos rápido, las cosas más superficiales o las más profundas, etc. Sin embargo, también se afirma que la mayoría de los hombres, por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender y concebir estas cosas. Con todo, es necesario que posean cierto conocimiento u opiniones acerca de ellas. ¿Cómo es posible inculcar en estas personas el conocimiento de estas cuestiones si son incapaces de comprenderlas?

La respuesta a este problema se ofrece gracias a una distinción que se hace entre concebir y entender, e imaginar. Concebir las cosas consiste, de acuerdo con esto, en que se impriman sus esencias, tal cual son en el alma del hombre; mientras que imaginarlas consiste en que se impriman en sus almas las imágenes de estas cosas, sus representaciones o cosas que las imitan. Esto es análogo a lo que ocurre, por ejemplo, a la diferencia que hay entre ver una cosa directamente y ver su imagen reflejada en el agua o una representación de la misma; verlas directamente sería el equivalente a conocerlas y concebirlas tal cual son, mientras que ver su imagen reflejada en el agua o alguna representación suya sería equivalente a imaginarlas.

A las personas que no pueden comprender y concebir estas cosas (los seres y sus principios, sus grados, los grados de gobierno, y demás cosas que deben conocer los habitantes de la ciudad virtuosa) hay que representarles estas cosas en imágenes, por

medio de cosas que las imiten o les sirvan de símiles. En esto consiste la religión, en la impresión de estas cosas o en la impresión de sus imágenes en las almas de los hombres. Es gracias a ella que se pueden hacer asequibles a muchas personas estos asuntos que son incapaces de comprender de manera racional y ser guiadas hacia la felicidad. Así, muchas personas tienden hacia una felicidad que no es concebida, sino imaginada, y aceptan los principios ya mencionados también como imaginados. Las personas que aceptan los principios porque los pueden concebir y comprender son los filósofos, quienes tienen estas cosas en su alma como imaginadas y así las aceptan y tienden hacia ellas son los creyentes.¹ Pero hablar de la religión que sirve para guiar a las personas hacia la felicidad, y darles imágenes adecuadas sobre los seres, sus principios y sus grados, es hablar ya de un tipo específico de religión: la religión virtuosa. Antes de continuar analizando este caso particular, conviene detenerse primero en las que son presentadas como las características generales de toda religión. Dado que es en el *Libro de la religión* donde se encuentra la caracterización más completa de aquello en que consiste la religión y cuál es su función en la sociedad, en lo siguiente se atenderá a la manera en que ésta es caracterizada en ese texto.

En términos generales, se afirma, la religión consiste en *opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas promulgadas para la comunidad por su gobernante primero*. Por el uso que el gobernante hace de ellas, él pretende obtener, para la comunidad o mediante la comunidad un objetivo determinado. La comunidad para la que se promulgan estas reglas puede ser un clan, una ciudad, una comarca una nación grande o muchas naciones.²

Esta definición que se ofrece justo al inicio del libro es amplia y neutral, de modo que no se puede afirmar que se está pensando en una religión concreta. Se afirma que la religión consta de opiniones y acciones determinadas, pero no se ofrece un conjunto concreto de opiniones o acciones, ni siquiera sobre Dios o los principios de comportamiento que deben observar los hombres entre sí. No se trata de una estratagema teórica que afirme su pretensión de ofrecer una definición amplia de la religión, mientras en realidad caracteriza la religión de tal modo que sólo una religión determinada puede corresponder a la definición, negando el mismo carácter o rango a otros sistemas de creencias y acciones que se presentan a sí mismos como religiones. En lugar de ello se presenta una definición que bien pueden cumplir tanto el islam como el cristianismo

¹*Libro de la política*, p. 111

²*Libro de la religión*, p. 135

y el judaísmo, las tres grandes religiones monoteístas presentes en el contexto en que surgieron los textos. Las tres religiones se pueden caracterizar como un conjunto de creencias y acciones determinadas por el gobernante primero (Mahoma, Cristo, o los profetas reconocidos por la religión judía), mediante las cuales se pretende alcanzar un determinado objetivo: la salvación eterna o el paraíso.

Dentro de la definición, además se contemplan cuestiones importantes, no sólo establece qué es la religión, sino también quién la promulga, para quién o quienes y para qué. Es importante notar acá que en la definición no se contempla que se trate de un conjunto de opiniones y acciones determinadas por la divinidad misma, no es dios alguno el que da la religión a los hombres, sino que se trata de una persona, el gobernante primero de la comunidad.³ Por otro lado, la religión es promulgada para una comunidad, no puede haber, en este sentido una religión personal o individual. Además, la religión no es promulgada por simple azar, el gobernante debe tener un objetivo bien definido que pretende obtener para la comunidad o para él mismo, y hay que notar que esta disyunción es inclusiva, pues tanto es posible que desee que la comunidad alcance el fin determinado, pero no él, como es posible que desee que tanto él como la comunidad logren ese objetivo, o es posible que desee obtener él ese fin sin que la comunidad lo tenga también. Finalmente, en lo tocante a los tipos de comunidad para los que la religión se promulga hay detalles que atañen al más pequeño y al más grande: en primer lugar, se afirma que la comunidad puede ser un clan, pero de acuerdo con lo expuesto en el *Libro de la política*, el clan no forma parte de las asociaciones políticas perfectas; en segundo lugar, la comunidad más grande que se menciona es la de muchas naciones, pero no se menciona el caso de la totalidad del mundo habitable, como sí se hace en *La ciudad ideal*. Esto permite, por un lado, aceptar que la religión no es propia

³Es muy importante enfatizar esto, en especial si se considera que, desde el punto de vista islámico, no fue Mahoma quien estableció los dogmas de la religión, sino Dios mismo valiéndose del Profeta como instrumento para hacer llegar su mensaje a los hombres. Esto queda manifiesto especialmente en la que es considerada por la tradición como la última sura revelada, justo antes de la muerte de Mahoma, en que se afirma “Hoy os he completado vuestra religión, he perfeccionado Mi gracia en vosotros y Me satisface que el islam sea vuestra religión” (Corán, 5: 3). No se trata del profeta que habla, sino de Dios mismo que habla por medio de él a los creyentes. A pesar de ello, es posible hacer una lectura más ortodoxa del planteamiento, de acuerdo con la cual se puede admitir que es un hombre el que promulga la religión, sí, pero que al hacerlo no está siguiendo su libre criterio, sino que es Dios quien le indica qué cosas establecer. De este modo, se introduce una propuesta radicalmente racional y “secular” de la religión, que, al poder ser interpretada o presentada de este modo, se presenta como respetuosa de los dogmas establecidos, de modo que no puede ser fácilmente acusada de herejía. Es interesante este modo en que se presenta una tesis abiertamente apartada de la tradición, pero que puede aparentar estar en conformidad con ella.

únicamente de las que se han determinado como las comunidades políticas perfectas, sino que también puede estar presente en comunidades más pequeñas e inferiores, lo cual tal vez puede hacerse extensivo del clan a las aldeas o barrios. Por otro, abre la pregunta a la cuestión de por qué se contempla la posibilidad de una comunidad política universal, que comprenda a todo el mundo habitable, pero no se menciona la de una religión universal, en especial cuando la pretensión de universalidad está bien presente en el islam, pues, como ya se ha mencionado, el Corán afirma que Mahoma no es sólo el enviado de Dios para los más próximos, sino para todos los hombres. Más adelante propondré una respuesta.

3.1. La religión virtuosa

Dado que la religión es promulgada por el gobernante de la comunidad, que persigue al enunciarla un objetivo específico, y que el objetivo que persigue cada gobernante determina el tipo de gobierno que ejerce, es natural que se contemple la religión también desde el punto de vista de lo que el gobernante pretende obtener por medio de ella. Así, justo después de presentar la definición general de la religión que se ha comentado, en los textos se procede a relacionar cada tipo de gobierno con un tipo específico de religión. De este modo, se afirma categóricamente que si el gobernante primero es virtuoso y su gobierno es verdaderamente virtuoso, entonces lo único que intenta obtener por medio de lo promulgado es la felicidad última y verdadera para él y para quienes están bajo su gobierno; y la religión, así promulgada, es una religión virtuosa.⁴

3.1.1. La promulgación de la religión virtuosa

Hay que atender ahora al modo en que se afirma que el gobernante primero de la comunidad determina y delimita las acciones y opiniones en cuestión. La religión virtuosa, se dice, sólo puede surgir cuando el arte u oficio real del gobernante virtuoso primero —es decir, al gobernante que establece por primera vez los modos de vida virtuosos en la comunidad— está unido a una inspiración que le viene de Dios, por medio de la cual determina las acciones y opiniones que hay en la religión.⁵ Acto seguido se afirma que esta determinación se puede dar de dos modos, que no se excluyen entre sí: o bien se le

⁴*Libro de la religión*, p. 135

⁵*Libro de la religión*, p. 136

inspira al gobernante todo lo que debe ser determinado, o bien adquiere a través de la inspiración una facultad por la cual se le pueden manifestar las reglas o lineamientos de acuerdo con los cuales determinar las acciones y opiniones virtuosas, de modo que por esa facultad se encarga él mismo de determinar estas cosas. Como se ha dicho, ambos modos no se excluyen, de modo que es posible que algunas opiniones y acciones propias de la religión sean determinadas de acuerdo con el primer modo, y otras de acuerdo con el segundo.⁶

Es importante notar que por la revelación se determinan las acciones y opiniones que hay en la religión, lo cual no es lo mismo que afirmar que al gobernante se le revela el conocimiento de los universales o generalidades de las materias a las que corresponden las opiniones y acciones que se determinan. Es decir, no se afirma que por medio de la revelación el gobernante llega a conocer los universales propios de la ciencia política —esto vale también para los de la filosofía teórica que, como se vio antes, es uno de los elementos constituyentes del oficio real virtuoso—, sino que por medio de ella se le revelan opiniones y acciones concretas que debe establecer en la comunidad.

Dado que antes se ha dicho que el gobernante primero debe poseer los conocimientos propios de la ciencia política y que es por medio de la prudencia que establece las acciones particulares que llevan a establecer los modos de vida virtuosos, atendiendo a lo que se observa en cada comunidad, puede preguntarse qué diferencia existe entonces entre la prudencia y la revelación, puesto que ambas lleva justo a la determinación de lo particular. Para responder a esto, se debe poner atención en el hecho de que hasta aquí no se menciona que los universales de la filosofía tengan algo que ver con la revelación, no son postulados ni como condición necesaria de la revelación, ni como condición suficiente para ella, mientras que sí son condición necesaria para la determinación de acciones concretas por medio de la prudencia.

Además, mientras que es el gobernante mismo el que lleva a cabo la determinación de cosas concretas por medio de la prudencia, en el caso de la revelación no interviene su capacidad de reflexión para llevar a cabo esta determinación. Las opiniones y acciones de la religión son reveladas ya en una forma determinada, y lo único que hace él es comunicarlas, darlas a conocer. Este es el modo en que se da la revelación, pero ello sólo no basta para agotar la caracterización de la religión virtuosa. En el texto se ofrece

⁶*Libro de la religión*, p. 137

también una exposición general del tipo de opiniones y acciones que la componen, que es importante examinar.

3.1.2. Las opiniones de la religión virtuosa

Respecto de las opiniones, se dice que son de dos clases: unas versan sobre cosas teóricas y otras sobre cosas voluntarias, es decir, sobre cosas que dependen de la voluntad del hombre. Las teóricas son opiniones determinadas acerca de las cualidades de Dios; de los seres espirituales, los grados de ellos y sus rangos respecto a Dios; de la generación del universo, sus cualidades, sus partes y los grados de las mismas; de cómo se dan los procesos de generación y destrucción de los cuerpos en el universo; de cómo todas las cosas que componen el cosmos se vinculan unas con otras y se ordenan; de cómo surge el hombre y cuál es su relación con los demás seres del universo, así como con Dios, qué es la profecía y cómo se produce; de la muerte y la vida futura: la felicidad que alcanzan en ella los virtuosos y piadosos, y la desdicha a la que llegan los perversos y depravados.⁷

Las opiniones sobre las cosas voluntarias se refieren a las cualidades de los profetas, gobernantes ilustres, gobernantes piadosos e imames de la vía recta y la verdad que han existido y se han sucedido en épocas pasadas; las buenas acciones que tuvieron en común y aquellas que fueron propias de cada uno en particular, así como del estado al que han llegado en la otra vida sus almas y las de aquéllos que los siguieron y obedecieron sus ejemplos. De manera análoga, tratan de los reyes perversos, gobernantes depravados e imames del error que imperaron entre los habitantes de la ignorancia en épocas pasadas y de la suerte de ellos y sus gobernados. También hay opiniones que se refieren a los gobernantes de la época actual: en el caso de los reyes, gobernantes e imames virtuosos, versan sobre las cosas que tienen en común con sus antecesores y aquellas que son propias de ellos nada más. En el caso de los gobernantes depravados, da cuenta de lo que tienen en común con sus antecesores, lo que es propio de ellos de manera particular y el estado al que llegarán las almas de ellos y de quienes sigan sus ejemplos y órdenes.⁸

Una vez que se ha descrito el contenido de las opiniones religiosas, se pone énfasis en la manera en que éste debe ser presentado a los miembros de la comunidad para la

⁷ *Libro de la religión*, pp. 137-138

⁸ *Libro de la religión*, pp. 138-139

cuál se determinan: las descripciones que se hacen de lo que contienen las opiniones deben ser tales que hagan imaginar a los ciudadanos todo cuanto hay en la ciudad (reyes, gobernantes, servidores, sus grados, la manera en que deben ser guiados) a fin de que aquello que se les describe sirva como ejemplo para ser imitado por ellos.⁹ Por lo que se ha visto, es evidente que las cosas teóricas de las que tratan las opiniones de la religión virtuosa son las mismas de las que se ocupa la ciencia política, como ha sido presentada antes, pero, como se ha dicho, la religión consiste en la impresión de imágenes en las almas de los hombres, de modo que la presentación que se hace de estas cosas debe servir para cumplir con este objetivo.

Es notorio aquí el hecho de que las opiniones sobre las cosas voluntarias propias de la religión virtuosa asuman la forma de una historia de los gobernantes, tanto virtuosos como no virtuosos en que se han de resaltar las acciones propias de cada uno y las que compartieron con los demás gobernantes de su tipo. Se podría decir que estamos ante una conciencia clara del uso ideológico que pueden tener las narrativas históricas, dependiendo de cómo se estructuren y las características que se resalten en ellas. La función que resalta en estos pasajes es la de crear imágenes de personas notables, y cuyos ejemplos son dignos de imitación, así como de personajes deplorables. Es notable además constatar que el uso de la construcción, destrucción y reconstrucción de imágenes de personajes históricos ha sido frecuente y sigue siendo una práctica presente en las naciones, donde las imágenes de estos personajes cambian de acuerdo con la conveniencia de los grupos en el poder o de movimientos contrarios a ellos. Enrique Semo, por ejemplo, da cuenta de la manera en que la imagen de Ignacio I. Madero se transformada y utilizada en diversas ocasiones:¹⁰ Cuando Venustiano Carranza intentó imponer como candidato a la presidencia a un hombre de su confianza, pero desconocido, Ignacio Bonillas, los maderistas de la ciudad de México formaron la “Agrupación pro-Madero” que resaltaba el ideal antireeleccionista de su prócer. Después, con Carranza asesinado y el movimiento obregonista triunfante, Álvaro Obregón intentó apropiarse de la figura de Madero; en 1921, en la conmemoración luctuosa de éste, Antonio Villareal, maderista que había sido exiliado por Carranza, fungió como orador, y pronunció un discurso en que presentó a Obregón como un maderista auténtico, y a Carranza como un hipócrita que había engañado al pueblo, olvidando (al parecer) que Obregón

⁹ *Libro de la religión*, p. 139

¹⁰ Semo, Enrique. *México : del antiguo régimen a la modernidad : reforma y revolución* (México: UNAM-Banco de México-UACJ, 2012), p. 539

no había luchado junto con Madero, y Carranza, sí. En los tiempos contemporáneos, la figura de Madero es algo incómoda para los círculos oficiales, que prefieren pasar por alto el hecho de que el movimiento maderista inició como una protesta contra los resultados dudosos de una votación, que tenía como lema principal la petición de “Sufragio efectivo. No reelección”, y el hecho de que apeló al uso de las armas ante la perspectiva de que la vía electoral al cambio se encontraba totalmente bloqueada. Más allá de la pretensión de neutralidad ideológica de los estudios y construcción de narrativas históricas que puedan pretender algunos historiadores contemporáneos, la propuesta farabiana nos recuerda todavía hoy el uso ideológico que pueden tener.

3.1.3. Las acciones de la religión virtuosa

Las acciones determinadas por la religión virtuosa son divididas también en dos tipos. En primer lugar, están las acciones y dichos con que se engrandece y glorifica a Dios; a los seres espirituales y ángeles. Después, aquellos con que se engrandece a los profetas, reyes ilustres y gobernantes virtuosos que existieron en épocas pasadas. También están aquéllas con que se menosprecia a los reyes perversos, gobernantes depravados e imames del error de las épocas pasadas. Finalmente, aquellas con que se engrandece a los gobernantes virtuosos de la época presente y aquellas con que se menosprecia a sus contrarios. Las otras acciones que se determinan son aquellas que regulan las relaciones de los ciudadanos respecto de sí mismos y respecto de los demás, es decir, las reglas ético-político-sociales que regulan las relaciones en la comunidad.¹¹

3.1.4. Criterio para distinguir una religión virtuosa

Se ha mencionado ya las cosas sobre las que versan las opiniones que constituyen la religión virtuosa y las acciones que forman parte de ella. Pero hasta el momento no parece que se haya ofrecido realmente un criterio para establecer la virtud de la religión. Bien podría haber diversas religiones que determinaran opiniones sobre los mismos temas, pero que las opiniones determinadas por una fueran contrarias a las de otra. Algo análogo puede suceder en el caso de las acciones. Hasta el momento parece que la única garantía de la virtud de la religión se encuentra en que sea promulgada por un gobernante primero virtuoso, cuyo propósito sea el de guiar a los gobernados a

¹¹*Libro de la política*, pp. 139-140

la felicidad verdadera. Pero si se considera el caso de los gobiernos del error, tenemos entonces a gobernantes no virtuosos que desean guiar a los gobernados a la felicidad verdadera y creen hacerlo cuando en realidad no es así, ¿qué sucede con las opiniones y acciones ordenadas por estos gobernantes? ¿cómo se puede distinguir una religión virtuosa de una del error?

En los textos se ofrece una respuesta a estos problemas. En primer lugar, se puede centrar la atención en las opiniones definidas por la religión. De ellas se afirma que las opiniones que hay en la religión virtuosa o son verdad o semejanza de ella; en caso contrario, la religión en cuestión es una religión del error.¹² Ahimposibilitándolos así o a bien, la verdad es definida aquí como lo que el hombre puede tener por cierto por sí mismo, ya sea por un conocimiento primero, o por demostración.¹³ Así, una religión de error será aquella que contenga opiniones que el hombre no pueda tener por ciertas por sí mismo, ni por un conocimiento primero ni por medio de demostraciones, y que tampoco contenga opiniones que semejen este tipo de cosas. Esto no significa que los miembros de la comunidad deban conocer la verdad para poder juzgar las opiniones religiosas que se les inculcan, y tampoco que deban conocer la verdad de antemano para poder juzgar las opiniones de la religión. Lo que se afirma es que la religión virtuosa contiene opiniones cuya verdad puede ser averiguada por el hombre ya sea por medio del conocimiento primero, o por demostración, mientras que en el caso de religiones que contengan opiniones cuya verdad no pueda ser averiguada por ninguno de estos modos es una religión del error.¹⁴

3.1.5. El problema de la convicción de los ciudadanos

Pero aunque la filosofía se ocupa de las cuestiones teóricas y prácticas de la religión, se ha dicho ya que en la religión se aceptan sin demostraciones las cosas que en la filosofía se demuestran. Y hay que recordar que esto es así porque la religión no es sólo para los filósofos, para aquellos que son capaces de comprender lo que se dice y de entender las demostraciones, sino también para aquellos que no pueden hacerlo ya sea

¹² *Libro de la religión*, p. 141

¹³ *Libro de la religión*, p. 141

¹⁴ En el *Libro de la letras* al-Farabi ofrece una explicación más extensa sobre la relación entre filosofía y religión. Para mayor información sobre la manera en que es abordado allí el tema consúltese: López-Farjeat, Luis Xavier. "Faith, reason and religious diversity in al-Farabi's book of letters" en *The judeo-christian-isamic heritage. Philosophical and theological perspectives* Ed. Richard C. Taylor e Irfan A. Omar. (Milwaukee: Marquette University Press, 2012) pp. 193-215

porque se han despreocupado de estos asuntos o porque su naturaleza misma se los impide, además de que los segundos son mayoría, mientras que filósofos hay pocos.¹⁵ Sin embargo, es necesario convencer o persuadir a los miembros de la comunidad religiosa, a los creyentes, de la verdad de las opiniones y de la conveniencia de las acciones determinadas. Podría darse el caso de que simplemente declararan aceptar las opiniones y llevaran a cabo las acciones dictaminadas por la religión, pero en el fondo no estuvieran convencidos de la verdad de las primeras ni de la conveniencia de las segundas, de modo que sólo las llevaran a cabo por conveniencia o por temor al castigo. Pero lo ideal no es que esto suceda, sino que los miembros de la comunidad realmente acepten las opiniones de religión como creencias propia y acaten los mandatos de la misma por convicción. Parece que de esto se trata el pasaje en que se afirma:

La sociedad religiosa (*milla*) y la religión (*dîn*) son términos casi sinónimos; y también lo son la ley religiosa (*săřî'a*) y la norma sancionada por la ley (*sunna*). En la mayoría de los casos, estas dos indican y se aplican solamente a una de las dos partes de la religión, las acciones determinadas; pero también a veces las opiniones determinadas pueden llamarse ley religiosa (*săřî'a*) y entonces *săřî'a*, *milla* y *dîn* son términos sinónimos¹⁶

La primera parte del pasaje se puede entender como referencia a una perspectiva general en que puede haber diferencia entre *milla* entendida como religión exterior, la que se vive en una comunidad regida por la *săřî'a*, y *dîn* que refiere a la religión pero en un sentido más interno, vivida como sentimiento personal o convicción propia. Mientras que en la segunda parte se expresa el caso ideal, en que no existe diferencia entre la ley externa y el sentimiento interno, en una comunidad regida por una ley religiosa.¹⁷

Para lograr esta convicción de los miembros de la comunidad religiosa, esta asunción de lo determinado por el gobernante como una convicción personal y no simplemente como una norma impuesta de manera externa a la cual deben sujetarse, se ha de recurrir a la dialéctica y a la retórica. De la primera se dice en el texto que proporciona una poderosa opinión allí donde las demostraciones proporcionan certeza, mientras que la segunda es capaz de producir persuasión en los casos en que no hay

¹⁵ *Libro de la religión*, p. 142

¹⁶ *Libro de la religión*, p. 140

¹⁷ Suscribo la interpretación de Ramón Guerrero de este pasaje, aunque no es la única posible. Confróntese por ejemplo con la que ofrece se ofrece en Mahdi. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, pp. 138-139

demostraciones ni consideración dialéctica. Y aunque la mayoría de los ciudadanos no tiene una comprensión filosófica de los asuntos de los que trata la religión, tampoco es de una naturaleza tal que no pueda comprender las cosas generalmente conocidas (de las que se vale la dialéctica como punto de partida) ni los argumentos persuasivos.¹⁸

Además de esas dos artes, hay una más de suma importancia para la religión, la poética, que no es mencionada en el *Libro de la religión* pero sí en los *Artículos de la ciencia política*, donde se define la poética como la capacidad de evocar imágenes de manera excelente y se distingue ésta de la capacidad para persuadir, propia de la retórica.¹⁹ Mientras que con la persuasión se intenta que el oyente haga algo después de asentir a ello, con la evocación de imágenes lo que se intenta es excitar en el alma el deseo o aversión de lo imaginado, para que el oyente tienda a ello o se aleje de él, aunque no haya asentimiento de por medio. “Como cuando un hombre detesta algo al ver que se parece a lo que de verdad detesta, aunque esté cierto de que lo que ve no es aquello mismo que detesta”.²⁰ La importancia de la poesía es grande porque, se afirma, la mayoría de los hombres sólo aman u odian algo, lo siguen o lo rechazan, por la imaginación, no por la deliberación, ya sea porque carecen de la segunda por naturaleza o porque simplemente la han rechazado en sus asuntos. Se distinguen tres tipos de poesía que pueden servir a los fines del gobernante primero virtuoso, y son presentados como clases laudables de poesía: 1) la que se produce con la pretensión de mejorar la facultad racional de modo que sus acciones y pensamientos se dirijan a la felicidad. 2) aquella con la que se intenta mejorar y corregir algunas afecciones del alma propias de la fortaleza, para llevarlas al equilibrio e inducir a los hombres a emplearlas en cosas buenas y no en las malas; ejemplo de estas afecciones son la ira, el orgullo, la crueldad o el amor por los honores. 3) la poesía con la que se tiende a mejorar las afecciones del alma propias de la debilidad, de modo que sean llevadas al equilibrio y usadas en cosas buenas; como ejemplo de estas afecciones son mencionadas la endebles, la compasión y el miedo.²¹

Mediante el uso de estas artes se pueden establecer y consolidar firmemente en las almas de los ciudadanos las opiniones y disposición para las acciones propias de la religión para que la adhesión al dogma sea vivida no como una mera obediencia

¹⁸ *Libro de la religión*, p. 42

¹⁹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 54 y 55, p. 193

²⁰ *Artículos de la ciencia política*, Art. 55, p. 193

²¹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 56, p. 194

superficial y obligada a leyes y opiniones impuestas, sino como una convicción personal; y también para que los miembros de la comunidad religiosa sean capaces de resistir con firmeza cuando haya quien trate de inducirlos al error.

3.1.6. La utilidad de la religión para la cohesión social

Finalmente, resta decir el modo en que por medio de la religión los grupos de la ciudad adquieren armonía, vinculación ayuda mutua y cooperación. Si bien esto no es explicado en el *Libro de la religión*, en los *Artículos de la ciencia política* se explica que las partes de la ciudad se encuentran unidas y vinculadas unas con otras por la amistad.²² De ella se dice que puede ser natural, como el amor que sienten los padres por sus hijos, o bien voluntaria (en tanto que su inicio son cosas voluntarias a partir de las cuales surge). La amistad voluntaria, además, puede darse por compartir la virtud, por razón de interés y por razón de placer. Ahora bien, en la ciudad virtuosa la amistad voluntaria se da de las tres maneras. En primer lugar surge por compartir la virtud, lo cual se da cuando se comparten ciertas opiniones y acciones. Las opiniones que se deben compartir son 1) las que versan precisamente sobre los temas de los que se ocupan tanto la filosofía teórica como la parte teórica de la religión (las cualidades de Dios y los seres espirituales, el origen y estructura del universo, el lugar del hombre en él, etc.); 2) la finalidad de la vida, que es la felicidad auténtica; 3) y las concernientes a las acciones por medio de las cuales se obtiene la felicidad verdadera.²³ De este modo, es evidente que la religión, al ayudar a que tengan opiniones e imágenes adecuadas de estas cosas las personas que son incapaces de tener conocimiento racional de ellas propicia el surgimiento de la amistad que se da por compartir la virtud entre ellos. Si esto se perfecciona gracias a la realización de las acciones por medio de las cuales los miembros de la comunidad obtienen mutuamente la felicidad, entonces la amistad es mutua. Por otro lado, como los miembros de la comunidad son vecinos entre sí, necesitan unos de otros y se prestan beneficio unos a otros, resulta que también se da la amistad por interés. Y, finalmente, por razón de participar en las virtudes y prestarse beneficio entre sí, los ciudadanos producen placer unos a otros, se sigue de allí que se da también entre ellos la amistad por placer. La religión virtuosa, al determinar las acciones que deben llevar a cabo los ciudadanos para alcanzar la felicidad, los encauza

²² *Artículos de la ciencia política*, Art. 61, p. 198

²³ *Artículos de la ciencia política*, Art. 61, p. 199

a la realización de las acciones virtuosas, y a la implantación de las virtudes en sus almas, de este modo, gracias a ella surge también la amistad que se da por razón de placer y de la amistad mutua entre los miembros de la comunidad.²⁴ Y como es gracias a estos tipos de amistad que ellos se mantienen unidos y vinculados entre sí, es entonces evidente el modo en que la religión unifica la comunidad, le da unión, vinculación y armonía.

Estas son, pues, las características propias de la que en los textos se presenta como la religión virtuosa. Como se ha visto, la virtud de una religión se conoce en función de la finalidad que persigue quien la promulga, la verdad o semejanza de verdad de las opiniones de las que consta y la bondad de las acciones que forman parte de ella. Una vez establecidas las cualidades de este tipo de religión, es más o menos fácil distinguir las propias de las que se le oponen, las no virtuosas.

3.2. Las religiones no virtuosas

En primer lugar, las religiones no virtuosas consisten también en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga el gobernante primero de la comunidad, aquí, en lo general, no hay diferencia alguna con las religiones virtuosas. La primera divergencia se encuentra en el objetivo determinado que pretende obtener el gobernante mediante ellas. Si el gobernante es ignorante y ejerce un gobierno de la ignorancia, lo que intenta conseguir por medio de lo que promulga es uno de los bienes de la ignorancia (las cosas necesarias, riquezas, placeres, honores, grandeza o dominación). Puede desear o bien que tanto él como sus gobernados alcancen ese fin, o bien que sean ellos y no él quienes gocen de él, o, finalmente, ser él quien obtenga ese bien pero no sus gobernados. En cualquiera de las tres situaciones, la religión así promulgada y que sirve para estos fines, se trata, pues, de una religión de la ignorancia.²⁵

En el caso de los gobiernos del error, en que tanto el gobernante como sus gobernados creen que persiguen la felicidad verdadera y que son virtuosos, sin que realmente sea así, lo que el promulgador de la religión pretende es obtener para él y para quienes están bajo su gobierno algo que ellos suponen es la felicidad última, sin que realmente sea así. La religión en cuestión es una religión del error o basada en el error.²⁶

²⁴ *Artículos de la ciencia política*, Art. 61, p. 199

²⁵ *Libro de la religión*, p. 135

²⁶ *Libro de la política*, p. 136

El tercer tipo de gobierno que se contempla en el texto es el de la disimulación o falsificación. Cuando este tipo de gobierno se impone en la comunidad, los gobernados creen que se encuentran bajo el gobierno de la virtud y la sabiduría, y creen sinceramente en el gobernante y lo que dispone, pero en realidad lo que él persigue es uno de los fines propios de la ignorancia. Por ello mismo, lo que el gobernante intenta por medio de lo que promulga es alcanzar uno de los fines propios de la ignorancia, aunque en apariencia pretende que tanto él como los gobernados alcancen la felicidad última.²⁷

Hay que tener bien clara la diferencia entre este tipo de gobierno y el del error, en este caso el gobernante engaña a los gobernados haciéndoles creer que se trata de un gobernante virtuoso y sabio, cuando en realidad no lo es, y él está bien consciente de ello. En este tipo de régimen el único caso posible es precisamente aquel en que el gobernante se vale de los gobernados como instrumentos para un fin que pretende exclusivamente para él. Es importante notar también que este tipo de régimen no se encuentra dentro de los ya contemplados en el Libro de la política y La ciudad ideal, no se corresponde con el régimen inmoral, pues en ese caso los ciudadanos saben bien cuál es la verdadera felicidad y están conscientes de que ellos no buscan alcanzarla sino que se plantean otra cosa como finalidad de la vida. En todo caso, la religión promulgada por quien ejerce un gobierno de la disimulación será una religión de la disimulación o falsificación.

Una segunda diferencia, muy importante, entre la religión virtuosa y las no virtuosas, radica en para quiénes desea el gobernante obtener el fin que se plantea como bien sumo. Mientras que la religión virtuosa es promulgada por un gobernante que desea la felicidad verdadera tanto para él como para sus gobernados, en el caso de las religiones del error se contemplan los tres escenarios ya mencionados, de entre los cuales se contempla como el peor aquel en que el gobernante pretende obtener ese fin sólo para él, sin preocuparse de los gobernados. En ese caso, el dirigente de la comunidad se vale de quienes están bajo su gobierno como instrumentos para alcanzar y conservar el bien que desea. Los dos mejores casos son aquellos en que el gobernante pretende que sean sus gobernados y no él quienes alcancen ese bien, y el caso en que desea que tanto él como quienes se encuentran bajo su gobierno consigan ese objetivo.²⁸

²⁷ *Libro de la política*, p. 136

²⁸ *Libro de la política*, p. 136

En el caso de la religión del error, no se da el caso en que el gobernante instrumentaliza a sus gobernados, él es un gobernante sincero que pretende obtener la felicidad tanto para él como para sus seguidores y ellos son fieles seguidores de lo que él establece. Tanto gobernante como gobernados creen que son virtuosos, aunque no sea así.

Finalmente, cuando se trata de religiones de la disimulación, sólo se contempla el escenario en que el gobernante desea obtener cierto fin exclusivamente para él, sin preocuparse de que los gobernados lo obtengan también. El caso en que los instrumentaliza. Esto pone de manifiesto un supuesto muy importante que no queda lo suficientemente explícito en el texto: cuando hay una pretensión sincera de virtud, no se puede dar el caso en que el gobernante utiliza a los gobernados como herramientas para conseguir un fin exclusivamente para sí mismo, no se puede pretender alcanzar la felicidad auténtica sólo para uno mismo, sino que se pretende siempre alcanzarla junto con los demás. Y, del mismo modo, no se puede entonces contemplar a los demás simplemente como instrumentos para alcanzar la felicidad propia, sino que se busca el modo de organizar a todos de manera en que cada quien pueda alcanzarla.

Dado que al tratar el caso de las religiones ignorantes se afirma que el peor de los casos es aquel en que el gobernante intenta obtener cierto bien a expensas de aquellos a quienes dirige, parece que hay aquí un criterio de valoración aplicable a las religiones. De acuerdo con esto, podrá intentar establecerse cierta escala entre los diferentes tipos de régimen y, con ello, de religión, aunque no se encuentre presente de manera explícita en el texto. Los peores gobiernos serían aquellos en que el gobernante se preocupa únicamente de su propio beneficio y convierte a los gobernados en herramientas para conseguir sus objetivos (el gobierno de la disimulación y uno de los ignorantes); así, las religiones que sirvan a estos fines serían las peores de las no virtuosas. Los casos en que el gobernante desea la felicidad de los demás, pero no la propia, estarán en una situación mejor, aunque no deja de ser errónea. Finalmente, las mejores (o menos malas) de las religiones no virtuosas, serían aquellas promulgadas por los gobernantes con la finalidad de que todos los miembros de la comunidad alcancen lo que se considera la felicidad. Pero las religiones no virtuosas no se definen exclusivamente por la finalidad de quienes las promulgan, sino también por las opiniones y acciones de las que constan, de modo que han de ser valoradas también de acuerdo con ello.

3.2.1. Las opiniones de las religiones no virtuosas

Por lo que respecta a las opiniones propias de las religiones no virtuosas, las de la ignorancia se encuentran en una situación especial. Mientras que las religiones virtuosas incluyen opiniones sobre cuestiones teóricas como los atributos de Dios, el orden del universo, etc., se ha dicho antes que las comunidades ignorantes no han adquirido saber alguno sobre estos temas. De este modo, las religiones ignorantes han de carecer de las opiniones concernientes a este tipo de cuestiones. Sin embargo, sí hay opiniones prácticas, acerca de cuál es la finalidad última de la vida y cómo es que se puede alcanzar. Y constan también de las acciones determinadas por el gobernante.

Las demás religiones, en cambio, sí contienen opiniones respecto a esos temas, las cuales pueden ser evaluadas con el criterio ya mencionado: si su verdad o semejanza con la verdad puede o no ser descubierta por el hombre por sí mismo. De acuerdo con esto, las religiones ignorantes parecen estar en la peor de las situaciones, pero no parece haber un criterio claro para juzgar sobre la situación de las demás. Se podría aventurar la hipótesis de que es una cuestión cuantitativa, mientras más opiniones verdaderas o semejantes a la verdad contenga una religión, mejor es, y viceversa, cuanto más alejadas estén de la verdad las opiniones que la constituyen, peor es la religión en cuestión. Pero esa hipótesis no parece sostenerse, pues en los textos no se afirma algo semejante o cosa alguna que pueda dar pie a esta interpretación. Así, lo más sensato es asumir que no hay manera de establecer una gradación entre religiones no virtuosas de acuerdo con las opiniones que contienen sobre asuntos teóricos, lo cual, además de no intentar sostener cosas que no pueden fundarse sólidamente en los textos, induce inmediatamente a apreciar la radicalidad del planteamiento. No se trata de una cuestión cuantitativa como la que se ha mencionado, cuando se habla de religiones que no contienen ideas adecuadas sobre estos asuntos, todas ellas están mal por el hecho de estar alejadas de la verdad.

Pero aún si se acepta que todas las religiones que contienen opiniones cuya verdad no es verificable, hay una manera de establecer una valoración comparativa entre ellas. Dado que la religión está subordinada a la filosofía, una religión se puede considerar mejor que otra en la medida en que las opiniones de las que consta se pueden verificar filosóficamente. Que las opiniones de las que consta la religión puedan ser verificadas filosóficamente significa que pueden ser concluidas y defendidas mediante argumentos demostrativos. Pero dado que las religiones se expresan mediante símbolos, esto no es

cosa simple, ya que requiere la interpretación de los mismos puesto que los símbolos pueden ser interpretados de varias maneras. Sin embargo esto puede resolverse mediante el recurso a la comunidad religiosa, aunque los símbolos religiosos puedan tener varias interpretaciones posibles, puede centrarse la atención en la comunidad religiosa para saber el significado que tienen para ella los distintos símbolos y después verificar si ese significado puede o no ser verificado mediante el razonamiento demostrativo, propio de la filosofía.

Además, se puede pensar en otro criterio que no corresponda ya a una valoración basada en la verdad o falsedad de las opiniones, sino que sea más bien práctico: a partir de qué religiones es más factible llegar a establecer una comunidad virtuosa, o mejor dicho, cuáles son más susceptibles de transformarse en comunidades virtuosas, una vez que se hagan las correcciones necesarias dentro del conjunto de creencias que conforman la religión. Sin embargo, aunque plausible, tampoco parece haber bases para afirmar que en el texto se suscribiría este criterio.

3.2.2. Las acciones de las religiones no virtuosas

En lo tocante a las acciones determinadas por las religiones, ellas han de ser juzgadas a la luz de los universales de la ciencia política, por un lado, y por su adecuación a las circunstancias a las que responde, por el otro, lo cual requiere de la prudencia. De este modo, las acciones de la religión se han de examinar de acuerdo con su utilidad para llevar a los hombres a la realización de actos virtuosos y establecer en sus almas las virtudes éticas, o bien para guiarlos a la perpetración de actos malos y el establecimiento de vicios en ellos. Ahora bien, las reglas de comportamiento que los gobernantes no virtuosos establecen en la comunidad por medio de la religión han de estar encaminadas a la obtención de los bienes que en cada una son considerados como la finalidad última de la vida humana, pero "... en la ciudad cuyos habitantes intentan ayudarse mutuamente para alcanzar riquezas o disfrutar de los placeres no necesitan de todas las virtudes para conseguir su fin, sino que tal vez no necesiten ni siquiera una sola virtud..."²⁹ puede que posean ciertos hábitos de conducta que sean parecidos a los virtuosos y disposiciones en el alma que aparenten ser virtudes, pero sin que en realidad sea así. Así sucede, por ejemplo, con las personas que a pesar de no querer perder la vida, luchan con valor porque piensan que si mueren se verán privados de los

²⁹ *Artículos de la ciencia política*. Art. 29, p. 181

placeres de esta vida pero serán recompensados con otros más grandes de la misma clase después de la muerte, o con el usurero que parece actuar con probidad y continencia pero no porque estas sean un bien en sí, sino porque desea asegurar mayores riquezas a futuro y, así, deja en algún momento riquezas que desea, pero lo hace por la codicia de ganar y ver recompensado a futuro lo que deja en el primer momento.³⁰ De este modo, aunque las acciones determinadas por las religiones promulgadas por gobernantes no virtuosos pueden tener apariencia de virtudes, hay que examinarlas con atención para descubrir si en realidad lo son; pero lo más probable es que no sea así, de manera que las religiones no virtuosas en general seguramente llevan al establecimiento de vicios en las almas de los hombres, y les impiden alcanzar la felicidad verdadera.

3.2.3. El problema de la convicción en las religiones no virtuosas

Así como los gobernantes virtuosos pueden hacer uso de la dialéctica, la retórica y la poética para asentar fuertemente algunas opiniones en las mentes de las personas, así mismo pueden usarlas los gobernantes no virtuosos, pues estas artes no son de uso exclusivo de las personas virtuosas o con fines laudables. La dialéctica, como se ha dicho, no ofrece realmente demostraciones, pero proporciona una poderosa opinión. El hecho de que sea usada para proporcionar opiniones verdaderas depende de quién la utilice, y de si esa persona conoce o no la verdad. Respecto a la retórica, se afirma claramente que el astuto que posee la capacidad de hablar por medio de locuciones, de modo que posee excelencia en persuadir, se vale de ella para llevar a cabo malas acciones.³¹ Y junto a las clases laudables de poesía se contemplan también tres tipos de poesía vituperable, cada uno opuesto a un tipo laudable de poesía, que corrompen todo cuanto las otras mejoran, apartan del equilibrio y llevan hacia el exceso.³²

Una diferencia más, entre la religión virtuosa y las no virtuosas reside en la manera en que se da la promulgación. En caso de la primera se ha dicho que surge cuando al oficio real virtuoso del gobernante se une la inspiración que le viene de Dios, por medio de la cual determina las acciones y opiniones que hay en la religión. No se menciona cosa así cuando se trata de las demás religiones, de modo que se entiende que el gobernante que las promulga no posee dicha inspiración.

³⁰ *Artículos de la ciencia política*, Art. 76 p. 209

³¹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 56, p. 194

³² *Artículos de la ciencia política*, Art. 54, p. 193

Aunque en el caso de las religiones del error y de la disimulación, es posible que el gobernante afirme haber tenido esta revelación divina sin que en realidad haya sido así, en el caso del primero lo hará, seguramente, únicamente para poder emplear a los demás como le convenga, mientras que el segundo creerá sinceramente que ha recibido la revelación y los demás creerán en él, aunque no sea de este modo. Ello se debe a que, para poder recibir la revelación, es necesario que el gobernante posea una facultad imaginativa desarrollada al mayor grado posible, la cual difícilmente poseerán los gobernantes de estas comunidades.

3.2.4. Las religiones no virtuosas y la cohesión social

Resta preguntarse si las religiones no virtuosas son capaces de proporcionar unión, vinculación, y cooperación a las comunidades. Si atendemos a lo que se ha dicho ya sobre la amistad y las maneras en que surge, se puede ver que en cierta manera sí. En primer lugar, porque aún cuando no puedan proporcionar opiniones adecuadas sobre las cualidades de Dios y los seres espirituales, el origen y estructura del universo, el lugar del hombre en él, así como tampoco sobre la finalidad verdadera y las acciones por medio de las cuales se obtiene la felicidad verdadera, no cabe duda de que proporcionan ciertas opiniones sobre estos asuntos a los miembros de la comunidad, y que gracias a ella los miembros de las asociaciones políticas no virtuosas pueden tener un conjunto común de creencias sobre la estructura del universo, el lugar del hombre en él y la finalidad última de la vida humana.

Aunque las creencias de los ciudadanos de estas asociaciones no sean verdaderas, de cualquier modo, la religión dictará normas de comportamiento acordes con ellas, y esto llevará a los habitantes de las ciudades a tener normas de acción comunes que, a sus ojos, serán correctas. Es posible incluso que los comportamientos de los ciudadanos, acordes a sus creencias y normas de conducta erróneas, parezcan virtudes a simple vista. Puede parecer que actúan con mesura cuando renuncian a ciertos placeres, cuando en realidad lo hacen porque esperan recibir un placer mayor al que abandonan a cambio de su sacrificio. Puede parecer que actúan con probidad cuando renuncian a dejan riquezas o se resisten a aceptarlas, cuando en el fondo lo hacen porque esperan obtener como recompensa riquezas mayores a las que abandonan, de modo que en realidad actúan con codicia y avidez. O puede parecer que actúan con valentía, pero en realidad no temen arriesgar la vida porque piensan que perderán los placeres por los

que desean la vida material y transitoria para recibir como recompensa otros placeres mucho más grandes en otra vida.

De este modo, aquellos actos que los habitantes de las ciudades no virtuosas consideran buenos y virtuosos son en realidad bajos y viles, y las disposiciones que se forman y afianzan en sus almas son los vicios, aunque ellos no lo sepan. Porque la esencia y naturaleza de lo que hacen no es verdaderamente la de las virtudes, aunque ellos así lo piensen así.

De manera análoga a como surge la amistad mutua entre los habitantes de las ciudades con religiones virtuosas, surge también una especie de amistad entre los ciudadanos de los regímenes desviados. Pues coinciden sus opiniones sobre los temas fundamentales ya mencionados y esta primera afinidad se fortalece por medio de las acciones con que se ayudan unos a otros para obtener los fines que persiguen. Se da también entre ellos amistad parecida a la amistad por interés que surge en las ciudades virtuosas, puesto que habitan en la misma ciudad y, de acuerdo con sus creencias, se prestan beneficios unos a otros. Y algo análogo sucede con la amistad que surge por razón de placer.

Sirve pues para proporcionar cohesión social, pero esta concordia que surge entre los ciudadanos por compartir ciertas opiniones y estilos de vida, no es una amistad auténtica, aunque se puede parecer a ella, puesto que no está basada en las auténticas virtudes y en las opiniones correctas; por ello en los artículos de la ciencia política se afirma bien claramente que en estas comunidades la supuesta concordia que se practica no es tal, sino simplemente algo que se le parece.³³

Ahora bien, es importante tener claro que si bien puede proporcionar algunas de estas cosas, no necesariamente servirá únicamente para dar esta cohesión a la comunidad. En el caso de los gobernantes que persiguen cierto fin a expensas de sus gobernados, la religión puede proporcionar cierta unión y vinculación entre los gobernados, pero también es un instrumento de dominación y manipulación del que se vale el gobernante para utilizar a los demás como herramientas, de modo que dicha unidad no es total.

³³ *Artículos de la ciencia política*, Art. 61, p. 199

3.3. El derecho o ciencia jurídica

Quien promulga la religión virtuosa es el gobernante virtuoso primero. Él establece las opiniones que contiene y determina las acciones que ordena. Pero es posible que por diversas causas (la muerte prematura o el tener que ocuparse de asuntos importantes y urgentes como una guerra) el gobernante no determine completa y exhaustivamente todas las acciones. En estos casos tiene que contemplarse cómo debe sobrevivir y guiarse la comunidad religiosa que ha surgido, cómo debe conducirse ante aquellos casos sobre los que el fundador de la religión no se pronunció. En el texto se contemplan dos grandes posibilidades: la primera es que haya un nuevo gobernante virtuoso, capaz de llenar el lugar dejado por el primero; la segunda que no haya nadie con las mismas características que el promulgador de la religión para ocupar su lugar.

En el primero de los dos casos, cuando hay una persona igual al fundador de la religión, en cuanto a capacidades intelectuales y virtudes, corresponde a esta persona continuar con la labor del primero, y determinar las acciones sobre las que el primero no estableció nada, o cambiar lo ya dictado, para adecuar la religión a las nuevas circunstancias que se presenten. Su gobierno es, como el del fundador, un gobierno virtuoso.³⁴

Esta es una manera de otorgar un carácter cambiante y evolutivo a la religión, en lugar de considerarla como un conjunto de creencias y acciones determinadas de una vez y para siempre que no pueden cambiarse bajo ninguna circunstancia. La manera en que se introduce es además genial, por cuanto no puede ser acusada de herejía u heterodoxia, puesto que en el islam se considera que todos los profetas que existieron y se sucedieron a lo largo de la historia abrogaron las leyes establecidas por sus antecesores para establecer las nuevas. Si bien es cierto que en la tradición islámica se considera que con Mahoma queda cerrado el tiempo de las profecías, de modo que lo establecido por él es la ley última, el planteamiento del texto puede interpretarse de manera en que no chocha contra estas ideas, pues no se pronuncia en contra de esta idea; pero es importante notar que, al no pronunciarse a favor, deja abierta de manera implícita la posibilidad de que haya nuevos profetas que establezcan leyes nuevas.

El segundo caso es el que realmente presenta dificultades. Si no hay una persona que pueda ocupar el vacío dejado por el fundador de la religión, o por quienes tengan las mismas características y le sucedan al frente de la comunidad, queda abierto el pro-

³⁴ *Libro de la religión*, p. 143

blema de cómo se debe conducir la comunidad cuando tenga que enfrentar situaciones sobre las que no hay indicaciones en la religión. En este caso, quien suceda al promulgador de la religión virtuosa debe determinar las opiniones y acciones que deben asumir los creyentes, siguiendo el ejemplo del gobernante virtuoso. No puede oponerse a lo que su predecesor ya ha dictado, ni cambiarlo sino que debe dejarlo intacto y tomarlo como base para considerar las cosas nuevas que deben ser determinadas, deduciendo e infiriendo éstas a partir de las cosas que sí fueron determinadas de manera explícita por quien le precedió.³⁵

El arte al que debe recurrir la persona que sucede a los gobernantes virtuosos que promulgaron la religión, el arte por el que un hombre puede inferir y deducir la correcta determinación de las cosas cuya definición no fue hecha explícitamente por el legislador, tomando en cuenta aquellas cosas que sí fueron explicitadas y justificando su determinación de acuerdo con el espíritu y objetivo del promulgador de las leyes religiosas es el arte del Derecho. Este arte sólo puede poseerlo quien tiene una justa creencia de las opiniones propias de la religión y es excelente en las virtudes de la misma, esta persona es el alfaquí.³⁶

Así como la religión consta de opiniones y acciones, así mismo el derecho se ocupa de estas cosas. En lo tocante a las acciones se afirma que el alfaquí tiene que conocer completamente todo lo que haya hecho explícito el legislador al definir las acciones que manda la religión, ya fuera por palabra o sólo por acción (mediante el ejemplo). Debe también saber qué leyes fueron promulgadas por el legislador para atender sólo a las circunstancias de un momento dado y cuáles tienen un carácter permanente.³⁷ Hasta aquí no hay diferencia entre las características que debe poseer el alfaquí y las del jefe de la tradición, pero inmediatamente se contemplan algunas que no habían sido enumeradas para el caso de este último. En primer lugar, es necesario que el alfaquí conozca la lengua en la que se ha expresado el fundador de la religión, la manera habitual de hablar de los contemporáneos del mismo y los usos metafóricos de

³⁵ *Libro de la religión*, p. 144

³⁶ *Libro de la religión*, p. 145. El hecho de que se utilice aquí el vocablo árabe que comúnmente designa a los doctores o sabios de la ley coránica, en el islam, no debe inducir a pensar que lo dicho hasta ahora sobre el derecho y las características que debe cumplir quien ocupa de guía de la comunidad religiosa es válido únicamente para la comunidad islámica, se trata aquí de algo que se contempla como propio de cualquier comunidad religiosa. Así, lo aquí presentado puede servir como marco de referencia no sólo para juzgar el carácter y desempeño de los doctores de la ley islámica sino también, por ejemplo el de los rabinos dentro de las comunidades judías.

³⁷ *Libro de la religión*, p. 145

esa lengua.³⁸ Pero también debe conocer la manera habitual de hablar de sus propios contemporáneos y los usos metafóricos actuales del idioma. Debe ser perspicaz para saber cuándo se ofrece una regla general cuando el discurso aparenta que se ofrece una particular, y viceversa. Además, tiene que ser capaz de percibir la semejanza y la diferencia en las cosas, así como lo que es consecuencia de algo y lo que no. Respecto a las opiniones de la religión, se afirma en el texto que el alfaquí debe conocer lo mismo que en el caso de las acciones.³⁹

Es así como se hace posible la pervivencia de la comunidad religiosa una vez que falta en ella alguien capaz de ocupar el lugar del gobernante primero. Gracias al arte del derecho, la comunidad puede hacer frente a las situaciones que no son contempladas por la religión de manera explícita. Es importante notar que en estos casos más que estar propiamente bajo el gobierno o guía del criterio de una persona, se está bajo el gobierno de las leyes, cuyo espíritu debe ser respetado. La exigencia de que el alfaquí sea tanto una justa creencia de las opiniones de la religión como una conducta virtuosa, de acuerdo con la religión misma, cierra las puertas a la posibilidad de considerar como legítimo el gobierno de una persona que conozca bien las opiniones de la religión, pero no posea un carácter virtuoso; imposibilita así que se considere legítimo el uso de la religión por parte de estas personas para la consecución de sus propios fines a expensas de los creyentes, en otras palabras, se intenta cerrar las puertas a la implantación de un régimen de la disimulación. Por otro lado, cierra también la posibilidad de que el liderazgo de la comunidad religiosa sea ocupado por una persona de probada virtud, pero incapaz de determinar las acciones que sean necesarias, debido a su desconocimiento de las opiniones.

Estas indicaciones sobre el arte del derecho y las características que debe tener la persona que asume la dirección de la comunidad religiosa cuando no hay una persona capacitada para continuar con la labor de la promulgación de la religión complementan lo expuesto antes sobre el gobierno virtuoso y el de la tradición. Allí se planteó la cuestión desde un punto de vista secular, independiente de consideraciones sobre las cuestiones de la religión en la comunidad política. Pero es fácil advertir que las cuestiones que se plantean en el fondo son las mismas. Allí se habló de las características que debía tener el gobernante que ocupe el sitio del gobernante virtuoso cuando después de su muerte no haya nadie con las mismas características que él, y se llegó

³⁸ *Libro de la religión*, p. 145

³⁹ *Libro de la religión*, p. 146

a la caracterización del gobierno de la tradición. Acá se planteó el problema de cómo debe dirigirse la comunidad religiosa cuando falta el promulgador y no hay nadie con las mismas virtudes para continuar su labor, y se llegó a la caracterización del alfaquí. Esto no quiere decir que se trate de personas separadas, una de las cuales se ocupa de los asuntos de la comunidad independientemente de la religión y otra que se ocupe de los asuntos religiosos independientemente de lo que se ordene desde una perspectiva secular. Esto no puede ser así porque ambos gobernantes tienen que ocuparse de las mismas cosas, de las creencias de los ciudadanos y de sus acciones, y tienen que orientarlas de acuerdo con el mismo objetivo: la adquisición de la felicidad de todos los ciudadanos; dejar que dos personas se hagan cargo de estos asuntos de manera independiente escindiría la comunidad. Aunque se trató la cuestión de manera separada, en textos diferentes, y en uno se habla del gobernante de la tradición y en otro del alfaquí, no se trata de problemas y personas diferentes, se trata de las mismas cuestiones sólo que desde una perspectiva diferente, son dos caras de la misma moneda. Aunque no hay indicaciones al respecto en el *Libro de la religión*, no parece haber problemas para hacer esto extensivo al caso de los gobernantes o jefes de la tradición. El mismo conjunto de personas que se hace cargo de la dirección de la comunidad cuando no hay una sola que reúna todas las cualidades necesarias para ser gobernante de la tradición, debe hacerse cargo de la vida religiosa de la comunidad.

Las cosas que se plantean acerca del derecho o ciencia jurídica encajan muy bien en el contexto descrito en el primer capítulo. Así como los que tratan sobre quien promulga la religión, pueden ser interpretados de manera acorde con la tradición islámica. Así como en el islam se planteó la cuestión de quién o quiénes debían suceder a Mahoma al frente de la comunidad así mismo se plantea aquí la de quién debe guiar a la comunidad religiosa cuando ya no está presente quien pueda promulgar la religión.⁴⁰ Así como las distintas escuelas jurídicas reconocen el Corán y los dichos y hechos de Mahoma como materia prima para sus elaboraciones de la ley, así mismo acá se afirma que el alfaquí debe basarse en lo promulgado por el gobernante virtuoso y en su manera de actuar ante los distintos casos a los que se enfrentó en vida. Pero hay algunas cosas que pueden verse como una crítica a situaciones presentes en el momento. Así, la postulación de la necesidad de inferir creencias y acciones mediante el razonamiento, así

⁴⁰Pero también es compatible con las corrientes *siíes* que asumen la creencia en el ocultamiento del *imam* legítimo, para los cuales queda abierto también el problema de cómo debe guiarse la comunidad en su ausencia.

como la exigencia de distinguir entre el uso literal y el metafórico del lenguaje usado por el promulgador de la religión, puede verse como una crítica a escuelas jurídicas como la hanbalí o la zahirí que abogaban por una lectura literal del Corán y las tradiciones del profeta y rechazaban el recurso al razonamiento humano en la elaboración de las leyes. Por otro lado, la postulación de la prudencia como una de las cualidades que debe poseer el gobernante de la tradición, de esa capacidad para determinar las acciones particulares, atendiendo a lo que se observa en cada comunidad, grupo o individuo y no exclusivamente a lo establecido por las escrituras y las tradiciones, se puede ver también como una crítica al modo de proceder de los juristas que se perdían en discusiones sobre cómo había que interpretar éstas y perdían de vista la particularidad del caso concreto que debían resolver. En este sentido, es interesante ver que ninguno de los planteamientos sobre el derecho se puede interpretar como un gesto de preferencia o aprobación por una escuela jurídica particular.

Se puede decir que la definición que se ofrece de la ciencia jurídica o arte del derecho ofrece criterios que pueden ser utilizados también de manera “interna” a la religión, para evaluar y juzgar el comportamiento de quienes poseen cierto liderazgo o ejercen el poder al interior de las comunidades religiosas, en la medida en que pueden ser utilizados no sólo por personas que no forman parte de la comunidad religiosa sino especialmente por los miembros de la misma. ¿Acaso los actos de los rabinos y sus enseñanzas son acordes con la Torah, son fieles a la intención y espíritu de la ley mosaica? ¿Siguen los alfaquíes las leyes coránicas, son fieles los jueces al espíritu de la misma ley? ¿Qué hay de los sacerdotes cristianos?

En tanto que ofrece líneas generales para reflexionar sobre estas cuestiones, la caracterización farabiana promueve el ejercicio de la libre reflexión sobre las escrituras sagradas mismas, puesto que no se puede dar respuesta a estas preguntas sin un cierto conocimiento de ellas y de las diversas maneras en que estas se pueden interpretar. De esta manera, la propuesta farabiana se puede ver como una apuesta por una actitud menos dogmática al interior de las comunidades religiosas, en que no se debe guardar obediencia ciega ante aquellos que se presentan como los representantes, intérpretes o guardianes de la ley divina, sino en la que se debe mantener una actitud reflexiva y crítica. Una actitud de este tipo lejos de ir en contra de la religión misma contribuiría precisamente a la vivificación de la misma y a la asunción de las leyes y opiniones religiosas no como ley impuesta, sino como convicción personal. Sin embargo, no se debe olvidar que en los textos no se afirma que todas las personas sean capaces de

una reflexión de este tipo, no se plantea una panacea en que todos los miembros de la comunidad religiosa son capaces de este tipo de conducta.

3.4. Consideraciones finales sobre la religión

Antes de dar por concluido este acercamiento a las tesis farabianas sobre la religión, me gustaría ofrecer algunas consideraciones acerca de lo sugerentes que son para examinar algunos temas o fenómenos que se encuentran muy presentes en la vida moderna y contemporánea.

En primer lugar, las definiciones que se ofrecen de la religión y el derecho ofrecen un marco interesante a partir de cual se puede considerar el papel de la religión en la sociedad. No se ofrece una visión totalmente positiva de la religión, pero tampoco una totalmente negativa, no se considera que todas las religiones son buenas en sí mismas, pero tampoco se les ve como males per se. Se trata de una visión racionalista de la religión, en tanto que subordina ésta a la filosofía y a la posibilidad del hombre de descubrir por sí mismo la verdad de sus afirmaciones, también en la medida en que ofrece una explicación racional del surgimiento de las religiones así como de su función social, pero reconoce que la religión no se afirma sobre la base de la racionalidad humana sino sobre otro nivel. En este sentido guarda algunos parecidos con otras caracterizaciones que se han ofrecido de la religión en la historia de la filosofía, sin llegar a ser idéntica a ellas. Se encuentra cerca la concepción kantiana de la religión como un conjunto de creencias y costumbres al cual se debe limpiar de sus elementos irracionales basados en el temor y la autoridad para dar paso a una fe limitada y enmarcada por la razón, de modo tal que fomente y asegure el actuar moral de los hombres, el ejercicio de la libertad en el mundo; pero no se queda en el ámbito de la vida moral, sino que se hace extensivo a la vida política, de lo que se trata es fundamentalmente de implantar modelos de ciudadanía, y, como se ha dicho, se reconoce que la religión si bien puede estar delimitada por la racionalidad no puede basarse en ella.

Se acerca también a los planteamientos hegelianos presentes en la Fenomenología del espíritu que enfatizan un aspecto de la religión no apreciado, o ignorado, por Kant: la religión expresa una cierta concepción del mundo, incluida la conciencia que un pueblo toma sobre sí mismo, que es el aspecto más importante para en esta obra hegeliana. La caracterización farabiana se parece a la hegeliana en tanto que, de acuerdo con la

primera, la religión incluye opiniones sobre los gobernantes del pasado y aquellos que obedecieron sus órdenes, pero también sobre quienes ejercen el poder en la actualidad y sus gobernados, esto forzosamente configura en los ciudadanos una idea de sí mismos, de aquello que caracteriza a su comunidad y la distingue de las demás, de las cosas en que no deben parecerse a las demás y aquellas en que sería deseable que siguieran su ejemplo. Pero además es semejante a la propuesta hegeliana en tanto que esta conciencia se forma y expresa a través de imágenes, en el elemento de la representación simbólica, imaginativa, plástica, etc. Aunque en la caracterización farabiana no se muestra una opinión tan optimista acerca de la posibilidad de ir más allá de éstas representaciones para dar paso a un saber filosófico del mundo para la mayoría de las personas.

También se puede apreciar cierta cercanía con la concepción marxista de la religión, aunque seguramente, de las mencionadas, es con la que mayor distancia guarda. En primer lugar ambas posturas concuerdan en que la religión tiene raíces y funciones políticas, aunque la visión marxista va más allá y afirma que las raíces de la religión han de encontrarse no sólo en la política sino en el conjunto de todas las relaciones sociales del hombre (Tesis VI sobre Feuerbach). Coinciden también en un aspecto fundamentalmente crítico: la religión puede ser utilizada para manipular a las personas de manera perniciosa, por y para el beneficio de una clase o grupo dominante. Ahora bien, de esto último no se sigue que la religión siempre sea utilizada con estos fines, y aunque este punto está claramente planteado en los textos farabianos es importante observar que frecuentemente se olvida o se ignora que

Marx nunca se propuso suprimir lo religioso como tal, pero sí exige su anulación en cuanto sirve para disfrazar y desviar los verdaderos intereses y problemas de los hombres; de esta manera, su crítica apunta hacia la realidad histórica y política en la cual se manifiesta el fenómeno religioso⁴¹

En este sentido, se puede decir que la caracterización farabiana de la religión ofrece ciertos elementos externos a la misma que ayudan a dar cuenta de la razón de ser de la religión, del campo específico de la experiencia humana en que se funda y se manifiesta, de su posible utilidad y de los usos que se pueden hacer de ella.

⁴¹Castañeda Flores, Iskra. *La crítica de la religión de Hegel a Marx* Tesis de maestría (México: UNAM-FFYL, 2009), p. 40

3.4.1. El uso de imágenes para la promoción de modelos de ciudadanía

Pero tal vez lo más interesante que se plantea en los pasajes sobre la religión a lo largo de los diferentes textos, con miras a los fenómenos contemporáneos, es lo referente al uso de imágenes, metáforas, símbolos, para el establecimiento, promoción y conservación de diferentes modelos de ciudadanía. Cada religión al establecer determinadas opiniones sobre las virtudes y ciertas normas de conducta entre los miembros de la sociedad cumple precisamente esa función, contribuir a la formación de un tipo específico de ciudadano. Así, por ejemplo, mediante las religiones propias de asociaciones políticas que buscan únicamente lo necesario para la subsistencia, se buscará formar personas hábiles para obtener y conservar estas cosas y dispuestas a cooperar con los demás miembros de la sociedad en estos asuntos; una religión promulgada por un gobernante del poder, seguramente buscará imponer entre los ciudadanos opiniones y hábitos de conducta que permitan la continuidad del gobernante en el ejercicio del poder.

Es importante dejar bien claro que lo que resalta aquí no es que mediante la religión se busque promover modelos de conducta, sino el hecho de que esto se haga mediante la evocación de imágenes, dirigiéndose no a la facultad racional del hombre sino a su facultad imaginativa y al deseo o aversión de las personas ante las cosas que se imagina o afectan su facultad imaginativa. Esto es importante por varias razones:

1. Al hacer esto, la religión está operando con una manera no conceptual de configurar el mundo, más todavía, en cierto sentido es una manera pre-conceptual y pre-racional de configurar el mundo, pues en los textos se afirma que la facultad imaginativa y el deseo por las cosas que afectan a la imaginación se actualizan en el humano previamente a la actualización en él de la facultad racional y el deseo procedente de la razón, antes siquiera de que se actualicen en el intelecto humano los primeros principios.⁴²
2. Ligado fuertemente a lo anterior se tiene que si bien se trata de una manera no-conceptual de configurar el mundo y promover cierto tipo de conducta u opiniones en las personas, no es una manera desordenada, caótica o ciega, sino una manera diferente de establecer cierto orden en nuestra visión del universo, no se pone en juego una lógica de tipo conceptual, sino una lógica de las imágenes, de la

⁴²*Libro de la política*, p. 97.

manera en que se relacionan unas con otras y se concatenan entre sí. Ésta lógica de las imágenes puede ser objeto de un análisis conceptual, sí, pero ello no quiere decir que ella opere en este nivel de pensamiento.

3. La vida moderna nos ha dado varios ejemplos de la manera en que las imágenes pueden ser utilizadas precisamente con el propósito de imponer o promover ciertos modelos de ciudadanía, y tanto los planteamientos farabianos acerca de la manera en que pueden ser valoradas las religiones puede ser útil para examinar estos ejemplos, como el análisis de los casos en cuestión puede ayudar a enriquecer la propuesta farabiana con la finalidad de brindar una herramienta de análisis para nuestra vida contemporánea.

En la actualidad la propaganda un ejemplo claro de la manera en que se utilizan imágenes, símbolos y una lógica de las imágenes, para promover determinados comportamientos o ideas. En un texto paradigmático sobre el tema, Edward L. Bernays caracteriza la propaganda de diversas maneras, en la primera definición que ofrece de la misma la presenta como “el mecanismo por el cual se diseminan las ideas a gran escala, en el sentido amplio de un proyecto organizado para extender una creencia o una doctrina en particular.”⁴³ Después de esta definición más bien general, trata el caso de la propaganda moderna, a la cual define como “el intento consecuente y duradero de crear o dar forma a los acontecimientos con el objetivo de influir sobre las relaciones del público con una empresa, idea o grupo”.⁴⁴ Acto seguido, Bernays hace algunas observaciones acerca de la importancia de la propaganda en la vida moderna que vale la pena citar ampliamente:

La práctica de crear circunstancias e imágenes en las mentes de millones de personas es muy común. Hoy en día, prácticamente no se lleva a cabo ninguna empresa de importancia sin su concurso, con independencia de si la empresa consiste en construir una catedral, financiar una universidad, comercializar una película de cine, poner en circulación una importante emisión de bonos o elegir al presidente[...] Lo importante es que la propaganda es universal y continua, y que se salda con la imposición de una disciplina en la mente pública tanto como un ejército impone la disciplina en los cuerpos de sus soldados. Tan ingente es el número de mentes que se pueden disciplinar, y tan obstinadas se vuelven cuando se les ha impuesto la disciplina, que un grupo a veces ofrece tanta resistencia que

⁴³Bernays, Edward. *Propaganda*. Trad. Albert Fuentes (España: Melusina. 2008), pp. 28-29

⁴⁴Bernays, Edward. *Propaganda*, p. 33

los empeños de legisladores, directores de periódicos o maestros resultan inútiles. El grupo se aferrará a su estereotipo, tal y como lo expresa Walter Lippmann, y logrará que aquellos seres presuntamente poderosísimos, los líderes de opinión, queden convertidos en simples pecios a la deriva⁴⁵

En los pasajes citados se da cuenta, en primer lugar, de los objetivos de la propaganda: diseminar ideas a gran escala, extender creencias o doctrinas particulares y crear o dar forma a acontecimientos para influir sobre a manera en que la gente se relaciona con ideas, proyectos, y muchas otras cosas. Es importante el énfasis que se ha puesto en la expresión “crear o dar forma”, la propaganda no pretende describir hechos reales del mundo ni dar cuenta de acontecimientos para que la gente forme una actitud respecto a ello, pretende crearlos para que las personas asuman después cierta actitud ante algunas cosas en particular.⁴⁶

El otro aspecto a resaltar de los pasajes citados concierne al tipo de disciplina que se logra imponer mediante la propaganda en la opinión pública. La comparación con la disciplina militar que se impone a los soldados es iluminadora, el orden militar busca la imposición de normas de conducta, de hábitos de comportamiento y la obediencia a pies juntillas a una autoridad determinada; de acuerdo con el texto de Bernays, el efecto de la propaganda es análogo, gracias a ella se pueden imponer ciertas ideas, actitudes ante cosas o hechos determinados y hábitos de conducta de un modo tan firme que los intentos de otras personas por cambiarlos resultan infructuosos, y su influencia queda prácticamente anulada. La diferencia estriba, en todo caso, en la manera en que se manifiesta la autoridad a la que deben obediencia los soldados y aquella a la que son sujetos quienes acusan los efectos de la propaganda, mientras que la primera es visible e inmediata la segunda no se presenta abiertamente, se trata de una especie de gobierno

⁴⁵Bernays, Edward. *Propaganda*, pp. 33-34

⁴⁶El mismo Bernays, *Propaganda*, pp. 39-41, ofrece un ejemplo de la manera en que la propaganda crea o da forma a acontecimientos. Menciona el caso de los fabricantes de terciopelo estadounidenses que se vieron al borde de la ruina a causa de la baja de ventas de su y financiaron una campaña propagandística para ponerlo nuevamente en boga. Contrataron primero alguien que convenciera a renombrados modistas parisinos para usar la tela en sus diseños, con esto se convenció después a mujeres de la “alta sociedad” (duquesas o marquesas) de usar las prendas diseñadas; se bombardeó al público femenino estadounidense con imágenes que mostraban las prendas en cuestión en los talleres mismos de los afamados diseñadores y modistas, de modo que “la mujer elegante” estadounidense no tardó en comprar el terciopelo porque le gustaba y “estaba de moda”. Pronto la demanda de la tela creció y la industria estadounidense del terciopelo se salvó. Nótese pues que la propaganda no daba cuenta de algo existente de manera previo a su propia acción, el terciopelo no estaba de moda, no era usado por los modistas y diseñadores parisinos, ni por las condesas, duquesas, etc., pero la acción de la campaña logró cambiar la relación de la gente con la tela.

o manipulación ejercida desde las sombras, pues los beneficiarios de los efectos de la propaganda no necesariamente se muestran en primera instancia.

Por otro lado, si bien es cierto que un uso muy extendido de la propaganda busca la promoción de ciertos productos de consumo, también es empleada para moldear la conducta de las personas con fines políticos y sociales. Un ejemplo paradigmático de esto se puede encontrar en la manera en que se manipuló la imagen de la mujer en los Estados Unidos primero mediante la difusión de la imagen conocida como *Rosie the Riveter*, surgida en 1943 y las representaciones de la ama de casa en los años 50.

La primera de las imágenes es un póster en que se representa una figura femenina cuyo nombre no se dice, aunque fue bautizada después como Rosie. Dicho póster forma parte de una campaña propagandística que se llevó a cabo en plena guerra mundial para implantar la idea de que era aceptable, e incluso heroico que las mujeres trabajaran como obreras en la industria. La imagen persigue que se puedan visualizar a sí mismas jugando un rol que hasta entonces estaba reservado para los hombres. La propaganda tuvo el efecto deseado y las mujeres no sólo se incorporaron al trabajo industrial, llenando el vacío de mano de obra provocado por la partida de los hombres al frente de guerra, sino que además llevó una nueva configuración de los roles de género. Las mujeres trabajadoras llevaban dinero a la casa y ejercían otras funciones que antes eran cubiertas por los hombres. Mediante la propaganda no se daba cuenta de un hecho ya existente, se impuso a la población cierta imagen de lo que significaba ser mujer.



Figura 3.1: Rosie the Riveter

A diferencia de la imagen de *Rosie the Riveter*, no hay una imagen única paradigmática de la propaganda que se utilizó para introducir e imponer el modelo de la ama de casa de los años 50. Se trató de la difusión de diversas imágenes a través de anuncios, películas, póster, portadas de revistas, programas de televisión, etc. Sin embargo, hay algunos rasgos comunes o predominantes en estas representaciones: la mujer es representada con el cabello arreglado, labios carnosos delineados con lápiz labial que perfilan una ligera sonrisa, luciendo una vestimenta colorida (generalmente de una sola pieza o dos que dan apariencia de continuidad) que resalta la silueta delicada, con generosas curvas, aunque, curiosamente, sin brillo en la mirada; en cuanto al ambiente en que es situada, se le puede ver generalmente en la cocina o en otro sitio del hogar, realizando tareas domésticas, aseando, ordenando, cuidando a los niños o atendiendo al marido, casi siempre usando un electrodoméstico u otro producto maravilloso que facilita las labores del hogar, o en todo caso rodeada de ellos.



Figura 3.2: Ama de casa en los 50's

Mediante estas representaciones se recodificó una vez más la imagen colectiva de la feminidad, se buscó sacar a las mujeres de los roles laborales que habían asumido y regresarlas al hogar para ocuparse de su casa, de los hijos y, especialmente, de los

hombres que habían regresado de la guerra, inválidos algunos, traumatizados prácticamente todos. El rol que la mujer debía asumir ahora era contrario en varios aspectos al anterior, ahora el hombre llevaba dinero a la casa, mientras la mujer debía mantener un hogar cálido y agradable, atender al marido y ocuparse de los vástagos.

Muchas mujeres adoptaron este nuevo modelo de la feminidad, de lo que significaba e implicaba ser mujer en ese momento. Varias regresaron a casa, y muchas presionaron a otras para que también lo hicieran. Al parecer, lo hicieron especialmente las hijas mayores que, en ausencia de la madre, tuvieron que asumir las responsabilidades del hogar y el cuidado de sus hermanos menores. La distancia temporal que hay entre el surgimiento y propagación de ambas imágenes y modelos de feminidad es demasiado pequeña. Pero muchas mujeres asumieron ambas, una tras otra, lo que nos habla mucho de la efectividad de ambas campañas propagandísticas.

Así pues, es claro que las campañas propagandísticas mencionadas se hicieron para imponer normas de conducta, de hábitos de comportamiento, creencias sobre cuál era la manera en que las mujeres tenían que comportarse, pero no en lo tocante a sus hábitos de consumo de mercancías. Se trató de la implantación de roles político-económicos. Se logró que un grupo de la población, del cuerpo político, se ocupara primero de jugar cierto papel y después otro en la sociedad.

Se enfocará ahora la relación que se puede establecer entre lo mencionado sobre la propaganda y la teoría farabiana de la religión. En este punto se pueden encontrar algunas similitudes entre la propaganda y la religión, de acuerdo con la caracterización farabiana amplia. La religión se encarga de establecer opiniones y hábitos de conducta en la ciudadanía de manera firme. La propaganda pretende imponer ideas, actitudes y hábitos de conducta. La religión apela a la facultad imaginativa de las personas para lograr su objetivo y, por ello, recurre a una lógica de las imágenes; la propaganda, también. Sin embargo hay diferencias y éstas pueden derivar en una crítica a la propaganda con base en la caracterización farabiana de la religión.

En primer lugar, si bien toda religión pretende establecer ciertas creencias y normas de conducta entre los ciudadanos, según la teoría farabiana, la distinción entre la religión virtuosa y las no virtuosas marca una diferencia importante. La religión virtuosa no es compatible con la manipulación de los ciudadanos al capricho del gobernante para la satisfacción de intereses egoístas, de la índole que sean. Sólo las religiones no virtuosas son las que pueden servir a la manipulación de los ciudadanos, a su instrumentalización. En este sentido, se ha dicho que uno de los criterios para distinguir una

religión virtuosa o, en todo caso con pretensión de virtud, es si con ella se persigue o no el guiar a la felicidad a todos los ciudadanos a quienes se ofrecen las ideas y reglas. La propaganda en cambio generalmente es valorada de acuerdo a su efectividad, no en términos de los fines que persigue. Una buena campaña propagandística es aquella que logra la creación de las ideas, actitudes y hábitos que se propone, independientemente del fin que persiga. En este sentido, la filosofía farabiana presta herramientas críticas para la valoración de herramientas como la propaganda, al poner de manifiesto la importancia de tomar en cuenta los fines que se persiguen.

Podría alegarse en este sentido que algunos teóricos de la propaganda sí han insistido en la importancia de la finalidad que se persigue para hacer una valoración de la misma que no esté basada exclusivamente en su efectividad. De hecho el mismo Bernays afirma: “La propaganda deviene perjudicial y reprensible sólo cuando sus autores saben consciente y deliberadamente que diseminan mentiras, o cuando se proponen objetivos que saben perjudiciales para el bien común”.⁴⁷ Pero el problema que no ven, o no quieren ver quienes sostienen esto es que de hecho la propaganda puede ser perjudicial y reprensible, aunque los autores piensen sinceramente que no diseminan mentiras ni se proponen objetivos perjudiciales para el bien común. No atienden a la posibilidad de que mediante la propaganda se implanten opiniones falsas y modelos de conducta perjudiciales para el bien común cuando las personas que desean diseminar estas ideas y hábitos están convencidas de actuar en beneficio de la comunidad política o transmitir opiniones verdaderas. La teoría farabiana, por su parte, gracias su tipología de las religiones y de los tipos de regímenes político permite contemplar esas posibilidades. La distinción de las religiones del error y de la ignorancia justamente contemplan estos escenarios en que los gobernantes, lo promulgadores de la religión, pueden pensar que difunden ideas verdaderas e intentar guiar a los ciudadanos a realizar acciones virtuosas, cuando en realidad no es así, puesto que sus ideas sobre el universo son erróneas y su concepción de la virtud está equivocada.

Más aún, a diferencia de gente como Bernays, la teoría farabiana ofrece también criterios de acuerdo con los cuales se puede decidir si las opiniones que se desean transmitir y las acciones, actitudes y hábitos que se intentan establecer mediante el recurso a los discursos que apelan a la imaginación, son verdaderas o correctas; mediante la postulación de que la verdad o falsedad de esas opiniones deben ser verificadas me-

⁴⁷Bernays, Edward. *Propaganda*, p. 31

diante el recurso a la razón, al igual que la conveniencia de las acciones que ordenan deben ser examinadas recurriendo a la prudencia.

Finalmente, la teoría farabiana de la religión permite ir más allá de la condena al uso de herramientas como la propaganda y ofrecer criterios para delimitar su campo de acción y su función adecuada en la sociedad. De manera análoga a la religión virtuosa, la propaganda tendría que ser empleada únicamente con las personas que no poseen las capacidades y conocimientos para juzgar por sí mismas la verdad de las opiniones y la conveniencia de las acciones que se busca establecer. Pero no tiene que servir como un instrumento de manipulación de estas personas, sino como una manera de educarla y transmitirle estas cosas de una manera más accesible, y tratando de guiarlas hacia la obtención de las capacidades y conocimientos necesarios para juzgar estas cosas por sí mismos.

Esto es justamente lo que se puede concluir en este capítulo sobre la religión en lo que respecta al tipo de dominio que se puede ejercer justamente en una comunidad política. El establecimiento de opiniones y de formas de conducta no se lleva a cabo exclusivamente mediante el recurso a la persuasión racional de tipo argumentativo-demostrativo se lleva a cabo también apelando a la facultad imaginativa de las personas, mediante el uso de tipos de discurso no demostrativos; porque no todas las personas pueden entender las cuestiones sobre el universo, la finalidad de la vida y las acciones que deben ser realizadas para alcanzar esta última de manera demostrativa. Ahora bien, el uso de estos discursos no demostrativos que se dirigen a la imaginación de las personas más que a su facultad racional, puede ser usado tanto con miras a la manipulación e instrumentalización de las personas con fines egoístas o perversos, como para educar a las personas y guiarlas por el camino correcto. Pero de estas maneras posibles de ejercer el poder de establecer opiniones en las mentes de las personas así como hábitos de conducta, la única legítima es la segunda.

4 La justicia en las ciudades

4.1. La justicia en la ciudad virtuosa

Ahora que se ha visto cuál es el gobierno propio de la ciudad virtuosa, así como la manera en que se determinan los demás grados de gobierno en su interior, así como la organización de los diferentes grupos que la integran, es oportuno enfocar el tema de qué tipo de justicia es el que existe en ella.

De acuerdo con los *Artículos de la ciencia política*,¹ la amistad mantiene la unión y vinculación entre las partes de la ciudad y sus grados, mientras que la justicia y los actos justos los mantienen protegidos y sujetos. Ahora bien, el texto mismo dice que hay dos sentidos en que se puede hablar de justicia. Se habla de ella en un sentido general cuando un hombre actúa de manera virtuosa en su relación con otro. El otro, más específico, que está contemplado dentro de los actos virtuosos, atañe a la distribución y conservación de bienes entre los ciudadanos.² Ambos tipos de justicia se dan en la ciudad virtuosa. El primero porque los hombres deben conocer las acciones virtuosas y realizarlas, o deben ser guiados a realizarlas. Pero el segundo tipo de justicia requiere más atención.

La justicia en este sentido más particular, como se ha visto, tiene dos caras: la distribución y la conservación de bienes entre los ciudadanos. Los bienes que se distribuyen entre ellos son la seguridad, las riquezas, honores, y otros que pueden ser compartidos por los miembros de la comunidad.³ Y el criterio de acuerdo con el que deben ser repartidos estos bienes puede ser enunciado como “a cada quien según sus

¹*Artículos de la ciencia política*, Art. 61, p. 198

²*Artículos de la ciencia política*, Art. 62, p. 199

³*Artículos de la ciencia política*, Art. 62, p. 199. Hay que enfatizar, a la vista de los bienes que se enumeran como ejemplo, que la propuesta farabiana no niega que las riquezas, la seguridad, los placeres, y demás cosas que son consideradas como fin de la vida por los habitantes de las ciudades no virtuosas, sean bienes y sea correcto buscarlos. Lo que se considera inaceptable es convertir estas cosas en la finalidad de la vida, cuando deberían ser medios en esta vida para poder actualizar la perfección y así alcanzar la felicidad verdadera.

méritos”. Y los méritos se determinan de acuerdo con el grado de virtud que cada uno de los ciudadanos es capaz de realizar y muestra en sus actos.

Es importante mencionar que no se trata de hacer el reparto de bienes únicamente de acuerdo con las disposiciones naturales de cada uno, sino conforme a las virtudes que de hecho cada ciudadano actualiza. Así, por ejemplo, en un artículo se menciona que “Quien posee hábitos morales laudables, aquel que no se inclina a ningún vicio y el continente difieren acerca del merecimiento de la superioridad”⁴ y poco después se afirma que si el político y la persona por la que la ciudad se hace próspera es continente, será superior a la persona en quien están las virtudes por naturaleza, porque el primero posee la virtud del esfuerzo. Además, si fuera ciudadano y cometiera una falta, los gobernantes lo corregirían, y su desliz no trascendería a su persona, pero como gobernante sus faltas trascienden a sus gobernados.

Quien se ha de encargar de ponderar los méritos de los ciudadanos y asignarles así la parte de los bienes que le corresponde no es otro que el gobernante primero o, en su defecto, los gobernantes de la tradición, de acuerdo con el ejemplo del primero. Y es muy importante que se aquilaten de manera adecuada los méritos de cada ciudadano, pues disminuir la parte de bienes que le corresponde sería una injusticia contra él y aumentarla sería una injusticia contra la ciudad. Incluso puede haber casos en que disminuirla sería también una injusticia contra los ciudadanos.⁵

Una vez establecida la parte que corresponde a cada uno y realizada la distribución, la justicia consiste en la conservación de la parte que toca a cada ciudadano. Esto no quiere decir, por ejemplo, que un ciudadano debe mantener siempre las mismas cosas materiales, significa que si las cosas salen de su mano deben hacerlo de modo tal que no se siga perjuicio alguno para él ni para la ciudad. Y esto sólo sucede cuando se vuelve a cambiar lo que salió de sus manos, por un bien equivalente, ya sea de la misma clase o de otra. Esto aplica tanto para los casos en que los bienes salieron de su propiedad de manera voluntaria, mediante la venta o regalo, por ejemplo como en aquellos en que salieron de su mano en contra de su voluntad, por ejemplo, mediante el robo.

Es por ello que en la ciudad deben existir normas que garanticen que los bienes de los ciudadanos permanecerán guardados de acuerdo con la distribución que se ha establecido, y contemplen ambos casos posibles, es decir, deben existir normas que establezcan bajo qué condiciones se hace un intercambio, venta, préstamo, o regalo

⁴ *Artículos de la ciencia política*, Art. 14, p. 173

⁵ *Artículos de la ciencia política*, Art. 62, pp. 199-200

justo, así como la manera en que se ha de retribuir a quien ha sido víctima de un robo o una estafa.⁶ Así, la injusticia se dará en aquellos casos en que no se devuelva al ciudadano el equivalente de la parte de los bienes que ha salido de sus manos. Pero se debe tener en cuenta, que en el texto se afirma que la devolución no necesariamente se ha de hacer al ciudadano a título individual, sino que puede ser hecha a la ciudad. También se dará injusticia en los casos en que lo que se le devuelva sea perjudicial para él o para la ciudad en su conjunto. Un caso más de injusticia se presenta si un ciudadano hace salir de su propia mano o de la ajena una parte de sus bienes, cuando ello es perjudicial para la ciudad, de modo que estas cosas deben ser prohibidas.⁷

Para que las prohibiciones sean efectivas, se admite que es necesaria la aplicación de penas y castigos. Pero también en ella debe haber justicia, pues deben ser ponderados a fin de que a cada injusticia se imponga una pena o castigo adecuado y proporcional. Si al que hace un mal se le aplica una parte proporcionada de mal, hay justicia; pero si se aumenta se comete una injusticia contra él, en particular, y si se disminuye habrá una injusticia contra los ciudadanos; también es posible que al aumentarla se cometa injusticia contra los ciudadanos en su conjunto.⁸

Pero la justicia no consiste sólo en la distribución de bienes y en su conservación, sino que atañe también a la distribución de obligaciones en la ciudad. Así, siguiendo un principio platónico, se afirma de manera categórica: “A cada uno de los que viven en la ciudad virtuosa se le debe confiar un solo arte del que se ocupa y un solo trabajo al que se aplique, sea en el grado de servicio o en el de jefatura, limitándose a ello”.⁹ Ninguno debe ocuparse de muchos trabajos ni de más de un arte por las siguientes razones: 1) es raro que un hombre sea apto para todo trabajo y todo arte, generalmente las personas son aptas para uno y para otros no; 2) todo el que desempeña un trabajo o arte lo hará de manera más perfecta y excelente, y llegará a ser más hábil, si se dedica a él de manera exclusiva desde su niñez; 3) muchos trabajos requieren ser realizados en un momento oportuno, si se postergan ese momento pasa, si hay dos trabajos que deben ser realizados y una sola persona se ocupa de ambos, no podrá hacer uno de los dos en el momento oportuno, lo cual no es conveniente.¹⁰ Se puede decir que aquí el criterio de justicia presente podría ser enunciado mediante el precepto “cada quien

⁶ *Artículos de la ciencia política*, Art. 62, p. 200

⁷ *Artículos de la ciencia política*, Art. 62, p. 200

⁸ *Artículos de la ciencia política*, Art. 63, p. 201

⁹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 65, p. 201

¹⁰ *Artículos de la ciencia política*, Art. 65, p. 201.202

según sus aptitudes”. No sería justo, por ejemplo, que a una persona hábil para el arte de la herrería pero sin aptitud para los negocios fuera asignada a un puesto en que tuviera que fungir como comerciante.

Ahora bien, de acuerdo con estos principios de justicia analicemos cuáles son las condiciones bajo las que se considera justo el ejercicio del poder dentro de las comunidades políticas, que es lo que interesa en este trabajo.

En primer lugar un ejercicio justo del poder sólo puede darse cuando la persona que puede ostentar un grado de gobierno, es decir, capaz de guiar a otras en alguna ciencia, arte o trabajo, se comportan de manera en sus relaciones con sus gobernados. Pues lo exige el primer sentido de justicia mencionado. Los gobernantes deben mostrar entonces templanza, liberalidad, modestia, respeto, y demás virtudes. Esto aplica tanto para quienes se encuentren en los grados más bajos de gobierno como para el gobernante supremo de la ciudad virtuosa. Y es muy importante resaltar que no se trata únicamente de que sean capaces de desarrollar estas virtudes y actuar conforme a ellas, se trata de que lo hagan de hecho.

En segundo lugar, sólo se da un ejercicio justo del poder cuando la persona capaz de guiar a otros, se ocupa únicamente de hacerlo en aquello en lo que ella es hábil. No debe pretender guiar a otros en asuntos en los que de hecho no posee esa habilidad. Una persona hábil para guiar a otros en la obtención de riquezas, por ejemplo, no puede pretender ejercer el grado de gobierno supremo si no es capaz de guiar a los demás por el camino de una vida virtuosa, tampoco puede pretender guiar a los demás en la obtención de placeres. Lo que se critica en el caso de las ciudades no virtuosas es en buena parte esto, que las personas que juegan allí el papel de gobernantes supremos no son aquellas de guiar a los ciudadanos por el camino de la verdadera virtud y felicidad, de modo que al colocarse a la cabeza de las asociaciones políticas usurpan el ejercicio de funciones que no les corresponden.

En tercer lugar, sólo se da un ejercicio justo del poder si se asignan a cada quien los bienes que le corresponden de acuerdo a sus méritos. Así, por ejemplo aunque el fin de la ciudad virtuosa no es la obtención de riquezas, no sería adecuado privar de riquezas a los ciudadanos y reducirlos a la posesión de las cosas necesarias para la subsistencia, especialmente en el caso de quienes trabajan para producirla. Tampoco sería justo otorgar riquezas de más a quien muestra debilidad por ellas y llega a ser avaro con los demás. El caso de los honores es análogo. No sería justo que recibiera tantos honores quien ha hecho bien a la ciudad mediante una buena administración de la riqueza que

aquellos que trabajan para producirla pero son malos administradores, pues si bien sin ellos la prosperidad no sería posible también es cierto que no se lograría exclusivamente gracias a ellos. El gobernante que desea acaparar para sí todos los honores, riquezas, placeres, etc., a costa de los demás sin otorgarles lo que merecerían de acuerdo con sus trabajos, esfuerzos y ayuda a la ciudad, no es un gobernante justo.

En cuarto lugar, no hay un ejercicio justo del poder si no se conserva la justa distribución de bienes. No basta entonces con otorgar a cada quién lo que merece, sino de procurar que no lo pierda o sea despojado de ello. Esto incluye el caso de intercambios de algunas cosas por otras. No sería justo un gobernante que permite el intercambio de riquezas a cambio de honores en la ciudad, por ejemplo. Y menos aún es justo que el acceso a puestos de ejercicio de poder en la ciudad se de a través de una transacción de cualquier tipo; no sería justo, por ejemplo, que llegue al gobierno de la ciudad una persona sólo porque ofrece garantizar honores a todos los ciudadanos o a una parte de ellos; como tampoco sería justo que se le permitiera el acceso a esta posición a cambio de dinero.

Por lo que respecta a lo dicho sobre la conservación de las partes de los bienes asignadas a los ciudadanos, se puede observar que un ejercicio del poder justo debe garantizar un orden que podemos llamar retributivo, centrado en los derechos de propiedad y vigilancia de las transferencias de los bienes. Para ser garantizado, este orden toma como punto de partida la distribución de bienes realizada entre los ciudadanos de acuerdo con sus méritos. De este modo, un presupuesto fundamental de una transferencia justa de bienes depende de una previa adquisición previa de los mismos justa también; la propuesta farabiana no podría aceptar la justicia de una transferencia de bienes entre ciudadanos cuando uno de ellos adquirió los suyos de manera injusta, de este modo, si a uno de los ciudadanos de la ciudad virtuosa se le otorga una parte de bienes mayor de la que merece, es también injusto que esos bienes salgan de sus manos para que reciba a cambio algo equivalente, pues la situación de injusticia inicial prevalecería.

El otro aspecto necesario para garantizar este orden se trata de un principio de reparación de las posibles injusticia cometidas en las transferencias de bienes entre los ciudadanos. De este modo, si alguien se apropia de algunos bienes de otra persona mediante el hurto, viola los derechos de la víctima de ella, es necesario entonces reparar el daño cometido. Sin embargo, esto no sólo se trata de casos de robos, estafas, y análogos, sino también a las transacciones que se llevan a cabo de manera voluntaria y aquí

es importante señalar una diferencia con la tradición libertaria contemporánea, puesto que no todos los tratos de intercambios o transferencias de bienes están permitidos, aún cuando se trate de transferencias o tratos entre iguales. Esto se debe, precisamente, a que el principio de distribución goza de prioridad sobre los principios de retribución, la cual debe garantizar el mantenimiento de la justa distribución. Así, no se puede aceptar un intercambio, cuyos resultados vayan en contra de la distribución inicial.

Un aspecto más, relacionado con la retribución, se trata de los castigos. No hay un ejercicio justo del poder cuando se aplican penas o castigos de manera desproporcionada a quienes incurren en faltas. No hay manera de justificar este tipo de actos. Ni es justo dejar un crimen sin castigo, ni es justo llevar el castigo demasiado lejos. ¿Qué podemos añadir entonces a la manera en que se presenta la caracterización de los gobernantes propios de la ciudad virtuosa, de acuerdo con lo visto ahora?

Por un lado, conviene matizar algunas aseveraciones que se podían prestar a malos entendidos. Así, si bien se afirma que el gobernante supremo de la ciudad virtuosa puede gobernar según lo que piensa y como quiere, sin someterse a poder humano, ello no quiere decir que el gobernante puede hacer prácticamente cualquier cosa. No puede, por ejemplo, determinar una distribución de bienes en la ciudad, tal que asigne a unas personas más o menos de lo que merecen de acuerdo a sus méritos. Ni puede permitir que se den transacciones injustas de bienes. Tampoco puede ensañarse con los infractores de la ley al momento imponer penas o castigos. Puede parecer que hay entonces una contradicción con lo dicho antes, pero no es así; si en los textos se afirma con seguridad y contundencia que el gobernante primero de la ciudad virtuosa puede gobernar como quiera y le parezca ello se debe a que se presupone un gobernante virtuoso que, por el hecho de serlo, no puede desear cosas contrarias a la virtud y a la justicia. A este respecto, es significativo el hecho de que en uno de los Artículos de la ciencia política se descalifique la opinión de quienes piensan que al arte real van unidos el dominio por la violencia, la sujeción, la intimidación y el amedrentamiento; “ninguna de estas cosas pertenece a las condiciones del rey, aunque a veces son causas que dependen del arte real y se piensa por ello que forman parte de la realeza”.¹¹ Más todavía, el hecho de que se hable de grados de gobierno y servicio puede hacer pensar que los ciudadanos se encuentran sometidos a su voluntad como el siervo al amo, pero esto es inexacto, incluso hay un sentido en que se puede decir que él está al servicio de

¹¹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 32, p. 183

los gobernados, puesto que debe proporcionar la verdadera felicidad a los ciudadanos.

Por otro lado, es justo que ejerza el poder en la comunidad política porque ello es acorde con los principios enunciados. El trabajo que le corresponde es el más adecuado a sus aptitudes, pues es la persona mejor capacitada para guiar a todos hacia la felicidad, que es la finalidad de la ciudad virtuosa. Es justo que se le honre por encima de todos los demás, puesto que ello es acorde con el esfuerzo que realiza dada la dificultad de su labor. Sería injusto que no se le otorgaran los bienes que le corresponden, como sería justo que se le despojara de ellos o se disminuyera su parte.

De este modo, si bien en un principio podría parecer que los criterios de acuerdo con los cuales se determinan los grados de gobierno en los textos son principalmente epistémicos siguiendo el principio de “el que más sabe es el que debe mandar”, podemos ver que no es así. Hay principios de justicia bien claros que deben ser observados. Y si el que ha de gobernar en la ciudad virtuosa es el más sabio y el más prudente, ello no se debe simplemente a su sabiduría y a su prudencia, sino al hecho de que es la persona más apta para guiar a los ciudadanos hacia el fin propio de la ciudad virtuosa: el alcance de la perfección última de los ciudadanos, en la medida de sus capacidades. Si resultara que la persona más apta para guiar hacia los demás fuera la que poseyera únicamente la prudencia más perfecta, aún cuando ignorara todo lo concerniente a la estructura del universo, no cabe duda que sería ella la que debería ejercer el poder en la comunidad y sería justo que así fuera.

4.2. La justicia en las ciudades no virtuosas

Por lo que respecta a la existencia de la justicia en las ciudades no virtuosas, tenemos indicaciones claras en los *Artículos de la ciencia política*:

[...] en la ciudad cuyos habitantes intentan ayudarse mutuamente para alcanzar riquezas o disfrutar de los placeres no necesitan de todas las virtudes para conseguir su fin, sino que tal vez no necesiten ni siquiera una sola virtud; a saber, la concordia y la justicia que a veces practican entre sí no es en realidad virtud, sino algo que se parece a la justicia pero no es justicia. Y lo mismo ocurre con las cosas afines a las virtudes que practican entre sí.¹²

¹²*Artículos de la ciencia política*, Art. 28, p. 181

¿Por qué se niega la existencia de la justicia en las ciudades no virtuosas? La respuesta inmediata que se puede sugerir una vez vistas las condiciones de la justicia en la ciudad virtuosa podría ser: porque no se da una distribución de obligaciones de acuerdo con las habilidades de los ciudadanos, o bien no se da una repartición de bienes de acuerdo con los méritos de los ciudadanos, o bien la distribución que se da de acuerdo con estos criterios no se conserva, no se cumple con una retribución equitativa de los bienes.

Sin embargo, como el mismo texto advierte, esto no parecería ser así. En cada ciudad, como hemos visto el papel del gobernante supremo corresponde a la persona que mejor puede guiar a los ciudadanos a la obtención y conservación de los bienes que se estiman como la finalidad última de la vida. El gobernante de las ciudades de la necesidad, es quien posee la mejor disposición y habilidad para guiar a los demás en la obtención de las cosas necesarias; en la ciudad de la vileza gobierna quien mejor guía a los ciudadanos para conseguir riquezas y conservarlas; y así sucede en cada una de las restantes ciudades. Y si ocurre esto en el caso del gobernante supremo, es de esperarse que también se asignen grados de gobierno dentro de cada una de estas ciudades de acuerdo con las habilidades que posee cada habitante para obtener y conservar estas cosas así como para guiar a otros en ello.

Más todavía, en la exposición que se hace sobre la ciudad del honor en el *Libro de la política*, se dice que las personas allí se honran unas a otras por igualdad o por desigualdad. Lo primero sucede cuando unos dan a otros cierta clase de honor en un momento dado y reciben a cambio un honor de la misma clase o uno equivalente en un momento posterior. Lo segundo se presenta si cuando unos dan a otros una clase de honor y reciben de éstos un honor de mayor valor. Incluso se llega a decir: “todo esto sucede entre ellos en virtud de los méritos: el segundo merece un honor de una cierta medida y el primero merece un honor más grande; esto depende de los merecimientos entre ellos.”¹³

Por si esto no fuera suficiente, se llega a decir que el gobernante de las ciudades del honor puede asignar un orden a los hombres según sus grados, de modo que a cada grado le corresponda una clase de honor, así como riquezas y otros bienes.¹⁴ Es totalmente plausible que algo análogo pueda suceder en las demás ciudades. De modo que tanto las obligaciones estarían distribuidas de acuerdo con las habilidades de los

¹³*Libro de la política*, p. 115

¹⁴*Libro de la política*, p. 117

ciudadanos, como los bienes lo estarían de acuerdo a sus méritos y, más aún, habría una cierta equidad en las transferencias de bienes vigilada por el gobernante o por las leyes dictadas por él. ¿Por qué se niega entonces la existencia de la justicia aquí?

La respuesta no es difícil de encontrar: porque para los habitantes de estas ciudades los méritos y merecimientos no se determinan en función de la virtud, sino de las habilidades para obtener y conservar ciertos bienes o para guiar a otros en ello; o bien a la posesión misma de los bienes en cuestión, pues es posible que una persona reciba honores debido a las riquezas, vestimentas, edificios y adornos que posee, que no por sus habilidades.

El problema en estas ciudades es que al perseguir los bienes propios de las ciudades ignorantes y enfocar en ello sus capacidades, las almas de las personas se encuentran sometidas a sus apetitos, lo cual, en último término, les impide realizar la perfección última propia de los seres humanos.

Esto es muy importante, pues pone de manifiesto un punto de suma importancia: si el orden propio de la ciudad virtuosa es valorado y presentado como el ideal, no se debe exclusivamente a la organización jerárquica del mismo, puesto que también en las otras ciudades puede darse un orden de este tipo. No estamos ante una valoración del orden por sí mismo. Se considera que es el ideal porque lleva a la obtención de lo que se considera el más valioso de los fines posibles: la realización plena de la vida humana, el alcance de la perfección de los hombres.

Pero los textos farabianos no hablan únicamente de la posibilidad de alcanzar esta perfección en las ciudades, sino en comunidades más amplias: en naciones, en la comunidad de varias naciones y, en última instancia, en la totalidad del mundo habitable. Un régimen y orden virtuoso puede presentarse en todos estos niveles. Pero también podría darse uno no virtuoso. De modo que al parecer podría llegar a estar en juego la realización o condena no sólo de algunas ciudades sino de la humanidad entera. Pero dado que las naciones son la base de la comunidad universal, y la ciudad lo es de las naciones, parece que la construcción de un régimen virtuoso o vicioso universal comienza por las ciudades. Esto lleva a plantear la manera en que deben relacionarse las ciudades entre sí. ¿Cómo debe relacionarse una ciudad virtuosa con otra del mismo tipo? ¿Cómo con ciudades no virtuosas? ¿Debe buscarse la conversión de ellas incluso si para ello se requiere imponerse mediante el uso de la fuerza? O en caso extremo ¿Sería legítimo exterminarlas?

5 Relaciones entre las comunidades políticas: guerra, dominación y cooperación

En el contexto en que se gestaron y vieron la luz los textos farabianos la guerra era una constante. Se encontraba presente de manera intermitente en varias zonas del imperio. Como hemos podido observar en el primer capítulo, los levantamientos populares y las sublevaciones militares eran comunes. Pero no sólo había conflictos armados al interior de los dominios abbasíes, las querellas con el imperio bizantino no faltaban, y aunque parece que ninguno de los dos imperios intentó seriamente destruir al otro, debido a que el equilibrio de fuerzas era tal que ninguna de las partes podía asegurar la victoria para sí, la lucha en las fronteras comunes era corriente.

Por si esto fuera poco, el imperio mismo se había formado de manera rápida por medio de la guerra, la conquista de territorios y la destrucción de viejos regímenes e incluso imperios, entre los cuales se encontró el antiguo imperio Persa. La dinastía abbasí misma había llegado al poder gracias a una revolución, sostenida en contra de la dinastía omeya.

Los motivos por los cuales se daban las guerras eran diversos también. Las campañas de conquista que dieron lugar al imperio se habían hecho con la pretensión de extender la fe islámica en el mundo. La revolución abbasí se había iniciado en contra de los abusos de los omeyas. Los militares que se sublevaban generalmente buscaban su autonomía respecto del gobierno central para ser los únicos beneficiarios de la renta de la tierra, la recaudación de impuestos y el incremento de sus propiedades, en especial de tierras. Las regiones, como hemos visto, defendían sus intereses ante los abusos del gobierno central. Las querellas con Bizancio eran, generalmente, defensivas; aunque también los musulmanes iniciaron las hostilidades en algunas ocasiones, tanto como una muestra de poder, como para llevar a cabo pillajes. No es extraño, pues, que el

tema de la guerra sea central en los pasajes de las obras políticas farabianas en que se aborda el tema de las relaciones entre ciudades, y que se preste atención especial a los motivos por los cuales se emprenden, y la justicia o injusticia de las mismas. Con todo y que son breves, estos pasajes son muy importantes e ilustrativos. Así hay uno de los *Artículos de la ciencia política*, dedicado completamente al tema de la guerra, cuya primera parte conviene citar *in extenso*:

La guerra se hace o para rechazar a un enemigo que ataca la ciudad desde afuera; o para adquirir desde afuera un bien que es digno de la ciudad, tomándolo de quien lo posee; o para llevar y forzar a la gente a lo que es mejor y más excelente para ellos mismos aparte de los otros, cuando ellos no lo conocen ni se dejan llevar por quien lo conoce y los invita de palabra a ello; o guerra contra quien no se somete a la servidumbre y al servicio de aquellos cuyo grado en este mundo es más que servir y ser siervos; o guerra contra quienes no siendo habitantes de la ciudad y teniendo un derecho, se niegan a aceptarlo. Esto es algo que implica dos cosas a la vez: adquirir un bien para la ciudad y que sean llevados a hacer justicia y equidad. Hacer ellos la guerra para castigar un delito que han perpetrado, para que su ejemplo no cunda y para que otros no se atrevan contra la ciudad ni esperen hacerlo, es algo que entra en el adquirir un cierto bien para los habitantes de la ciudad, llevar a estas gentes a su dicha y a lo mejor para ellos, y defenderse de un enemigo por la fuerza. En cuanto a hacer la guerra para aniquilarlos fácilmente y extirparlos de raíz, a causa de que su permanencia perjudica a los habitantes de la ciudad, también es disposición de un bien para los ciudadanos¹

Según señalan Ramón Guerrero (en una nota al pie de la traducción de este pasaje) y Joshua Parens, Joael Kraemer afirma que en este pasaje se encuentran enunciados los diversos tipos de guerra justa, según la posición farabiana: 1) la defensiva; 2) la ofensiva, por interés de la ciudad; 3) la civilizadora, que se hace para guiar a los otros pueblos por el buen camino; 4) la basada en el principio de servidumbre natural; 5) la que se hace para imponer la justicia y la equidad; 6) la punitiva; y 7) la que se hace para aniquilar a quienes perjudican a los ciudadanos de la ciudad virtuosa.²

Esta interpretación parece imponerse de manera inductiva, dado que los artículos anteriores a éste, comenzando por el 57, se han dedicado a exponer características

¹ *Artículos de la ciencia política*, Art. 67, p. 203

² Parens, Joshua. *An islamic philosophy of vituous religions. Introducing Alfarabi* (Albany: State University of New York Press, 2006), pp. 62-63

propias de la ciudad virtuosa. Sin embargo, se debe notar (y Parens lo advierte bien) que en ningún momento se asevera que alguno de estos tipos de guerra sea justo. Por mi parte sostendré que se trata más bien de una enunciación general de los motivos por los que usualmente se inicia una guerra o se pretende justificar la misma.

En primer lugar, se debe observar que el primer tipo de guerra contemplado en el pasaje, la defensiva, no aplica exclusivamente a las ciudades virtuosas. Los habitantes de las ciudades no virtuosas también pueden entrar en una guerra con otras ciudades para defenderse de quienes los atacan, sin importar el motivo por el que sean atacados. Esto se vuelve evidente si se considera que la finalidad de los habitantes de estas ciudades es obtener los bienes que estiman como la finalidad de la vida tanto como conservarlos una vez que los poseen. De este modo, los habitantes de la ciudad de la necesidad, pueden defenderse de los ataques que signifiquen para ellos la posibilidad de perder estos bienes; los de la ciudad de la libertad de quienes intenten someterlos por cualquier razón, y así los ciudadanos de las restantes ciudades.

En segundo lugar, también la guerra que se hace con el objetivo de obtener un bien para la ciudad, puede ser llevada a cabo por las ciudades no virtuosas. Pareciera que la afirmación de que se hace para obtener un bien digno de la ciudad juega en favor de la interpretación de Kraemer, pero ello no es necesariamente así. En los usos de nuestro lenguaje es común decir que una acción o conducta es digna de alguien cuando la manera de actuar a la que nos referimos es acorde a su manera de ser. Del mismo modo se puede interpretar aquí la cuestión. Decir que el bien que se persigue es digno de la ciudad puede significar simplemente que es acorde con los fines que ésta persigue, no que de hecho merezca poseerlo. También es posible que el texto simplemente quiera decir que el fin que se desea obtener es considerado por los habitantes de la ciudad como digno de ella, sin importar si de hecho lo merece o no. La traducción al inglés que se hace de este pasaje es susceptible también de una interpretación análoga, pues en ella se lee: “War is for repulsing an enemy coming upon the city from outside. Or it is for earning a good the city deserves from the outside, from one in whose hand it is”.³ Es decir, la guerra se hace para obtener un bien que la ciudad merece. De modo que puede que simplemente los habitantes de la ciudad que emprende la guerra piensen que merecen ese bien, sin que de hecho sea así.

³Parens, Joshua. *An islamic philosophy of vituous religions*, p. 61

Esto, además, es coherente con el comportamiento propio de las ciudades no virtuosas, de acuerdo a como es presentado en los textos. De los habitantes de la ciudad del poder, por ejemplo se dice que a veces realizan guerras por bienes y persisten en ello hasta que una vez que lo consiguen, su deseo y disposición desaparece.⁴ Además, se afirma que las cosas necesarias, las riquezas y los placeres pueden ser conseguidos no solamente por vías pacíficas, sino también por el sometimiento y la dominación, e incluso puede llegar a suceder a quienes aman estas cosas que no puedan llegar a poseerlas sino por estos medios.

El tercer tipo de guerra contemplada podría parecer exclusivo de la ciudad virtuosa, pero esta impresión se desvanece si se considera que también los habitantes de las ciudades del error pueden emprender este tipo de guerra, e intentar guiar a los habitantes de otras ciudades por el que ellos consideran el camino correcto. Incluso podría darse el caso de que una ciudad del error entrara en guerra con una ciudad virtuosa precisamente por este motivo. Una razón más para que se mencione este tipo de guerra puede ser el hecho de que se encontraba presente en las opiniones comunes de las personas a las que iban dirigidas los textos. Es justamente el tipo de guerra correspondiente a las emprendidas con el objetivo de expandir la religión islámica por el mundo. Así, pues, era natural que se contemplara éste como uno de los motivos por los cuales se hace la guerra.

Por lo tocante a la guerra que se emprende contra aquellos que, siendo siervos por naturaleza, no se someten a la servidumbre ante aquellos cuyo grado es superior, no necesariamente ha de aplicar a la relación entre los ciudadanos de las ciudades virtuosas con los de otras ciudades. En primer lugar, aunque se llega a sostener que existen hombres bestiales por naturaleza, que deben ser tratados como animales y deben ser esclavizados y utilizados de la misma manera en que son utilizados los animales si son útiles de alguna manera en las ciudades, o deben ser tratados como animales perniciosos en caso de que sean perjudiciales para los demás, inmediatamente se afirma que “éstos no son hombres políticos, ni tienen asociaciones políticas en modo alguno”,⁵ lo cual impide cualquier identificación de una ciudad completa como una comunidad de hombres bestiales que pueden ser sometidos y esclavizados como animales.

Por otro lado la creencia en la existencia de personas que son siervos por naturaleza no es exclusiva de los habitantes de la ciudad virtuosa. A lo largo de los capítulos

⁴*Libro de la política*, p. 121

⁵*Libro de la política*, p. 112

XXXIV y XXXVI de *La ciudad ideal* se exponen algunas creencias que se presentan como propias de las ciudades ignorantes y extraviadas; entre estas creencias se menciona la de algunos que piensan que el estado natural del hombre consiste en dominar y someter o exterminar a otros.⁶ También se encuentra la creencia de que es justo y acorde con la naturaleza que después de la guerra el vencido quede como esclavo al servicio de la agrupación victoriosa, haciendo lo que al vencedor le convenga. Básicamente, se puede decir, que la creencia en la ley del más fuerte como rectora de la vida humana es propia de los habitantes de ciudades ignorantes o desviadas, y de acuerdo con ella, los más fuertes son por naturaleza amos del los más débiles, lo cuál es justo además, pues es acorde con el orden que observan en el universo.

La guerra punitiva tampoco puede ser exclusiva de la ciudad virtuosa. Cualquiera de las ciudades podría hacer una guerra contra otra que comete un acto perjudicial para ella con la finalidad de castigarlos y dejar un ejemplo para que otras ciudades no se atrevan a hacer lo mismo. Los ciudadanos de una ciudad vil bien podrían emprender una guerra de castigo contra los de otra del mismo tipo que, en su afán de riquezas, hubieran recurrido al hurto o al pillaje en contra de la primera. Del mismo modo, los habitantes de una ciudad de la libertad, podrían emprender una guerra contra una ciudad del poder que ha intentado someterla o de someter a algunos de sus habitantes, con esta finalidad.

Lo mismo puede decirse de la guerra de exterminio emprendida contra aquellos cuya presencia significa un perjuicio o peligro para los habitantes de una ciudad. En el ejemplo mencionado anteriormente, de una ciudad de la libertad que se enfrenta a una ciudad del poder, parece que una guerra punitiva no sería suficiente para erradicar los futuros intentos de sometimiento, puesto que los habitantes de la ciudad del poder desean el dominio de los otros por sobre todas las cosas. Dejar que una ciudad así perviva significaría una amenaza latente para una ciudad de la libertad, cuyos habitantes no desean someterse a nadie; de modo que el exterminio de la primera corresponde perfectamente al tipo de guerra mencionado.

Lo anterior debe mostrar suficientemente, que el pasaje citado no enuncia los distintos motivos por los que se puede emprender una guerra justa, sino más bien una exposición de los tipos de guerra conocidos o contemplados en el contexto en que surgieron los textos.

⁶*La ciudad ideal*, p. 115

Pero si bien ninguno de los tipos de guerra puede ser exclusivo de la ciudad virtuosa, cabe preguntar ahora si alguno de ellos puede ser llevado a cabo por ella, es decir, si alguno de estos puede ser justo. Hay pocas indicaciones al respecto en los textos, pero para responder a esta cuestión puede ser útil comenzar por una vía negativa, mostrando primero la manera en que se presentan los tipos de guerra emprendidos por las ciudades no virtuosas y el tipo de relación que fundan entre las ciudades para después intentar clarificar el tipo de guerra que sí es justa y puede ser emprendido por los habitantes de las ciudades virtuosas.

En el *Libro de la política* el tema de la guerra entre las ciudades aparece por primera vez a lo largo de la exposición de las características de las llamadas ciudades del poder. Como se ha visto, los habitantes de esta ciudad buscan el dominio de los demás por encima de todas las cosas, como un fin en sí mismo, aunque pueden variar las clases de dominio que aman y las cosas por razón de las cuales dominan a otros. Como se recordará, lo que se proponen los habitantes de estas ciudades es dominar, someter y humillar, que los sometidos no tengan potestad alguna sobre sí mismo ni sobre las cosas por las que ha sido dominado, sino que esté bajo la obediencia del vencedor en todo lo que éste quiera. Se ha dicho además que puede haber distintos tipos de ciudad del poder: 1) aquella en que hay un sólo dominador que dispone de los demás habitantes como siervos; 2) la ciudad en que una parte de los habitantes de la ciudad domina a otra, y entonces dominados y dominadores conviven en la misma ciudad, unos al servicio de otros; y 3) aquella en que todos los habitantes desean el dominio.⁷ De estas ciudades, la más propensa a emprender guerras en contra de otras es la tercera, puesto que si todos se asocian entre sí y cooperan con la finalidad de dominar a otros, su afán de dominación no puede sino enfocarse hacia quienes no pertenecen a la ciudad.

Las guerras que emprenden los habitantes de estas ciudades pueden ser de dos tipos. Si los habitantes de la ciudad pretenden el poder como sea y para cualquier cosa que sea, pueden llegar a causar daño a otros sin obtener ningún provecho de ello, incluso puede llegar a matar sin otra razón que el placer de someter.

También puede suceder que emprendan una guerra para someter a otra ciudad a su obediencia y servicio. Es posible entonces que obtenga otros beneficios de ella, como riquezas o cosas necesarias para la vida. Pero estos son más bien beneficios colaterales,

⁷*Libro de la política*, p. 120

puesto que la finalidad principal con la que emprenden sus campañas es simplemente la de ver a otros sometidos. Dominados y sumisos a ellos.⁸ Es posible también que combatan y realicen guerras con el pretexto de adquirir algunos bienes y persistan en ello hasta obtener la victoria, pero entonces desaparezca su deseo y entonces no tomen el bien por el que supuestamente habían iniciado la guerra.⁹

La relación que se establece entre las ciudades como resultado de estas guerras es la dominación. Salvo en el caso de las guerras que se llega a exterminar a las otras ciudades. El sometimiento de una ciudad a otra es, pues, característico de las relaciones entre este tipo de ciudades no virtuosas y las demás. Para estos casos, no importa si las ciudades vencidas por las asociaciones del poder son virtuosas o no. Esta relación, como se puede adivinar, no se puede considerar justa bajo ningún aspecto. En la segunda parte del artículo citado al inicio de este apartado, se presenta la condena a este tipo de guerras y relaciones de manera explícita, clara y tajante. Se dice allí que la guerra emprendida por un gobernante sólo con el fin de humillar a los demás hombres, sin más utilidad que la posibilidad de dar órdenes y ser obedecido, ser jefes de los demás y gobernarlos según parezca es una guerra injusta. Lo mismo sucede cuando se trata de una guerra que se hace sólo con el fin de establecer el dominio de una ciudad sobre otra, es decir, el caso en que no se toman bienes de ellas. El caso de las guerras de exterminio emprendidas por el mero afán de humillación, sometimiento y despliegue de poder, queda incluido también dentro de las guerras injustas.

Parece que no hay ningún problema para hacer extensivo esto, de las guerras al tipo de orden o relación que se establece entre las ciudades después de ellas. El dominio de una ciudad sobre otra, que queda establecido así es claramente injusto.

Pero aunque las ciudades del poder representan el caso más obvio en que se pueden dar las guerras de dominación, no son las únicas que llevan a cabo este tipo de empresas. Como se ha mencionado, tanto las cosas necesarias, como las riquezas, el goce de placeres y juegos como el honor pueden ser conseguidos por el sometimiento y la dominación.¹⁰ Y si bien esto puede suceder sólo al interior de la ciudad, también es posible que se vea enfocado hacia afuera de la misma, de modo que puede haber ciudades que obtengan estos bienes mediante la dominación, represión y sometimiento de otras, y se valgan también de estos medios para conservar los bienes adquiridos.

⁸*Libro de la política*, p. 121

⁹*Libro de la política*, p. 121

¹⁰*Libro de la política*, p. 125

Así como las guerras que se hacen por la única razón de establecer el poder de una ciudad sobre otra, las que son emprendidas por ciudades de la necesidad, de la vileza, de la depravación o de los honores son también injustas. Y el tipo de relación que se establece entre la ciudad vencida y la vencedora es también la dominación que, por ser resultado de una guerra injusta ha de considerarse injusta también.

De este modo, las guerras que hacen las ciudades no virtuosas con la finalidad de subordinar a otras no se consideran legítimas. Así como tampoco las guerras de exterminio llevadas a cabo con la única finalidad de satisfacer el deseo de humillar al otro y hacer despliegue del poder propio de la ciudad para estos fines. Pero si las guerras que llevan a cabo las ciudades no virtuosas con la finalidad de subordinar a otras son injustas, ¿pueden emprender guerras justas con este fin las ciudades virtuosas? En otras palabras ¿sería justa la dominación de otras ciudades por parte de una ciudad virtuosa?

El caso en que una ciudad virtuosa impone su dominio sobre otra del mismo tipo parece ser una posibilidad descartada de inicio. ¿Con qué motivo podría una ciudad virtuosa conquistar a otra? ¿Qué justicia podría haber en semejante actuar? A pesar de esto, hay un caso que podría ser contemplado: aquel en que se trata de imponer una religión mejor a los habitantes de la ciudad a conquistar. Este caso problemático será tratado un poco después y se enfocará por ahora la posibilidad de que una ciudad virtuosa emprenda una guerra para poder ejercer su dominio sobre otra no virtuosa.

En principio podría parecer que no habría problema en reconocer la justicia en que una ciudad virtuosa domine a otra no virtuosa. Si bien la idea de la servidumbre natural no es exclusiva de los habitantes de la ciudad virtuosa, se podría aseverar que son injustas las guerras emprendidas por habitantes de ciudades no virtuosas con la finalidad de someter a la servidumbre a quienes por naturaleza son siervos y deben someterse a quienes también por naturaleza poseen un grado más elevado, porque quienes las emprenden poseen ideas erróneas sobre quiénes son siervos y quiénes amor por naturaleza; así, no es correcto que quienes realmente tendrían que someterse a otros piensen que son ellos los que deben dominar a todos los demás y organicen guerras para realizar el orden que consideran natural y conveniente. Las guerras de dominación emprendidas por las ciudades virtuosas, en cambio, serían justas porque ellos sí poseen las opiniones correctas sobre quiénes merecen mandar y quiénes son siervos por naturaleza; de modo que sólo impondrán su dominio sobre quienes de hecho lo merecen. Esto se apoyaría en los pasajes en que se afirma que así como

hay quienes por naturaleza son aptos para gobernar a otros, guiarlos y emplearlos en ciertas actividades, así mismo hay quienes por naturaleza son siervos que no poseen grado alguno de gobierno y han de obedecer a los demás.

Sin embargo, esta extrapolación de lo dicho para el nivel de la ciudad al nivel de las relaciones entre ciudades no presenta un fundamento sólido. En primer lugar, en los textos se habla justamente de individuos que carecen de capacidad para inducir a otros hacia cosa alguna o emplearlo en ello, así como personas capaces de guiar a otros hacia ciertas cosas y emplearlos en ellas. Pero las cosas en que se puede guiar a otro o simplemente seguir su ejemplo debido a la incapacidad para enseñar a los demás son tan variadas como la agricultura, la carpintería y la medicina y aunque se reconoce que también puede presentarse “en relación a todos los géneros humano”,¹¹ jamás se afirma que todos los miembros de una ciudad puedan ser gobernantes por naturaleza, antes bien se dice que “En cada parte de la ciudad habrá un jefe, por encima del cual no habrá otro jefe entre los habitantes de ese grupo, y habrá un subordinado que no tendrá autoridad sobre ningún otro hombre”.¹² Y se dice además que estas personas, que no poseen autoridad sobre ningún otro y son esclavos por naturaleza son de una disposición tal que no conocen el fin de las artes o acciones que se realizan, ni tienen deliberación para inferir lo que lleva a ese fin, ni es capaz de inferirlo todo cuando llega a tener un asomo de ella, pero cuando se le encomienda lo que se debe hacer para alcanzar el fin propuesto, recuerda el encargo, es humilde y obediente para realizar lo que se le ha encomendado y tiene buena aptitud para llevara cabo el encargo que se le ha encomendado.¹³ De este modo, es implausible que se contemple la posibilidad de que exista una ciudad conformada por hombres que por naturaleza son todos capaces de gobernar a otros. De hecho tal posibilidad ni siquiera es mencionada en los textos.

Además, así como no se asevera que pueda haber ciudades cuyos habitantes sean todos gobernantes por naturaleza, en los textos jamás se afirma que haya pueblos completos formados por personas que sean siervos por naturaleza. Ni siquiera es posible sostener que los habitantes de las ciudades no virtuosas son necesariamente siervos, puesto que incluso dentro de ellas hay personas capaces de guiar a otras hacia los fines que se proponen y otras a las que no cabe más que obedecer, por su incapacidad para guiar a otros o descubrir ellos mismos los medios para obtener estos fines.

¹¹ *Libro de la política*, p. 103

¹² *Artículos de la ciencia política*, Art. 59, p. 197

¹³ *Artículos de la ciencia política*, Art. 60, p. 198

De este modo, una ciudad virtuosa no podría emprender una guerra contra una no virtuosa basándose en la idea de que los habitantes de la ciudad en cuestión son siervos por naturaleza que deben ser sometidos al dominio de sus legítimos amos.

Pero caben todavía otras razones por la cual podría parecer legítimo que una ciudad virtuosa dominara a otra no virtuosa. Las ciudades virtuosas requieren de cosas necesarias para la vida, de riquezas, y de otras cosas por el estilo.¹⁴ Y si hay otras ciudades que son hábiles para adquirir estos bienes o que se dedican por completo a ello ¿no sería adecuado aprovecharse de ellas? Una ciudad virtuosa podría entonces valerse de una ciudad de la necesidad con la finalidad de obtener para sí misma las cosas necesarias para la vida, de una ciudad vil para obtener por medio de ella las riquezas necesarias para su provisión, etc. Parecería entonces que podría ser justo el dominar estas ciudades para aprovechar su capacidad de obtener estos bienes. Así como en el capítulo anterior, al tratar los conceptos de ciudad y nación se dejó sentada la posibilidad de que ciudades de los honores, por ejemplo se valieran de ciudades de otro tipo para obtener cosas útiles para sí, de modo que se podía hablar de naciones de honor, dentro de las cuales una ciudad de este tipo ejerce su dominio e influjo sobre las demás; así mismo parece que se podría tener una nación virtuosa si una ciudad de este tipo domina sobre otras e impone cierta dinámica en sus relaciones entre ellas. Esto consistiría en una extrapolación de otro tipo, en extrapolar el orden propio de la ciudad virtuosa al nivel de las naciones: así como en la ciudad virtuosa hay quienes se dedican a combatir y otros a producir riquezas, y demás actividades, todos bajo la guía del gobernante supremo o de los jefes de la tradición, así mismo en la nación podría haber ciudades encargadas de estas tareas (las ciudades no virtuosas) bajo la guía de una ciudad virtuosa en lugar del gobernante supremo.

Sin embargo, hay una observación hecha por Mahdi que es muy oportuna para el caso que se contempla:¹⁵ si bien es cierto que en los textos se afirma que las comunidades humanas perfectas son la ciudad, la nación y la comunidad de naciones, sólo la ciudad es comparada con un cuerpo viviente perfecto (y habría que añadir que al cosmos), cuyos órganos concurren en un fin común, se encuentran subordinados al órgano más perfecto (el corazón) y tienen diferentes rangos, además de perfeccionarse cada uno cuando realiza la función que le es propia. Jamás se hace una comparación semejante

¹⁴ *Artículos de la ciencia política*, Art. 66, p. 202

¹⁵ Mahdi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. Rafael Ramón Guerrero (Barcelona: Herder, 2003), p. 173

con la nación ni las asociaciones de varias naciones. En ninguno de estos casos se afirma el paralelismo con el universo y el cuerpo viviente que se estableció para el caso de la ciudad virtuosa. Jamás se menciona ni se exige la subordinación de unas ciudades a otras y de unas naciones a otras de acuerdo con su grado de perfección, tal tipo de subordinación solo es contemplado como legítimo en el seno de la ciudad.

Una nación virtuosa no se trata de un conjunto de ciudades subordinadas a una virtuosa dominante, se trata de “El pueblo o nación cuyas ciudades todas se ayudan mutuamente para la obtención de la felicidad” del mismo modo que la sociedad formada por la totalidad de las naciones en que se divide el mundo habitable será virtuosa o “modelo” “solamente cuando las naciones que la forman se ayuden mutuamente a obtener la felicidad”.¹⁶ La asociación virtuosa de toda la humanidad requiere que todas las naciones sean virtuosas y éstas, para ser virtuosas, requieren que las ciudades que las conforman sean virtuosas a su vez. El tipo de relación propia de las ciudades virtuosas no puede ser la dominación sino la cooperación y ayuda mutua, y lo mismo sucede en el caso de las naciones.

Pero si la dominación de otras ciudades bajo la bandera de la servidumbre natural, así como para aprovecharse de ellas no pueden ser causas válidas de guerra entre una ciudad virtuosa y una desviada, cabe preguntarse si es posible la guerra “civilizadora”, la guerra que emprende una ciudad virtuosa con miras a convertir a una no virtuosa y llevarla por el buen camino, para después establecer con ella una relación de cooperación y ayuda mutua. Además, si la nación virtuosa presupone ciudades virtuosas, y la comunidad virtuosa de naciones presupone que éstas sean virtuosas a su vez, ¿acaso no puede iniciarse de este modo la construcción de una nación virtuosa o de un mundo virtuoso?

Hay posturas encontradas respecto a este punto. Mientras que gente como Kraemer o Mahdi no tienen problemas para responder de manera afirmativa a estas cuestiones, otros como Parens presentan diversas objeciones al respecto. Dado que el punto de vista de Kraemer ya ha sido examinado y se ha mostrado como insuficientemente fundamentada su afirmación de que los tipos de guerra enlistados en el número 67 de los *Artículos de la ciencia política* son los tipos de guerra justa, que puede emprender una ciudad virtuosa, conviene ahora prestar atención a las posiciones, un poco más sofisticadas, de Muhsin Mahdi y Joshua Parens.

¹⁶ *La ciudad ideal*, p. 83

Mahdi y Parens concuerdan en que el gobernante virtuoso requiere de la virtud o cualidad valerosa y guerrera para poder cumplir plenamente con su responsabilidad de supremo educador de los ciudadanos.¹⁷ Esta labor educativa consiste no sólo en mostrarles la verdad acerca de la estructura del universo, sus grados, la felicidad, etc., sino también en formar su carácter moral, sus hábitos y costumbres.

Ahora bien, dado que no todos los hombres pueden ser llevados a realizar acciones virtuosas que formen en ellos hábitos virtuosos por medio de la persuasión, el gobernante requiere usar la fuerza y la coacción con quienes no pueden ser educados por medio de la persuasión. Con estas personas es con las que el gobernante supremo de la ciudad virtuosa debe emplear su capacidad guerrera. Y entre los diferentes grupos de la ciudad que debe ordenar para poder guiar a todos de manera directa o indirecta hacia la felicidad, se encuentran dos grandes tipos de educadores: unos que ayudan a formar el carácter moral de los ciudadanos guiándolos a la realización de acciones virtuosas por medio de la persuasión, y un grupo de “guerreros” que obligue a los malvados, perezosos o necios a obedecer las prescripciones del gobernante por medio de la fuerza. Sin embargo, difieren en cuanto al alcance de la legitimidad del uso de la habilidad o virtud guerrera del gobernante supremo.

Mahdi no duda en aseverar que en algunos casos el gobernante tendrá que conquistar una ciudad entera para obligarla a aceptar su ley o en los que el uso de la fuerza podrá acortar considerablemente el tiempo exigido para establecer su ley, mientras que el uso de la persuasión tendría un éxito incierto.¹⁸ Parens por su parte expresa varias dudas al respecto y se niega a aceptar que haya una franca sanción del uso de la guerra “civilizadora”, del uso de la guerra para imponer un orden virtuoso en otras ciudades y obligar a los ciudadanos de las mismas a llevar modos de vida virtuosos. Curiosamente, tanto Mahdi como Parens parecen partir del siguiente pasaje para sostener sus respectivas posiciones:

La última [la habilidad más poderosa para formar su carácter mediante la compulsión] es el arte de la guerra: es decir, la facultad por la que es capaz de sobresalir en organizar y liderar armadas y utilizar instrumentos de guerra y guerreros para conquistar las naciones y ciudades que no acceden a hacer lo que les llevará a obtener aquella felicidad para cuya adquisición está hecho el hombre.

Cada ser está hecho para alcanzar la perfección última que es capaz de lograr

¹⁷Mahdi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, pp. 172-173 y Parens, Joshua. *An islamic philosophy of virtuous religions*, p. 73

¹⁸Mahdi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, p. 173

de acuerdo con su lugar específico en el orden del ser. La perfección propia del hombre es llamada la felicidad suprema; y a cada hombre, de acuerdo a su rango en el orden de la humanidad, le pertenece la felicidad suprema propia de ese tipo de hombre. El guerrero que persigue este propósito es el guerrero justo, y el arte de la guerra que persigue este objetivo es la guerra justa y virtuosa¹⁹

Ahora bien, Parens insiste en el hecho de que esto es afirmado justo después de que se expusiera la necesidad de que el gobernante posea la capacidad de formar el carácter de los ciudadanos por medio de la fuerza, obligándolos a observar cierto tipo de conducta e insiste que por ello la validez de estas afirmaciones está restringida al ámbito de la ciudad, de modo que no es válido ver en este pasaje la sanción de la guerra civilizadora en contra de otras ciudades o naciones.

Después de argumentar que sólo se podría utilizar la capacidad guerrera para formar u orientar el comportamiento de las personas, pero no sus creencias, Parens presenta una serie de argumentos destinados a mostrar las dificultades que se reconocen en los textos para obligar a alguien a formarse un carácter moral determinado y acto seguido dedica todo un capítulo de su libro a argumentar a favor de la tesis de que, de acuerdo a los textos, no es deseable que todas las naciones del mundo adopten un mismo tipo de carácter y un mismo conjunto de creencias. Todo ello para concluir que la guerra civilizadora no es defendida ni postulada en los textos a pesar de lo que pueda parecer debido a pasajes como el antes citado o aquellos de los *Artículos de la ciencia política* ya mencionados.

Sin embargo, se podría alegar ante Parens: si el uso de la habilidad o virtud guerrera, sólo es legítimo en el interior de la ciudad, es decir, si sólo es legítimo usar la fuerza para llevar a los ciudadanos de la propia ciudad a formarse un carácter virtuoso ¿por qué en el pasaje citado se menciona el uso de la guerra para conquistar naciones y ciudades, que no sólo personas o grupos que forman parte de la ciudad. Mahdi, por su lado, no tiene reservas para afirmar:

[...] tendremos como conclusión que Alfarabi modificó deliberadamente las enseñanzas de Platón y Aristóteles en un punto importante con la intención de procurar una justificación racional del concepto islámico de guerra santa cuyo propósito era propagar la ley divina por todas partes en la tierra, que estuvo a favor de una guerra de civilización por medio de la cual una nación más avanza-

¹⁹Al-Farabi. *Attainment of Happiness* citado en Parens, Joshua. *An islamic philosophy of vituous religions*, p. 72 (la traducción es mía)

da justifica la conquista de naciones más atrasadas; o que predicó la idea de un estado universal o mundial²⁰

Es un hecho que está presente en los textos la idea de una comunidad universal de los seres humanos, pero hay que tomar algunas reservas respecto a otras afirmaciones presentes en este pasaje. La cuestión sobre la guerra de civilización no es tan fácil de decidir como parecería, a pesar de las objeciones que se puedan plantear a la postura de Parens, se debe reconocer su acierto al notar que en los textos no se puede encontrar de manera explícita la afirmación de que es lícito para una ciudad virtuosa conquistar a otra con tal de llevarla a superar su atraso. Por otro lado la afirmación de que los textos farabianos proveen una justificación racional del concepto islámico de guerra santa tiene que ser forzosamente matizada, como veremos en breve. Mahdi incluso asevera que las ciudades no virtuosas son estudiadas en los textos con vistas a transformarlas en una ciudad virtuosa, pero el único pasaje en que se puede constatar algo parecido es una breve afirmación presente en el *Libro de la política* de que la fundación de las ciudades virtuosas y el gobierno de los más virtuosos es más posible y fácil en las ciudades de la necesidad y en las comunitarias que en los restantes tipos de asociaciones, pero en el cual no se menciona jamás que esta fundación requiera la intervención bélica para realizarse.²¹

La aseveración de que hay en los textos una justificación racional del concepto islámico de guerra santa lleva a una posibilidad más bajo la cual vale la pena analizar si se puede dar o no una guerra justa por parte de una ciudad virtuosa en contra de otras. En primer lugar, se debe analizar la manera en que se entiende la “guerra santa” en el pasaje citado. De acuerdo con él, esta guerra tiene por finalidad propagar la ley divina por el mundo, pero además se presenta a la par que la conquista de otras naciones. Si por “guerra santa” Mahdi quiere decir el concepto árabe de *yihad*, es necesario decir que no eligió la traducción más afortunada del término. García Sanjuán nos advierte que si bien hay una relación importante entre *yihad* y guerra, el *yihad* es sólo una de las formas de violencia que se reconocen como legítimas al interior del Islam cuyo significado puede variar además de acuerdo con la tradición o corriente de que se trate,²² así, según la teoría suní clásica, el *yihad* consiste en la expansión del islam

²⁰Mahdi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, p. 174

²¹*Libro de la política*, p. 125

²²García Sanjuán, Alejandro. “Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos del VIII al XIII)”. *Clío & Crimen* No. 6 (2009), p. 258

por medios violentos de modo que está dirigida exclusivamente contra los no musulmanes, y no es legítimo utilizarlo para luchar contra otros musulmanes; pero los *siíes* y *jariyíes*, sí admiten la convocatoria del *yihad* para luchar contra otros musulmanes, tanto por motivos religiosos como políticos. Además, mientras que para los *suníes* el *yihad* es un deber colectivo, que los musulmanes no están obligados a cumplir de forma individual, salvo en el caso de ataque enemigo sobre el territorio islámico, los *jariyíes*, en cambio, consideran que el *yihad* siempre es un deber individual y constituye una de las principales obligaciones de cada musulmán. Además, García Sanjuán también señala que el concepto ofensivo del *yihad* desarrollado por los ulemas *sunníes*, tenía más bien un sentido no proselitista, se trataba de una forma de expandir el dominio político y territorial del islam más que de imponer la fe islámica a los habitantes de esos lugares.²³ Estas son apenas unas de las observaciones que se pueden hacer ante el uso de la expresión “guerra santa” por parte de Mahdi, quien parece entender por ella, la guerra que se hace con la finalidad, justamente, de imponer la fe islámica por todo el mundo.

Más allá de las observaciones anteriores, resta ver si se sostiene o no la tesis de que en los textos se justifica una guerra de este tipo. Dado que en los textos no se hace profesión de una fe en particular y, como se ha visto, la caracterización que se ofrece de la religión es lo bastante amplia como para poder corresponder a la islámica como a la cristiana o la judía, y otras, no se puede decir que aquí se trata de imponer la que los musulmanes consideran como ley divina a lo largo y ancho de la tierra. Se podría tratar en todo caso de la expansión de la que en una ciudad es considerada ley divina, es decir, de la religión propia de una ciudad. La cuestión es importante porque justo este es el tipo de situación en que se podría llegar a pensar que sería justo que una ciudad virtuosa intentara dominar a otra del mismo tipo: para imponer la religión virtuosa propia sobre ella.

Sin embargo, difícilmente se puede sostener esta aseveración de Mahdi al respecto. En primer lugar, porque en el caso de las religiones propias de ciudades virtuosas, se afirma la posibilidad de imitar las cosas que requieren saber los hombres de modos diferentes, incluso se reconoce que se pueden imitar estas cosas para un grupo o nación determinado sin utilizar las cosas que se utilizan para presentarlas a otro grupo o nación, por lo cual “puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean

²³García Sanjuán, Alejandro. “Bases doctrinales y jurídicas del *yihad* en el derecho islámico clásico (siglos del VIII al XIII)”, p. 259

diferentes aunque todas se encaminen hacia una y la misma felicidad”.²⁴ Y aunque podría pensarse que puede haber religiones virtuosas superiores a otras basándose en los pasajes en que se dice que las imitaciones de estas cosas varían en excelencia y se debe elegir las imágenes que mejor las imiten, aquellas más perfectas que no se presten a discrepancias y se encuentren más cerca de la verdad, mientras se deben rechazar las imitaciones distintas a éstas; ese intento de interpretación queda sin sustento debido a los criterios de acuerdo con los cuales se distingue cuáles son las mejores imágenes: “Estas cosas, pues, han de ser imitadas para cada grupo o nación por medio de aquellas cosas que sean más conocidas por ellos. Puede suceder, sin embargo, que lo más conocido para cada uno no sea lo más conocido para otro”.²⁵

Dado que las naciones difieren en varios aspectos, como sus hábitos y rasgos de carácter naturales, la lengua con que se expresan, el territorio que habitan y, con ello, las cosas que les son familiares y las que no, como las plantas y especies de animales que conocen, y la religión debe valerse de las cosas más conocidas por los habitantes de las naciones o ciudades para poder imprimir en sus almas las opiniones adecuadas sobre los seres, sus principios, etc., la imposición de una religión virtuosa sobre otra ciudad virtuosa con una religión propia no puede justificarse de la manera planteada. Puesto que las imágenes con que se dan a conocer estos asuntos a los habitantes de la ciudad conquistadora no han de ser las más adecuadas para darlos a conocer a los ciudadanos de la comunidad conquistada.

Pero si esto es así en el caso de las religiones virtuosas, algo parecido sucede en el caso de las ciudades no virtuosas. Si bien es cierto que han de ser conducidas al camino correcto, no se puede pretender hacer esto por medio de la imposición de la religión debido justo a la misma razón: las imágenes con que se han dado a conocer estos asuntos a los miembros de la sociedad que se lanza a la conquista, no han de ser necesariamente las que mejor sirvan para darlos a conocer a los que se pretende conquistar. Si se desea transformar una ciudad o nación desviada en una virtuosa, la religión que se promulgue para ella debe ser adecuada su rasgos de carácter naturales, a su lengua, y debe valerse de las cosas que sean familiares a los habitantes de ellas. Una religión que intenta imponer imágenes en las cuales los hombres no pueden reconocer los asuntos que deben conocer, debido a que no están familiarizados con ellas, o en la que no pueden reconocerse a sí mismos, debido a que no es acorde con sus aptitudes y

²⁴*Libro de la política*, p. 110

²⁵*Libro de la política*, p. 111

actitudes naturales, así como con sus maneras de expresión, está condenada al fracaso. En todo caso, se puede pensar, a lo que se llegaría en un intento de imponer la religión de esta manera sería a prácticas de vigilancia y castigo de tipo inquisitorial para lograr una supuesta adhesión a la religión que no pasaría, en muchos casos, de ser únicamente externa y fingida.

Finalmente, se puede afirmar que si bien es plausible que la postura farabiana esté a favor de una guerra de tipo civilizador, es difícil afirmarlo de manera contundente, debido a que los textos no proporcionan material suficiente para ello. Tampoco es posible descartarla definitivamente, puesto que hay algunas insinuaciones al respecto que hacen dudar de si en verdad se condenaba o se descartaba la posibilidad de llevar a cabo este tipo de empresas bélicas. Si bien Parens intenta argumentar a favor de lo último, se debe observar que para su argumentación recurre a veces a la extrapolación de algunas afirmaciones o desatiende las indicaciones explícitas en otros (como en el ejemplo del pasaje ya visto). Intenta sostener que en los textos farabianos se encuentra más bien una sofisticación y re-formulación de la doctrina clásica del *yihad* que impone restricciones y condiciones tan severas a ésta que pareciera que la única guerra sancionada es la defensiva. Pero para ello recurre a varios pasajes en que se habla de *yihad* en un sentido personal, interior, y pretende después hacer esto extensivo a la conducta que deben observar ciudades entre sí. Parece, para hacer uso de una distinción de Dimitri Gutas,²⁶ que Parens lee los textos farabianos en clave Straussiana: asumiendo que el filósofo no quiso decir realmente lo que escribió, sino que sus verdaderas tesis o el significado verdadero de sus escritos se encuentra oculto y se tiene que encontrar una manera de revelarlo, y que la llave para sacarlo a la luz es leerlo en clave política, lo cual le lleva a extrapolar pasajes que tratan más bien de la formación del carácter moral particular al nivel de pasajes en los que se debe encontrar la clave de la manera en que se deben relacionar las naciones entre sí.

Por lo tocante a los otros tipos de guerra contemplado en el pasaje citado inicialmente, sucede algo análogo. Las guerras de castigo emprendidas por los habitantes de ciudades no virtuosas contra los de otras comunidades son injustas. Esto ocurre especialmente en los casos en que las campañas se emprenden no para reparar un daño sufrido y restaurar lo que los habitantes de la ciudad ofendida consideran como la

²⁶Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy" *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May, 2002), pp. 19-24

equidad, sino sólo para remediar la cólera que se siente por la ofensa de que han sido objeto, o por el placer que se espera obtener de la victoria. Este tipo de empresas bélicas no necesariamente ha de fundar una relación de dominación entre una ciudad y otra, puesto que es posible que una vez obtenida la victoria, la ciudad ofendida se retire sin desear subordinar a la otra para su servicio. También se considera injusta una guerra de este tipo cuando el castigo que se infringe a los vencidos es desproporcionado al daño inicial recibido por los vencedores, por al cual se emprendió la lucha. Si lo que merecen los que cometieron la ofensa es menor a la guerra y la muerte, éstas son injustas al ser emprendidas por estos motivos.

De este modo, en los textos no se reconoce justicia a las guerras emprendidas por las ciudades no virtuosas entre sí, así como tampoco a las realizadas en contra de ciudades virtuosas. Curiosamente no se menciona la posibilidad de que las guerras defensivas de estas ciudades sean justas, aunque no se encuentran bases suficientes en los textos para afirmar que son injustas. Si este último fuera el caso, estaríamos ante una postura radical que niega toda posibilidad de emprender guerras justas por parte de las ciudades no virtuosas.

En el caso de la ciudad virtuosa, parece que se da por sentado que la guerra defensiva es justa. Pero en lo tocante a la que se hace para adquirir un bien digno de ella, las guerras de castigo o las guerras de exterminio, cuando se considera que la permanencia de alguna comunidad perjudica a los habitantes de la ciudad, tenemos pocas indicaciones. Es posible que las dos últimas sean consideradas justas, siempre y cuando el castigo que se aplique a los miembros de la ciudad atacada sea proporcional al daño que ellos infringieron primero a los de la ciudad virtuosa, en el primer caso; y cuando después de analizar la situación de manera exhaustiva se haya llegado a la conclusión de que es imposible guiar a los habitantes de la ciudad que se considera dañina al buen camino, y de encontrar una manera diferente para evitar que dañen a la ciudad virtuosa. Sin embargo, como se ha dicho, el material que se ofrece en los textos no parece suficiente para decidir la cuestión.

Sin embargo, hay algunas tesis o ideas valiosas que se han presentado y vale la pena recordar: se ha presentado, una crítica a los diversos motivos por los que una guerra puede ser injusta, no sólo de acuerdo con los agentes que la llevan a cabo (ciudades no virtuosas o virtuosas) sino por el fin que persiguen (la dominación, el exterminio, el castigo, etc.); incluido en lo anterior, se ha visto la postura tajante de que una guerra no puede justificarse invocando la pretensión de imponer una fe religiosa sobre otras

comunidades políticas. El único tipo de guerra que se puede declarar como justa sin problemas es la defensiva, y aunque tenemos indicaciones que hacen plausible pensar que se justifica también una guerra contra otras ciudades para guiarlas por el camino de la virtud esto no se puede afirmar sin más. La idea de que la única relación justa y válida entre comunidades virtuosas, ya sean ciudades o naciones, es la cooperación y ayuda mutua, mientras que la dominación no puede ser justa ni válida en ningún caso.

6 Perspectiva general de la justicia en la filosofía política farabiana

Ahora que se ha visto el tema de la justicia no sólo en el interior de la ciudad sino también en las relaciones entre ciudades y naciones, es posible analizar desde una perspectiva más general y abstracta la idea de justicia o, mejor dicho, el tipo de idea de justicia que prevalece en los textos farabianos. Para esto, se echará mano de la distinción propuesta por Luis Villoro en su conferencia *De la idea de justicia*, entre el modelo *deontológico* y el modelo *teleológico* de la justicia.

Un modelo deontológico de la justicia, de acuerdo con Villoro, da prioridad al orden, que impera en el todo. Un orden social es justo, de acuerdo con este modelo, si rige en él un sistema de normas, si se encuentra ordenado conforme a ciertos principios y reglas que se consideran como universales. Mientras que se considera injusto un sistema que no cumple con estas normas. La idea de orden es sumamente importante, pues todo aquello que lo transgreda será considerado también como injusto. De este modo, el hecho de que un elemento traspase o pretenda traspasar los límites que le son asignados de acuerdo con las normas generales, será injusto; pero también lo será que no alcance los límites mismos que le son asignados, que no cumpla la función específica que le corresponde. En este tipo de modelo, las personas y sus acciones son juzgadas como justas o virtuosas según cumplan o transgredan con las normas universales. Desde esta perspectiva, una sociedad justa es aquella en la que nadie está excluido del cumplimiento de las normas generales, ellas han de regir a todos por igual. La justicia, además, no puede tener una validez subjetiva, no puede depender del interés exclusivo de alguien en particular, sino que es un valor objetivo, válido para todos.¹

En un modelo teleológico, por otro lado, se atribuye justicia no a normas generales y universales, sino a acciones concretas, a órdenes concretos. Hay actos, comportamien-

¹Villoro, Luis. “De la idea de justicia” Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (5 de mayo de 2006)

tos, decisiones particulares que en sí mismos se consideran justos, conformes a la idea que se tiene del bien. La justicia se refiere aquí, principalmente, a las prácticas humanas. Una vida justa es la que realiza una idea del bien. Una persona es justa si sabe distinguir en cada uno de sus actos lo correcto de lo erróneo y decide lo adecuado en cada situación. Justo es quien actúa conforme a una idea del bien y persigue un fin valioso, una vida buena. Desde esta perspectiva, una sociedad justa es la que permite y favorece una vida buena, que tiene como finalidad la realización de un fin bueno, y persigue el bien común de todos sus integrantes. En la sociedad también habrá normas generales, pero estas reglas, serán consideradas como justas en la medida en que ordenen y permitan la realización de buenas acciones, no es que las acciones sean buenas porque cumplan las reglas. Así, una sociedad se define como justa o injusta de acuerdo con el fin que persigue. En este modelo, el excluido es aquel miembro de la sociedad que no participa, conforme a su situación, del fin bueno que persigue la sociedad. En este modelo, se considera que la virtud y la justicia pueden ser practicados de formas distintas, según el carácter y situación de cada uno. La sociedad justa, no trata con los mismos criterios a todos sus miembros, en cada quien observa la virtud que le es propia, de acuerdo con su situación, y a cada quien atiende según sus méritos o necesidades.²

Estos dos modelos, además, no son contrarios no se oponen, sino que, según afirma Villoro, son complementarios. Pero de acuerdo con los aspectos a que se de más importancia se puede decir que uno de los dos predomina en cada propuesta teórica. Veamos pues, cómo es que estos aspectos se presentan en la propuesta farabiana, cómo se entrelazan y complementan y cuál es el que predomina.³

Al observar la manera en que se asevera debe prevalecer en la ciudad virtuosa, no cabe duda de que hay una fuerte presencia de la idea de justicia como conformidad a un orden bien establecido. Cada persona posee un sitio en la sociedad, una función que debe cumplir. A cada uno corresponde una ciencia, arte u oficio, y un grado de gobierno o servicio respecto a las demás personas de la ciudad. Las personas que pretendan quebrantar ese orden tendrán que ser reducidas a él. Las leyes dictadas por el gobernante supremo han de observarse, incluso cuando este gobernante llegue a faltar y nadie está exento de su cumplimiento.

Pero no se puede dudar tampoco de la fuerte presencia de la idea de justicia como realización de un fin valioso. El orden que se postula, es aquel que permite y fomenta

²Villoro, Luis. “De la idea de justicia”

³Villoro, Luis. “De la idea de justicia”

de la mejor manera el fin más valioso de todos: el alcance de la felicidad suprema, la realización de la perfección humana. Y busca además que todos los miembros de la sociedad alcancen este fin. El orden no es valioso por sí mismo, puesto que puede haber otras sociedades bien ordenadas, regidas por principios iguales para todos, a los que cada uno de los ciudadanos tiene que atenerse y por normas que deben observar; pero esos órdenes no sólo persiguen fines diferentes a la consecución de la felicidad suprema, sino que obstaculizan a los ciudadanos la persecución de ella.

Por otro lado, si bien las normas deben ser observadas por todos y hay un sitio específico para cada quien, en el orden social, es notorio que la manera en que el lugar propio de cada quien se decide más bien en conformidad con el modelo teleológico: si a cada uno de los ciudadanos corresponde un solo trabajo, éste le es asignado de acuerdo a sus aptitudes, si a cada quien corresponde un grado de gobierno o servicio, éste mismo le es asignado en función de sus capacidades. Si a cada ciudadano corresponde una parte de los bienes de la ciudad, ésta se determina de acuerdo con los méritos de cada quien. Si alguien quebranta el orden y tiene que ser castigado por ello para que éste sea restablecido, el castigo debe decidirse de acuerdo al carácter propio del transgresor y tiene que ser proporcional a su falta.

Más aún, recordemos que, de acuerdo con los textos, hay un sentido general de justicia, de acuerdo con el cual, hay justicia allí donde un hombre actúa de manera virtuosa en su relación con otro. esta concepción de la justicia es propia del modelo teleológico, como hemos podido ver. La persona es virtuosa cuando puede distinguir lo correcto en cada situación y actuar en conformidad con ello. Y para garantizar la existencia de este tipo de justicia y de personas en la sociedad virtuosa no sólo se cuenta con las enseñanzas del gobernante, sino con las leyes que ordenan observar cierto tipo de comportamientos.

En el nivel de las relaciones entre las ciudades y naciones también encontramos la manera en que se entrelazan estos dos modelos de justicia. Una relación justa entre las ciudades es la que se da en conformidad con cierto orden. Las ciudades no virtuosas, por ejemplo, no pueden pretender justamente ni guerrear contra una ciudad virtuosa, ni dominarla. Mientras que la ciudad virtuosa puede, con toda justicia, defenderse de los ataques de otras ciudades. Pero también está muy presente la idea de justicia de acuerdo con la persecución de un fin valioso. Si las guerras de dominación son injustas, es precisamente porque el fin que persiguen no puede ser valioso, la humillación y subordinación de otra sociedad no puede considerarse jamás como un objetivo bueno

por sí mismo, tampoco la subordinación con miras a la explotación. Y si la cooperación y ayuda mutua entre las ciudades es buena y justa ello se debe a que permite y fomenta la realización de la virtud y la perfección humana para los miembros de todas las sociedades involucradas en ellas.

Además, el intento de imponer una religión sobre una comunidad política mediante el uso de la fuerza es injusto además porque si bien parecería perseguir un fin valioso, guiar el comportamiento de los conquistados para llevar a la formación de un carácter moral virtuoso en ellos, desatiende a las características particulares de la sociedad que se pretende conquistar. No observa el carácter propio de la misma, su situación específica y sus méritos o, aquello de lo que son capaces.

En un plano todavía más amplio que el de las ciudades y naciones, en un plano cósmico, parece que es la idea de orden la que tiene el mayor peso. La ciudad tiene que organizarse de manera análoga al universo, los grados de gobierno y servicio que existen en ella deben ser análogos a los grados de perfección e imperfección de los seres y sus principios. Y si los seres humanos tienen que ordenar sus sociedades de un modo que les permita alcanzar la felicidad suprema ello se debe a que en eso consiste la perfección propia de su especie, de modo que el no alcanzar esta perfección sería una transgresión del orden cósmico; del mismo modo que aspirar a ocupar un sitio más elevado que el que por naturaleza le corresponde, el de amo y señor de la naturaleza toda, por ejemplo, sería una transgresión de ese orden.

Sin embargo, en la visión farabiana, el orden del universo es algo que a los humanos no es posible cambiar. Los seres que lo conforman, los grados que existen en él, todo ello es algo que no puede ser alterado por la voluntad del hombre. Lo que sí le corresponde es ocuparse de su propia existencia y perfección, de las cosas que sí puede llegar a cambiar, realizar o frustrar con sus acciones. Y es en este plano que se encuentra la fundación de diferentes tipos de regímenes y asociaciones políticas. En este nivel goza de prioridad el sentido teleológico de la justicia y de la vida. El orden al interior de las sociedades y entre ellas es importante, sí. En cada ciudad virtuosa, los ciudadanos deben obedecer un mismo sistema de normas, de leyes; y en la asociación virtuosa de ciudades y naciones, es importante que haya ciertas reglas que regulen las relaciones entre ellas y todas deban observar por igual. Pero esos conjuntos de normas y el deber de obediencia hacia ellos no tendría sentido si no se persiguiera un fin bueno y valioso, si no se pudiera fomentar la persecución y alcance de él mediante su observación.

Ahora estamos en condiciones de responder a la cuestión de cuál es el tipo de dominio, de ejercicio del poder que se puede considerar justo o legítimo de acuerdo con la filosofía política farabiana. En el capítulo dedicado al análisis de las características de la ciudad virtuosa y las no virtuosas ha quedado de manifiesto que los gobernantes virtuosos son aquellos que gracias a sus conocimientos y aptitudes pueden guiar a los demás hacia la felicidad verdadera. En el caso del gobernante primero éste tiene el poder de enseñar a los demás la verdad sobre el orden del cosmos, la felicidad verdadera y las acciones que deben ser realizadas para alcanzar esta última. Y tiene el poder también de determinar las acciones que deben ser realizadas por los habitantes de la comunidad. Sumado esto a lo expuesto en el apartado sobre la justicia en la ciudad virtuosa, se puede concluir que el ejercicio de este poder sólo es verdaderamente justo cuando lo ejerce de manera virtuosa, cuando da a cada quien lo que le corresponde de acuerdo a su situación particular y establece un orden en el que nadie está exento de cumplir las reglas establecidas, y establece todo esto con miras a la obtención de la felicidad de todos los ciudadanos.

Los gobernantes de la tradición no poseen las mismas capacidades, pero pueden guiar a los ciudadanos por la senda marcada por el gobernante primero. Su poder se ejerce de manera justa o legítima cuando preservan el orden que se ha establecido, pero no porque el orden sea un fin en sí mismo, sino porque gracias a él cada uno de los ciudadanos puede alcanzar la felicidad en la medida de sus posibilidades.

Cuando se ha tratado el tema de la religión, se examinado el caso del poder de establecer opiniones y hábitos de comportamiento mediante el recurso a discursos no demostrativos, que se dirigen a la facultad imaginativa de las personas incapaces de comprender las cuestiones sobre el universo, la finalidad de la vida y las acciones que deben ser realizadas para alcanzar esta última de manera demostrativa. Y se ha concluido que este poder sólo se ejerce de manera legítima cuando se hace con miras a la educación y orientación de las personas para que puedan alcanzar la felicidad verdadera.

Finalmente cuando se ha examinado el caso de las relaciones entre ciudades o naciones se ha llegado a la conclusión de que no puede justificarse la dominación de una sobre otras, incluso si se pretende que esta dominación tenga por finalidad llevar a las sociedades dominadas por el camino correcto. Pues el tipo de relación más adecuada para esto sería la cooperación.

De este modo se puede concluir. Si por dominio se entiende la subordinación total de un hombre o grupo de hombres a otro (s) que se establece y mantiene por el recurso a la violencia, la sujeción, la intimidación y el amedrentamiento, con la única finalidad de que los subordinados hagan cualquier cosa que el dominador ordene; en ese caso, no, no hay un dominio de este tipo que pueda considerarse como justo. Tampoco se puede considerar justo si por dominio se entiende una relación de explotación establecida por la apelación a la servidumbre natural y conveniencia de los dominados, si en realidad la finalidad del supuesto benefactor (el dominado) es aprovecharse del trabajo de los dominados sin hacerlos partícipes de acuerdo con sus méritos de los beneficios de la sociedad. El único dominio que se puede ejercer de manera legítima o justa, es el que se ejerce para guiar a los demás hacia el establecimiento de un orden en que cada uno de los guiados pueda encontrar las mejores condiciones para alcanzar la felicidad, en la medida de sus capacidades. Y como a felicidad no es otra cosa sino la perfección máxima que puede obtener el hombre y para obtenerla debe lograr primero la perfección en esta vida, se sigue de ahí que el único dominio justo es el que se ejerce para instaurar un régimen en el que todos los miembros puedan lograr el pleno desarrollo de sus facultades y su perfección última.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar, por un lado, el contexto en que surgió la filosofía farabiana, con el fin de tener presentes los diversos problemas políticos a los que se enfrentó y a los cuales debió responder. Se distinguieron dos vertientes de estos problemas políticos: la primera corresponde a las insubordinaciones militares, y la segunda a los levantamientos autonómicos de las comunidades que defendían sus intereses ante las exigencias del gobierno central o ante los abusos de los jefes militares que se encontraban a cargo de las mismas. Por otro lado, se abordaron los planteamientos ideológicos y jurídicos presentes y reconocidos en el ambiente intelectual de la época y en los lugares en que esta filosofía se fraguó.

Se ha señalado también la ruptura que representa la propuesta teórica farabiana respecto a la manera en que los juristas se habían planteado el tema del origen del gobierno en la comunidad islámica y cuáles eran las bases legítimas del ejercicio del poder, así como sobre los requisitos que debía cumplir quien aspirara a gobernar dicha comunidad. Frente las posturas jurídico-teológicas, que asumen como punto de partida de sus reflexiones y argumentación el texto coránico, los dichos y hechos de Mahoma y, en los casos de los *siíes*, los dichos y hechos de los *imames* reconocidos, se ha visto cómo la postura farabiana postula un punto de partida diferente para sus propias reflexiones sobre el tema, un punto de partida que le permite enfocar la cuestión de manera más general, ir más allá de las bases del ejercicio del poder reconocidas en la teoría teológico-jurídica islámica, e incluso reflexionar acerca de los fundamentos mismos de estas teorías a las que se enfrentó y no sólo a sus postulados políticos, gracias a sus reflexiones sobre la religión y el derecho.

De este modo, se ha podido apreciar que la filosofía farabiana propone una reforma de la comunidad islámica desde sus mismas bases, una en que la religión no quedaría suprimida, sino superada, puesto que se conserva debido a su utilidad social y moral, pero dejaría de ser la piedra de toque sobre la que se erija la comunidad, y de regular el comportamiento de sus miembros, para ser sustituida por una base racional y, en

tanto que tal, capaz de ser asumida por todos los seres humanos que hagan uso pleno de su capacidad de raciocinio. La religión islámica, que trajo consigo la fundación de la *umma*, de la comunidad islámica y, con ello, la superación del orden tribal y familiar en que se basaban antes las asociaciones políticas en la región arábiga, se había revelado como insuficiente para mantener una comunidad unida, solidaria y libre de las luchas intestinas. Prueba de esto era la separación de los siíes y jariyíes de los sunníes, así como sus frecuentes querellas. Había que buscar bases más sólidas, y la filosofía farabiana propone la razón humana como base de la misma.

Con apoyo de la filosofía platónica, neoplatónica y aristotélica, en los textos farabianos se intenta ofrecer una filosofía práctica (ética y política) que, si bien recoge elementos de las anteriores, presenta diferencias importantes para poder enfrentarse de manera adecuada a su propio contexto. Por ello, si bien muchos de los planteamientos sobre la vida en las ciudades y los regímenes políticos que se podían establecer en las mismas son de gran importancia, y es en donde se enfoca la atención en la mayor parte de los textos, la ciudad no es considerada como la única comunidad en que se puede dar un régimen político virtuoso, y a su lado se contemplan también la nación, como comunidad de muchas ciudades, y de la comunidad de naciones. En el contexto en que surgió la filosofía farabiana, difícilmente se podía prestar atención exclusivamente al ámbito de la ciudad, difícilmente se conocían ciudades aisladas, autónomas y ajenas al contacto con otras. El imperio había llegado y había dejado su impronta en las relaciones entre las diferentes comunidades políticas; por lejanas que se encontraran entre sí, Alepo y Bagdag, Samarra y Egipto, la Meca y Nishapur, todas estas ciudades pertenecían al imperio abbasí y se encontraban relacionadas de algún modo u otro. Como hemos visto, estos conceptos de ciudad y nación, junto con la tipología de los regímenes políticos que se desarrolla en los textos, pueden servir como una herramienta de análisis político útil para examinar y criticar la situación por la que atravesaba el imperio. Esto muestra que, si bien el régimen virtuoso que se propone es, con seguridad, inviable y utópico, ello no significa que la filosofía farabiana no se interesara en la realidad histórica en que surgió y la hizo posible. Tanto la tipología mencionada como su propuesta de régimen ideal representan críticas al orden —o desorden— político imperante en su tiempo y espacio.

Se ha analizado el orden ideal o régimen virtuoso propuesto en los textos, así como los regímenes que se presentan como no virtuosos, para analizar cuál es el tipo de gobierno propio de cada uno, y en función de qué se determina. En otras palabras, en

qué se fundamenta el ejercicio del poder en cada uno y la dirección que se da al mismo. Esto llevó a la consideración de la idea de la justicia propia de las ciudades presente en la propuesta farabiana. Pero también llevó después a la consideración de cuál es la justicia propia de las relaciones entre las asociaciones políticas más allá de la ciudad o, dicho de otra manera, cuáles son las maneras en que se pueden o deben relacionar unas ciudades con otras, unas naciones con otras, e incluso diferentes comunidades de naciones entre sí.

Se ha examinado también el tema de la guerra entre las ciudades o naciones, y se han mostrado cuáles son los criterios bajo los que se considera justa o injusta una guerra. Si bien no se ha podido establecer algo concluyente respecto a la justicia o injusticia de todos los tipos de guerra, el análisis ha sido fructífero y ha dejado algunas ideas destacables, como el hecho de que no se justifique la guerra que se hace para subordinar a una ciudad o nación virtuosa otra ciudad o nación, virtuosa o no; así como el que se descarte la justicia de las guerras que se emprenden con el pretexto de propagar la religión de una comunidad a todas las demás comunidades del mundo.

Finalmente, se ha revisado de manera general la idea de justicia presente en la filosofía política farabiana, donde se ha podido apreciar la manera en que se entrelazan y complementan el que se llamó sentido deontológico de la justicia y su sentido teleológico. Después de haber recorrido todo este camino, a lo largo del cual surgieron tantos temas y problemas, que merecerían recibir un trato más rico y detallado que el que se les da aquí, sólo queda por realizar el esfuerzo de ordenar y examinar los resultados obtenidos. Me parece que puedo decir que los objetivos del trabajo se cumplen de manera satisfactoria y que la tesis central del mismo se sostiene bien. Y quisiera decir algunas cosas sobre la importancia y el valor de los temas y propuestas que se plantearon a lo largo del texto.

El gran tema que está de fondo a lo largo del trabajo es, como se puede apreciar, el del ejercicio del poder. Cuáles son sus bases o fundamentos y cómo es que se puede llevar a cabo de manera justa o virtuosa. En relación con el tema, el valor del estudio de la propuesta farabiana no está encadenado ni supeditado al puro interés histórico, se trata, sí de analizar una de las maneras en que el tema ha sido tratado a lo largo de la historia del pensamiento humano, pero no exclusivamente por el interés de saber qué se dijo, cómo, cuándo y en dónde, sino de lo que puede aportar la discusión y tratamiento actual de la cuestión. La postulación de que existe una manera virtuosa de ejercer el poder, basada en supuestos éticos duros, es algo que vale la pena oponer

hoy día ante quienes piensan que la política no requiere de la moral o que puede simplemente desentenderse de ella.

Estrechamente relacionada con la postulación de la existencia de una manera virtuosa de ejercer el poder, se encuentra la postulación de la existencia de un régimen político virtuoso que fomenta un modo de vida buena. Hoy día, el liberalismo y los defensores de la democracia liberal abogan por la construcción de un régimen político que permita a cada miembro de la sociedad llevar su vida de la manera que más le plazca siempre que no afecte la posibilidad de los demás de hacer lo mismo, lo cual lleva a declarar la supuesta neutralidad e imparcialidad del gobierno, que no debe favorecer o fomentar una concepción de vida buena por encima de ninguna otra. Frente a esto, una postura como la de la filosofía farabiana, que descalifica este tipo de orden argumentando que bajo él se pueden dar los mayores bienes, pero también los males más grandes, y aboga por la necesidad de que el gobierno fomente una concepción específica de vida buena para poder fundar un orden en que todos los ciudadanos puedan encontrar las mejores condiciones para su desarrollo, y alcanzar la felicidad presenta un desafío. Además, la propuesta de que el orden tiene que ser establecido atendiendo las necesidades, carencias y aptitudes específicas de cada uno de los ciudadanos, para dar a cada quien lo que requiere, así como de dar cada uno la parte que le corresponde de los beneficios de la cooperación social de acuerdo con sus méritos y necesidades, presenta también un punto de choque contra quienes postulan un orden en que la justicia consiste en tratar a todos por igual independientemente de su carácter específico.

Como parte de la cuestión de los distintos tipos de régimen político se encuentra el tema de la forma en que la ciudadanía debe participar en la vida política de la comunidad. En nuestro contexto, la participación de los ciudadanos en la vida política de la sociedad muchas veces se reduce a la emisión del voto en las elecciones de gobernantes y representantes. Ante esto, la propuesta farabiana deja bien claro que la participación de los ciudadanos en la vida política debe ser mucho más rica. En un régimen virtuoso, los ciudadanos tienen que cooperar activamente tanto de manera individual como grupal para garantizar que todos puedan alcanzar el fin perseguido por todos. Esto último lleva a otra cuestión importante que plantea la filosofía farabiana: la importancia de las creencias y objetivos comunes en la sociedad. La cooperación de todos los ciudadanos en los asuntos que afectan a la sociedad no puede ser forzada, requiere de creencias compartidas por ellos sobre cuál es la finalidad de la asociación

política y cómo es que se puede llegar a ella. Si se carece de estas creencias, difícilmente se logrará la cooperación y participación activa de los ciudadanos en la vida política de la sociedad, es decir, no se podrá hablar de la existencia de una verdadera comunidad política.

El tema de cómo se puede lograr que los ciudadanos compartan creencias sobre cuál es la finalidad de la asociación política y la manera en que se puede alcanzar, que compartan creencia sobre cuál es el comportamiento adecuado y actúen en su vida de acuerdo a ellas es otro sobre el que la filosofía farabiana ofrece planteamientos valiosos. Se ha visto en el apartado sobre la religión que hay distintas maneras de lograr esto, y se presentó la propaganda como ejemplo paradigmático. Se ha mostrado ahí que la filosofía farabiana puede proporcionar herramientas para un análisis crítico de la manera en que hoy día se busca manipular nuestra mente mediante recursos dirigidos a nuestra imaginación, la cual juega un papel de gran importancia en nuestra manera de configurar y ver el mundo.

Por lo que respecta al tema de las relaciones de las comunidades políticas entre sí, la propuesta farabiana presenta una defensa de la pluralidad. No hay una única manera de llevar una vida virtuosa. En diferentes épocas y en distintas regiones, la virtud se expresa de modos diferentes, y es por ello que no es legítimo que una sociedad pretenda dominar a otra alegando su intención de guiarla por el camino de la virtud. La cooperación es la única relación legítima y justa entre las distintas asociaciones políticas. Pero es importante ver que no se trata de un relativismo, puesto que se considera que existen principios universales de acuerdo con los cuales se puede determinar si una sociedad es virtuosa o no. No se considera que todas las asociaciones políticas sean igualmente respetables y valiosas, pues se postula la existencia de regímenes no virtuosos.

Precisamente junto al análisis de las distintas formas de organización política que se contemplan en la filosofía farabiana, se ha planteado la posible utilidad de la tipología de las ciudades o regímenes políticos que se ofrece. Y se ha defendido que, con algunas adecuaciones, podría ofrecer una interesante herramienta de análisis político e incluso para el análisis de la historia política de las diferentes sociedades.

Por todo esto, la filosofía farabiana se revela como una propuesta teórica rica, profunda y fecunda, capaz de ofrecernos perspectivas y herramientas valiosas para el análisis de distintos problemas. Por esto, vale la pena continuar con su estudio y fomentarlo en nuestro contexto académico, en el cual no recibe mucha atención.

Bibliografía

- [1] al-Fārābī. *La ciudad ideal*. Trad. Manuel Alonso Alonso. Madrid. Técnos, 1985
- [2] al-Fārābī. *Obras filosóficas y políticas*. Ed. Rafael Ramón Guerrero. Madrid. Trotta, 2008
- [3] Bennison, Amira K. *The golden age of Abbasid empire*. New Heaven and London. Yale University Press, 2009
- [4] Bernays, Edward. *Propaganda*. Trad. Albert Fuentes. España. Melusina, 2008
- [5] Black, Deborah L. “Al- Fārābī”. En *History of Islamic Philosophy*. Ed. Nasr, Seyyed Hossein, 178-197. New York, Routledge, 2001
- [6] Bloom M. Jonathan y Blair, Shaila S. *Islam. Mil años de ciencia y poder*. Trad. Yolanda Fontal. Barceona. Paidós, 2003.
- [7] Campanini, Máximo. *Islam y política*. Trad. Santiago Escobar Gómez. Madrid. Biblioteca nueva, 2003
- [8] Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico* Trad. María Eugenia Eyras. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2000
- [9] Crone, Patricia. *God's rule. Government and islam*. Ney York. Columbia University Press, 2004
- [10] Cruz Hernández Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid. Alianza Editorial, 2000
- [11] Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect*. New York. Oxford University press, 1992

- [12] De Planhol, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad* Trad. Juan Vivanco. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002
- [13] Fakhry, Majid. *al-Fārābī, founder of islamic neoplatonism: his life, works and influence*. Oxford. Oneworld, 2002
- [14] García Sanjuán, Alejandro. “Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos del VIII al XIII)”. *Clío & Crimen* No. 6 (2009): 243-277
- [15] Gutas, Dimitri. “Fārābī. i. Biography” en *Encyclopædia Iranica*, Last Updated: January 24, 2012. <http://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i>
- [16] Gutas, Dimitri. “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1 (May 2002): 5-25
- [17] Janos, Damien. Thesis: *Intellect, Substance, and Motion in al-Fārābī’s Cosmology* Montreal. McGill University, Institute of Islamic Studies, Febrero de 2009
- [18] Kennedy, Hugh. *La corte de los califas*. Trad. Rosa María Salleras Puig. Barcelona. Crítica, 2004
- [19] López-Farjeat, Luis Xavier. “Faith, reason and religious diversity en al-Farabi’s book of letters” en *The judeo-christian-islamic heritage. Philosophical and theological perspectives* Ed. Richard C. Taylor e Irfan A. Omar, 193-215. Milwaukee. Marquette University Press, 2012
- [20] López-Farjeat, Luis Xavier. “Las relaciones entre gramática y lógica en el pensamiento árabe del siglo X”. *Méthesis* XVIII (2005): 119-135
- [21] Mahdi, Mushin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Barcelona. Herder, 2003
- [22] Malik ibn Anas. *Al-Muwatta* Trad. Abdurrasak Pérez e Iman Puch. Córdoba. Junta Islámica, 1999
- [23] Micheau, Françoise. “El chiismo de ayer a hoy” en *Islam. Civilización y sociedades*. Ed. Paul Balta. Trad. Juana Salabert. Madrid. Siglo XXI editores, 41-52. 1994

- [24] Parens, Joshua. *An islamic philosophy of vituous religions. Introducing Alfarabi*. Albany. State University of New York Press, 2006
- [25] Ramón Guerrero, Rafael. “Algazel: Crisis del califato abasí y teoría del poder” en *Historia del análisis político*. Ed. Sánchez Garrido, Pablo y Martínez-Sicluna y Sepúlveda, María. Madrid. Técnos, 2011
- [26] Ramón Guerrero, Rafael. “Apuntes biográficos de al-Fārābī según sus vidas árabes”. *Anaquel de estudios árabes*. 14 (2003): 231-238
- [27] Ramón Guerrero, Rafael. “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media” en *Filosofías no occidentales*. Ed. Miguel Cruz Hernández. Madrid. Trotta, 1999
- [28] Ramón Guerrero, Rafael. Introducción a *Obras filosóficas y políticas* de al-Fārābī. Ed. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008
- [29] Rescher, Nicholas. *al-Fārābī. An annotated bibliography*. Pittsburg. University of Pittsburg press, 1962
- [30] Semo, Enrique. *México: del antiguo régimen a la modernidad. Reforma y revolución*. México, UNAM-UACJ-Banco de México, 2012
- [31] Shaban, M. A. *Historia del islam 2 (750-1055 d. J. C.)* Trad. Helena Valentí. Madrid. Guadarrama-Punto omega, 1980
- [32] Tamayo, Juan José. *Islam. Religión, cultura y política*. Madrid. Trotta, 2009
- [33] Vallat, Phillipe. “al-Fārābī, Abū Nas.r” en *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. Ed. Lagerlund, Henrik, 345-342. New York. Springer, 2011
- [34] Vercellin, Giorgio. *Instituciones del mundo musulmán* Trad. José Ramón Monreal. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2003
- [35] Vernet, Juan. *Los orígenes del islam*. Barcelona, El acantilado, 2001
- [36] Villoro, Luis. “De la idea de justicia” Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (5 de mayo de 2006)

- [37] Walzer, Richard. “Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Xaldūn”. *Oriens*, Vol. 16 (1963): 40-60
- [38] Watt, W. *Montgomery Mahoma : profeta y hombre de estado*. Barcelona. Editorial Labor, 1967
- [39] Yann, Richard. *El islam shií* traducción de Juan Vivanco. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2000